

El travestismo estratégico como recurso de negociación intercultural en contextos bélicos

Miguel Figueroa Saavedra¹

Resumen. La adaptabilidad intercultural como recurso para afianzar la colaboración y alianza entre grupos culturalmente distintos es un elemento que sobresale por su eficacia en la conformación de contingentes multinacionales. Sin embargo, históricamente esta situación se ha manifestado mediante procedimientos que hoy no se dan a causa de la uniformización reglamentaria de los ejércitos. Así, el travestismo estratégico como recurso eficaz para generar nuevas formas de representación colectiva en situaciones de conflicto bélico y cultural es un fenómeno performativo que ha servido en algunos contextos para refrendar el compromiso de las alianzas como parte de una diplomacia intercultural. A partir de un análisis comparativo de tres casos históricos (Lawrence de Arabia, Alejandro Magno y Napoleón Bonaparte), se analiza su aplicación y resultado de acuerdo con el grado de compromiso xenófilo y acercamiento integrador que desarrollaron sus protagonistas. Los resultados muestran que la adopción de rasgos que definen la apariencia del otro desde una actitud integradora ayuda a establecer una transidentidad compartida que promueve la colaboración. No obstante, el logro de la implicación del otro en un plano de valoración mutua no impide que dentro del propio grupo cultural surjan resistencias al ver en ese travestismo una amenaza a la integridad y unidad cultural. Por contra, en contextos donde se hace uso del travestismo estratégico sin abandonar una actitud xenófoba o una postura colonialista, el otro grupo considera esta aparente adaptación performativa como una simulación o engaño que acentúa el conflicto.

Palabras clave: adaptabilidad cultural; comunicación intercultural; alianza; estrategia; conflicto; relaciones internacionales; guerra.

[en] Strategic transvestism as a resource for intercultural negotiation in military context

Abstract. Intercultural adaptability as a resource to strengthen collaboration and alliance between different cultural groups is an element that currently stands out due to its effectiveness in the formation of multinational contingents. However, historically this situation has manifested itself through procedures that do not exist today due to the regulation of uniform in the armies. Thus, strategic transvestism as an effective resource to generate new forms of collective representation in conflict situations is a phenomenon that has served in some contexts to performatively endorse the commitment of intercultural alliances. Based on a comparative analysis of three historical cases (Lawrence of Arabia, Alexander the Great and Napoleon Bonaparte), its application and results are analyzed according to the degree of xenophilic commitment and integrative approach that its protagonists developed. The results show that the adoption of traits that define the appearance of the other from integrative attitude helps establish a shared cross-identity that promotes collaboration. However, the achievement of the involvement of the other in a plane of mutual appreciation does not prevent resistance from arising within the cultural group itself when seeing in this transvestism a threat to integrity and cultural unity. Thus, on the contrary, in contexts where strategic transvestism is used without abandoning a xenophobic attitude or from an colonialist stance, the other group considers this apparent performative adaptation as a simulation or trickery that emphasize the conflict.

Keywords: cultural adaptability; intercultural communication; alliance; strategy; conflict; international relations; war.

Sumario. 1. Introducción. 2. Uniformización y travestismo estratégico. 3. Lawrence de Arabia: ganarse al neutral. 4. Alejandro Magno: ganarse al enemigo. 5. Napoleón Bonaparte: hacerse enemigos. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía.

Como citar: Figueroa Saavedra, M. (2021). El travestismo estratégico como recurso de negociación intercultural en contextos bélicos. *Polít. Soc. (Madr.)* 58(3), 65737. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.65737>

Agradecimientos. Quisiera agradecer a Jonnattan Julián Melchor Ruiz, Roberto Carlos Elvira Ávila y a Fernando Figueroa Saavedra la revisión y sugerencias al manuscrito de este artículo.

1. Introducción

En los últimos años, la adaptabilidad intercultural en contextos bélicos ha recibido una especial atención, al considerarse que de ello depende el éxito de la colaboración multinacional (Ferro, 2014: 70-83). Así, se valora

¹ Universidad Veracruzana (México)
E-mail: migfigueroa@uv.mx

como una ventaja estratégica que los miembros de cuerpos militares desarrollen habilidades comunicativas y adaptativas interculturales (Selmeski, 2007; Abbe *et al.*, 2007; Georgieva y Marinov, 2017: 153-162). Esto se ha hecho más evidente desde la década de 1990 tanto en misiones de paz como en intervenciones militares que han involucrado a ejércitos y poblaciones con marcadas diferencias culturales, lingüísticas, religiosas, etc., y donde se procura que dichas diferencias no sean causa de distanciamiento, desacuerdo o enfrentamiento.

A tal respecto, no solo las diferencias marcan una distancia comunicativa que salvar, sino que estas deben mediarse o resignificarse al establecerse sobre ellas prejuicios, valores y significados negativos. Las habilidades comunicativas y adaptativas interculturales son así competencias clave para llegar a acuerdos en contextos donde estas diferencias son acentuadas. Se trata por tanto de transformar en reconocible lo extraño y en amigable lo amenazante, teniendo por refrendo el acto, el gesto y la apariencia.

En contextos militares y bélicos tal capacidad negociadora intercultural permite, a grupos cuyas diferencias han servido histórica y culturalmente para alimentar la enemistad, que se concilien y generen una transidentidad que les afirme como aliados respetando sus diferencias propias con un entendimiento y aprecio mutuo en aras de lograr un fin y beneficio común. Es en la dimensión performativa donde mejor se logra manifestar esta comprensión cognitiva y emocional del otro que haga posible establecer vínculos de confianza, lealtad, compromiso y camaradería.

El miedo a ser asimilado al otro, a ser rechazado o excluido del grupo originario es lo que disuade a la mayoría de personas de acercarse, adoptar o apropiarse de lo que constituye la alteridad. La alteración de los rasgos de identidad, identificación y pertenencia establecidos por la cultura propia como sus límites es algo infrecuente por la seguridad y referencialidad que define a “uno” y le disuade de no ser “otro”. Se suele considerar que algunas personalidades logran cierta “audacia” al querer acercarse y entender al otro, e incluso al adecuarse al otro familiarizándose, aprendiendo, usando y reproduciendo algunos de sus elementos culturales (lengua, creencias, hábitos, objetos, destrezas...) en contexto y diálogo. Esto es lo que se conoce como adaptabilidad cultural performativa y se define como:

Taking action to learn about and understand the climate, orientation, needs, and values of other groups, organization, or cultures; integrating well into and being comfortable with different values, customs and cultures; willingly adjusting behavior or appearance as necessary to comply with or show respect for others' values and customs; understanding the implication of one's actions and adjusting approach to maintain positive relationships with other groups or cultures² (Pulakos *et al.*, 2000: 617).

Estas acciones que se manifiestan en ese cambio adaptativo implican una voluntad por comprender y apreciar los valores y costumbres del otro sin más motivo que permitir una relación positiva y flexible con él. Esto supone corresponder al mismo grado de aceptación y verse iguales pese a las diferencias ante las mismas dificultades. El ser miembro de un cuerpo militar hace que la adaptación cultural performativa se ponga al servicio de fines políticos y bélicos cuando se considera que el entendimiento intercultural es la llave para resolver conflictos, aumentar las fuerzas o asegurar la paz. En una dimensión individual, esta capacidad para ser aceptado, para ser interlocutor, para influir implica una motivación y comportamiento que revela una personalidad abierta, ajustable, tolerante, integrada. En sí, es la única manera de que no se vea a un soldado como invasor o amenaza.

Georgieva y Marinov, al tratar sobre la presencia en el ejército nacional afgano de cuerpos de mantenimiento de paz y equipos de adiestramiento y enlace operacional de diferentes nacionalidades, revelan frecuentes malentendidos, desencuentros y recelos por las diferencias culturales y religiosas, y la falta de habilidades comunicativas interculturales. Esta situación dificulta establecer verdaderos lazos de confianza e impide reconocerse como personal militar con los mismos principios de autosacrificio, disciplina, deber, integridad, obediencia, lealtad, unidad, valor y camaradería (Georgieva y Marinov, 2017: 156-157). Actualmente hay catálogos de competencias que establecen dimensiones, conocimientos, habilidades y actitudes para superar las barreras culturales, interactuar e influir en el otro. Estos consideran que conocer la lengua y la región es el primer paso para desarrollar competencias entre los líderes militares, y facilita su adaptación física y psicológica para después alcanzar la efectividad intercultural mediante su transformación personal, las relaciones interpersonales y su adaptación de las formas de desempeño laboral (Abbe *et al.*, 2007: 12-23).

