

TRANGRESIÓN, TRANSFORMACIÓN Y PARADOJA
EN LAS AVENTURAS TRANSATLÁNTICAS
DE LA MONJA ALFÉREZ,
DOÑA CATALINA DE ERAUSO,
CONTADAS POR ELLA MISMA

by

MARÍA ESPERANZA VARGAS

CONSTANCE JANIGA-PERKINS, COMMITTEE CHAIR
LAWRENCE CLAYTON
BRUCE EDMUNDS
WILIAM WORDEN
ALICIA CIPRIA

A DISSERTATION

Submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy in the
Department of Modern Languages and Classics
in the Graduate School of
The University of Alabama

TUSCALOOSA, ALABAMA

2013

Copyright María Esperanza Vargas 2013
ALL RIGHTS RESERVED

ABSTRACT

This dissertation concentrates on three main areas related to the life and adventures narrated in *Vida i sucesos de la Monja Alférez*, the autobiography of Catalina de Erauso, the Lieutenant Nun, who escaped from a convent, reconfigured her self-image and, dressed as a man, joined the Spanish Army in the conquest of México and Perú. With her escape and subversive self-engendering, Erauso abandoned the private spheres of the home and convent mandated by the patriarchy and obtained freedom, agency, and historical relevance.

First, I examine her transformation into the author/narrator/protagonist subject she became with the writing of her autobiography, a hybrid product that includes elements of other genres; her work is analyzed to address questions of veracity, authenticity, and possible mediation of others in this text that many consider apocryphal for lack of an original manuscript. Also, I examine her text from the perspective of criticism received for the inclusion of fictional elements, and contradict such claims based on research in autobiographical studies that consider fiction a constitutive element of any autobiography.

Second, the focus encompasses the subversion of social law and patriarchal authority that reshaped her into the transgressive subject through her escape, life as a transvestite woman-soldier, lesbian tendencies, and appropriation of masculine territory with the writing of an autobiography designed to obtain remuneration from the Spanish Crown for her military services and permission from the Pope to live legally as a man. I also examine her transvestism as mask and as instrument of construction of her masculine personality; issues of gender identity and

generic imitation; the symbolism of clothing; the socio-cultural factors contributing to the success of her enterprise; and why Erauso was never punished for her transgressions.

Finally, I focus on Erauso as the famous individual she became in her lifetime, acclaimed by the eminent and the powerful after her transvestism became public. I explore the socio-cultural phenomenon she became and list some cultural products inspired by her life and autobiography such as plays, novels, films, and contemporary popular and academic essays, all of which are a testimony to her power to stand the test of time.

DEDICATION

A Rodolfo Vargas, quien no dudó, ni un momento, en mi habilidad de alcanzar esta meta.
A mis hijos, Sabrina, Andrés, Marcel y Melissa quienes me inspiran a avanzar y a mejorar para llegar a ser la madre que ellos hubieran escogido si les hubiera sido posible escoger.

A mis niñas: Lola María, Georgia Ann, Nia Isabel y Griselle María, a quienes su Memé espera heredarles el amor a los libros y la curiosidad.

A María Mena, quien cocinó, cuidó niños y limpió casa para que yo escribiera sin distracción.

A mis hermanos Reynaldo, Manuel David, Ricardo, Eduardo y Rafael con quienes compartí unos padres maravillosos y una niñez de música, poesía, playas generosas y anchos cafetales.

A Xiomara Pallais de Wallace, Eugenia Argeñal de Montiel y, especialmente, María Gabriela Morales de Solórzano quienes velan con amor por mi madre en Nicaragua para que yo estudie tranquila en Alabama.

A mi madre, quien yo se que está aquí todavía y me oye y sonrío cuando le canto.
Y a los que ya no están: mi padre, quien se llevó con él su perverso buen humor, su amor a los tangos y su alma de poeta; mi tía María Elsa, el personaje inolvidable de mi niñez; y Gloria Watson Reina de Rice, la amiga que escogí para que fuera en Birmingham la hermana que no tuve. Ella era el espejo en el que yo me veía mejor, más inteligente y más bonita.

A todos los amigos y familiares en Nicaragua, en los Estados Unidos y en España quienes me han acompañado y animado con entusiasmo y cariño en esta larga trayectoria. Yo se que los que están lejos, sonrían y aplauden y los que están cerca, también.

A mí, porque aunque tarde, cumplí con el compromiso que tenía pendiente con mi vida.

ACKNOWLEDGMENTS

Mi agradecimiento a la Dra. Constance Janiga-Perkins, mi directora de tesis, quien supo guiar a esta mujer lenta pero decidida a llegar hasta la culminación de este proyecto. Gracias por su paciencia con mis muchas consultas y mis trabajos entregados al último momento. Como dijo alguien muy sabio, “If it were not for the last minute, nothing would get done.” Esa es mi vida resumida en una docena de palabras. Gracias por comprender. Gracias por la Monja Alférez.

Igualmente, muchas gracias al Dr. William Worden por el *Quijote*; siempre había querido leerlo completo y fue mi buena suerte que me tocara leerlo con él; no hubiera podido encontrar a nadie mejor. Gracias por sus sugerencias y sus correcciones a mi disertación y, de todo corazón, gracias por sus comentarios generosos y alentadores. También quiero agradecer a los doctores Larry Clayton, Bruce Edmunds y Alicia Cipria (quien casi consiguió que me gustara la lingüística), por haber aceptado ser miembros de mi comité de lectores y por el cuidado y la atención que prestaron a mi proyecto investigativo. Sus preguntas y comentarios fueron valiosos en el proceso de la corrección final. Así mismo, para el Dr. Michael Picone, gracias por la parte que le corresponde en el éxito de mi empresa. Cuando llegué a su oficina por primera vez, buscando información solamente, me abrió las puertas de la Universidad de Alabama por donde entré a la semana siguiente, sin titubeos ni atrasos, gracias a su diligencia y buena voluntad.

No podía faltar una nota de agradecimiento muy especial para Ana Hernández Callejas, facultativa del Archivo General de Indias en Sevilla, España, quien tan gentilmente hizo sus propias indagaciones sobre la Monja Alférez para poderme ayudar, copió para mí los

documentos históricos necesarios para mi investigación y me llevó a lugares dentro de ese recinto a los que no hubiera sabido ni podido llegar por mi cuenta.

Finalmente, gracias a los amigos Wanda Naranjo, Gregory Robinson, Mónica Flórez, Larissa Clachar, Aída Medina, Jane Mooney, Marta Boris, Adina Pascalau y Laura Rojas porque me hicieron sentir más joven callejeando por Tuscaloosa y compartiendo apuntes y apuros para los trabajos de la escuela. No puedo imaginar nada mejor en que pudiera haber ocupado mi tiempo, mi mente y mi corazón, a pesar de la casa que no arreglé, las cuentas que no pagué y los libros de poemas que quedaron sin terminar. Ya habrá tiempo.

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT.....	ii
DEDICATION.....	iv
ACKNOWLEDGMENTS	vi
1. LA MUJER MÁS EXCEPCIONAL QUE PARTICIPÓ EN LAS CAMPAÑAS DEL NUEVO MUNDO.....	1
1.1. La Monja Alférez: una breve introducción	1
1.2. España en el siglo XVII: bosquejo de un imperio en decadencia	13
1.3. Datos biográficos: “Nací yo, Doña Catalina de Erauso...”	15
1.4. El Barroco español y el Barroco de Indias: telón de fondo de la narrativa.....	20
1.5. Misoginia institucionalizada: la situación de la mujer en el siglo XVII	24
2. EL PODER DE LA PALABRA: LA MONJA ALFÉREZ COMO AUTORA.....	34
2.1. <i>Vida i sucesos</i> : misterio del manuscrito desde escritura hasta publicación	38
2.2. <i>Vida i sucesos</i> y su traducción al castellano. Euskera, la lengua vascuence	51
2.3. Las distintas posibilidades de autenticidad y autoría.....	55
2.4. La escritura como transgresión: autobiografías de mujeres y sus dificultades.....	58
2.5. Autobiografía como confesión: <i>Vida i sucesos</i> y la autobiografía conventual.....	65
2.6. Controversia sobre el elemento ficcional en <i>Vida i sucesos</i>	69
3. <i>VIDA I SUCESOS</i> Y SUS CONEXIONES INTERTEXTUALES CON OTROS GÉNEROS LITERARIOS	79
3.1. <i>Vida i sucesos</i> , la hagiografía y la biografía	80
3.2. <i>Vida i sucesos</i> , las historias de naufragos y las crónicas de viajeros	84

3.3. <i>Vida i sucesos</i> , la novela de aventuras y la comedia de capa y espada.....	87
3.4. <i>Vida i sucesos</i> , los memoriales de servicio de soldados y el bildungsroman	89
3.5. <i>Vida i sucesos</i> , la novela picaresca y <i>Lazarillo de Tormes</i>	94
3.6. Puntos de contacto específicos entre <i>Vida i sucesos</i> y <i>Lazarillo de Tormes</i>	97
3.7. Una mirada contemporánea: <i>Vida i sucesos</i> como obra “tremendista”	108
4. PECADOS DE ACCIÓN, OMISIÓN Y DISTORSIÓN: EL SUJETO TRANSGRESOR	113
4.1. El sujeto transgresor.....	115
4.2. El vestuario como máscara	118
4.3. El simbolismo del vestuario.....	123
4.4. Travestismo y transformación sexual y genérica.....	127
4.5. Catalina de Erauso: ¿lesbianismo o imitación genérica?.....	141
5. DE MONSTRUOS Y MARAVILLAS: EL SUJETO PARADÓJICO Y EL FENÓMENO SOCIO-CULTURAL.....	149
5.1. La Monja Alférez ante la fama	151
5.2. Productos culturales relacionados o inspirados por la Monja Alférez.....	161
5.3. Hombre no es y mujer parece: el sujeto paradójico.....	171
6. INTERROGANTES, MOTIVACIONES, RAZONES Y CONCLUSIONES	180
6.1. Erauso, transgresiones, el Papa y el Rey: el qué, el cómo y el porqué	181
6.2. La Monja Alférez y la endocrinología.....	186
6.3. Sus raíces vascas y su papel en la formación de su carácter.....	189
6.4. La importancia de la solidaridad vasca en sus aventuras transatlánticas.....	194
6.5. Conclusiones generales	197
OBRAS CITADAS.....	207

CAPÍTULO 1
LA MUJER MÁS EXCEPCIONAL QUE PARTICIPÓ
EN LAS CAMPAÑAS DEL NUEVO MUNDO

1.1. La Monja Alférez: una breve introducción

La figura de Catalina de Erauso, nacida en Guipúzcoa, España, en 1585 o 1592¹, aproximadamente cien años después del descubrimiento de América, continúa siendo tema controversial a cinco siglos del viaje de Cristóbal Colón por lo que su vida ofrece de extraño, diferente, desafiante y transgresor. Erauso, quien después adquirió fama como la Monja Alférez, representa la entrada a un territorio prohibido, un desdibujar de fronteras genéricas y sexuales inequívocamente fuera de lo aceptado por las autoridades sociales, legales y religiosas. Sin embargo, a pesar de sus muchas infracciones, esta mujer extraordinaria día a día despierta el interés de nuevos investigadores porque es el espejo fragmentado en el cual se reflejan las convicciones, tradiciones y contradicciones del período histórico en que le tocó vivir y de la sociedad barroca de la que formó parte.

