

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

Cuerpos disidentes y travestismo en América Colonial: Catalina de Erauso o la disputa por la identidad.

Rocha Monsalve, Víctor Mario.

Cita:

Rocha Monsalve, Víctor Mario. (2005). *Cuerpos disidentes y travestismo en América Colonial: Catalina de Erauso o la disputa por la identidad*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/78>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005.

Título: “Cuerpos disidentes y travestismo en América Colonial: Catalina de Erauso o la disputa por la identidad”.

Mesa Temática: Mesa Nº 8: “Profetas, visionarios, hechiceros (y otros heterodoxos): disciplinamiento social y control ideológico en Europa y en América (siglos XV a XIX)”.

Pertenencia institucional: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas y Centro de Estudios de Género.

Autor: Rocha Monsalve, Víctor Mario.

Estudiante programa de Magister en Género y Cultura en América Latina.

Licenciado en Historia, Universidad de Chile y Licenciado en Educación Media en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Dirección: Maule 170, Santiago Centro, Región Metropolitana.

Teléfono: 5548030.

Dirección de correo electrónico: vrocha_monsalve@hotmail.com

“Ser una mujer soldado, y una Monja Alférez, es el prodigio más extraño que en estos tiempos se ha visto”.

Juan Pérez de Montalbán. *La Monja Alférez* (1626-1629).

El objetivo principal de esta presentación, a través del estudio de la figura de Catalina de Erauso o la Monja Alférez, es acercarnos a la problemática de la construcción histórica y simbólica de las identidades de género en la sociedad colonial y su injerencia posterior en el reordenamiento republicano. La elección de la “*Vida y sucesos de la Monja Alférez... escrita por ella misma*”¹ en el año 1625, no es casual, ya que esta mujer-mito además de ser una monja, alegoría identitaria de una mujer consagrada a Dios (aunque nunca hizo profesión religiosa), elige conscientemente la experiencia del travestismo, entendido como ocultamiento y negación de los signos de la feminidad, con el propósito de transformarse en un soldado de espada y cruz, valiéndose para ello de la indumentaria masculina y la imitación de lo que debía ser un hombre. Por consiguiente, Catalina de Erauso, al cuestionar las exigencias de género

¹ Erauso Catalina de Erauso (1625). *Historia de la Monja Alférez Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con notas y documentos por D. Joaquín María de Ferrer*. Imprenta de Julio Didot, París, 1829. Una edición más reciente: *Historia de la Monja Alférez escrita por ella misma*. Presentación y epílogo de Jesús Munárriz. Hiperión. Madrid, 1986.

que debía asumir, se constituyó en el “otro” que permitía regular, simbólica y prácticamente por medio de los modelos del “deber ser”, las identidades de las mujeres dentro de una sociedad altamente jerarquizada, de tipo señorial y cristiana. En el contexto de la cultura barroca, basada en el dicho y el gesto, el travestismo de Catalina de Erauso, además de colocar en juego la verdad del género al desbordar su supuesta naturalidad anatómica, nos da cuenta del carácter imitativo y dramático que asume el proceso de construcción de la identidad. En este sentido su autobiografía, mediatizada tanto por su condición religiosa como por la interminable discusión de su falsa autoría, también gira alrededor de esta tensión, ya que nos va relatando en tono épico y picaresco su conversión en un aventurero soldado español y la simulación “cosmética” constante que le permite subvertir la irreductible sujeción de los cuerpos al orden biológico. En América, y especialmente en Chile, conformado en el escenario público de su parodia, la monja-soldado puede demostrar que es todo un hombre gracias a su notable actuación. A través del travestismo de la Monja Alférez podemos indagar en las estrategias utilizadas para definir lo que es propio o “natural”, según el discurso, para una mujer o para un hombre, así como también, establecer si este comportamiento era aceptado o sancionado socialmente.

Antes de comenzar nuestro análisis, se hace necesario precisar ciertos conceptos y delimitar sus alcances. En este sentido, entendemos el género como el saber que asigna significados a las diferencias corporales producto de los procesos de simbolización que cada cultura desarrolla. Esta simbolización cultural nacida de la diferencia sexual conforma lo que se ha denominado el sistema sexo/género, es decir, aquel conjunto de prácticas, ideas, discursos, representaciones que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Al mismo tiempo, dicho sistema da sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general a las relaciones sociales y de poder entre las personas. Por esta clasificación cultural se definen no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología, sexualidad, comportamientos afectivos, etc. Desde este punto de vista, la identidad de

género supone siempre un constante cruce de variables que determinan la vivencia de la feminidad o masculinidad en una época y en un lugar determinado. La identidad de los sujetos históricos no se construye a partir de una sola categoría, más bien, es múltiple, ya que en ella confluyen la clase, etnia, edad y la sexualidad, entre otros.

En esta perspectiva, el travestismo lo analizaremos tanto desde el plano simbólico como social, porque además de ser un producto cultural una condición y un estatus, también involucra una experiencia ontológica, vivida y experimentada de forma diversa y particular, sin embargo, siempre se encuentra articulada con la experiencia de la colectividad de la cual el sujeto forma parte.