Selmeski (2007: 38) menciona como una dimensión nuclear a considerar la dimensión estética, recreativa y de mantenimiento. Esto supone familiarizarse con el arte, la música, el deporte, el vestuario, los adornos, las formas de descanso, ocio, comida, bebida, etc. en sus diferentes niveles, sean sus formas verbalizadas y no verbalizadas, físicas, sociales, simbólicas, emocionales y espirituales. Sin embargo, todas las recomendaciones y esfuerzos se dirigen a las posibilidades comunicativas, a las costumbres, al manejo del lenguaje verbal y corporal, a la proxémica y cinética, pero nunca se menciona la apariencia, como señalaba Pulakos (Pulakos

² Actuar de modo que uno conozca y entienda el clima, las inclinaciones, necesidades y valores de otros grupos, organizaciones o culturas, integrándose bien y sintiéndose cómodo con diferentes valores, costumbres y culturas; adecuando voluntariamente su conducta o apariencia según sea necesario para acatar o mostrar respeto hacia los valores y costumbres de otros; entendiendo las implicaciones de sus acciones y adaptando su acercamiento para sostener relaciones positivas con otros grupos o culturas. Traducción propia.

et al., 2000: 617), la transformación y adaptación de nuestro vestuario para evidenciar respeto y valoración al otro. Este travestismo nos lleva al tema central de este trabajo, pues es un aspecto omitido por los estudiosos de la adaptabilidad cultural en contextos militares, al obviar la historicidad de un recurso tan recurrente como relevante.

2. Uniformización y travestismo estratégico

Desde el siglo XVII y sobre todo durante el siglo XIX los ejércitos modernos vivieron un proceso de regulación y reglamentación que estableció códigos de conducta y vestimenta prescriptivos. Las ordenanzas uniformizaron a los miembros de los cuerpos militares para hacerlos reconocibles como combatientes. Ahora conformaban rasgos de identificación subcultural que comportaban formas particulares de pensar, actuar y mostrarse, no compartibles con otros estamentos o grupos sociales. El uniforme, como un género de vestuario, marcó formalidad, restricción y control externo (Hertz, 2007: 43); es decir, su funcionalidad no toleraba desviaciones del código so pena de sanción. La alteración o cambio de uniforme o el vestirse de paisano se interpretaría como prueba de desertión, relajamiento o desacato, traición o espionaje.

La vestimenta militar como uniforme es un medio de comunicación simbólica que revela acatamiento, pertenencia y reconocimiento de los principios y valores castrenses de un ejército concreto. Se define así inalterable y permanente. En consecuencia, no se suele prestar hoy atención a la capacidad para alterar, adecuar o modificar la vestimenta del militar, negociar sus sentidos e incluso incorporar sobre ella elementos ajenos a lo militar o propios de otras culturas (Hertz, 2007: 53). Más que verse como adaptación se ve como transgresión, lo que limita la capacidad de adaptabilidad intercultural. Esta percepción se sostiene por un olvido histórico de cómo antes se reconocían los cuerpos armados.

Antes de la uniformización militar de las conductas, prácticas, relaciones y presencia había cierta flexibilidad para mostrarse y comportarse. Tanto en periodos de movilización como en periodos de desmovilización los combatientes podían modificar o adoptar atavíos en función de ciertos criterios y circunstancias. Primeramente, los atavíos militares (toda indumentaria, complemento, equipamiento o parafernalia funcional en el desempeño bélico) incluían elementos que facilitasen moverse, combatir y avituallarse. Este utilitarismo para desplazarse, protegerse o cargar con lo necesario también se acompañaba con un utilitarismo social: identificar al combatiente. Se incorporaban elementos que señalaban origen, pertenencia, grupo de combate, rango y méritos, además de sus creencias y lealtades que personalizaban al combatiente y ayudaban a distinguirlo del resto, permitían ligarlo con el grupo y lo identificaban colectivamente. Esto daba al aspecto del combatiente una representación tanto fija como variable, es decir, una plasticidad semiótica que permitía la modificación o innovación según un patrón socialmente sancionado y previsible. Aunque no hubiera una uniformización reglamentaria y estandarizada como entendemos hoy, había un formalismo que distinguía al “soldado”, al “guerrero”, al “mando” permanente o temporalmente.

En esos sistemas donde no se ha dado una formalidad que impida o dificulte modificar o innovar el comportamiento o la vestimenta, o en situaciones donde las formas de control están ausentes o se relajan, vemos que surge la acomodación performativa, especialmente visible en el uso del travestismo estratégico. Así, los combatientes alteran o trasgreden sus códigos de vestimenta y otros hábitos propios, generales o reglamentados, para adoptar elementos de otro grupo, sea amigo o enemigo.

Sin embargo, debemos aclarar que el “travestismo estratégico” que aquí se va a analizar no se entiende como práctica subversiva, como cuestionamiento crítico. Esto lo puntualizo porque este término se ha definido desde la crítica feminista y la teoría de performatividad de género como un recurso aplicado por algunas mujeres para desembarazarse de las constricciones políticas, sociales y culturales que se les impone por sus atributos sexuales y que tiene ante todo un carácter intracultural, donde adoptar la vestimenta masculina es una acción que no persigue ser varón, sino parecerlo para obtener privilegios y oportunidades reservadas al mismo³. Así, se ha contemplado el travestismo estratégico en contextos bélicos como una estrategia militar o, desde la perspectiva de género, como la sustitución del marido fallecido por su esposa o la adopción de la figura del varón durante la guerra (Martínez Pozo, 2017: 71), o como una forma de que una mujer sea aceptada y reconocida como una combatiente más, que participa de las formas y valores de la cultura militar⁴. En esta adopción de las prendas del otro hay un efecto escénico, manifiesto como simulacro, simulación o subversión cultural, pero en algún modo un recurso cultural para el acercamiento, comprensión e interrelación identitaria inter, trans o bicultural.

Como parte de una negociación de sentidos culturales para establecer una unidad de interés común que supere diferencias y ambigüedades por ambivalencias, el travestismo estratégico es un procedimiento de acomodación cultural que opera para conseguir la conciliación y amistad de cara a alcanzar objetivos compartidos. De no ser así su intención se consideraría por alguna de las partes como todo lo contrario: una instrumentali-

³ Un ejemplo de esto fue Dorothy Lawrence, periodista que para poder llegar al frente occidental durante la Primera Guerra Mundial se vistió de soldado. Su travestismo como simulacro de género develó la exclusión de la mujer de los espacios varoniles (Morales Sero, 2014: 11-23).

⁴ Tal es el caso de la oficial Flora Sanders (Huguet, 2016: 34).

zación desigual que pretende manipular, engañar, humillar o parodiar al otro, un simulacro de acercamiento, entendimiento y aprecio, por lo que el travestismo no contribuiría a una negociación ni comunicación intercultural productiva. A través de tres casos históricos se tratará de ilustrar y analizar comparativamente cómo este recurso comunicativo intercultural se ha manejado, con éxito o fracaso, para acercar a grupos culturalmente alejados e incluso enfrentados para lograr una ventaja estratégica común.

3. Lawrence de Arabia: ganarse al neutral

Un caso paradigmático del fenómeno es el de Thomas Edward Lawrence durante la campaña árabe contra el Imperio otomano en la Primera Guerra Mundial. Este historiador, arqueólogo, cartógrafo y oficial del Ejército británico sirvió en el Directorate of Military Intelligence en Egipto. Por su amplia experiencia de trabajo en Siria, Palestina, Mesopotamia y Egipto y su conocimiento de la historia y culturas de Próximo Oriente y la lengua árabe, se le consideró idóneo para contactar con los pueblos árabes y obtener su alianza en la lucha contra los turcos. Interesa resaltar de este caso toda la serie de recursos acomodaticios integradores que Lawrence desplegó de modo performativo hasta transformar notablemente su cuerpo y apariencia.

En 1916 tomó contacto con los nacionalistas árabes liderados por el jerife de La Meca, Huseín ibn Alí, y posteriormente con sus hijos Feisal y Abdullah. En el primer acercamiento los recelos religiosos fueron una barrera. Internarse como observador en el Heyaz suponía pisar tierra santa perteneciente a La Meca. Dado que Lawrence procedía de un país cristiano, esto auguraba que su presencia se calificase de “intrusa”. Las negociaciones para permitir su ida le mostraron un primer despliegue de habilidades interculturales por parte de su superior, el oficial Ronald Storrs, cuando este ayudó a Abdullah a convencer a su padre de ello. Gracias a la habilidad argumentativa en árabe de Storrs y al aval mediador de Abdullah, Lawrence pudo marchar al Heyaz (Lawrence, 2002: 13).