La vida de Catalina de Erauso ha sido el sujeto de películas, obras de teatro europeas y latinoamericanas, tiras cómicas, baladas, ensayos, poemas, novelas y otras narraciones como las *Relaciones*, publicadas en España en vida de ella en 1623 y 1625 y tres años después de su muerte, en 1653, en México donde vivió como hombre los últimos años de su vida. A pesar de que algunos críticos intentaron reducir su vida y su persona a un “desagradable androginismo de

¹ El tema de la fecha del nacimiento es uno de los puntos más debatidos en la controversia acerca de la autoría del texto de Erauso. Algunos críticos consideran que esta discrepancia niega la validez del texto y demuestra que la obra es apócrifa. Ver “Introducción” de *Vida i sucesos...*, edición crítica de Rima de Vallbona, pp. 12-13.

poco interés” (267), como la describiera Américo Castro, los cambios de identidad y de género, los escapes de la ley, el desafío a la autoridad, las transgresiones al decoro femenino, el rechazo a la sumisión propia de la mujer y la novicia, las aventuras nunca imaginadas por una mujer del siglo diecisiete, el cambio de escenario trasatlántico, las batallas en su vida militar, los hechos de sangre y otros actos de violencia son factores que indiscutiblemente contribuyen a la idea de que la persona y la historia de la mujer relatada en *Vida i sucesos, autobiografía atribuida a doña Catalina de Erauso*, al contrario de la opinión de don Américo Castro, es de mucho interés y representa un punto sobresaliente en los documentos históricos del Viejo y del Nuevo Mundo. En la opinión de Marjorie Garber, “in the fascinating and fantastic adventures of the Lieutenant Nun doña Catalina de Erauso, who cross-dressed her way out of a Spanish convent and into the New World, what we read, what we find, is a version of ourselves” (Step 7). La obra de Catalina de Erauso es una de las pocas autobiografías escrita por una mujer no religiosa de la época y, como tal, puede contribuir a esclarecer los comienzos de la escritura autobiográfica femenina en Hispanoamérica.

El objetivo de este estudio de investigación y análisis es tratar de contribuir a una mejor comprensión del tema examinando a la Monja Alférez desde tres perspectivas. Primera, como autora de una obra autobiográfica híbrida que mezcla elementos históricos con elementos de ficción; segunda, como el sujeto paradójico, travestido y transgresor, en constante estado de transición así como el papel fundamental que la indumentaria masculina jugó en todas sus transformaciones y aventuras; y tercera, como el fenómeno socio-cultural en que se convirtió con el conocimiento público de su travestismo, ambigüedad sexual, hazañas bélicas y escritura de su autobiografía que la revistió de la notoriedad que perdura hasta nuestros días. A la meta que se intentará llegar es a una visión más detallada de la importancia que sus escogencias particulares

de género, espacio, vocación, afición y apariencia tuvieron en la construcción de sus múltiples identidades, así como la estrecha conexión entre vida, cuerpo y escritura que es esencial para el estudio y comprensión de quién verdaderamente fue Catalina de Erauso, la Monja Alférez.

Lo que se pretende es rellenar con significados coherentes los espacios vacíos de su texto autobiográfico que comparte características con otros géneros literarios como la biografía, la hagiografía, la comedia de capa y espada, la novela de aventuras y, principalmente, con los memoriales de servicios de soldados y con la novela picaresca. Este trabajo será un viaje de exploración en busca de posibles explicaciones al porqué y al cómo que lógicamente suscita la lectura de este producto cultural híbrido que representa a una protagonista con diversas identidades como un símbolo de reto al dominio patriarcal y de rechazo al poder hegemónico.

Es ampliamente aceptado que dentro de los preceptos tradicionales de la sociedad del siglo XVII, no estaban incluidos para las mujeres, la educación o la escritura de autobiografías constructoras de identidad (excepto para las monjas cuando ordenadas y controladas por el confesor), el travestismo (excepto temporalmente en el teatro o en celebraciones carnavalescas), la participación en batallas militares o los viajes trasatlánticos y es por eso que levanta controversia y genera interrogantes la habilidad de Erauso para agenciarse, funcionar y cambiar de apariencia e identidad genérica en la medida en que el cambio se acomoda a sus ambiciones y a las necesidades de cada nueva identidad masculina que ella logra construir con su travestismo.

Por consiguiente, teniendo en cuenta que a la mujer no se le consideraba capaz de auto-determinarse o legitimarse dentro de la ceñida trama histórica europea e indo-americana, es válido preguntar ¿De qué medios se valió Erauso para conseguir su transformación de un ente social y legalmente inferior, a un individuo capaz de auto-determinación y, por encima de eso, escoger una vida prohibida? ¿Cómo consiguió la independencia y autorización necesarias para

convertirse en sujeto histórico, autónomo, capaz de borrar del mapa de su vida la ruta asignada a las mujeres, crearse múltiples identidades constructoras de un libre y mejor destino, en un tiempo y un espacio geográfico en el que a la mujer no le era permitido salir a la calle sin un acompañante protector de su honor y el de la familia entera? ¿Cómo fue posible que una figura travestida y completamente transgresora recibiera aceptación social, recompensa pecuniaria, halagos y fama por sus hazañas militares y los favores del papa Urbano VIII y del rey Felipe IV, cuando lo usual para la época hubiera sido el repudio social y, en el peor de los casos, la Inquisición y la hoguera? ¿Qué o quién la inspiró a escribir su autobiografía, de resuelta inclinación picaresca, cuando en la época la escritura, la educación en general, les estaba vedada a las mujeres y el género autobiográfico constructor de identidad, y todos los otros géneros literarios, eran del dominio exclusivo de los hombres?

Muchos críticos han enfocado sus perspectivas para el estudio de *Vida i sucesos de la Monja Alférez, autobiografía atribuida a doña Catalina de Erauso*, dentro de los marcos teóricos feministas, poscoloniales, autobiográficos y de estudios de sexualidad, homosexualidad y género con miras a investigar preguntas como las antes propuestas y muchas otras, enfatizando las interrogantes relacionadas con las hazañas militares de la novicia guipuzcoana, su transgresión social genérica, su falso feminismo, su breve vida conventual y el misterio de la autoría de su autobiografía.

De estos diferentes enfoques, se tomarán en consideración las teorías autobiográficas de Philippe Lejeune, Paul John Aiken, Sidonie Smith, Robert J. Weber, Carolyn Heilbrun, Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens, Asunción Lavrin, Encarnación Juárez Almendros y otros para examinar la obra literaria de Erauso. Respecto a la situación de la mujer española en el siglo XVII y a la Monja Alférez en particular, los estudios más apropiados son los de la crítica

feminista en general pero, especialmente, los estudios sobre el género como construcción social de Judith Butler; el estudio sobre la misoginia en el Siglo de Oro de Blas Sánchez Dueñas, las ideas sobre las mujeres y el poder de Mary Wiesner; los excelentes trabajos de Sherry Velasco y Marjorie Garber sobre sexualidad y lesbianismo; las investigaciones realizadas por Eva Mendieta, Sandra Ott y Juan Javier Pescador referentes a los vascos como grupo étnico, a las costumbres y tradiciones del País Vasco y a su influencia en la formación de la Monja Alférez; los conceptos de Mikhail Bakhtin sobre las máscaras y de David K. Danow sobre el carnaval; los estudios de Sydney Donnell, Paul Fussell, Elizabeth Kuhns, Gridley McKim- Smith e Isabel Cruz de Amenábar sobre el vestuario y el simbolismo del vestuario; y las investigaciones de Rudolf M. Dekker y Lotte C. van de Pol sobre el travestismo femenino en la temprana era moderna en Europa. Y, a pesar de que el enfoque sea desde una óptica feminista, se considera necesario tomar en cuenta que “aunque la historia del género es una rama que crece en el árbol de la historia de las mujeres, se impone recordar que el género no pertenece en exclusiva a ellas. Lo que da riqueza a la historia del género es su exploración de la interacción de hombres y mujeres en los mundos públicos y privados” (Dinan y Meyers 10). Con esto en mente, se puede lograr un análisis balanceado y “superar las investigaciones excluyentes y desequilibradas que proliferan desde hace años” (Dinan y Meyers 10).

Otros nombres de críticos sobresalientes en las áreas de estudio alrededor de la vida, obra y características anómalas de la monja-soldado son Gema Areta Marigó, Belén Castro Morales, Beatriz Ferrús Antón, Kathleen Ann Myers, Stephanie Merrim, Mary Elizabeth Perry, Elizabeth Gunn, Rebecca Ibáñez Martin, Susan Socolow, Luzmilla Camacho-Platero, Chloe Rutter-Jensen, Soraya García Sánchez, Marjorie Garber, Malveena McKendrick, María Asunción Gómez y Adrienne Laskier Martin. La lista pudiera continuar por varias páginas más con nombres de

estudiosos en otras disciplinas relacionadas con temas pertinentes a la Monja Alférez y aun así, la vida de esta mujer extraordinaria da lugar a muchas más interrogantes, investigación y análisis, posibles respuestas y diversidad de opiniones.

A pesar de las dificultades inherentes a la aplicación de teorías contemporáneas a situaciones de casi cuatro siglos atrás, esto es precisamente lo que este estudio sobre Catalina de Erauso pretende hacer: enfocar su vida desde nuestro punto de ventaja del siglo XXI cuando poseemos herramientas de análisis más eficaces como resultado del aumento del nivel de interés que estos temas han fomentado en años recientes sobre todo en América y Australia. Para ofrecer un comentario al respecto, se cita a María Leticia Hernández, especialista en museos madrileños y conservadora del patrimonio histórico español quien, si bien lamenta que las universidades españolas, tanto laicas como eclesiásticas, no tengan suficientes departamentos organizados para el estudio sobre la escritura de mujeres y monjas de los siglos XVI y XVII puesto que el tema genera solamente un mediano interés en la península, una situación muy diferente se puede observar en el Nuevo Mundo, donde “la casi totalidad de las Universidades americanas tienen departamentos específicos para la investigación del siglo de oro español: este libro (*Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*, Madrid, 2002) es un claro ejemplo de ello” (Dinan y Meyers 11). Sánchez Hernández continúa su explicación diciendo, “como conservadora de monasterios femeninos madrileños, yo podría aportar innumerables cartas y peticiones de investigadoras de América y Australia que desean consultar fondos sobre literatura espiritual de mujeres de estos siglos, vidas de mujeres, monjas artistas, música compuesta en las comunidades y vida religiosa” (Dinan y Meyers 11).