Partiendo de la idea de que la identidad de género es un proyecto incesante de construcción e interpretación por medio del cual los sujetos se construyen a sí mismos, consideramos al cuerpo, en tanto realidad material definido dentro de un contexto social específico, como el nexo privilegiado entre el yo y la sociedad, lo real y lo imaginario, es decir, el cuerpo como en el soporte entre la posibilidad de elección ante las normas aceptadas y los modelos de género impuestos culturalmente. De hecho, en el travestismo se juega con la diferencia entre la anatomía y el género que se exhibe, poniendo incesantemente en cuestión el sexo anatómico, la identidad de género y la “performance de género”, entendida como la puesta en escena a través de gestos, actos y discursos de lo que se considera propio del ser mujer y hombre ante la mirada de los otros. Por lo tanto, en el travestismo “lo que se ‘actúa’ es, por supuesto, el signo del género, un signo que no es lo mismo que el cuerpo que figura, pero que, sin ese cuerpo, no puede leerse”². El carácter representativo y contingente de la construcción de la identidad nos permite analizar por medio del concepto de “parodia de género” propuesto por Judith Butler³, las experiencias concretas de los sujetos históricos con las ideologías e imaginarios que definen su existencia y lugar en la sociedad.

²: Judith Butler. *Bodies that Matter. On the discursive limits of “sex”*. Routledge. New York, 1993, 141.

³ Judith Butler. “Variaciones sobre sexo y género. *Beauvoir, Wittig y Foucault*. El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas ed. PUEG-UNAM. México, 1996, 303-326, y *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós. México, 2001.

La identidad, en palabras de Borges es una fatalidad o una máscara, una construcción laboriosa en relación con los espejos para Lacan. Una mascarada para Joan Rivière que obliga a las mujeres exitosas a exagera su feminidad tradicional con el fin de disimular el verdadero poder alcanzado en la sociedad contemporánea, y así podemos seguir citando otros ejemplos sobre la emergencia de la problemática de la identidad en la actualidad, pero sólo queremos demostrar que la pregunta por ésta no es exclusiva al siglo XX. Aunque asume un carácter diferente, el cuestionamiento sobre las llamadas identidades hegemónicas, basadas en la complementariedad de los sexos y la heterosexualidad, históricamente han sido subvertidas por el accionar de hombres y mujeres que consciente o inconscientemente se han sentido excluidos por un sistema de construcción “legítima” de las identidades en términos de oposiciones binarias y maquineas, donde no existe posibilidad de escapar sino solo constituyéndose en el *otro* distinto. Para ello, debemos construir una nueva memoria histórica que rescate la vivencia de aquellas/os que han tensionado desde las prácticas concretas un orden genérico heterosexual y psíquicamente naturalizado a partir del siglo XVIII.⁴

Para dar cuenta de la problemática relación entre identidad femenina en sus múltiples fragmentos (esposa/madre/monja/bruja/puta) y la necesidad de redefinir o escapar de estas identidades hegemónicas impuestas e inscritas políticamente en el cuerpo de las mujeres, debemos recuperar, aunque de forma provisoria, las experiencias de otras mujeres travestidas, y así podremos entender mejor los alcances de la conversión cosmética de mujer a hombre de Catalina.

⁴ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, México, 1998.

Genealogía de los cuerpos femeninos enmascarados con ropajes masculinos: El travestismo en la tradición cristiana.

“La mujer no llevara vestido de hombre, ni el hombre vestido de mujer, porque Dios aborrece al que hace tal cosa”.
Deuteronomio 22, 5.

“Otras se visten de hombres, cambian la indumentaria, se avergüenzan de ser de lo que nacieron, se cortan los cabellos y alzan, con impudor, la apariencia de un hombre” (*eunuco* en el original latino). San Jerónimo. *Carta N° 22. A la virgen Eustoquia.*

“... que la mujer no se vista de hombre ni se ponga ropa ninguna de varón, ni se haga máscara, como vemos hacer algunas, y no sólo cortesanas, mas aun las mujeres nobles, traer gorras con penachos, y aun dellas hay que traen puñales a la cinta”. Juan Luis Vives (1524). *Instrucción de la mujer cristiana.*

En la cultura cristiana, tanto occidental como oriental, existe una desconocida tradición histórica y literaria de vida de mujeres que a causa de su conversión al cristianismo y la elección de una vida virginal, estado corporal carismático para el cristianismo primitivo, visten ropas de hombre y viven como hombres en sus propias casas, el monasterio o en el desierto. La historia más temprana de esta tradición, luego transformada en el principal modelo ascético femenino, se encuentra relatado en los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla, (excluido de los libros canónicos) en los que santa Tecla se viste de hombre para unirse a Pablo en su misión evangelizadora para convertir a los paganos. Uno de los hechos más importante que cruza la historia de Tecla es el rechazo al matrimonio y la desobediencia ante las órdenes de su madre, todo ello con el propósito para seguir como un verdadero apóstol “*la palabra virginal de la que Pablo había hablado*”⁵. Otro ejemplo, más bien de cambio simbólico de género, lo podemos encontrar en el diario escrito hacia el año 203 por una mujer notable de la ciudad de Cartago antes de vivir la experiencia del martirio junto a su esclava

⁵ *Vie et Miracles de Sainte Thècle.* Dagron Gilbert. Société des Bollandistes, Subsidia Hagiographica 62. Bruxelles, 1978, 22.