Lawrence poseía también ese dominio lingüístico del árabe, sobre todo de la variedad damascena, pero fue el travestismo estratégico el recurso que facilitó y fue manifestando su integración exitosa. La adopción de la vestimenta árabe por Lawrence no surgió en un principio, aunque sí se vistió de árabe primeramente como camuflaje por imposición de sus anfitriones. Para ello recibió una capa y una hatta con la que ocultar el uniforme y mantener en secreto su entrevista con Huseín (Lawrence, 2002: 19). Esta situación forzada sirvió para que Lawrence apreciara las ventajas adaptativas de su indumentaria ante el clima (Lawrence, 2002: 26). La necesidad de una acomodación performativa como travestismo estratégico se afianza al contrastar las reacciones que generaba su vestimenta reglamentaria como oficial británico: “Mi ropa color kaki los hizo tomarme por un oficial entrenado por los turcos que había desertado para unírseles, y fueron profusas sus chanzas, un tanto horripilantes, sobre el tratamiento que debían darme” (Lawrence, 2002: 42). Esto se hizo patente cuando el mismo Feisal le sugirió que adoptase la vestimenta árabe mientras estuviera en el campamento.

Un día, de repente, Feisal me preguntó si podría usar ropas árabes, como las de él, mientras permaneciera en el campamento. Añadió que sería lo mejor, ya que era un atuendo cómodo para vivir a la manera árabe, como nos veíamos obligados a hacer. Además, los hombres de las tribus sabrían entonces cómo tratarme. Las únicas personas vestidas de kaki que habían visto eran los oficiales turcos, ante los cuales adoptaban instintivamente una actitud defensiva. Si yo usaba ropas de La Meca, se comportarían conmigo como si yo fuera en realidad uno de sus líderes, y eso me permitiría entrar y salir de la tienda de Feisal sin causar una conmoción que le obligaba a dar infinitas explicaciones a los extraños (Lawrence, 2002: 56).

Cambiar su apariencia era resolver dicha ambigüedad de algún modo y procuraba el acercamiento y la aceptación, y también favorecía que se recuperara la confianza en Feisal por parte de sus hombres, acallando así las sospechas de estar negociando con los turcos. Además, vestirse como árabe le confería un estatus y una categorización socialmente funcional. Por otra parte, esta aparente transgresión de su código de vestimenta se justificaría como una concesión necesaria para poder cumplir su misión. Lawrence no manifiesta el “miedo a la asimilación” frecuente en el contacto íntimo intercultural por adoptar elementos del “otro”. Más bien manifestó su agrado por la proposición, y así vestido caminó por los palmerales, “disfrutando la amplitud de movimientos que me brindaban, para acostumbrarme a la nueva sensación” (Lawrence, 2002: 56).

Más adelante incluso abandonará el uso de botas, protagonizando un proceso de travestismo completo. Así declara: “Subiendo y bajando infatigable los senderos coralinos con sandalias o descalzo, con lo que me curtía las plantas de los pies y poco a poco adquiría la capacidad de caminar sin mayor molestia sobre un suelo punzante o ardiente; templaba así mi cuerpo, ya en forma, para empresas mayores” (Lawrence, 2002: 82). Este comentario achaca en parte su éxito integrativo a haber logrado transformar su cuerpo en un significativo pleno de sentido en su nuevo contexto cultural. Todo ello se iría reforzando con otras acomodaciones, sugeridas por otros, que reforzarían dicha integración cultural: dotarse de una escolta personal, comer al modo árabe, llevar un estandarte, cultivar la retórica árabe o perfeccionar su monta del camello (Lawrence, 2002: 124-129, 227-228, 337). Este último elemento es fundamental no solo por ser una montura apropiada para el terreno desértico, sino porque su posesión y forma de obtenerla otorga estatus (Lawrence, 2002: 174). El efecto de

toda esta adaptación y adopción reducía la extrañeza de su presencia y resignificaba, traducía, expresaba en el nuevo código las cualidades, prestigio y escalafón de un nuevo miembro que en su contexto original era un oficial. Este acto performativo-tractivo reconocía su condición como combatiente amigo, aunque no suponía una asimilación en sí, pues se conservaban ciertos rasgos que delataban su condición de guerrero extranjero, vinculado a otro ejército y cultura.

Ellos, a su vez, no necesitaban preguntar quién era yo, porque mis ropas y mi apariencia eran singulares en el desierto. Ya resultaba una notoriedad ser el único hombre que iba afeitado, y yo la incrementaba llevando siempre la seda más pura y blanca (al menos por fuera), un cordón rojo y dorado para ajustar la hatta —los colores de La Meca— y una daga de oro. Ese atavío equivalía a una declaración de mi rango, que confirmaban las consideraciones que me mostraba Feisal en nuestro trato público (Lawrence, 2002: 339).

No se trataba de llegar a un mimetismo absoluto, sino de mostrar simplemente una actitud integradora que despertara la confianza y afirmara el compromiso. Las acomodaciones de Lawrence eran prueba suficiente para apreciar “buena voluntad” y “serio cumplimiento” de la alianza angloárabe. Se entiende así que acabase subsumida la diferencia religiosa bajo el imperativo de acabar con un enemigo común. Esto no quiere decir que no se advirtiera este rasgo como algo que impedía la integración absoluta, sino que el fin último no requería de una unidad religiosa entre aliados. El respeto, la confianza y la lealtad de los acuerdos se afianzaba por los mismos principios que reconocían la autoridad entre los árabes:

Entre los árabes no existían distinciones impuestas por la tradición o por la naturaleza, excepto los poderes inconscientes que se otorgaban a un jeque en virtud a sus capacidades; y me enseñaron que nadie que no comiera la comida de los soldados, usara sus ropas, viviera como ellos y, al mismo tiempo, pareciera ser mejor por sus propias cualidades podía comandarlos (Lawrence, 2002: 74).

Las pocas veces en que los miembros de las fuerzas árabes resaltaban la diferencia religiosa fueron situaciones donde Lawrence asumió cierta autoridad en nombre de Feisal, como cuando se organizó un gobierno civil en Damasco donde las partes contrariadas le desacreditaron tildándolo de “ser cristiano e inglés”; o cuando el emir argelino Abd el Kader se indignó por tener que tratar con un cristiano para ponerse fuera de sospecha en un doble juego con los turcos. En todo caso no faltaron invitaciones a profesar la fe musulmana como conclusión lógica a todo su esfuerzo de acercamiento y refrendo de la estima lograda (Lawrence, 2002: 214, 237, 258, 445).

Por tanto, se cumple la condición de que el travestismo no sea una simulación ni de un mero camuflaje, sino la encarnación y demostración de los valores y significados que revelan lo que es ser un aliado fiel. Se es como otro para que se confíe en uno, de modo que no puede considerarse ni tratarse como un *outsider*, pero tampoco necesariamente como un *insider*. Esa ambivalencia más que ser una debilidad es precisamente la fuerza de su agencialidad como mediador intercultural gracias a una identidad bicultural. Comentarios como “Mi hábito de escudarme tras un jerife tenía el fin de evitar medirme según los rigurosos patrones árabes, inmisericordes con los extranjeros que usaban sus ropas e imitaban sus maneras” o “Fahad no quiso oír hablar de mi permanencia fuera de su tienda, sino que con audaz igualitarismo de los hombres del desierto me instó a instalarme entre sus propias y desdichadas bestias” (Lawrence, 2002: 207, 258) muestran cómo su dúplice identidad le confería una posición ventajosa y también peligrosa, incluso cuando se hizo pasar por circasiano y fue torturado y violado (Lawrence, 2002: 619-625).

En este juego de identidades e identificaciones confusas nos percatamos de que el mayor desafío o dificultad que necesita afrontar el travestismo estratégico es la distancia cultural, social y psicológica de las representaciones, más cuando se reifican como identificación de una amenaza general. Esto se expresa en prejuicios que se proyectan sobre la vestimenta. Si al principio los árabes confundían por su indumentaria militar a ingleses con turcos o alemanes, ahora los ingleses confundían la suya con la de los aliados de los turcos⁵. Precisamente, al ser ocupada Deraá, las fuerzas árabes fueron objeto de un ataque británico al confundirlas con población local proturca. Incluso soldados indios capturaron a Lawrence y a otros, “orgullosos de capturar presos tan elegantes” (Lawrence, 2002: 428). Esta dificultad para reconocer se hizo patente para quienes desconocían al “otro” aliado, como alude Lawrence:

Chetwode, que debía dirigir la ofensiva, preguntó cómo distinguirían sus hombres a los árabes hostiles de los aliados, dado que se sentían prejuicios contra todos los hombres que llevaban sayas. Yo, que llevaba saya, le contesté con toda naturalidad que a quienes las vestían les disgustaban los hombres que usaban uniformes (Lawrence, 2002: 305).