Al respecto, Kathleen Ann Myers concurre con la conservadora del patrimonio nacional español antes mencionada y cita a Jean Franco quien es, en su opinión, “a leading scholar of

twentieth-century Latin American literature” agregando que Franco considera el análisis de las tempranas obras de monjas y mujeres de suma importancia ya que ellas representan “the missing links to the beginnings of the feminine literary tradition” (Crossing 157). Mariló Vigil aclara que lo que se sabe hasta el momento de la vida diaria de las mujeres de los siglos XVI y XVII es producto de estudios “efectuados utilizando como fuentes la literatura, el teatro y los libros de viajes. Estos textos proporcionan gran cantidad de datos sobre costumbres, ideas y valores” (3). Lo mismo se pudiera afirmar respecto a las obras de autoría femenina que ofrecen narrativas testimoniales sobre las experiencias vitales de un sector marginado por la sociedad barroca como lo eran las mujeres. María Isabel Barbeito Carneiro en la “Introducción” a su obra, *Mujeres y literatura del Siglo de Oro*, en referencia a las mujeres de relevancia intelectual de la época áurea, cita la opinión de Felipe Picatoste quien, a finales del siglo XIX, en su libro *Estudios sobre la grandeza y decadencia de España*, comenta cómo en Italia han mantenido en posición honrosa la memoria de sus mujeres célebres “siendo muchos los escritores que han publicado sus biografías y juicios críticos; sus retratos abundan en toda la península y decoran museos, bibliotecas y palacios; se conservan como preciosidades históricas y nacionales sus autógrafos [...] mientras que en España apenas tienen un recuerdo nuestras escritoras. Santa Teresa...” (116). Estos comentarios ponen de manifiesto el poco valor que durante siglos se ha dado a la escritura de mujeres. Es innegable que el estudio de los comienzos de la escritura femenina, la recuperación de la memoria histórica de las mujeres que vivieron durante la época barroca española y colonial pueden brindar considerable claridad a la realidad de las escritoras contemporáneas y futuras.

A pesar de la escasez de investigadores en España de la que habla Sánchez Hernández, en este proyecto se intentará incluir las opiniones de críticos españoles y latinoamericanos activos

en el estudio serio de la Monja Alférez y de la escritura de mujeres, tanto laicas como religiosas, del Siglo de Oro español. Este es el propósito secundario que da impulso a la intención investigativa del presente trabajo con miras a obtener un acercamiento más completo a la vida de la Monja Alférez desde la perspectiva de sus estudiosos de habla hispana.

Entre los investigadores que sí encontraron importante el estudio de la escritura femenina del Siglo de Oro, uno de los nombres más destacados es el de Rima de Vallbona en cuya edición crítica de *Vida i sucesos* se basa principalmente este trabajo. En la “Introducción,” Vallbona cita a Julie Greer Johnson con quien concurre en describir a Catalina de Erauso como “la mujer más excepcional que participó en las campañas del Nuevo Mundo y que después apareció como personaje literario en las letras hispánicas” (1). En el capítulo quinto se discute el rol de Catalina de Erauso como personaje literario en numerosos productos culturales inspirados por su vida y sus hazañas.

Para cumplir con el objetivo de este trabajo, el primer capítulo titulado precisamente, “La mujer más excepcional que participó en las campañas del Nuevo Mundo,” contiene un resumen biográfico de la protagonista para facilitar la comprensión de los lectores que no están familiarizados con la magnitud de sus transgresiones o de su empresa en el Nuevo Mundo. También se incluye en este capítulo una breve reseña de la época barroca que sirve de telón de fondo a la vida de Catalina de Erauso, así como un espacio dedicado a delinear la situación política y socio-cultural de España en los comienzos de la decadencia de su imperio, con lo cual se sitúa a nuestra protagonista en el momento histórico que le corresponde dentro de su mundo del siglo XVII. Es de esta manera que se intentará un acercamiento a la forma en que la experiencia de vivir en el cuerpo equivocado dejó su marca en su auto-percepción, así como lo que significaba ser una mujer diferente, agresiva y hombruna viviendo bajo el dominio de una

ideología patriarcal y de unas convenciones sociales inflexibles que habían asignado características específicas e inmutables al individuo socialmente reconocido y aceptado como femenino y que no fácilmente admitía negociación o variación en sus determinaciones. Cualquiera que no se ajustara a las expectativas patriarcales se exponía al repudio social y esto era especialmente acertado y severo en cuanto a las mujeres que se atrevían a infringir las reglas sociales. Para finalizar el primer capítulo se examina la situación de la mujer en el siglo XVII con lo cual se espera aclarar algunas de las razones que motivaron el escape de Erauso y su viaje transoceánico.

En el segundo capítulo, “El poder de la palabra: la Monja Alférez como autora”, tomando en cuenta las teorías de los estudios biográficos, hagiográficos y autobiográficos laicos y conventuales, el enfoque es dirigido a examinar a la Monja Alférez en su oficio como el sujeto autor de una autobiografía así como las innumerables conexiones intertextuales que existen entre ésta y otras obras de diferentes géneros literarios y modalidades narrativas. La autobiografía que aquí nos ocupa es pasada por el tamiz de las teorías de Philippe Lejeune, Paul John Aiken, Robert J Weber, Sidonie Smith, Asunción Lavrin, Kathleen Ann Myers, Stephanie Merrim y otros, con el propósito de examinar hasta qué nivel se puede inscribir *Vida i sucesos* dentro de la práctica autobiográfica tradicional o cuánto se aleja de ella. También se intenta desarticular los argumentos de críticos que basándose en la inclusión de elementos ficcionales minimizan el valor histórico y literario de *Vida i sucesos*. Con el apoyo de opiniones de algunos estudiosos del género autobiográfico se tratará demostrar que los elementos ficcionales son parte constitutiva de cualquier autobiografía. Con esto, la crítica y el rechazo a la obra de Catalina de Erauso en base a su contenido ficcional o su supuesta falta de veracidad, pierden su validez y dejan el campo libre a los estudiosos de *Vida i sucesos* que confían en la realidad de la existencia de la Monja Alférez,

en la verdad de al menos parte de sus aventuras transatlánticas y en la autenticidad de su papel fundamental en la creación de su autobiografía. Finalmente, para completar este segundo capítulo se examina la trayectoria de la obra desde su escritura hasta su publicación y se comenta sobre la escritura como transgresión, la autobiografía como confesión y los obstáculos inherentes a la escritura femenina en el siglo XVII.

En el tercer capítulo pasamos a discutir brevemente las características que la obra de Erauso comparte con la biografía, la hagiografía, los memoriales de soldados, la novela de aventuras, la comedia de capa y espada, las crónicas de viajeros y, principalmente, los puntos de contacto entre *Vida i sucesos* y *Lazarillo de Tormes*, la novela picaresca por antonomasia. También, para finalizar el capítulo tercero se incluye un comentario sobre las conexiones intertextuales de *Vida i sucesos* con las obras tremendistas de la posguerra española con lo cual se intenta trasladar la obra de Erauso a nuestra época para observarla desde una óptica contemporánea.

En el capítulo cuarto, “Pecados de acción, omisión y distorsión: el sujeto transgresor”, los conceptos de David K. Danow y Mikhail Bakhtin respecto a las máscaras y el carnaval así como las ideas de Isabel Cruz de Amenábar, Sydney Donnell y Elizabeth Kuhns sobre el simbolismo del vestuario servirán de apoyo para analizar la importancia que la indumentaria y las apariencias tuvieron en la configuración del sujeto travestido, transgresor, transformado, transcultural y transatlántico en que Catalina de Erauso se convirtió. También se reserva espacio para examinar las incontables negociaciones genéricas, sexuales, legales y sociales efectuadas por la Monja Alférez para alcanzar sus propósitos y ciertos otros temas pertinentes tales como: la mujer vestida de hombre en el siglo XVII, la mujer varonil y la redefinición que Erauso realiza de los conceptos tradicionales de feminidad, masculinidad, machismo y hombría. Al final de este

capítulo cuarto, se comenta sobre el papel primordial que la indumentaria masculina jugó en todas sus transformaciones y aventuras y se hace énfasis en la relación de Erauso con el vestuario como máscara, como herramienta de construcción de un nuevo yo, como símbolo de subversión, como imagen de fragmentación espiritual y como medio de expresión que divulga su rebelde interpretación del mundo. Además de los conceptos Bakhtinianos y los conceptos carnalescos de Danow, se toman en cuenta las ideas de Judith Butler referente al carácter performativo del género y las de Sherry Velasco, Mary Elizabeth Perry, Eva Mendieta, Elizabeth Gunn, María Asunción Gómez, Luzmila Camacho Platero, Marjorie Garber y Holly Devor en lo que a su supuesto lesbianismo, transgresión genérica y ambivalencia sexual se refiere.

Después de examinar la autobiografía de Erauso y reflexionar sobre la magnitud de su transgresión llevada a muchos niveles y campos sociales, el capítulo quinto, “De monstruos y maravillas: el sujeto paradójico y el fenómeno socio-cultural,” ha sido encauzado hacia un intento de iluminar la extensión de la fama que Erauso obtuvo como resultado de su travestismo y de su problemática sexualidad, así como los aspectos que contribuyeron a su notoriedad y que la convirtieron en monstruo, maravilla y fenómeno socio-cultural extraordinario. En este espacio se intenta demostrar que la Monja Alférez no buscó la fama aunque hizo uso magistral de ella una vez que la fama encontró a la monja-soldado después de un evento criminal en su azarosa vida. Aunque la protagonista encontró atractivos en la notoriedad y sus beneficios, es fácil suponer que para Catalina de Erauso el anonimato era más conveniente para mantener intacto el secreto de su verdadera identidad biológica.

También, en este espacio se comenta sobre su figura desde la óptica de las numerosas paradojas recogidas en su vida y su persona. Estas paradojas fueron el resultado de las incontables transgresiones y transformaciones de la Monja Alférez en el proceso de búsqueda y

construcción de su verdadera identidad sexual, genérica y psicológica. El resto de este capítulo se reservó para ofrecer un recuento de algunos de los numerosos productos culturales generados por la vida de Catalina de Erauso, para comentar sobre las posibles razones por las que su historia ha capturado el interés de lectores populares y académicos por igual, interés que se mantiene vivo hasta nuestros días, y en los factores que permitieron que un personaje como ella existiera y floreciera en el ambiente enrarecido del barroco español y de Indias, cuando la situación de la mujer era verdaderamente deplorable y el espectro de la Inquisición acechaba en cada esquina.