Felicidad⁶. En este diario, santa Perpetua nos habla de sí misma, de su conciencia y de un Dios todopoderoso, para lo cual se apropia de los instrumentos de la escritura, sin embargo, transgrede sus reglas, ya que el lenguaje docto no le permite expresar sus vivencias relacionadas con lo divino. En uno de sus tantos sueños, antes de morir por la fe, se ve en el anfiteatro desnuda y transformada en un hombre que lucha ferozmente contra las fieras. Estas dos historias fueron recordadas constantemente como modelos a imitar por las autoridades de la Iglesia y utilizadas por las propias mujeres con la finalidad de legitimar la elección de una vida casta y dedicada al mundo espiritual. Sus vidas adquirieron gran popularidad gracias a la complicación de relatos hagiográficos hecha por el padre dominico Santiago de la Vorágine en el siglo XIII⁷. Esta colección encontró una rápida acogida tanto en el medio clerical como secular, lo que permitió su publicación en distintas lenguas vernáculas, entre ellas la española. Distintas investigaciones sobre la cultura literaria de los conventos en España y en América colonial, además de comprobar su existencia en las bibliotecas, han logrado establecer que era un libro fundamental en la educación de mujeres piadosas y de las propias monjas⁸. Sabemos que Catalina de Erauso además de saber leer y escribir, conocía latín, una herramienta útil para la lectura de libros religiosos, lo cual nos lleva a pensar que tal vez sabía muy bien de estas historias convertidas en leyendas hagiográficas. Contemporánea a la vida de Catalina, aparece la recopilación de vidas de santos del Padre Rivadeneira (1599) llamada "*Flos Sanctorum*"⁹, producto literario y espiritual de la política contrarreformista desarrollada a partir del Concilio de Trento (1545), en ella se recogen las historias de otras santas y monjas travestidas, entre ellas destacan: Pelagia/Pelaguis Marina/Marino, Margarita/Pelagio, Eugenia/Eugenio y Teodora/Teodoro, anteriormente compiladas en la *Leyenda Dorada* del clérigo Santiago de la Vorágine. Entre los antecedentes más próximos a la vida de Catalina

⁶ *Acta de los Mártires*. Introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, texto bilingüe latín-español. La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1962.

⁷ Santiago de la Vorágine. *La Leyenda Dorada*. Traducción de Fray José Miguel Macías. Alianza Editorial. Madrid, 1990, 2 vols.

⁸ Leticia Sánchez Hernández. "Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII", *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*. Universidad de Granada, vol. 5, n° 1, Julio 1998, 69-105.

⁹ *Santoral Extravagante. Una lectura del Flos Sanctorum*. (1599). Ana Martínez Arancón. Editora Nacional, Madrid, 1978.

de Erauso, destaca sin lugar a dudas el de Juana de Arco, la virgen-caballero que salva a Francia de la invasión inglesa pero que luego sería condenada a muerte por las autoridades políticas y religiosas por su supuesto falso misticismo, y el de la española María Pérez en el siglo XII, quien combatió vestida de hombre contra los musulmanes, recibiendo por su heroica acción en defensa de la fe y del reino de Castilla, el apodo de la Varona.

Durante la Edad Media y el Renacimiento, el travestismo era una práctica muy común en el ámbito ritual de los carnavales y fiestas de locos, espacios legitimados para el desorden institucionalizado y para la supresión temporal de los tabúes y limitaciones normales, aunque claramente controlados por las autoridades, estos carnavales permitieron encauzar una cultura popular propia en donde las inversiones sociales y sexuales eran parte de un lenguaje reconocido por todos. No obstante, y a pesar de su carácter de válvula de seguridad o de control social donde se purgaban resentimientos y frustraciones, los carnavales fueron utilizados por el mundo popular para dar inicio a motines y revueltas que cuestionaban profundamente el orden social, político y religioso imperante. En este marco debemos entender entonces la práctica social del travestismo. Al igual que en el carnaval o la fiesta de locos, el material dramático utilizado por la Monja Alférez para la puesta en escena de su parodia son las imágenes, la mímica exagerada y las máscaras, herramientas que le permiten tensionar a través de la inversión ritual un sistema de dominación genérica, estética y discursiva. Para M. Bajtin la máscara “está asociada con el gozo del cambio y de la reencarnación, con la relatividad feliz y con la alborozada negación de la uniformidad y de la semejanza, rechaza la concordancia con uno mismo. La máscara se relaciona con la transición, con la metamorfosis, con la violación de las fronteras naturales”¹⁰. En el caso de Catalina el recurso de la máscara y el disfraz, además de posibilitar su construcción como sujeto autoral, le sirve para llegar a descubrir por medio del artificio del *otro* representado el *sí mismo* real.

¹⁰ Mijail Bajtin. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, 52.