Esta respuesta jocosamente relativista muestra que todo propósito de alianza debe corresponderse con un (re) conocimiento mutuo, que supere las representaciones simplificadas de “enemigo” y ampliar las de “amigo”.

⁵ Aquí habría que recordar que llevar prendas del “otro”, cuando es el enemigo, tiene un carácter de despojo del vencido y representa dominio y triunfo. Así algunos árabes llevaron guerreras turcas al regreso de algunas operaciones con ese sentido, por lo que no representa ningún travestismo (Lawrence, 2002: 259).

Esta actitud resignificadora de los estereotipos es algo que a medida que avanza la colaboración se vuelve una convalidación de elementos que relacionan a ambos grupos performativamente en acto y forma como “ejércitos aliados”. Por ejemplo, se nos cuenta que un oficial británico:

(...) se sometió a las evidencias y me pidió que le consiguiera forraje y alimentos. En la plaza le mostré el pequeño estandarte de seda de Nasir, que ondeaba en el balcón de la chamuscada casa de gobierno sobre la cabeza de un centinela que bostezaba. Barrow se incorporó y le dedicó un saludo militar, cumplido que provocó un estremecimiento de placer entre los oficiales y los reclutas árabes (Lawrence, 2002: 420).

Esta expresión de homologación de estatus implica empezar a compartir códigos simbólicos y desarrollar competencias interculturales. Las actitudes acaban siendo más abiertas y tolerantes a la diferencia entre ambos grupos, y se significan y valoran los gestos que se realizan: desde la entrega por los británicos de medallas “que enardecieron al Ejército árabe” (Lawrence, 2019: 763) hasta concederse licencia para adoptar elementos árabes en el uniforme⁶. Así Lawrence comenta su sorpresa al permitírsele embarcar en un navío militar, dado que “llevaba a la cabeza una hatta del país: a la marina británica todo lo nativo le parecía una crápula” (Lawrence, 2002: 45). Del mismo modo otros oficiales británicos ya estaban adoptándola sin renunciar a su uniforme reglamentario e incluso montaban sobre camellos. Lawrence no pudo dejar de advertir la extrañeza que le generaban tales cambios, siendo tales presencias descritas siempre en comparación con los árabes (Lawrence, 2002: 69, 105-106, 216).

La adopción de elementos propios de cada grupo conformó soluciones híbridas como afirmación semiótica de ser miembros de un mismo bando (imagen 1). Era un travestismo más atenuado que generaba beneficios adaptativos y favorecía una imagen de afinidad y reconocimiento compartido y conjuraba las sospechas de intereses colonialistas⁷. Esa adopción se consideraba un aprecio por lo local cuyo aprovechamiento requería conocer sus modos y contextos de uso. Así, adoptar prendas o cabalgaduras era un principio de transmisión de prácticas, valores, creencias y conocimientos asociados al hábitat (Lawrence, 2002: 11, 145, 151) y no solo de objetos, sin lo cual no habría ventaja biocultural ninguna en su uso, sino más bien incomodidad y padecimiento.



Imagen 1. Delegación árabe en la Conferencia de Paz de París encabezada por el emir Feisal, 1919. Obsérvese que todos llevan la hatta, incluido Lawrence (izquierda de Feisal), mientras que el capitán francés Pisani (arriba de Feisal) va cubierto con un quepis. Fuente: Imperial War Museum.

⁶ Esta incorporación semántica de elementos del otro para representar los mismos valores guerreros (méritos, escalafón) en el otro la encontramos muy ejemplificada en la adopción de armamento y vestuario militar británico en las representaciones de jefes guerreros mohawks durante el siglo XVIII y su falta de rechazo a portar uniformes de quienes reconocen como aliados. En estos retratos se portan fusiles, casacas, guardabrazos, medallas y gorjales entregados por los británicos como innovaciones funcionales, pero también como insignias honoríficas que los mohawks valoraban como símbolos de prestigio y estatus militar conferidos por sus aliados, y que se veían como equivalentes simbólicos de otros atavíos y prendas propias como el *wampum* y el *tomahawk* (Benn, 1998: 78, 82, 92).

⁷ Conviene aquí puntualizar que en paralelo y sin conocimiento de los protagonistas del caso se estableció en 1916 un tratado secreto anglofrancés (Acuerdo Sykes-Picot) para el control conjunto del Próximo Oriente tras el fin de la guerra, que omitía cualquier aspiración territorial en lo que se había articulado como una guerra de liberación panárabe. Así, toda esta acción mediadora y diplomática que representa Lawrence como líder militar se vio malograda en cuanto se supo hacia el final de la guerra, y nos muestra dos mentalidades (colonialista/anticolonialista) que hacen que el travestismo estratégico se valore de dos modos diferentes por el otro en función de su instrumentalidad y sus resultados finales, como veremos al tratar el caso de Napoleón.

Una forma de comprobar el grado de travestismo estratégico es ver el revés de esa traslación cultural, es decir, examinar cómo la traducción transcultural también se retraduce en un proceso de reintegración que devela la profundidad de la traslación cultural. Se esperaría que ese acercamiento hacia el otro se correspondiera con un consecuente alejamiento perceptivo por parte del grupo de origen, es decir, que viese a Lawrence como un *outsider*. Cuando retornó a espacios de presencia británica y retomó el uso del inglés, su figura llamó la atención por estar fuera de lugar, por desentonar como “un hombrecito descalzo, vestido con una saya de seda” (Lawrence, 2002: 169). A su regreso a El Cairo, su piel enrojecida y la ropa árabe hicieron que algunos confidentes alertaran de la presencia de “un europeo disfrazado” (Lawrence, 2002: 166). No obstante, otras personas obviaban el detalle y lo tomaban por una encarnación del otro; así, nos sigue contando que “en El Cairo mis sandalias hicieron un ruido llamativo en los quietos [sic] corredores del Savoy cuando me dirigí en busca de Clapton (...). Cuando entré, levantó la vista de su mesa y murmuró ‘Mush fadi’ (‘estoy ocupado’ en angloegipcio), pero cuando le hablé se sorprendió de verme y me dio la bienvenida” (Lawrence, 2002: 168). En su grupo de origen la transformación se percibió tan completa que no era reconocido como “inglés”, y la falta de significatividad compartida lo hacía parecer un disfraz o un espía.

El proceso de retrotraducción, de reversión de ese travestismo, supuso un regreso a las ordenanzas, a su representación original de oficial, como señala aquí: “(...) más tarde, en el hotel, traté de procurarme alguna ropa que provocara menos sobresaltos que mis vestidos árabes cuando salía a la calle, pero las polillas habían destruido por completo mi vestuario anterior, y solo tres días después logré hacerme de ropas, normalmente feas” (Lawrence, 2002: 169). Esto fue más perentorio en situaciones cuyo sentido ceremonial y reafirmación de pertenencia requerían una reacomodación performativa, reintegrativa y decorosa al grupo de origen. Así, al invitarle a participar en la entrada triunfal en Jerusalén:

Los miembros del mismo [Estado Mayor] me habilitaron con las ropas que les sobraban hasta transformarme en un comandante del Ejército británico. Dalmeny me prestó unas charreteras rojas, Evans un casco; en consecuencia, pude asistir a la ceremonia celebrada en la Puerta de Jaffa, acto que consideré el momento supremo de la guerra, con todos los atributos de mi cargo (Lawrence, 2002: 262-263).

4. Alejandro Magno: ganarse al enemigo

El caso del travestismo estratégico integrador de Lawrence puede considerarse en pequeña escala un desarrollo exitoso de la adaptabilidad intercultural. No obstante, un caso paradigmático a mayor escala lo encontramos en las acciones y medidas políticas adoptadas por el rey macedonio Alejandro Magno, cuya acomodación cultural contempla aspectos nuevos a lo antes presentados. Aquí la intención de afianzar una alianza se hace con un pueblo, el persa, afirmado como un enemigo ancestral con el que los griegos llevaban más de siglo y medio combatiendo y sobre el cual se forjó una imagen antagónica recalcada en sus diferentes formas de vestir (imagen 2).