El capítulo final titulado “Interrogantes, motivaciones, razones y conclusiones” se enfoca en examinar las posibles razones por las cuales Erauso nunca fue castigada por sus acciones subversivas así como los temas relacionados con sus orígenes vascos que fueron indispensables para el éxito de sus aventuras transatlánticas tales como su apego a las creencias y sistema de valores vascos; su formación primaria dentro esa sociedad donde las mujeres disfrutaban de mayores derechos y privilegios que en el resto de Europa; y la solidaridad de los compatriotas que encontró en el Nuevo Mundo quienes la apoyaron y en muchos casos le salvaron la vida.

Para cerrar el último capítulo, se ofrecerán las conclusiones alcanzadas en esta investigación algunas de las cuales proponen que el éxito de la empresa de liberación y auto-determinación emprendida por Catalina de Erauso fue el resultado de varios factores importantes: su inclinación natural hacia lo varonil; su naturaleza rebelde, brusca y audaz; su formación primaria dentro de la sociedad vasca; la solidaridad de sus compatriotas en el Nuevo Mundo; su innegable valor en la batalla; su identificación con los valores patriarcales que la llevaron a defender los intereses de la Iglesia y la corona y a conservar su virginidad; la educación que recibió en el convento y, por sobre todas las cosas, la habilidad de obtener el vestuario masculino apropiado que le serviría de máscara y disfraz para efectuar su completa

transformación sin lo cual ninguna de sus aventuras hubieran sido posibles, ni la escritura de su autobiografía, ni la fama, admiración y curiosidad que la persiguen aun después de más de trescientos cincuenta años de su muerte.

A continuación, para comenzar por el principio, un breve comentario sobre la situación política de España en el siglo XVII y una reseña biográfica de Catalina de Erauso, información que intentará facilitar la comprensión del personaje, la vida y la autobiografía alrededor de los cuales gira este trabajo de investigación.

1.2. España en el siglo XVII: bosquejo de un imperio en decadencia

Más de veinte años después de su primer viaje transatlántico hacia América, Catalina de Erauso regresa a España en 1624 en completa posesión de su nueva identidad de monja-soldado, héroe militar, mujer travestida, alférez al servicio de la armada española en el Nuevo Mundo y se encuentra con una España abatida y en franca decadencia político-económica. En el siglo XVII, el poderío del imperio español, que había tomado auge en los siglos anteriores después del descubrimiento de América, se encontraba amenazado y disminuido por décadas de constantes contiendas bélicas con otros países europeos. El poder militar comenzaba a pasar de España a Francia y la participación española en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), uno de los períodos más sangrientos en la historia de España y de Europa, “pronto aseguraría la liquidación del concepto medieval de organización imperial al que España se asía obstinadamente” (Leonard 61). Este historiador explica que, al menos en apariencia, “España era todavía un Imperio poderoso y espléndido a pesar de las sucesivas derrotas de la Armada, de la obcecada contienda con Francia y de la humillante tregua en los Países Bajos. Pero las constantes guerras intestinas, la emigración y el retiro a los claustros aniquilaron su potencial humano y desangraron a la nación. Económicamente estaba casi en bancarrota” (61). Al respecto, Jeremy Robbins comenta

que alrededor del 1640, España no solo se encontraba en abierta conflagración con Francia y los Países Bajos sino que además había diezmado sus recursos porque el país “was committed to supporting various theatres of war in the Habsburg Holy Roman Empire, and had to contend with two revolts within the peninsula itself when both Portugal and Catalonia rebelled against Habsburg rule in 1640 [...] Understandably, such experiences imbued many Europeans with a sense of despair and pessimism” (16). Robbins continúa su análisis de la crisis del imperio español explicando que el costo humano y económico, la derrota y la pérdida de la reputación como potencia mundial “led to a type of disillusionment which is one of the main features of Spanish culture of this period. *Desengaño*, to give it its Spanish name, typifies Spanish Baroque culture, [...] it always implies a moral stance of detachment and distance, not necessarily a desire to withdraw from the world, but rather a desire to view it in the correct perspective” (17). Según Robbins, el término *desengaño* va más allá del significado literal de *disillusionment* ya que en español esta palabra “conveys the notion of the profound, almost existential, realization of the absolute vanity of human values and possessions, together with a realignment of priorities in the light of such a realization” (17). Ese sentimiento de *desengaño* del que habla Robbins era sobradamente justificado ya que para la mitad del siglo XVII España había perdido los Países Bajos y Portugal y el Tratado de los Pirineos había cambiado el nivel de poder favoreciendo a Francia, país con el cual España había mantenido una contienda durante veinticuatro años. Más tarde, en las primeras décadas del siglo XVIII la disminución de los territorios españoles continuó con la pérdida de Nápoles, Milán, Sicilia, Sardinia, Minorca y Gibraltar.

En medio de este ambiente de pesimismo y derrota, de *desengaño*, “the paradox is that it was against this backdrop of slow decline that the magnificent cultural achievements of the Spanish Baroque flourished” (Robbins 19). Cuando en 1624 aparece en Madrid la figura de una

Monja Alférez valiente y aguerrida, mujer que es a la vez monstruo y maravilla como si hubiera sido diseñada para la época, dispuesta a arriesgar su vida y a poner su lealtad al servicio de los intereses de la fe católica y del imperio español, es natural que haya sido convertida en figura sobresaliente, mimada de la alta sociedad y reconocida como heroína a pesar de sus muchas fallas de carácter y de su rechazo a las reglas de conducta establecidas. En la breve biografía que se ofrece a continuación se hacen tangibles otros detalles de sus proezas y de su poder de supervivencia.

1.3. Datos biográficos: “Nací yo, Doña Catalina de Erauso...”²

Según la autobiografía de esta mujer barroca, española y colonial, la narradora nació en 1585 (o 1592 según su certificado de bautismo), en el País Vasco, Guipúzcoa, San Sebastián, hija del capitán Miguel de Erauso y doña María Pérez de Galarraga y Arce. A los cuatro años, fue enviada al convento de monjas dominicas de San Sebastián el Antiguo donde su tía, doña Úrsola Sarauste, era la priora. Ahí permaneció hasta los quince años cuando, después de un conflicto con una monja profesa llamada Catalina de Aliri, decide escapar robándose dinero y las llaves del convento. Rebecca Ibáñez Martín comenta que “aquí empieza lo que muchas autoras han denominado como etapa liminal: su rito de paso [...] este es el relato maravilloso de un ritual liminal (inestable, peligroso, fronterizo, de tránsito) en el que Erauso transforma su apariencia de género, en un acto que atraviesa las marcas culturales del género y del cuerpo” (91). Para explicar con palabras de Erauso: “Tomé una luz, fui a la celda de mi tía; tomé allí una tixeras i hilo, i una aguja; tomé unos reales de a ocho que allí estaban, tomé las llaves del convento i salí, i fui abriendo puertas i emparexándo [las], i en la última que fue la de la calle, dexé mi

² Todas las citas del texto son tomadas de la edición crítica de Rima de Vallbona de *Vida i sucesos de la Monja Alférez, autobiografía atribuida a Doña Catalina de Erauso*, Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1992. De aquí en adelante se anotará solamente el número de página. También se conservará la ortografía original encontrada en la cita.

escapulario i salí a la calle, sin haverla visto, ni saber por dónde echar, ni adónde me ir” (35). Este pasaje ofrece una muestra de la personalidad audaz de Erauso quien escapa de su prisión conventual sin medios económicos, sin conocimientos u oficio práctico pero dispuesta a vivir libremente, confiando en su instinto y en sus propios recursos interiores para enfrentarse a ese mundo que existe fuera del claustro y que es para ella totalmente desconocido.

Después del escape, Catalina se corta el cabello y se disfraza de hombre con el traje confeccionado con la tela del hábito de monja que llevaba puesto y, con una docena de palabras más o menos, resume en términos breves y precisos su sentir respecto a su condición de novicia por mandato paternal: “el hábito me lo dexé por allí por no ver qué hacer de él” (35). Esa frase, “por no ver qué hacer de él” se puede leer como una declaración de rebeldía que divulga que ese hábito de monja no representa su verdadera identidad y que ella se toma con las dos manos el derecho a escoger el disfraz que mejor representa su verdadero yo así como el género, el sexo y las esferas sociales y económicas a las que ella cree que tiene derecho a pertenecer.

Más tarde, durante tres años, es empleada por varios amos y trabaja como paje en casas nobles en diferentes ciudades vascas; vive como puede pero siempre usando las mañas del pícaro para salir adelante así como indumentaria masculina y nombre de varón. Alrededor de 1603, viaja al Nuevo Mundo como grumete de un barco de un tío suyo, el Capitán Esteban Ciguino, hermano de su madre, quien no la reconoce, al igual que anteriormente no la habían reconocido su padre, sus hermanos, su madre o sus ex compañeras novicias con quiénes se encontró oyendo misa en la capilla del mismo convento del que había escapado: “i un día oí misa en mi Convento, la cual oyó también mi madre, i vide que me mirava, i no me conoció, i acabada la misa, unas Monjas me llamaron al coro, i yo, no dándome por entendida, les hice muchas cortesías i me fui” (38-39). Es precisamente el temor que le causan esos encuentros y la posibilidad de ser devuelta

al convento una de las razones que la empuja a poner océano de por medio y a emprender su viaje transatlántico.

En el Nuevo Mundo, Erauso trabaja primero como mercader bajo el nombre de Alonso Díaz Ramírez de Guzmán y, pasado el primer año, decide alistarse como soldado en la armada española. Erauso vive un tiempo en Perú, toma parte en las guerras araucanas en Chile donde queda “malherido, i pasado de tres flechas, i de una lanza en el ombro izquierdo” (58), pero consigue recuperar la bandera obtenida por el enemigo. Por ese acto de valor y lealtad obtiene el rango de alférez. En América del Sur vive una vida masculina marcada por frecuentes peleas callejeras, crímenes, juegos de cartas y un manifiesto deseo erótico por las mujeres aunque, por razones obvias, nunca tuvo una verdadera relación sexual con una mujer, ni en su rol masculino ni en el femenino, ya que hubiera dado lugar a que se descubriera la realidad biológica que ella ocultaba celosamente.