La comprobación de la existencia de vidas de mujeres travestidas ha intrigado a los investigadores y ha dado origen a una inagotable discusión teórica en el ámbito de los estudios históricos y religiosos, destacando por sobre todo, el aporte fundamental de las perspectivas feministas en el análisis de este fenómeno. El primer investigador interesado en este tema fue el escritor alemán de la segunda mitad del siglo XIX, Hermann Usener¹¹, quien consideraba que el origen de tales santas travestidas era el antiguo culto pagano a los bisexuales denominados Afroditos de Chipre. Esta explicación perduró por más de un siglo, hasta que la mitóloga belga Marie Delcourt¹² señaló que no se trataba de la simple continuación de una práctica pagana, sino que tuvo motivos cristianos, sobre todo de origen gnóstico, es decir, de aquellos cristianos considerados herejes por la jerarquía eclesiástica, y que veían en la imagen de Dios una fusión de los principios masculinos y femeninos, vale decir, un andrógino primordial de carácter divino. La autora relaciona el arquetipo de la santa travestida no con los Afroditos sino con la historia de santa Tecla. En esta historia como en otros relatos provenientes de la tradición ascética de los primeros siglos del cristianismo, el cambio de ropa de las mujeres simbolizaba el rompimiento con su pasado femenino y su negación a aceptar el orden masculino existente. Las mujeres travestis anteriormente señaladas, y según sus historias relatadas por Santiago de la Vorágine, emplearon la virginidad religiosa para evadir los requerimientos impuestos por las ideologías de género imperantes. De acuerdo a la opinión del historiador norteamericano Wayne Meeks la popularidad que gozaron las historias de las travestidas se basaba en el hecho de que estas mujeres representaban en el imaginario de ambos géneros, el ideal de asexualidad primordial para el cristianismo ascético¹³. En muchas de las fuentes consultadas se pone de manifiesto que mediante el cambio de ropa la mujer se transformaba metafóricamente en un eunuco con el objetivo de escapar a su destino social y también biológico: el matrimonio, la maternidad, el enclaustramiento cotidiano, lo que se esperaba tradicionalmente de una

¹¹ Margot King. *The Desert Mothers: a survey of the feminine anchoretical tradition in Western Europe*. Peregrina Publishing, Skatoon. New York, 1984.

¹² Marie Delcourt. *Hermaphrodite: mythes et rites de la bisexualité dans l'Antique classique*. PUF, París, 1958.

¹³ Frédérique Villemur. "Saints et Travesties", *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, Press Universitaires du Mirail, Université de Toulouse, N°10, 1999, 55-89.

mujer, situación que volveremos a encontrar en la figura de Catalina de Erauso. Por otra parte, en el caso de la Monja Alfárez, es gracias a la negación de su sexualidad que puede conquistar la representación, salvándose del olvido y situarse en la historia al acogerse a la identidad convencional del único sujeto que es y que puede ser representado¹⁴. El cronista Pedro del Valle, estando en la ciudad de Roma en el año 1626, conoce casualmente a la ya famosa Monja Alfárez, la que se encontraba visitando al Papa Urbano VIII con el propósito de conseguir su apoyo para seguir vistiendo como un hombre, gracias a este inusual encuentro, Pedro del Valle nos entrega la siguiente representación masculina de tan espléndida figura:

“El 5 de junio vino por primera vez a mi casa el alfárez Catalina de Erauso, vizcaína, venida de España y llegada a Roma el día antes. Es una doncella de unos treinta y cinco a cuarenta años. Su fama había llegado hasta mí en la India Oriental. Fue mi amigo el padre Rodrigo de San Miguel, su compatriota, quien me la condujo. Yo la he puesto después en relación con muchas damas y caballeros, cuya conversación es lo que más le agrada. Francisco Crescensio, buen pintor la ha retratado. Alta y recia de talle, de apariencia más bien masculina, no tiene más pecho que una niña. Me dijo que había empleado no sé qué remedio para hacerlo desaparecer. Fue, creo, un emplasto que le suministró un italiano; el efecto fue doloroso, pero muy a su deseo. De cara no es muy fea, pero bastante ajada por los años. Su aspecto es más bien el de un eunuco que el de una mujer. Viste de hombre, a la española, lleva la espada bravamente como la vida, y la cabeza un poco baja y metida en los hombros, que son demasiado altos. En suma, mas tiene el aspecto bizarro de un soldado que el de un cortesano elegante. Únicamente su mano podría hacer dudar de su sexo, porque es llena y carnosa, aunque robusta y fuerte, y el ademán, que, todavía, algunas veces tiene un no sé qué de femenino” (Historia de la Monja Alfárez 1986: 85-86).

A través de su cuerpo y gestos, Pedro del Valle concluye que Catalina es todo un hombre en apariencia, en tanto ella reproduce los signos y actúa de acuerdo a la norma de la masculinidad de tipo cabaleresca y heroica vigente. Pero es en la mano de Catalina donde el autor concentra su atención como signo de su feminidad, en tanto remite a su sexo, a su destino biológico, y no a la teatralidad del artificio exterior desarrollado por esta varonil mujer. No debemos olvidar que en el barroco, contexto mental de la época, la apariencia no sólo era la carta de presentación del individuo, sino una sustancia moral, su ser verdadero expuesto a la mirada exterior. El cuerpo y sus artificios eran la base material donde se gestaban los estereotipos que permitían

¹⁴ Luce Irigaray. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Éditions de Minuit, París, 1980.

definir la identidad social y genérica de los sujetos. En el cuerpo de la monja soldado, en tanto espacio escenográfico de la simulación, las supuestas distinciones naturales son borradas en el juego constante entre el ser y el parecer, lo real y lo imaginado, lo improvisado y la referencia o la cita, creando asombro en el espectador que incrédulo ante tal situación trata de encontrar un signo corporal que le permita dismantelar tal ficción dentro del sistema simbólico binario contingente.