Imagen 2. Alejandro, vestido a la griega con un quitón y una clámide, acomete a un persa tocado con una kyrbasia y vestido con saya, pantalón y calzado de cuero. Batalla de Issos representada en un sarcófago, s. IV a.C. Museo Arqueológico de Estambul.

En esta situación la motivación integradora exige sustituir por un impulso xenófilo la actitud xenófoba hacia esa imagen del otro, irreconciliable con el “ser propio” (el *ethnos* y el *ethos* macedonio-helénico), pues

el acto performativo-semiótico aspira a un cambio semántico, a una transformación cultural. Este giro, por contra, acentúa más el conflicto dada la dificultad de estos procesos de inversión, más aún si permanecen resaltados aspectos no homologables, como los religiosos.

Alejandro Magno inició en 334 a. C una expansión hacia Oriente cuyo primer paso fue conquistar el Imperio aqueménida. Tras derrotar a Darío III, Alejandro, como nuevo gobernante, tomó algunas decisiones que pretendían ejercer un efecto persuasivo sobre los pueblos dominados con el fin de consolidar su gobierno y asegurar su lealtad como nuevos súbditos en lo que algunos autores han llamado “política de fusión” (Heckel, 2010: 182). Flavio Arriano en su *Anábasis de Alejandro Magno* destacó como inclinación de su personalidad el adoptar costumbres, hábitos y rasgos propios de las culturas no griegas que iba sometiando. Este historiador militar bitinio-romano, como juicio de valor, comentaba sobre un castigo infligido por Alejandro al regicida Bessos:

(...) yo no apruebo esta modalidad de extrema venganza en la persona de Besso, antes bien, la mutilación de orejas la tengo por cosa propia de bárbaros y nada elogiable, y confieso que Alejandro se sintió atraído a imitar el tipo de vida opulenta de medos y persas, y los hábitos de la realeza bárbara, tan dada a distanciar sus hábitos de los de sus súbditos. (...) tampoco, por muy descendiente de Heracles que sea, que decidiera trocar la vestimenta tradicional macedonia por la de los medos, ni el gorro con que él en vencedor se tocaba desde hacía tiempo, por la tiara de los vencidos persas (Arriano, 2008: 23).

Junto a la aplicación de castigos y protocolos al estilo persa, también se notó esa “barbarización” en cómo se alimentaba y bebía. Así, tras el triunfo sobre los persas “Alejandro ya había adquirido por entonces el hábito de beber [vino] a la usanza bárbara” (Arriano, 2008: 24), es decir, sin aguar. Por otra parte, Plutarco destaca como notoria barbarización la adopción sistemática de prendas y atributos significativos para esos otros pueblos:

Pasó desde allí a la región pártica, y deteniéndose en ella, empezó a vestirse la estola, ropaje usual de aquellos bárbaros, bien porque quisiese acomodarse a las leyes del país, por cuanto sirve mucho para ganar los hombres el imitar sus costumbres patrias, o bien porque se propusiese hacer una tentativa para la adoración con los macedonios, a fin de irlos acostumbrando poco a poco a llevar el tránsito y mudanza que pensaba hacer en el método de vida. Con todo, no adoptó enteramente el traje de los medos, que era más distante del propio y más extraño. No se puso, en efecto, los calzones largos, ni la ropa talar, ni la tiara, sino que hizo una mezcla del persa y medo, tomando un vestido medio, no de tanto lujo como este, pero más brillante que aquel. Al principio no lo usaba sino para recibir a los bárbaros y en casa con los amigos; mas después ya lo vieron muchos salir y despachar con él. Espectáculo era este muy desagradable a los macedonios; pero admirando en lo demás sus virtudes, creían que era preciso contemporizar algún tanto en obsequio de su gloria y de su gusto (...) (Plutarco, 1995: 78).

El tono de este testimonio nos permite apuntar aspectos que en el caso de Lawrence no se hallan tan patentes, quizás por su falta de poder político. Uno es la necesidad de asegurarse de que tal travestismo, como acción ocasional y con una finalidad concreta, no suponga un indicador de aculturación, de conversión o imposición cultural. Dicho cambio de atributos, hábitos, modos y vestuario sería objeto de reprobación y sanción social, al juzgarse como un cambio de mentalidades y lealtades, de indicio de “pasarse al otro bando”. Es cierto que el caso de Lawrence, al ser un recurso que asegura la buena voluntad de una alianza, desde el punto de vista británico podía entenderse en el peor de los casos como una excentricidad, pero no una renegación de la cultura ni de la religión maternas. Más bien se tomó como una acción sumativa, donde a título personal se expresaba una admiración por la cultura árabe y buscaba puntos en común con los que afianzar una supraidentidad contra un enemigo común, lo que se advierte en su uso discrecional. No siempre Lawrence vestía de árabe ni se sujetaba a las ordenanzas. Se acomodaba al contexto.

En el caso de Alejandro su travestismo estratégico no superó los juicios reprobatorios de su grupo cultural y, en general, de los posteriores historiadores romanos, aunque entiendan que su fin esté pragmáticamente justificado⁸. Esto se debe al propósito y a la característica del grupo en que se traviste, pues la tradición helénica y latina ve al “persa” como un antagonista histórico, un opositor antitético que no tiene nada trasladable o conciliable con el ser autóctono, consolidando una oposición cultural entre occidente-oriente (García Sánchez, 2009). Más aún, la adopción de ciertos elementos no permite una fácil conciliación de significados porque el plano semántico entra en conflicto con el pragmático, es decir, el choque cultural provoca malentendidos culturales.

⁸ Esta práctica no ha sido inusual como acción política para asegurar fidelidades de grupos bárbaros. Un siglo después al testimonio de Plutarco, el historiador Herodiano comentaba sobre el emperador Marco Aurelio Antonino: “Se ganó a todos los germanos de allende la frontera, y los indujo a la amistad de tal forma que pudo obtener de ellos tropas auxiliares y formar su propia guardia personal con hombres seleccionados por su fuerza y apariencia. Con frecuencia, quitándose el manto romano, se vestía con prendas germánicas y aparecía con el sobretodo con bordados plateados que ellos usan normalmente; además se ponía en la cabeza una peluca rubia peinada al estilo germánico. Los bárbaros se complacían con estos detalles y lo adoraban” (Herodiano, 2008: 224). En cualquier caso, este acto fue también reprobado pues a este emperador se le acabó conociendo con el mote de “Caracalla” a causa del nombre de la prenda que adoptó (*caracallus*).

Un ejemplo es la adopción por Alejandro del protocolo persa y de formas de salutación como la proscinesis (προσκύνησις). La tradición persa establecía que ante el “rey de reyes” los súbditos debían postrarse como señal de sumisión. Este gesto se comportaba como un signo doblemente confuso, pues para los griegos era un gesto de adoración y petición ante la divinidad. Ver dedicárselo a Alejandro hacía que sus compatriotas juzgasen que le reconocía o quería reconocer como dios. Evidentemente, esta acomodación de Alejandro al protocolo regio persa pretendía dar solemnidad y carta de naturaleza a su entronización como rey de los persas. Estableció una continuidad y legitimidad (manifiesta en su casamiento con dos hijas de Darío) siguiendo las costumbres de sus nuevos súbditos e implementando una política de reconciliación. En sí, buscaba reducir la extrañeza para ser aceptado como señor natural.

No faltaron las críticas entre los griegos por considerar que su desviación hacia las costumbres bárbaras rayaba la blasfemia contra la divinidad (Arriano, 2008: 25). Esta situación se tradujo en un conflicto abierto cuando Alejandro quiso generalizar este protocolo entre los mismos griegos a los que les costaba no darle al gesto un significado religioso intolerable. Por tanto, se ubicaba a Alejandro como un *outsider* cuya excentricidad se “normalizaba” entre griegos gracias a su autoridad y carisma como un “hombre excepcional”, como rey y, a su muerte, como dios (Arriano, 2008: 28). Esta situación es interesante porque apunta que, si bien el travestismo estratégico se tolera mientras se mantenga en los límites y el espacio del otro y, por tanto, se revele como un fin instrumental, esta instrumentalidad no debe de dejar de reflejar un gesto sincero de acercamiento, de integración y de comprensión mutua. En este caso se rompen los límites, pero también hace patente que la oposición ideológica históricamente construida no permitía que el diálogo intercultural fuese una actitud generalizada. Así, Arriano nos cuenta que el cronista de Alejandro, Calístenes, expresó esta resistencia a su travestismo estratégico por interpretarlo más bien como una victoria cultural del conquistado:

(...) si por encontrarnos tratando este tema en una región bárbara hay que pensar con mentalidad bárbara, creo, Alejandro, que he de pedirte que te acuerdes de Grecia, por cuyo motivo organizaste esta expedición, a fin de anexionarte Asia a Grecia. Considera detenidamente lo siguiente: cuando regreses a Grecia, ¿vas a obligar a los griegos, que son los hombres que en mayor aprecio tienen su libertad, a aceptar la proskynesis, o eximirás de ella a los griegos (...)? (Arriano, 2008: 35).