Sin embargo, por enredos de mujeres, robos, y el asesinato del Nuevo Cid en el Cuzco, Catalina anda huyendo hasta que se ve envuelta en una pelea en la que resultan muertos dos hombres; con su vida en peligro, perseguida por varios que buscan venganza, Erauso se salva con la aparición del obispo de Guamanga, don Agustín de Carvajal, quien se convierte en su confesor y a quien la protagonista le cuenta toda la verdad de su extraña situación diciendo,

La verdad es esta: que soy muger, que nací en tal parte, hija de fulano i sutana; que me entraron de tal edad en el Convento con fulana mi tía; que allí me crié; que tomé el hábito; que 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, trahiné, maté, herí, maleé; correteé hasta venir a parar en lo presente i a los pies de Su Señoría Ilustrísima. (110)

Después de su confesión, el obispo la hace examinar por dos matronas quienes verifican que la ex-novicia es mujer y “virgen intacta, como el día en que nací” (112), condición que le servirá de mucho en el futuro y que ella manipula en cualquier forma que contribuya para sus

propósitos y beneficio. Catalina continúa contando que el obispo la abrazó y le dijo, “Hija, ahora creo sin duda lo que me dixistis i creeré en adelante quanto me dixereis; i os venero como una de las personas notables de este mundo i os prometo asistiros en quanto pueda [y cuidar] de vuestra conveniencia i del servicio de Dios” (112). Sin embargo, a pesar de su manifiesta admiración, el obispo obliga a Erauso a ingresar como monja al convento de Santa Clara de Guamanga donde permanece por cinco meses hasta la muerte de su benefactor. A raíz de la muerte del Obispo, la guipuzcoana pasa al convento de la Santísima Trinidad de Lima donde permanece durante dos años y medio hasta que “bolvió de España razón bastante de cómo no era yo, ni había sido Monja profesa” (114). Como castigo a sus transgresiones, Erauso se ve forzada otra vez al enclaustramiento tras las rejas conventuales, vistiendo de nuevo el hábito de monja que ante sus ojos la señala como un ser inferior y sin libertad, mientras llega la confirmación de parte de las autoridades eclesiásticas españolas de que había sido solamente novicia y que no había tomado nunca los votos perpetuos.

En 1624, Catalina se embarca en la *Capitana* del General Tomás de la Raspuru³ y regresa a España, entrando por Cádiz el primero de noviembre. Ahí se queda ocho días y parte a Sevilla donde se queda quince días “escondiéndome quanto pude, huyendo del concurso que acudía a verme vestida de hábito de hombre” (118). Este es el comienzo de la notoriedad que la convirtió en personaje famoso y le hizo posible apropiarse de un lugar en la historia de la colonización española en América. Después pasa a varias otras ciudades hasta llegar a Madrid para presentar ante el Rey una muy bien documentada petición a razón de la cual Felipe IV le otorga pensión de por vida por su valentía al servicio de la corona y le confirma su rango de alférez. Más tarde

³ Rima de Vallbona explica que en la versión de la *Historia de la Monja Alférez* de Joaquín María Ferrer este nombre aparece como “Larraspuru”, que en los documentos del Consejo de Indias aparece como “Tomás de la Raspur” y que en el texto de Martínez de Isasti se escribe “Larrazpuru.” Según la editora, “la ortografía castellanizada de este apellido en el manuscrito denuncia la posibilidad de que el texto no fuese escrito por Catalina de Erauso” (116). Datos como este han contribuido a la controversia y dudas sobre la autenticidad del texto.

visita en Roma al papa Urbano VIII quien le concede el permiso para continuar vistiendo indumentaria masculina por el resto de su vida. En 1630 regresa al Nuevo Mundo y se establece en México. Se tiene muy poca información de su vida después de esta fecha, sin embargo, Michele Steptoe, en la “Introducción” a su versión en inglés de *La historia de la Monja Alférez* (1918), de Joaquín María Ferrer, aclara que hay información al respecto en “scattered documents” tales como el del 29 de septiembre de 1629, firmado en la ciudad de San Sebastián por medio del cual, según cita de Lucas G. Castillo Lara, “she formally signed over to her married sister, Mariana, her portion of the family state ‘as one of the children of Miguel de Erauso and María Pérez de Galarraga,’ receiving in exchange one thousand *reales* ready money and letters of credit to be redeemed in Madrid and Seville” (xlii).

Steptoe también incluye dos citas de testigos tomadas de los escasos documentos que existen acerca de su vida después de su regreso a México en 1630. Ellos son, primero, el capitán Juan Pérez de Aguirre quien asegura que en marzo de 1639 preguntó al capitán Domingo de Portu y al capitán Francisco de Endara por noticias de los hermanos Miguel, Francisco, Martín y Domingo de Erauso, todos soldados, y que éstos le habían contestado que sólo quedaba vivo uno llamado Antonio de Erauso con quien el mismo Aguirre había hablado en Veracruz, y segundo, el fraile capuchino Nicolás de la Rentería, quien dice haber visto y hablado con Erauso varias veces en 1645, en la misma ciudad mexicana donde ella era conocida como Antonio de Erauso y donde trabajaba acarreando mercadería a lomo de mula a Ciudad México con la ayuda de unos cuantos esclavos (xlii). Steptoe agrega el comentario de Rentería quien explica que Erauso “was known as a person of much courage and skill; that she went in men’s clothing, and wore a sword and dagger ornamented in silver. She seemed to be about fifty years old, of strong build,

somewhat stout, swarthy in complexion, with a few hairs on her chin” (xliv). La Monja Alférez muere en 1650 en Cuetlaxtla, Veracruz, México, donde había vivido ya por mucho tiempo.

1.4. El Barroco español y el Barroco de Indias: telón de fondo de la narrativa

Por los datos biográficos antes mencionados, podemos darnos cuenta que el Barroco de Indias es el más importante para enmarcar la vida de la Monja Alférez, pero desde el punto de vista espacio-temporal, ella abarca también el Barroco español cuyas ideas fueron adaptadas para funcionar como arma de conquista imperialista, como modelo a seguir y, en fin, como el alimento intelectual, socio-cultural, político y religioso en las colonias. Mabel Moraña considera que el Barroco español fue “the principal mechanism in the process of transculturation implemented in America by Spanish colonialism” y continúa su explicación al respecto afirmando: “Thus, power and resistance, identity and difference, rationalist excess and sensorial extravagance are articulated, from the beginning, in the over-codified registry of baroque aesthetics, which was imposed on American territories as an instrument of domination and colonization on colonial imaginaries” (242).

Para el imperio español conquistador y colonizador de la América indígena, era de suma importancia la dominación total de sus súbditos para de esta forma obtener el máximo de beneficios de sus nuevos territorios, así como para evitar rebeliones y levantamientos de los dominados. El Barroco fue la herramienta de conquista más efectiva de los europeos ya que la transculturación permitió no solo el control físico, político y económico, sino también el dominio intelectual, ideológico, espiritual y religioso de las colonias españolas en el Nuevo Mundo. Paradójicamente, esas semillas ideológicas que la cultura del barroco española sembró en las colonias florecieron más tarde en el nacionalismo criollo que dio como resultado la rebelión contra España y la independencia política de los países americanos.

El historiador Irving Leonard percibe el Barroco como “una continua polémica entre la manera católica de vivir y una mezcla de los ideales del Medievo con los del Renacimiento” (54). Como período histórico, como manifestación artística rebuscada y como una manera específica de pensar y de ver la vida, el Barroco empieza a mediados del siglo dieciséis y dura aproximadamente hasta 1650 en la península y 1750 en América. Para agregar más relevancia a la época, durante la misma ocurrieron “dos trascendentales acontecimientos, cuyas consecuencias han llegado hasta nuestros días: la Reforma Protestante y el Concilio de Trento” (Dinan y Meyers 9). Este movimiento socio-económico y artístico-cultural europeo coincide cronológicamente con el Siglo de Oro español y es trasladado a las colonias novo-hispanas en todo su esplendor, exageración y derroche.

Se puede decir que el Barroco va de la mano con la Contrarreforma resultante del Concilio de Trento y que es un reflejo de las crisis sociales, religiosas, económicas, científicas y culturales por las que pasaba Europa en los Siglos de Oro. El Barroco fue una era contradictoria, caracterizada por una marcada preferencia por los monstruos y las maravillas, el feísmo, las antítesis, lo grotesco, sobrecargado, rebuscado, diferente y extraño; un período que fue testigo de enormes avances en tecnología, medicina, astronomía, física y matemáticas; y el escenario de conflictos políticos entre las monarquías, la Iglesia, el fanatismo religioso y el pueblo que empieza a rebelarse ante la falta de oportunidades económicas en contraste con el exceso de riquezas y privilegios de las clases dominantes. Al respecto, Ana María Platas comenta que al hombre barroco le inquietan las falsas apariencias, lo efímero de las glorias mundanas y que el arte barroco se caracteriza por ser,

desorbitado, complejo, dinámico, pesimista, basado en una honda crisis engendradora de desengaños. Las bases filosóficas del Barroco deben de buscarse en el aristotelismo, aunque continúan los influjos de Platón, el escepticismo, el

epicureísmo, y el estoicismo. [...] Todo en el Barroco es dinámico, como el rápido fluir del tiempo que se lleva la vida, pura apariencia; de ahí arrancan lo gesticulante, el escorzo violento, y el claroscuro [...] la antítesis, vehículo del claroscuro, muestra el desequilibrio del hombre barroco y reúne la bondad y la maldad, lo verdadero y lo falso, la inocencia y la astucia. (78-79)

La ideología contradictoria y el dinamismo del Barroco español del siglo XVII se adaptaron perfectamente a la geografía física e ideológica de un Nuevo Mundo que pronto se encontraría en los albores de independencia. El ambiente híbrido de las colonias novo-hispanas fue campo fértil para las ideas barrocas incluyendo la ortodoxia religiosa, la misoginia, las estrictas jerarquías sociales, la literatura grandilocuente de lenguaje confuso y rebuscado (culteranismo y conceptismo) y el arte majestuoso. “En los reinos del Nuevo Mundo se conservó el pensamiento tradicional debido a lo remoto de la turbulencia europea y al sólido patrón de una sociedad en que una pequeña minoría blanca dominaba grandes núcleos de indios sumisos, y para la cual la ignorancia de estos parecía cada día mayor bendición” (Leonard 48). Por el comentario de Leonard podemos deducir que la ignorancia de los nativos fue otra eficiente arma de conquista y dominación usada en beneficio de los esfuerzos imperialistas de España.