**Del Convento a la conquista de América:
Catalina de Erauso, una amazona “de armas tomar”.**

“Mi inclinación era andar y ver el mundo”. Catalina de Erauso. *Historia de la Monja Alférez*. (1829).

“Militaba en estos tiempos en esta guerra una *Monja encubierta*, y en habito de soldado, con acciones varoniles, y desgarros de soldado que nadie juzgaba, que era mujer ni pudiera presumir, que era monja”. Diego de Rosales. (1674) *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano*, libro V, capítulo XXXVIII.

A pesar de los conflictos que suscita incluso hoy día la autoría de estas memorias, su publicación, luego de una compleja trayectoria caracterizada por el olvido, se haría efectiva gracias la inquietud del editor de curiosidades Joaquín María Ferrer en 1829. Publicada originalmente en París, luego de su éxito editorial sería reeditada en Barcelona en el año¹⁵. Este memorial de hechos y hazañas heroicas, se desplaza entre la autobiografía característica de la escritura conventual y la épica caballeresca, a la que además se agregan elementos típicos de la comedia de enredos. Es por medio de esta confluencia metamorfoseada de géneros textuales, lo que permite a Catalina apropiarse de la palabra escrita, y de esta forma ir creando entre olvidos y repeticiones, oralidad y escritura, realidad y ficción, un discurso sobre sí misma y sobre los otros. En el comienzo de su relación nos dice:

¹⁵ Gema Areta Marigó. “El Barroco y sus máscaras: Vida y sucesos de la Monja Alférez”, *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LVI, N°1: 241-252, Madrid, 1999, 241-252.

“Nací yo, doña Catalina de Erauso, en la villa de San Sebastián, de Guipúzcoa, en el año de 1585 (1592) hija del capitán don Miguel de Erauso y de doña María Pérez de Galarraga y Arce, naturales y vecinos de aquella villa. Criáronme mis padres en su casa, con otros mis hermanos, hasta tener cuatro años. En 1589 me entraron en el convento de San Sebastián el Antiguo, de dicha villa, que es de monjas dominicas, con mi tía doña Úrsula de Unzá y Sarasti, prima hermana de mi madre y priora de aquel convento, en donde me crié hasta tener quince años, en que se trató de mi profesión. Estando en el año de noviciado, ya cerca del fin, me ocurrió una reyerta con una monja profesa llamada doña Catalina de Aliri, que, siendo viuda, entró y profesó. Era ella robusta y yo muchacha; me maltrató de mano y yo lo sentí. A la noche del 18 de marzo de 1600, víspera de San José, levantose el convento a media noche a maitines. Entré en el coro y hallé allí arrodillada a mi tía, la cual me llamó, y dándome la llave de su celda, me mandó traerle el breviario. Yo fui por él. Abrí y lo tomé, y viendo en un clavo colgadas las llaves del convento, déjeme la celda abierta y volví a mi tía su llave y el breviario... Fui abriendo puertas y emparejándolas, y en la última dejé mi escapulario y me salí a la calle, que nunca había visto, sin saber por dónde echar ni adónde ir. Tiré no sé por dónde, y fui a dar en un castañar que está fuera y cerca de la espalda del convento. Allí acogime y estuve tres días trazando, acomodando y cortando de vestir. Híceme, de una basquiña de paño azul con que me hallaba, unos calzones, y de un faldellín verde de perpetúan que traía debajo, una ropilla y polainas; el hábito me lo dejé por allí, por no saber qué hacer con él. Córteme el pelo, que tiré y a la tercera noche, deseando alejarme, partí no sé por dónde, calando caminos y pasando lugares...” (Historia de la Monja Alférez 1829: 17-18. Hemos mantenido la ortografía y acentuación original).

Luego de esta breve reseña biográfica y de su transformación física en mozo, Catalina nos va relatando en un tono picaresco sus distintas aventuras por España y luego cuando se embarca al Nuevo Mundo, tierra de esperanza y desafío donde podrá demostrar ante otros hombres que es un varón hecho y derecho. Tenía trece años cuando se embarcó como grumete en un galeón que partía hacia América. Establecida en Tierra Firme, se dirigió a Lima y se alistó como soldado en el ejército y en Chile luchó con extrema crueldad contra los mapuches sublevados y por su valentía fue nombrada alférez. Prototipo del soldado español, Catalina encarnaba el ideario masculino de conquista y evangelización. En estas tierras peligrosas, no es casual que se le diera el nombre del Flandes americano a Chile, Catalina buscaba la fama y la gloria, demostrando su lealtad al Rey y a su patria, que incluso la llevó a arriesgar su vida para recuperar el estandarte real en manos de los indígenas: *“Yo, con un mal golpe en una pierna, maté al cacique que la llevaba, se la quité y apreté con mi cabello, atropellando, matando e hiriendo a infinidad; pero malherido y pasado de tres flechas y de una lanza en el hombro izquierdo, que sentía mucho”* (Historia... 1986: 28). Uno de los episodios más interesantes, tiene que ver con el grado de perfección

al que ha llegado en la imitación del accionar masculino, que incluso impide a sus compañeros de guerra y a su propio hermano, secretario del gobernador de Chile, darse cuenta que era una mujer y más aún, su propia hermana. Sólo cuando fue herida de gravedad en el Cuzco y acusada de dar muerte a otro español- uno de los pasatiempos preferidos por Catalina eran las peleas callejeras y los desafíos a muerte luego de los juegos de naipes- confesó su condición de mujer al obispo de la ciudad que incrédulo encargó a unas comadronas el reconocimiento de su “verdadera naturaleza” a través de los sutiles signos de la anatomía:

“A la mañana, como a las diez, Su Ilustrísima me hizo llevar a su presencia, y me preguntó quién era y de dónde, hijo de quién, y todo el curso de mi vida y causas y caminos por donde vine a parar allí. Y fui en esto desmenuzando tanto, mezclando buenos consejos y los riesgos de la vida y espantos de la muerte y contingencias de ella, y el asombro de la otra si no me cogía bien apercebido, procurándome sosegar, y reducir, y arrodillarme a Dios, que yo me puse tamañito. Y viéndolo tan santo varón, pareciéndome estar ya en la presencia de Dios, descúbrome y dígole: «Señor, todo esto que he referido a Vuestra Señoría Ilustrísima no es así. La verdad es ésta: que soy mujer, que nací en tal parte, hija de Fulano y Zutana; que me entraron de tal edad en tal convento, con Fulana mi tía; que allí me crié; que tomé el hábito y tuve noviciado; que estando para profesar, por tal ocasión me salí; que me fui a tal parte, me desnudé, me vestí, me corté el cabello, partí allí y acullá; me embarqué, aporté, trajiné, maté, herí, maleé, correteé, hasta venir a parar en lo presente, y a los pies de Su Señoría Ilustrísima.» El santo señor, entretanto que esta relación duró, que fue hasta la una, se estuvo suspenso, sin hablar ni pestañear, escuchándome, y después que acabé se quedó también sin hablar, llorando a lágrima viva... «En fin, ¿esto es así?» Dije: «Sí, señor.» Replicó: «No se espante que su rareza inquiete a la credulidad.» «Señor -dije-, es así, y si quiere salir de dudas Vuestra Señoría Ilustrísima por experiencia de matronas, yo me allano.» Dijo: «Conténtame oírlo, y vengo en ello.» Y retireme por ser la hora del despacho. A medio día comí, después reposé un rato, y a la tarde, como a las cuatro, entraron dos matronas y me miraron y se satisficieron, y declararon después ante el obispo, con juramento, haberme visto y reconocido cuanto fue menester para certificarse, y haberme hallado virgen intacta, como el día en que nací. Su Ilustrísima se enterneció, despidió a las comadres y me hizo comparecer, y delante del capellán, que vino conmigo, me abrazó enternecido, en pie, y me dijo: «Hija, ahora creo sin duda lo que me dijisteis, y creeré en adelante cuanto me dijereis; os venero como una de las personas notables de este mundo, y os prometo asistirlos en cuanto pueda y cuidar de vuestra conveniencia y del servicio de Dios.»... En fin, pasados seis días, acordó Su Ilustrísima entrarme en el convento de monjas de Santa Clara de Guamanga, que allí de religiosas no hay otro, púsome el hábito... Corrió la noticia de este suceso por todas partes, y los que antes me vieron y los que antes y después supieron mis cosas en todas las Indias, se maravillaron. Dentro de cinco meses, año de 1620, repentinamente, se quedó muerto mi santo obispo, que me hizo gran falta” (Historia... 1986: 68-69)

Soldado y virgen eran dos de los principales ejes de la identidad de esta monja travestida, quien a pesar de romper con la norma del enclaustramiento conventual,

seguía manteniendo intacto su voto de pureza con Dios, seguía siendo una mujer con/sagrada a un masculino superior, su deseo no era vivir una sexualidad masculina activa, sino experimentar la vida de un hombre conquistador. El travestismo de Catalina lo debemos entender como un medio para acceder al derecho de elegir una forma de vida negada para las mujeres, esos seres ambivalentes y peligrosos, no olvidemos la sentencia pronunciada por uno de los hombres engañado por Úrsula Suárez en siglo XVII: “*esta niña ha de ser santa o gran mala*”. Por esta razón, si bien Catalina colocó en crisis un sistema homogéneo de construcción de las identidades, no sería castigada ni por la ley eclesiástica ni por la ley real, porque seguía siendo una mujer virtuosa aunque repudiara los papeles femeninos impuestos. Además porque a través de su accionar prodigioso exaltaba un modelo de comportamiento masculino altamente valorado en España y en América colonial. De esta manera, el travestismo lingüístico y teatral desarrollado por la Monja Alférez no implicaba necesariamente la subversión total de los discursos normativos del género. Su actuación hiperbólica no infringía los límites de la masculinidad imperante, la puesta en escena de su imitación seguía al pie de la letra un libreto reconocido por todos, un libreto canonizado, en consecuencia, no cuestionable desde ningún punto de vista. En un expediente redactado por uno de sus tantos amigos de andanzas para pedir una pensión en su favor por los servicios prestado a la corona, la que luego sería concedida por el mismísimo rey Felipe IV, se señala:

“Señor: El alférez doña Catalina de Erauso, vecina y natural de la villa de San Sebastián, provincia de Guipúzcoa, dice: que en tiempo de diez y nueve años a esta parte, los quince ha empleado en servicio de Vuestra Majestad en las guerras del reino de Chile e indios del Perú, habiendo pasado a aquellas partes en hábito de varón, por particular inclinación que tuvo de ejercitar las armas en defensa de la fe católica y emplearse en servicio de Vuestra Majestad, sin que en el dicho reino de Chile, en todo el tiempo que asistió, fuese conocida sino por hombre, hasta que algunos años después, en los reinos del Perú, fue descubierta ser mujer... y en todo el tiempo que servía en la guerra, y en la compañía del maestro de campo don Diego Bravo de Sarabia, fue con particular valor resistiendo a las incomodidades de la milicia como el más fuerte varón, sin que en acción ninguna fuese conocida sino por tal, y por sus hechos vino a merecer tener bandera de Vuestra Majestad, sirviendo como sirvió de alférez de la compañía de infantería del capitán Gonzalo Rodríguez, con nombre que se puso, llamándose Alonso Díaz Ramírez de Guzmán, y en el dicho tiempo se señaló con mucho esfuerzo y valor, recibiendo heridas, particularmente en la batalla del Perú; y habiendo sido reformado, pasó a la compañía del capitán Guillén de Casanova, castellano del castillo de Arauco, y fue entresacado de ella, por valiente y buen soldado, para salir a camppear al enemigo... Súplica a Vuestra

Majestad se sirva mandar premiar sus servicios y largas peregrinaciones y hechos valerosos, mostrando en ella su grandeza, así por lo que tiene merecido como por la singularidad y prodigio que viene a tener su discurso, teniendo atención a que es hija de padres nobles e hidalgos y personas principales en la villa de San Sebastián, y más por la seguridad y rara limpieza con que ha vivido y vive, el testimonio de lo cual se puede sacar del mismo tiempo; por lo cual recibirá merced de que se le dé un entretenimiento de setenta pesos de a veintidós quilates al mes, en la ciudad de Cartagena de las Indias, y una ayuda de costa para poderse ir, en que conseguirá la que de Vuestra Majestad y su grandeza espera” (Expediente relativo a los méritos y servicios de Doña Catalina de Erauso, que se halla en el archivo de Indias de Sevilla, en: Historia... 1829: 135-136).

Este modelo masculino reproducido por la Monja Alférez se basaba en lo que ella resume en una frase: *“me embarqué, me alisté, maté, herí, maleé, engañé y correteé”*. El travestismo de Catalina de Erauso se constituye en una estrategia para habitar en el mundo más allá de las fronteras impuestas, por esta razón ella borra de su cuerpo y escritura los signos de la feminidad. Las heridas y cicatrices provocadas en su andar en América son el símbolo de este ir más allá, y no los estigmas de la santa o la mística ella prefiere exhibir los signos de guerra, los tatuajes corporales de la violencia conquistadora¹⁶. Catalina ve borrada su feminidad porque el universo de su accionar está relacionado con lo épico, la aventura y el honor, porque busca reproducir incesantemente los valores del héroe. Un héroe que debe coincidir con el ideal del conquistador y con el discurso imperialista español reflejado en las crónicas y relatos de vidas de intrépidos soldados¹⁷. El hecho de que Catalina hable y escriba en masculino además de favorece la heroicidad de la narración autobiográfica, también contribuye a perfilar la excepcionalidad que supone una mujer desviada de sus roles e identidades tradicionales. La utilización de esta estrategia discursiva, basada en el placer barroco por lo espectacular y lo prodigioso, le permite legitimar públicamente su actuación y escritura.

¹⁶ Anne J. Cruz. “Juana and Her Sisters. Female sexuality and spirituality in Early Modern Spain and the New World”. *Recovering Spain’s Feminist Tradition*. Lisa Vollendorf ed. The Modern Language Association of American, New York, 2001, pág. 88-102.

¹⁷ Alonso de Contreras (1630). *Vida, nacimiento, padres y crianza del Capitán Alonso de Contreras*. Alianza. Editorial. Madrid, 1967.

Cuerpo, Identidad y Nación: la monja-soldado monstruosa.

“Todas esas vidas que estaban destinadas a pasar por debajo de todo discurso y a desaparecer sin haber sido editadas jamás, no han podido dejar huellas —breves, incisivas, enigmáticas a menudo— sino en su punto de contacto instantáneo con el poder.”

Michel Foucault. *La vida de los hombres infames* (1991).

Nunca sabremos si Catalina realmente tuvo relaciones homoeróticas, aunque no duda en ciertas ocasiones en confesar cierta “inclinación hacia las mujeres”, es necesario advertir que en una sociedad premoderna como Chile colonial la relación tan estrecha entre identidad y sexualidad, o mejor dicho identidad y prácticas sexuales, todavía no era tan clara ni psíquicamente natural. No obstante, comentarios médicos y psiquiátricos realizados a su personalidad enigmática en los siglos posteriores no dudan en catalogarla de lesbiana o hermafrodita¹⁸, encasillando en consecuencia su comportamiento en lo abyecto, porque escapa al sexo unívoco y al sistema binario que gobierna las normas del cuerpo y del género. Parafraseando a Foucault, Catalina confunde al sexo y a la identidad, encargados de entregar a los individuos la verdad sobre su ser¹⁹. A partir del siglo XIX, la particular Monja Alférez deviene en un objeto patológico en el espacio de una nueva construcción teórica: el de los desordenes sexuales, la hipersexualidad y la homosexualidad. La Monja Alférez junto a la Quintrala y la endemoniada de Santiago²⁰, pasaron a conformar la galería de *mujeres infames* que permitiría organizar no sólo un régimen identitario sino que además una historia y

¹⁸ Nicolás León. “La Monja Alférez, Doña Catalina de Erauso ¿Cuál era su verdadero sexo? Estudio psico-médico”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 1923, 4 época, t. 2: 257-287.