Se ve en ello la dificultad para convencer de lo ventajoso de una política de persuasión y afabilidad antes que de imposición y agresividad (Plutarco, 1995: 79) para sumar fuerzas. Si los griegos querían dominar sobre los demás pueblos del mundo se necesitaba que estos sintieran que estaban a la par con ellos. Como a Alejandro los egipcios le recibían como faraón, los persas lo harían como rey de reyes, adoptando los usos y costumbres locales para más fácilmente legitimar y mantener su presencia y dominio sin ser considerado un intruso, un invasor, un advenedizo, en definitiva, “otro bárbaro”. Este ejercicio de relativismo cultural, de habilidades interculturales, solo algunos macedonios (Plutarco, 1995: 80) lograron entenderlo y aplicarlo:

Nombró luego sátrapa de Persia a Peucestas, uno de su guardia personal, a quien tenían por hombre de total lealtad a su persona, especialmente evidenciada por su valiente comportamiento entre los malios, donde expuso su vida por salvar a Alejandro; se trataba, además de una persona muy idónea por sus costumbres y modo de vida, afines a los de los bárbaros. Dio pruebas de ello en seguida, pues fue el único macedonio que tan pronto se hizo cargo de su satrapía adoptó la vestimenta meda, aprendió la lengua de los persas y dispuso todos sus demás enseres y costumbres a la usanza de los persas. Esto le mereció el elogio de Alejandro, y los persas se alegraron de que respetara sus propias tradiciones en vez de imponer las de su patria de origen (Arriano, 2008: 192-193).

El efecto del travestismo estratégico como adaptabilidad cultural de los elementos performativos, simbólicos y visuales locales lograba entre los persas el efecto de aceptar al otro y propiciaba olvidar la enemistad mutua a favor de una relación de alianza que en vida de Alejandro se mantendría y se justificaría con el avance hacia oriente. Se les invitaba a integrarse en su ejército junto a los macedonios como contingentes mixtos, intercambiaban sus conocimientos y prácticas en la guerra⁹, y establecían vínculos de camaradería y consanguinidad mediante matrimonios mixtos¹⁰. Sin embargo, las diferencias entre las religiones helénica y mazdeísta, y la confusión de aspectos doctrinales y ceremoniales hacía que el juego del travestismo en manos de un gobernante monárquico como Alejandro se explicara mejor como un deseo particular que por el interés común, aunque no le restó eficacia mientras duró el proyecto conquistador alejandrino ni impidió que fuese reproducido después por sus generales.

⁹ Algo semejante se planteó como forma de sancionar una alianza cuando el general romano Carausio se proclamó señor de la Britania en 287, con apoyo de los piratas francos de Batavia. Él y sus romanos decidieron vestirse a la manera franca e incorporó en sus tropas y flota a francos a quienes enseñó la disciplina militar romana (Burckhardt, 2017: 84).

¹⁰ La celebración de matrimonios colectivos entre hijas de las casas reales persas con sus *ἐταίροι*, sus “compañeros”, fue una acción de afirmación de la alianza grecopersa que reafirmaba la instauración de una aristocracia macedonia. Igualmente, la creación de cuerpos auxiliares y mixtos con príncipes persas —*ἐπίγονοι*— que aprendieran griego e estuvieran equipados con armas macedonias y entrenados para guerrear al modo macedonio tenía como fin incrementar sus fuerzas y transformar al viejo enemigo en un compañero de armas. No obstante, fue inevitable que estas acciones desencadenaran un rechazo cultural por parte de algunos griegos (Arriano, 2008: 203-207; Heckel, 2010: 182-185).

5. Napoleón Bonaparte: hacerse enemigos

Vemos que el travestismo como recurso para mostrar una voluntad negociadora y asegurar el éxito en los acuerdos de colaboración entre diferentes grupos requiere (y se expresa en su forma) una honesta actitud xenófila e integradora. Esto es clave, dado que, si no hay coherencia entre intenciones y beneficios (que deben ser compartidos y recíprocos) y un interés por conocer al otro y sus necesidades, puede generar el efecto contrario. Si en el caso de Alejandro Magno el riesgo era que su falta de temor a la asimilación —para facilitar el acercamiento de partos, medos, persas y egipcios— no evitaba la desconfianza de sus congéneres en lo referente a sus lealtades étnicas y religiosas, en otros casos puede producirse lo contrario si la otra parte identifica una intención instrumentalizadora que no responde a un sincero acercamiento integrador. Entonces el acto de travestismo se verá como un mero acto de camuflaje o propaganda.

Esta situación se dio en el fallido travestismo estratégico empleado por Napoleón Bonaparte en la campaña de Egipto. En 1798 el Ejército francés inicia la invasión de Egipto dominado por los mamelucos, vasallos del Imperio otomano, para cortar los vínculos de Gran Bretaña con la India y controlar el Mediterráneo oriental. La toma de la isla de Malta, Alejandría y El Cairo fueron un primer paso para invadir Siria. Para obtener el favor de los sometidos egipcios y que no los vieran como invasores, Napoleón promovió una imagen amigable entre los musulmanes sunitas para ganárselos como aliados contra los ingleses. La victoria contra la Orden de Malta, la liberación de cautivos musulmanes y la derrota de los mamelucos fueron su tarjeta de presentación para mostrarse como amigo. Precisamente trató de aprovecharse del odio al dominador mameluco y la devoción de la población por el islam para lograr ser aceptado.

En los primeros días de la ocupación se distribuyeron folletos con citas del Corán, afirmando la buena voluntad de los franceses, su hostilidad contra los mamelucos, su amistad hacia los otomanos y el deseo de mejorar la vida de los egipcios (Prusskaya, 2015: 48-60). Napoleón en su primera proclama afirmó; “Peuple de l’Égypte, on vous dira que je viens pour détruire votre religion. Ne le croyez pas; répondez que je viens vous restituer vos droits, punir les usurpateurs, et que je respecte, plus que les Mamelouks, Dieu, son prophète et le Coran”¹¹ (Thiers, 1845: 456). Así, en el natalicio de Mahoma, cuya celebración Napoleón propició y financió, se presentó vestido con ropas orientales y se declaró protector de todas las religiones (Cole, 2007: 123, 126), ordenando un desfile militar con banda de música y disparo de salvas junto a los cantos musulmanes. Los oficiales franceses fueron presentados al gran clérigo Khalil al-Bakri junto con el diván de la ciudad, y Napoleón le invistió con un gabán de armiño declarándole *naqib al-ashraf*, líder de los honorables descendientes de Mahoma (Cole, 2007: 125). Napoleón actuaba como si fuera un sultán musulmán para lograr legitimar su autoridad.

El efecto de esta performance para congraciarse y ser apoyado por las autoridades religiosas de la ciudad aparentemente fue de júbilo. Hasta mereció que la población le llamase “Ali Bonaparte”. Sin embargo, el efecto real no fue el pretendido, ni entre los egipcios suníes ni entre los franceses, ateos y no ateos. Precisamente narra este episodio el capitán Say quien, como muchos otros franceses, no aprobaban el flirteo constante con el islam del que Napoleón hacía gala. También su secretario Bourrienne veía ridículo su complacencia con la religión musulmana y que se vistiese con una túnica egipcia (Cole, 2007: 126), puesta en escena que le toleraban pues entendían que era una “comedia”. Mientras, Napoleón, para lograr el apoyo del diván, a veces insinuaba que la tropa veneraba tanto la figura del profeta que era probable que abrazara la religión islámica¹². Los soldados se mostraban igualmente diplomáticos ante las autoridades locales, pero al encerrarse en sus habitaciones estallaban en carcajadas. El hecho es que después de esa puesta en escena, Napoleón nunca más volvió a vestir a la egipcia por sentirse “incómodo” (Cole, 2007: 126).