Mientras tanto, en Europa, ya los antiguos sistemas de creencias eran ineficaces para explicar el universo; parafraseando a Irving Leonard (45) se puede afirmar que los nuevos descubrimientos impulsaban a pasos agigantados las teorías postuladas por Copérnico, Brahe, Kepler, Galileo y Newton sobre las leyes de la física, el heliocentrismo y las órbitas de los planetas; William Harvey había ya explicado la circulación de la sangre; y filósofos como Bacon y Descartes contribuían a derribar creencias medievales supersticiosas y científicamente erróneas. Al respecto, Leonard continúa aclarando que,

El descubrimiento más portentoso del momento fue un camino nuevo para acercarse a la verdad, destinado a transformar el mundo occidental y, con el tiempo, el orbe entero: la ciencia moderna. El universo de Tolomeo, con la Tierra como eje central del cosmos, estaba cediendo su lugar, [...] al universo de

Copérnico en el que la Tierra es solo un planeta en la periferia de un inmenso sistema solar. Una nueva libertad para la especulación y el experimento estaba socavando los tradicionales métodos formales del escolasticismo, y conducía ya a descubrimientos que empujarían los prodigios del mundo medieval. (44-45)

Irving Leonard plantea el Barroco como un movimiento intelectual, artístico, socio-cultural y como una actitud frente a la vida y lo resume diciendo que es el período histórico que “constituye la verdadera forma y plenitud de España” (54). Para ampliar su descripción, Leonard cita a Pál Kelemen, quien explica que el Barroco fue “un mundo de contrastes extremos, de magnificencia arrogante y miseria sin esperanza, de indulgencia carnal y ascetismo estático” (55). Por la descripción de Kelemen, podemos deducir que el Barroco fue una época difícil, confusa y contradictoria, con preferencia por lo diferente, lo extraño y lo grotesco lo cual permitió que un personaje híbrido como Catalina de Erauso apareciera, floreciera y fuera aceptado por la sociedad. Las preferencias socio-culturales barrocas ayudan a contestar algunas de las preguntas acerca de la aceptación real y papal de la Monja Alférez que lógicamente aparecen con la lectura de *Vida i sucesos*.

En el Nuevo Mundo, la época barroca se extendió un poco más que en España donde se dio por terminada con la muerte de Pedro Calderón de la Barca quien, al lado de Lope de Vega, Tirso de Molina, Quevedo, Luis de Góngora y Miguel de Cervantes representaron la más alta expresión literaria de los Siglos de Oro, al igual que Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz lo hicieron en la Nueva España. Según Irving Leonard, Sor Juana y Góngora, “ejemplificaron el alborear del espíritu crítico y el incipiente declinar del escolasticismo, mucho más perceptibles en la Europa de su tiempo” (15). En el siglo XVII, los criollos tomaron conciencia de su valer independiente, apartados del tutelaje de la Madre Patria, y de que su capacidad intelectual tenía el potencial de elevarse al nivel del europeo. “Su progreso en los

estatutos económico, social y político le dio creciente seguridad y nutrió su ambición para arrebatar del vacilante puño del peninsular las riendas del poder” (Leonard 15).

Como se puede apreciar, la vida y la persona de Catalina de Erauso fueron productos cien por ciento de los conflictos y contradicciones del Barroco, tanto americano como peninsular. De ahí resulta la convicción de que para entender las transformaciones y transgresiones de la monja-soldado, así como las posibles motivaciones de ellas, es importante tener comprensión de la época que la formó social, espiritual e ideológicamente.

Dentro de la sociedad barroca del siglo XVII, tanto en España como en el Nuevo Mundo donde se continuaban las tradiciones y costumbres peninsulares, Erauso, quien era percibida a través del lente de las antítesis evidentes en su persona (mujer y hombre, monja y soldado, completamente transgresora pero, a la vez, completamente virginal), no era un personaje totalmente extraño para la mentalidad barroca sino uno que se apegaba a la idiosincrasia y a la trama convencional de esta época híbrida, llena de profundas contradicciones, cuya variedad, exageración e inclinación a los extremos fueron los precursores de la creación de las nuevas naciones hispanoamericanas en el siguiente siglo.

1.5. Misoginia institucionalizada: la situación de la mujer en el siglo XVII

Para observar a la época barroca en que nació y vivió Catalina de Erauso pueden ser de gran utilidad las teorías avanzadas por la crítica feminista ya que sus conceptos son relevantes en lo que se refiere a controversias sobre género y sexualidad, sobre el sistema patriarcal, el machismo y el tratamiento del marginado, o sea, de aquellos individuos como nuestra protagonista que funcionaban desde las afueras de las esferas de influencia donde se concentraban la educación, el poder y la autoridad en la sociedad española peninsular y colonial.

Para situar a Catalina de Erauso en el contexto histórico apropiado, comprender sus impulsos transgresores e iluminar las posibles razones que la empujaron a buscar mejor destino en América, debemos de tener una idea de los tiempos y las opresivas condiciones socio-culturales, legales y religiosas en que le tocó nacer; de las costumbres, prácticas, tradiciones, usos y abusos de la clase patriarcal dominante; y las situaciones de elitismo y sexismo que regían las vidas de las mujeres en la España barroca y sus colonias sin lo cual el estudio o comprensión de la autobiografía de la Monja Alférez sería imposible. Mary E. Wiesner, en su obra *Women and Gender in Early Modern Europe*, comenta que Aristóteles, en su *Generación de animales*, afirma que la mujer era un hombre imperfecto, “the result of something wrong with the conception that created them, [...] a deformity, but one which occurs in the ordinary course of nature” (18). Wiesner también explica que para Santo Tomás de Aquinas, “women’s inferiority was not simply the result of Eve’s actions but was inherent in her original creation” (18). Esta autora concluye con una cita de Martín Lutero que expresa la actitud generalizada de desprecio a la mujer causada por el abuso de poder y la arrogancia masculina al expresar que “women are created for no other purpose than to serve men and to be their helpers. If women grow weary, or even die while bearing children, that doesn’t harm anything. Let them bear children to death; they are created for that” (Wiesner 13). Seguidamente, Lutero se contradice rotundamente, demostrando cuán confundidos se encuentran él y sus congéneres en lo que a sus sentimientos acerca de las mujeres se refiere, cuando afirma que “there is nothing better on earth than a woman’s love” (Wiesner 13). Por su parte, Jean Franco indica que en México, la Nueva España del siglo XVII, “the ‘natural’ weakness of women was the ideological pin that rotated the axis of power, enabling what mattered (what involved continuity and identity) and therefore lay in the male public domain to be separated from the ephemeral and formless” (xiv).

Otro ejemplo del desprecio hacia la mujer y lo femenino nos ofrece Susan Midgen Socolow cuando cita la opinión de don Antonio Porlier, “an eighteenth-century Audiencia official and a misogynic critic, who believed that ‘the nature and normal disposition of women is so full of impertinences, extravagances, frailties, lack of consideration, excesses, silliness, gossiping, presumptions, shallowness, indiscretions, and other weaknesses, that one must have complete Christian resignation in order to put up with them’” (87). No debería de sorprender a nadie que alguna mujer, si no todas, desearan escapar de ese entorno discriminante y prejuiciado al igual que lo hizo nuestra protagonista.

El motor que impulsa el escape transatlántico de la novicia vasca es su temperamento agresivo y subversivo que rechaza la piedad obligatoria y el hermetismo del convento así como el forzado anonimato, sumisión e inferioridad de la mujer de su época. Es importante comprender las limitaciones a la libertad, a la educación y a la escogencia de modo de vivir a las que se encuentran expuestas las mujeres ya que esas circunstancias deplorables revisten de urgencia y coherencia la conducta transgresora de Catalina de Erauso. El convento no era el lugar apropiado para el espíritu rebelde y aventurero de esta mujer pero tampoco lo era el ambiente hostil y opresivo que la rodeaba fuera de las rejas conventuales, con su fuerte carga de intolerancia social y misoginia institucionalizada.

A pesar de todas estas razones que la empujaron al Nuevo Mundo, es importante mencionar que posiblemente había también una motivación económica en la conducta transgresora de Erauso. Muchos estudiosos han llegado a la conclusión de que la ambigüedad sexual o posible lesbianismo de Erauso fueron las razones que la lanzaron a la huida hacia América donde se podría confundir entre los miles de soldados, comerciantes o aventureros que llegaban al Nuevo Mundo buscando fortuna. Pero la realidad de la novicia era un poco menos

romántica que un simple deseo aventurero o una “inclinación de andar y ver mundo” (52). Al salir del convento, a los quince años, sin experiencia alguna en asuntos mundanos, armada solamente con su determinación y la educación básica recibida en el convento, la novicia se enfrenta ante la necesidad de ganarse la vida y sobrevivir. Ante la amenaza permanente de ser reconocida y devuelta al convento ella parte al Nuevo Mundo en busca de trabajo y del anonimato indispensable para su libertad. O sea que el viaje transatlántico como vehículo de supervivencia económica se avanza como contrapunto a las opiniones generalmente ofrecidas de que sus aventuras responden únicamente a su naturaleza hombruna y sexualmente conflictiva o a sus impulsos aventureros. Es válido proponer que la búsqueda de estabilidad y mejoría económica acarrea tanto peso como el deseo de alejarse de una sociedad que relega a las mujeres a un plano de dependencia e inferioridad insostenibles y que tenía reservada para ella religiosidad obligatoria y prisión de por vida dentro del ámbito conventual.

Susan Midgen Socolow agrega al tema cuando explica que las mujeres eran poco menos que *objetos* pertenecientes a los hombres que determinaban los destinos de los débiles e inferiores tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo: “a clear sexual hierarchy placed women below men. By law and tradition, men held the lion’s share of power in government, religion and society, [...] a man, particularly a father, was supreme within his family. Legally, all those living within the household were required to obey him” (1). Marta Lamas comenta sobre el desnivel de poder justificado por la jerarquía sexual explicando que ésta ha sido “interpretada como ‘fundamento cósmico’ (Godelier 1986) de la subordinación femenina” (11) y agrega que la diferencia sexual ha sido utilizada a través de los tiempos “como la base de que las mujeres y los hombres tuviéramos, ‘por naturaleza,’ destinos diferenciados, habilidades distintas, necesidades

dispar, aspiraciones diferentes. Así, la desigualdad social, política y económica de las mujeres en relación con los hombres se justificó como resultado inevitable de la asimetría sexual” (11).

Por su parte, Blas Sánchez Dueñas concurre con Lamas y Socolow en cuanto a la posición de extrema inferioridad en que se colocaba forzosamente a la mujer y agrega un comentario sobre la “dualidad dialéctica” del discurso hegemónico en su percepción de las mujeres las cuales son “descritas desde dos posturas antagónicamente contrapuestas en sus matrices conceptuales” (97). Sánchez Dueñas afirma que la mujer era vista desde “una perspectiva crudamente misógina que humilla, menosprecia y difama los valores, las conductas y las actitudes de la mujer desde todos los ámbitos en sentidos variados cuyos puntos en común no son otros que el vilipendio, la degradación y la difamación de la mujer” (97). Así mismo, este autor critica que al mismo tiempo, por conveniencia, a la mujer se le categorice como un “ser dulce e inmaculado [...] en el cual se depositan una serie de valores y de responsabilidades que ensalzan sus virtudes, magnifican sus dones naturales y subrayan ciertas claves y códigos esenciales del sistema ideológico imperante” (97). Este doble estándar al cual están sujetas las mujeres en los Siglos de Oro, representa una estrategia de manipulación de la vida y la conducta femenina para ajustarlas a la manera que mejor se acomoden a las necesidades androcéntricas del poder patriarcal.