¹⁹ “... es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina. Y si durante siglos se ha creído necesario ocultar las cosas del sexo porque resultan vergonzantes, ahora se sabe que es precisamente en el sexo donde se ocultan las partes más secretas del individuo: la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación con lo real. En el fondo del sexo, la verdad”. M. Foucault. *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Editorial Revolución, Madrid, 1985, pág. 15.

²⁰ Benjamín Vicuña Mackenna. *Los Lisperguer y la Quintrala. Doña Catalina de los Ríos.* Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877, y S. Tornero y Carmona. *Carmen Marín o la Endemoniada de Santiago.* Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1857.

memoria nacional construidas desde un cuerpo masculino y heterosexual. El o la travestí ligado desde ahora a una sexualidad anormal encontraría exclusivamente su definición-representación a partir de la figura del homosexual o desde las múltiples “subespecies” taxonómica propia del saber medico-legal: uranista, invertido, simulador, marimacho o tribade, entre otros.

En la profusión de discursos sobre la Monja Alférez en el siglo XIX, la mitología histórica chilena -representada especialmente por los liberales Diego Barros Arana²¹ y José Victorino Lastarria²²-, también jugaría un papel importante en la transformación de este personaje histórico en un ícono-literario y colectivo que permitiría configurar los imaginarios genéricos de la recién fundada República masculina y blanca. En el caso de Lastarria, la monja vestida de hombre se convierte en el símbolo del frasco colonial para regular a sus sujetos bajo un código moral y cívico único, situación que desde ahora en adelante no debía ocurrir en el nuevo ordenamiento institucional republicano. En tanto para Barros Arana, la ambigüedad histórica y conductual de Catalina de Erauso le permite reflexionar sobre el estatus y rol que debían tener las mujeres en la res pública. No debemos olvidar que la construcción del Estado-Nación, en tanto, “comunidad imaginada”, se sustentaba en la homogeneización de las identidades y en la exclusión-borradora de cualquier diversidad que pudiera amenazar este orden de hegemonía sociocultural. En este contexto, las marcas del sexo sancionadas por los nuevos saberes y poderes decimonónicos como los disciplinamiento de los cuerpos femeninos y masculinos a través de la ropa, los códigos urbanos, la pedagogía o lo cosmética, se transformaron en el punto crucial de la reflexión y de la acción normalizadora ligadas al proyecto nacional latinoamericano desde su más temprano balbuceo y articulación.

²¹ Diego Barros Arana. “La Monja Alférez. Algunas observaciones críticas sobre su historia—noticias desconocida acerca de su muerte”, *Revista de Santiago*, n°1, 1872, 225-234.

²² José Victorino Lastarria. “*El Alférez Alonso Díaz de Guzmán*”, *Obras Completas de Don J. V. Lastarria*, vol. XIII, Imprenta de Barcelona. Santiago, 1848, 53-78.

Bibliografía.

- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Alianza Editorial. Madrid, 1998.
- Borges, J. L. *Obras Completas*. Emecé Editores. Buenos Aires, Argentina, 1984, 533-629.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. Routledge. New York, 1993.
- Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas ed. PUEG-UNAM. México, 1996, 303-326.
- Butler, Judith. *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós. México, 2001.
- Cruz, Anne J. "Juana and Her Sisters. Female sexuality and spirituality in Early Modern Spain and the New World". *Recovering Spain's Feminist Tradition*. Lisa Vollendorf ed. The Modern Language Association of American. New York, 2001, 88-102.
- Delcourt, Marie. *Hermaphrodite: mythes et rites de la bisexualité dans l'Antique classique*. PUF. París, Francia, 1958.
- Foucault, Michel. *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Editorial Revolución. Madrid, 1985.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. México, 1998.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Éditions de Minuit. París, Francia, 1980.
- King, Margot. *The Desert Mothers: a survey of the feminine anchoretical tradition in Western Europe*. Peregrina Publishing, Skatoon. New York, 1984.
- Lacan, Jaques. *Écrits*. Ed. Seuil. París, 1996.
- Marigó, Gema Areta. 1999. "El Barroco y sus máscaras: Vida y sucesos de la Monja Alférez", *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LVI, N°1: 241-252, Madrid, 1999, 241-252.
- Rivière, Joan. *La feminidad como máscara*. Editorial Tusquets. Barcelona, 1979.
- Sánchez Hernández, Leticia. "Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII", *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*. Universidad de Granada, vol. 5, n° 1, Julio 1998: 69-105.
- Villemur, Frédérique. "Saints et Travesties", *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, Press Universitaires du Mirail, Université de Toulouse, N°10, 1999, 55-89.