Esta incomodidad cultural se reflejaba en hechos como que, tras descubrir lo inadecuados que eran los uniformes que llevaban, se planeó la confección de uniformes más frescos en vez de adoptar las prendas locales (Cole, 2007: 137). Este rechazo ya se veía anunciado con la ingenua pretensión de creer que en El Cairo encontrarían prendas de corte francés para sustituir los abrigos y casacas que abandonaron en su marcha (Cole, 2007: 39). Igualmente, en las comidas sociales los oficiales no comían a la usanza de las autoridades locales, sentados con las piernas cruzadas en mesas bajas, sino que se sentaban en sillas y comían en cuberterías de plata, bebían vino, extrañaban la comida local picante y les cansaban las recitaciones de la vida de Mahoma que amenizaban la velada (Cole, 2007: 126).

El rechazo a aspectos fundamentales para la acomodación intercultural animaba también a que la población cairota no viera con buenos ojos toda la ostentación que estaban haciendo, tan contraria al Corán. Para empezar, la persona en la que confió la autoridad, Khalil al-Bakri, por su actitud francófila y su ambición, no era del agrado de la población, como pudo advertir el historiador sirio-cristiano Niquila bin Yusuf Al-Turk (Cole, 2007: 125), y las medidas de “modernización” que fueron adoptándose resultaron a la larga molestias, cargas

¹¹ Pueblo de Egipto, os dirán que vengo a destruir vuestra religión. No les creáis. Responded que vengo para restituir vuestros derechos, castigar a los usurpadores, y que yo respeto, más que los mamelucos, a Dios, a su profeta y al Corán. Traducción propia.

¹² Es interesante anotar que sí hubo algún caso de acercamiento al islam. El general Jacques-François de Menou se convirtió al islam para poder casarse con la hija de un importante funcionario de El Cairo, adoptando el nombre de Abdullah; pero fue una excepción (Cole, 2007: 134). Quizás este acto le dio un apoyo que no contarían sus correligionarios, aunque no sirvió para cambiar la opinión hostil de los egipcios hacia los franceses.

e incluso ofensas. El apelativo de “Ali Bonaparte” adquiriría así una carga irónica frente a sus pretensiones de liderazgo islámico, pues realmente su proclama desconcertó, indignó o se tomó a risa por el pueblo (Cole, 2007: 32, 126). La promulgación de ordenanzas que obligaban a la población a llevar la escarapela tricolor, las ejecuciones indiscriminadas, la quema de manuscritos “mágicos”, la limitación de movimientos, el pago de nuevos tributos y tasas, el coqueteo y acoso de los soldados a las jóvenes, las juergas y el consumo de alcohol no parecían corresponderse con un respeto y defensa de las costumbres locales, ni de la libertad y la igualdad que propugnaba (Cole, 2007: 62, 76). Como señalan los historiadores del momento, Al-Jabarti y Al-Turk, la gente era consciente de que todos sus actos y palabras eran pura demagogia, pura propaganda (Prusskaya, 2015: 48-60). Así Al-Turk afirmaba:

Forcés par la nécessité, ils employèrent une infinité de ruses et tentèrent tous les moyens possibles pour se maintenir. C’est ainsi qu’ils proclamèrent la religion chrétienne ; qu’ils feignirent d’accorder la liberté au peuple égyptien, et assurèrent qu’ils étaient les alliés du gouvernement ottoman, et n’étaient entrés en Égypte qu’avec sa permission. Ils prétendaient avoir pour les musulmans les meilleures intentions et les sentiments les plus purs, aimer leur religion et ne désirer que leur bonheur¹³ (El-Turk, 1839: 49).

Precisamente la imposición a la población del uso de la escarapela tricolor contradecía lo que había querido expresar Napoleón con el recurso ocasional del travestismo. De acuerdo con el testimonio del historiador egipcio Al-Jabarti, dicha orden, que se interpretó por el diván como signo de sumisión y afecto, se acató más bien para evitar las sanciones por no portarla. Los mismos clérigos que apoyaban a Napoleón la portaban lo menos posible pues “early modern Muslims had distinctive traditions of dress and fashion, and they quoted with approval a saying attributed to the Prophet Muhammad that he who imitates a people becomes one of them”¹⁴ (Cole, 2007: 151). Su obligatoriedad contribuyó a que la población sintiera que querían convertirlos en franceses y cristianos. La medida se volvió tan impopular que se dio marcha atrás, pero ya había arraigado la idea de que la obligación de llevar elementos propios de “infieles” era para alejarlos de su fe. Vieron en esta “moda” una práctica tan peligrosa como la proscinesis entre los macedonios, de modo que los franceses acabaron personificando una nueva clase de cruzados, más peligrosos en tanto que se oponían tanto a cristianos como a musulmanes. Así se revivió el recuerdo del sultán mameluco al-Zahir Baybars, quien combatió y derrotó a los cruzados franceses durante el siglo XIII (Cole, 2007: 149-150; Philipp, 1990: 139-140) cuando la lucha pasó de ser contra los mamelucos a serlo contra los turcos en Siria.

El mismo Napoleón recordaba que, a pesar de su genuina admiración por Mahoma, su artimaña no tuvo efecto en lograr el apoyo general ni en no ser vistos como invasores, siendo su presencia tolerada solo por el ejercicio de la fuerza (Cole, 2007: 127-129). En sí Napoleón había tratado de emular las habilidades de Alejandro para ganarse a sus pueblos conquistados. Al margen de no lograr dibujar un enemigo común, lo que es evidente es que su travestismo se quedó en las formas porque realmente no había ningún interés xenófilo ni integrador. Los oficiales franceses no dejaban de expresar continuas censuras xenófobas hacia la sociedad egipcia de entonces y la necesidad de modernizarla bajo el espíritu de la revolución. Esta actitud colonialista no era la más adecuada si quería hacerse sentir al otro valorado y unido en una causa común. En sí sus palabras y gestos quedaron vacíos, pues no había un interés por entender y respetar a quien decían su amigo. Esto contrastaba con la curiosidad de los imanes e intelectuales egipcios y su admiración hacia ciertas medidas y cualidades, actitud no recíproca entre las autoridades francesas, al margen de los científicos que acompañaron a la expedición. Todo esto estaba muy lejos del grado de empatía y aceptación, respeto y admiración mutua logrado entre británicos y árabes gracias a la mediación de Lawrence. Quizás en ello está el que los franceses no lograron reconocer un plano de igualdad suficiente como para considerar a los egipcios un aliado, y con ello perdieron incluso su neutralidad en la guerra contra Gran Bretaña y el Imperio otomano.

6. Conclusiones

A través de estos casos se ha podido apreciar cómo el travestismo estratégico históricamente ha sido algo más que un recurso instrumental para adaptarse a un entorno ambiental o para camuflarse. Como parte de una acomodación intercultural performativa y como acto comunicativo, es un medio que visibiliza el grado de conocimiento, empatía e integración cultural del otro. Así, desde un punto de vista semiótico, expresa a través del cuerpo la implicación, compromiso y confianza que se deposita en el otro como aliado frente a un enemigo común. Si no es así, será un acto de acercamiento intercultural fallido o un ardid colonialista.

¹³ Forzados por la necesidad, usaron de infinidad de artimañas y trataron por todos los medios posibles de mantenerse. Así proclamaron la religión cristiana, fingieron conceder la libertad al pueblo egipcio, aseguraron ser aliados del gobierno otomano y que no habían entrado en Egipto sin su permiso. Pretendieron tener las mejores intenciones y los sentimientos más puros para con los musulmanes, amar su religión y solo desearles la felicidad. Traducción propia.

¹⁴ Tempranamente los musulmanes modernos tuvieron costumbres distintivas sobre vestimenta y moda, y citaban con aprobación un dicho atribuido al profeta Mahoma: quién imita a un pueblo se convierte en uno de ellos. Traducción propia.

Entendido el travestismo estratégico como una dimensión de la adaptabilidad o acomodación intercultural, es un recurso a través del cual los líderes militares han tratado de afianzar la colaboración y alianza entre grupos culturalmente distintos, más en épocas o situaciones donde el uso reglamentario de uniformes no se daba o permitía cierta flexibilidad o licencia. El travestismo estratégico no implica solo la adopción de vestimentas, también los aspectos asociados a ellas como su uso adecuado, la gestualidad, la compostura, la movilidad, al igual que el comportamiento en diferentes situaciones (en el combate, en el descanso, en la comida, en el traslado, ante otros, superiores o inferiores) y los aditamentos que expresan estatus. Esto hace que se valore el cambio como no solo la adopción de la imagen del otro, sino de su ser cultural como adaptación al medio natural y social.