Sánchez Dueñas continúa su severo análisis de la sociedad que afectaba la vida Catalina de Erauso explicando que tanto una postura como la otra no son más que “sendos mecanismos patriarcales” destinados a reforzar el dominio y la hegemonía masculinas, reafirmar la inferioridad de las mujeres y también para controlar la conducta femenina,

designar sus valores y moralidad, perfilar sus condiciones y atributos, establecer las coordenadas y los parámetros de actuación o de no acción que mas convienen a los intereses masculinos y, en definitiva, formular un conjunto de categorías que, desde diversos ángulos, controlasen a las mujeres, las supeditaran a todos y a

todo, coaccionasen cualquier tipo de iniciativas o de acciones de unos seres inferiores, pecaminosos y peligrosos según convenían las estimaciones más generalizadas sobre las mujeres para, con ello, dominar el contexto social, político e ideológico sin dejar, en principio, resquicios a cualquier tipo de anomias, desviaciones o disidencias con respecto a los principios regentes. (98)

Sánchez Dueñas no ha dejado sin mencionar detalle alguno de la magnitud del impulso dominador masculino que justifica sobradamente la iniciativa de escape de Erauso. Pero cabe también explicar que esa obsesiva preocupación por dominar el comportamiento femenino respondía a los mandatos sociales que imponían sobre el padre de familia la tarea de controlar la conducta de su esposa e hijos con el fin de mantener impoluto el honor familiar. Sin embargo, contradictoriamente, dado el poco valor que los varones daban al sexo opuesto, la pureza de ese honor dependía, por la mayor parte, de la conducta intachable de las esposas e hijas, especialmente en lo que a la sexualidad se refería y, por ende, de la habilidad de las mujeres de manejar no solo su reputación y buen comportamiento sino también las apariencias y el qué dirán. “Solo por el hecho de demorarse en el camino de ida y vuelta a la iglesia una mujer honrada era tachada de callejera y libertina con el consiguiente desprestigio que esto significaba para su honor” (Saínz González 11).

Para los padres, las únicas soluciones aceptables para resolver el problema de la posible amenaza al honor de la familia que la mujer soltera encarnaba, eran un casamiento favorable o el enclaustramiento en un convento; ambas opciones requerían cuantiosas dotes y aquellas mujeres que no se ajustaban a estas dos condiciones de vida eran generalmente rechazadas y mal vistas ante los ojos de la sociedad.⁴ Pero, como se puede observar, cualquiera de las dos escogencias representaba únicamente encierro, anonimato y silencio. En referencia a la opción matrimonial,

⁴ Catalina de Erauso provenía de una familia de nueve hermanos, cuatro hombres, soldados todos: Miguel, Francisco, Martín y Domingo, y cinco hijas de las cuales sólo Mariana se casó, las otras entraron como novicias al convento; Catalina, a los escasos cuatro años comenzó su vida conventual que finalizó a los quince años con su escape mientras que sus hermanas Mari Juana, Jacinta e Isabel permanecieron enclaustradas de por vida.

Susan Socolow explica que, “marriage gave a husband the power to exercise his patriarchal authority, including disciplining and punishing his wife; [...] women were often beaten, stabbed, starved and even tortured by their mates; [...] mothers- and sisters-in law were also accused of physically and psychologically mistreating wives” (Socolow 6). Bajo estas circunstancias familiares deplorables vivían la mayoría de las mujeres: poco menos que esclavas de sus esposos en lo que a la libertad personal y al respeto se refería. Lo más reprochable de este sistema de valores era que no se basaba en cualidades reales y tangibles encontradas en los hombres sino en la percepción errónea de que esas cualidades eran inexistentes en las mujeres.

Con respecto al sacramento del matrimonio y a la hipocresía que éste representaba por parte de una sociedad católica que se jactaba de su apego a la Iglesia y sus enseñanzas y de su rectitud en cuestiones de moralidad, el siguiente comentario de José Joaquín Fernández de Lizardi, da directo en el blanco del fariseísmo social cuando comenta que los arreglos matrimoniales de los ricos y poderosos, “are usually such shameful economic pacts that they should take place in the Consulado (Merchant’s Guild) because of their economic contents, than in the church because of their religious content. Instead of the desires and compatibility of the bride and groom, the first thing that is looked at is money” (Socolow 78).

De hecho, la mujer de la época barroca se veía obligada a aceptar estos arreglos matrimoniales ya que su campo de escogencias era muy limitado: solo existían cuatro tipos de mujeres aceptables para la ideología patriarcal. Uno, la soltera, obligatoriamente inocente y pura, supervisada por una enorme maquinaria familiar que resguardaba los requisitos esenciales para conseguir un buen matrimonio: virginidad e intachable reputación y buen nombre.

Dos, la cristianamente casada, preferiblemente con un hombre de mejor condición social y económica que ella, en una unión (léase transacción de negocios, como antes explicó tan

elocuentemente Fernández Lizardi) arreglada entre familias en la cual amor o romance no tenían lugar y no recibían ninguna consideración. “Because marriage was of interest to the future of the family and its economic interest, marriage of an elite woman was far too important to her family to be left to chance or to her choice, [...] marriage was linked not to love, but to legitimate offspring and inheritance of property” (Socolow 80-81).

Tres, la monja, quién también estaba sujeta a los requisitos indispensables de ser virgen e hija legítima de matrimonio cristiano y de contar con la dote adecuada para entrar al convento muchas veces empujada por razones que obedecían a los intereses y a las necesidades de su familia, no a las de ella y quien permanecía enclaustrada para toda su vida, tuviera vocación religiosa o no. Si ella tenía o no inclinación hacia la vida conventual era un punto que no parecía ser tomado en cuenta por ninguno de aquellos con poder de decisión.

Cuatro, inevitablemente, la viuda: “Widowhood was almost an expected stage of the female life course. Many older elite women might expect to spend the last twenty years of their lives as widows” (Socolow 70). Estas mujeres, en esos largos años de viudez, tenían que cuidarse doblemente de la crítica social al no tener marido que las ayudara y las defendiera. “La mujer es como una pared blanca sobre la que cualquiera se cree con derecho a escribir—diría Sor Juana” (Saínz González 8):

Si una viuda sale de casa, la juzgan por deshonesto; si no quiere salir de casa, piérdesele su hacienda; si se ríe un poco, notánla liviana; si nunca se ríe, dicen que es hipócrita; si va a la iglesia, notánla andariega; si no va a la iglesia, dicen que es a su marido ingrata; si anda mal vestida, notánla de extremada; si tiene ropa limpia, dicen que se cansa ya de ser viuda; si es esquiva, notánla de presuntuosa; si es conversable, luego es la sospecha en la casa; finalmente digo, que las desdichadas viudas hallan a mil que juzguen sus vidas, y no hallan a uno que remedie sus penas. (Saínz González 8)

Esta cita anterior es un tanto extensa pero acertada con respecto a las viudas y se pudiera decir a las mujeres en general, ya que todas tenían encima de ellas los ojos escudriñantes de una

sociedad siempre dispuesta a la censura de cualquiera que osara desafiar las inflexibles costumbres y reglas de moralidad establecidas por el patriarcado para el control del género femenino. Comenta Mariló Vigil al respecto que “desde el punto de vista de la ideología dominante, no se concebían más posiciones femeninas que aquellas que cercaban a las mujeres dentro del ámbito de lo familiar o religioso” (11). La mujer, una vez guardada entre las cuatro paredes de su prisión conventual o conyugal contribuía a la estabilidad social y a la tranquilidad de sus padres, guardianes o hermanos agobiados ante la responsabilidad de salvaguardar el buen nombre de la familia que en esos tiempos era tan frágil como un espejo que se empaña con solo respirar cerca de él.

Sin embargo, el encerramiento de las mujeres en los conventos desarrollaba la doble función de quitarles y darles libertad al mismo tiempo. Al enclaustrarlas se les limitaba la libertad de salir o tener contacto con el mundo exterior, pero al mismo tiempo se les proporcionaban el único lugar donde, en esa época, la mujer podía disfrutar de un poco de independencia, del ejercicio de un limitado nivel de poder administrativo y de la oportunidad de estudiar, leer y ampliar su panorama intelectual escribiendo poemas, breviaros, canciones, manuales para novicias, oraciones y autobiografías. Esta situación resultó ser especialmente acertada en lo que se refería a la escritura de las autobiografías espirituales (confesiones) de las monjas, tema acerca del cual se comentará un poco más tarde en comparación con la autobiografía de la novicia guipuzcoana.

En las páginas de su autobiografía, Catalina de Erauso, como narradora y sujeto de la narración al mismo tiempo, describe el proceso de construcción de sus múltiples identidades así como la autorización y configuración de su verdadero yo masculino, pero es un yo fragmentado por el desacuerdo con su naturaleza física el que se manifiesta en sus diversas transformaciones.

Toda su vida Erauso vivió en proceso de transformación y cambio: transformación física al eliminar sus características femeninas, cambio genérico con su reinención social como sujeto aceptado como masculino, cambio de apariencia exterior, de ocupación, de actitud, de discurso, de cultura, de posición social y económica, de espacio geográfico, y de forma de ser, de pensar y de actuar.

En el capítulo siguiente se examinará más detalladamente su obra autobiográfica enfocándonos en la controversia sobre su autoría y su mayor o menor grado de veracidad. También se comentará sobre los elementos ficcionales que han puesto en tela de duda el valor de *Vida i sucesos* como documento histórico que recoge el relato vital de una de las primeras mujeres que se atrevió a adentrarse en el terreno prohibido de la autobiografía reservado exclusivamente para los hombres durante los Siglos de Oro en España.

CAPÍTULO 2

EL PODER DE LA PALABRA: LA MONJA ALFÉREZ COMO AUTORA

Con la Monja Alférez situada en el contexto histórico y socio-cultural del siglo XVII, el enfoque de este capítulo se centrará en la novicia vasca como constructora de su nueva identidad de autora con la escritura de su autobiografía, texto híbrido que comparte características principalmente con la novela picaresca y la de aventuras pero que también contiene algunos elementos de los memoriales de servicios de soldados, de la comedia de capa y espada, de las crónicas de viajes, de la biografía y de la hagiografía. Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens, en *Autobiography in Early Modern Spain*, citan del Pacto Autobiográfico de Philippe Lejeune para concretar la conexión real entre el autor, narrador y sujeto que hablan en el texto. Lejeune opina que es en el nombre que aparece en la portada de una obra autobiográfica, debajo del título, donde se encuentra,

summarized the existence of what one calls the *author*: it is the only mark in the text of an undoubtable outer-text, referring to a real person who thus asks that in the last instance we attribute to him the responsibility of the enunciation of all written text. In many instances, the author's presence in the text is reduced to this name only. But the place assigned to his name is crucial: by social convention it is connected with the accepting of responsibility of a real person. (25)

Por su parte, Michel Foucault explica respecto a la construcción del sujeto autor, que éste no se forma simplemente con atribuirle un discurso a un individuo, sino que resulta de una “complex operation whose purpose is to construct the rational entity we call an author. [...] In addition, all these operations vary according to the period and the form of discourse concerned. A ‘philosopher’ and a ‘poet’ are not constructed in the same manner; and the author of an

eighteenth-century novel was formed differently from the modern novelist” (127). Tomando en cuenta esta opinión de Foucault, podemos afirmar que la escritora de *Vida i sucesos de la Monja Alférez, autobiografía atribuida a Doña Catalina de Erauso*, construyó su identidad de autora influenciada por sus circunstancias vitales, propósitos, capacidad intelectual, modelos de escritura y otros muchos elementos externos que se deben de tomar en cuenta para realizar un análisis efectivo de la misma.