Por otra parte, esta eficacia se basa sobre todo en perseguir con ello salvar las diferencias y los conflictos culturales mostrando visualmente un acercamiento como parte de una negociación. El éxito de la negociación está en hacer de la transformación de la apariencia y de la conducta propia hacia la del otro un gesto xenofílico e integrador, a la vez que autoafirmativo de la personalidad en cuanto que no se expresa un temor a la asimilación con el otro. Con ello se logra ser parte de una representación colectiva interiorizada que puede adquirir un sentido híbrido, como en el caso de Alejandro Magno. Ahí la combinación de estructuras y prácticas discretas preexistentes se combinan para generar nuevas estructuras, prácticas y objetos (cfr. García Canclini, 1990: 14) que en este caso simbólicamente anuncien una alianza y fusión cultural; o un sentido mimético como en el caso de Th. E. Lawrence para lograr la homologación, la confianza mutua y una aceptación de lo concebido como antagónico o amenazante desde el temor a la colonización. El logro de su propósito se basa ante todo en una sincera valoración del otro y en la búsqueda de un interés y beneficio mutuo, y expresa con ello el deseo de firmeza y durabilidad de la colaboración y la alianza desde una relación de horizontalidad.

Sin embargo, dado el carácter personal del travestismo estratégico como actitud y acto personal del líder militar, este éxito en implicar al otro en un bando común no impide que dentro del propio grupo cultural del líder surjan resistencias al considerar este travestismo como un signo de deslealtad cultural, de amenaza a la integridad y unidad cultural, o incluso de infringingimiento de sus normas y códigos de vestimenta, que pueden atenuarse según se perciba la funcionalidad, temporalidad y coyuntura o se vaya positivizando la imagen del otro. También se atenúa o se hace operativo como suma y no como sustracción cuando los rasgos que se consideran profundos y esenciales en la identidad del otro no se cuestionan ni se imponen, como son las creencias religiosas o las lealtades nacionales, dado que se quiere ser con el otro, pero no que el otro sea uno o uno ser el otro (transidentidad). Así la fuerza negociadora o renegociadora se basa en una integración con condiciones o multilealtades, establecida por el cumplimiento de los acuerdos de alianza y convivencia.

Sin embargo, cuando este travestismo estratégico no surge de un verdadero acercamiento integrador y valoración xenofílica, sino que esconde actitudes xenofobas y pretensiones colonialistas, lo que nos encontramos es con un disfraz, como nos ilustra el caso de Napoleón Bonaparte. En tal caso es una estrategia para facilitar el apaciguamiento o la aculturación del otro sin asumir ni integrar elementos de él, y por tanto pierde efectividad diplomática y protocolaria intercultural, e incluso neutraliza cualquier interés por adoptar aspectos valorados de su cultura por el otro. Es incluso objeto de reprobación como una simulación o engaño que no solo no asegura la alianza, sino que genera o aviva el conflicto.

Así, el travestismo como negociación de acciones “construye en su movimiento mismo la significación de una situación y de sus transformaciones” (Fontanille, 2016: 129), por tanto, sea cual sea el sentido, toda transformación del cuerpo define y redefine nuestra experiencia, nuestra percepción, nuestra expresión, nuestro conocimiento a través de patrones culturales que reafirmamos, alteramos o sustituimos. Esto hace que sea un recurso de adaptabilidad performativa en la perspectiva militar (Pulakos *et al.*, 2000; Selmeski, 2007), que como hemos visto, tiene un efecto en las relaciones interculturales y puede (o deba) desarrollarse para mejorar las relaciones entre contingentes multinacionales. No obstante, la inflexibilidad actual en la modificación de las apariencias a causa de la hiperregulación de la apariencia¹⁵ impide o limita la redefinición de lo militar desde una perspectiva transcultural y, con ello, ver este recurso como un medio aprovechable para lograr un mayor entendimiento intercultural entre diferentes tradiciones e identidades.

7. Bibliografía

- Abbe, A., L. M. V. Gulick y J. L. Herman (2007): *Cross-Cultural Competence in Army Leaders: A Conceptual and Empirical Foundation*, United States Army Research Institute for the Behavioral and Social Sciences Study Report 2008-01. Disponible en: <http://www.cultureready.org/sites/default/files/publications/Abbe,%20Gulick,%20&%20Herman%202008.pdf>. [Consulta: 20 de diciembre de 2020].
- Arriano (2008): *Anábasis de Alejandro Magno. Libros IV-VIII (India)*, Madrid, Gredos.
- Benn, C. (1998): *The Iroquois in the War of 1812*, Toronto, University of Toronto Press.

¹⁵ Un ejemplo lo encontramos en la comunicación entre asesores militares estadounidenses y sus contrapartes afganas. Esta se ve interrumpida o fallida porque los primeros usaban gafas de sol y no se las quitaban en ningún momento por imperativo reglamentario ante ciertas condiciones ambientales, lo que se interpreta como una actitud grosera y prepotente (Georgieva y Marinov, 2017: 159).

- Burckhardt, J. (2017): *Del paganismo al cristianismo*, México, FCE.
- Cole, J. (2007): *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- El-Turk, N. (1839): *Histoire de l'expédition des français en Égypte*, París, Imprimerie Royale.
- Ferro, G. (2014): "Cultural Adaptive Performance: A Definition and Potencial Solution to the Cross-cultural Performance Criterion Problem", *The Journal of Culture, Language, and International Security*, 1 (1), pp. 70-83.
- Fontanille, J. (2016): "Análisis del curso de acción de las prácticas", *Contratexto*, 25, pp. 127-152. <https://doi.org/10.26439/contratexto2016.n025.655>
- García Canclini, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- García Sánchez, M. (2009): *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Georgieva, V. y P. Marinov (2017): "Intercultural interactions in a military context", *Land Forces Academy Review*, XXII, 3(87), pp. 153-162. <https://doi.org/10.1515/raft-2017-0021>
- Heckel, W. (2010): *Las conquistas de Alejandro Magno*, Madrid, Gredos.
- Herodiano (2008): *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, Madrid, Gredos.
- Hertz, C. (2007): "The uniform: As material, as symbol, as negotiated object", *Midwesterns Folklore*, 32, pp. 43-56.
- Huguet, M. (2016): "Batallar fuera de casa: mujeres de uniforme en la Primera Guerra Mundial", *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 3, pp. 31-43.
- Lawrence, T. E. (2019): *Los siete pilares de la sabiduría*, Barcelona, Penguin Random House.
- Lawrence, T. E. (2002): *Rebelión en el desierto*, Barcelona, Montesinos.
- Martínez Pozo, M. A. (2017): "El travestismo y la androgenización en las fiestas de moros y cristianos. Una mirada desde la dimensión dialógica", *Antropología experimental*, 17 (4), pp. 61-77. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i17.3138>
- Morales Sero, C. (2014): "Cuando el privilegio es matar, el travestismo militante de Dorothy Lawrence", en E. González de Sande y M. González de Sande, ed., *Mujeres en guerra / Guerra de mujeres en la sociedad, el arte y la literatura*, Sevilla, Asociación Universitaria de Estudios de Mujeres, Arcibel Editores, pp. 11-23.
- Philipp, T. (1990): "The French and the French Revolution in the Works of al-Jabarti", en D. Creceliuhs, ed., *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources*, Los Angeles, Regina Books, pp. 127-140.
- Plutarco (1995): *Vidas paralelas. Alejandro y Julio César*, Madrid, EDAF.
- Prusskaya, E. (2015): "Arab Chronicles as a source for studying Bonaparte's Expedition to Egypt", *Napoleonica. La Revue*, 3 (24), pp. 48-60. <https://doi.org/10.3917/napo.024.0048>
- Pulakos, Elaine D., S. Arad, M. A. Donovan y K. E. Plamondon (2000): "Adaptability in the workplace: Development of a taxonomy of adaptative performance", *Journal of Applied Psychology*, 85 (4), pp. 612-624. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.85.4.612>
- Selmeski, B. R. (2007): *Military Cross-Cultural Competence: core concepts and individual development*, Kingston, Royal Military College of Canada, Centre for Security, Armed Forces & Society. Occasional Paper Series, 1. Disponible en: [http://www.cultureready.org/sites/default/files/publications/Selmeski%20\(2007\).pdf](http://www.cultureready.org/sites/default/files/publications/Selmeski%20(2007).pdf). [Consulta: 6 de noviembre de 2020].
- Thiers, A. (1845): *Histoire de la Révolution Française*, tomo segundo, Bruselas, Société Belge de Librairie, Hauman et Ce.