Para cumplir con este propósito, necesariamente se tiene que escudriñar el personaje notorio que fue Catalina de Erauso en vida, famosa aún antes de su conversión en el sujeto autor; la figura textual de la novicia vasca según su auto-representación en la versión de Rima de Vallbona; las características de su trabajo literario tales como la controversia sobre su autoría y la opinión al respecto de algunos críticos y estudiosos; el nivel de verosimilitud de la misma; los elementos ficcionales y sus implicaciones en cuanto al género autobiográfico; y las conexiones intertextuales de *Vida i sucesos* con los otros géneros literarios antes mencionados. También es importante mencionar los vínculos con las obras de mujeres que escribían contemporáneamente a ella, en particular las autobiografías espirituales conventuales que son discutidas en este capítulo en los apartados sobre la escritura como transgresión y la autobiografía como confesión. En el siguiente capítulo se retomará el tema para examinar brevemente las conexiones de la obra que aquí nos ocupa con los memoriales de servicio de soldados, con la biografía, la hagiografía, la novela de aventuras y, específicamente, con la obra con la que comienza la tradición picaresca, *Lazarillo de Tormes*. Respecto a estas relaciones entre géneros literarios y las incursiones que *Vida i sucesos* hace en ellos, Encarnación Juárez Almendros ilumina un poco la situación cuando explica cuales eran los modelos que influenciaban a los escritores barrocos en la escritura de sus vidas. Esta investigadora afirma que la autobiografía en el siglo XVII,

responde al entorno histórico-social pues, como indica James Fernández (192), siguiendo las teorías de Meyer y Foucault, el individualismo es una construcción histórica muy relacionada con las instituciones, ya que estas no solo reprimen sino que provocan un discurso individual. En este sentido, Fernández— al igual que Margarita Levisi, Francisco Sánchez-Blanco y Henry Ettinghausen— señala la importancia de los discursos de las instituciones, de los cuales parten los modelos principales de la autobiografía del Siglo de Oro: el memorial de servicio, la confesión y la picaresca. (Cuerpo 130-131)

Es con la firme creencia en la importancia de examinar la autobiografía de Catalina de Erauso desde diferentes perspectivas que se tomarán en cuenta los lazos intertextuales que la relacionan con las otras modalidades narrativas y con los géneros mencionados por Juárez Almendros. Sin embargo, antes de examinar cualquier trabajo autobiográfico debemos de plantear claramente el siguiente dilema: un autor no se mantiene inmutable a través del proceso literario y el personaje textual que este crea en su autobiografía no es exactamente igual a la persona de carne y hueso que escribe en primera persona, ya que este género literario permite al escritor la creación de una nueva identidad o identidades múltiples, como es el caso particular de Catalina de Erauso.

La Monja Alférez encarna el ejemplo de algunos conceptos de Paul John Eakin quien afirma al respecto que, “self and self-experience [...] are not given, monolithic, and invariant, but dynamic, changing and plural. To speak of [...] ‘the story of the self,’ [...] oversimplifies the experiential reality [...] We do better, I think, to speak of ‘registers of self and self-experience,’ for there are many stories of self to tell, and more than one self to tell them” (xi). Si tomamos en cuenta la idea de Eakin respecto al yo como un ente inestable, término que eficientemente describe el yo de Erauso, es válido notar que en la autobiografía, lo que el lector puede apreciar es la transición de una identidad a otra, el viaje de exploración en búsqueda del verdadero yo hasta encontrar a la persona tal y como el escritor se auto-percibe, como le gustaría ser o, al menos, como la nueva persona (el sujeto autor) en que se convierte por medio del oficio literario.

Eakin continua su comentario afirmando que, “autobiographical discourse tends to promote an illusion of disarming simplicity when it comes to self and self-experience [...] the selves we display in autobiographies are doubly constructed, not only in the act of writing a life story but also in a lifelong process of identity formation of which the writing is usually a comparatively late phase” (ix). Este autor agrega que él prefiere pensar acerca del yo como “a kind of awareness in process” y finaliza diciendo que ha tratado de capturar ese complicado proceso en el título de su libro *Making Selves* (x).

Sin embargo, a pesar de que lo que observamos es simplemente un proceso no finalizado como explica Eakin, por ser autobiografía (del griego: yo o “por uno mismo” -vida-escritura), por lo general, se aceptan como verdaderos los eventos descritos por un narrador testigo y protagonista de la narración, quien relata en primera persona los sucesos importantes de su vida o parte de ella, de los cuales los más significativos y transformadores para Erauso fueron el viaje transatlántico, el cambio de género, la adopción del atuendo varonil como máscara escogida para presentarse ante el mundo y la usurpación de la voz masculina para contar sus hazañas. Ella no quiere ser hablada por otros sino hablar con voz propia y, apropiándose de territorios masculinos prohibidos para las mujeres de su época, agrega una transgresión más a su larga lista al escribir en primera persona masculina singular (excepto en ciertas ocasiones)⁵, inspirada por los memoriales de servicios de soldados, siguiendo los lineamientos típicos de la novela picaresca, tomando elementos de otros géneros literarios y modalidades narrativas y de acuerdo a la fórmula propuesta en las teorías del Pacto Autobiográfico de Philippe Lejeune en las cuales el yo autor, el yo narrador y el yo sujeto de la narración comparten el mismo nombre propio.

⁵ Todos los paratextos de los capítulos de *Vida i sucesos* están escritos en tercera persona, más típico de encontrarse en la biografía, a excepción del quinto subtítulo del capítulo veinte, en la página 115 de la edición de Vallbona, el cual fue escrito en primera persona singular que es lo propio de la autobiografía.

2.1. *Vida i sucesos*: misterio del manuscrito desde escritura hasta publicación

Según José María Heredia, “el más ilustre de sus prologuistas” en la opinión de Ángel Esteban (25), Catalina de Erauso comenzó “a escribir o a dictar” la historia de su vida el 18 de septiembre de 1624, en el galeón “San José” que la traía de regreso a España después de diecinueve años en el Nuevo Mundo. Explica Heredia que esta narrativa “es una confesión atrevida, acaso sincera” que sirvió a la viajera para,

entretejer la ociosidad de las largas jornadas de travesía [...] tal vez por la imperiosa necesidad de descargar su conciencia y de quitarse un peso del corazón. [...] Lo hizo en un lenguaje limpio, conciso y varonil. No habla de sí misma en femenino sino muy raras veces; solo en casos desesperados, en momentos de suprema angustia, cuando siente la muerte y tiene miedo del infierno. [...] Este relato ingenuo y brutal refleja rápidamente su alma y su vida; una y otra fueron las de un hombre de acción. (2)

Por medio de la primera *Relación* se sabe que el manuscrito original, al que Heredia se refiere, fue entregado en 1625 a la casa de Bernardino de Guzmán en Madrid. Este manuscrito no se ha podido encontrar y con lo que han trabajado los investigadores han sido copias de un manuscrito que apareció en los años cercanos a la fecha de muerte de Erauso en 1650, en la casa sevillana de Domingo de Urbizu, el cual llevaba un largo título donde se incluía la fecha de su regreso a España como 1646, cuando existen datos y documentos legales, “irrefutables” según Rima de Vallbona, que confirman que el viaje y la escritura de su autobiografía tuvieron lugar en 1624 y que ya para 1646 ella vivía y trabajaba como comerciante en Veracruz, México siendo conocida como Antonio de Erauso.

El título del manuscrito era *Vida i sucesos de la Monja Alférez, o Alférez Catarina, doña Catarina de Araujo doncella, natural de San Sebastián de la provincia de Guipúzcoa. Escrita por ella misma en 18 de septiembre de 1646 bolviendo de las Yndias a España en el galeón San*

Josef, Capitán Andrés Otón, en la flota de Nueva España, General don Juan Benavides, general de la armada, Tomás de la Raspuru, que llegó a Cádiz en 18 de noviembre de 1646.

Errores como los que se encuentran en este título referente a la fecha del viaje de regreso a España (1646 en vez del año correcto de 1624 según documentos históricos existentes), y a la forma de escribir algunos apellidos vascos (Vallbona señala específicamente “la Raspuru” por “Larraspuru,” como se explicó en el capítulo anterior) (3) son los que contribuyen a la controversia sobre la veracidad de la narrativa de la novicia guipuzcoana. “La Raspuru” sería la forma castellana de escribir este apellido vasco y, aunque sabemos que la obra fue escrita en español, por ser vasca de nacimiento Erauso estaría familiarizada con la forma correcta de escribir los patronímicos de sus compatriotas.

Más tarde, ese manuscrito de Urbizu fue depositado en la Real Academia de Madrid, copiado numerosas veces⁶ hasta que una copia del mismo encontró el camino hacia el notable hombre de letras don Joaquín María Ferrer quien investigó extensamente en documentos histórico-legales, editó y publicó por primera vez, en 1829, en la Imprenta de Julio Didot de París, la *Historia de la Monja Alférez Doña Catalina de Erauso escrita por ella misma e ilustrada con notas y documentos*, con una segunda edición publicada diez años después en Barcelona en 1839. “El manuscrito se lo proporcionó su amigo D. Felipe Bauzá [...] y era una copia del que existía en la Colección de Indias de Juan Bautista Muñoz—hoy en la Real Academia de la Historia, que, a su vez, era copia hecha en 1784 de un tomo de papeles varios del poeta D. Cándido M. Trigueros” (Tellechea Idígoras 207). La obra fue recibida con poco interés

⁶ Se sabe que uno de los amanuenses fue el poeta Cándido María Trigueros quien transcribió el manuscrito de Domingo de Urbizu, contribuyendo así a aumentar las dudas sobre la veracidad del texto dada su mala reputación de falsificar textos y pasarlos por auténticos. Según Vallbona, en opinión de don Marcelino Menéndez Pelayo y Serrano Sanz, el texto fue una superchería de Trigueros quien era conocido por “otras falsificaciones literarias” y que “todo induce a creer que Trigueros compuso la novela valiéndose de las relaciones impresas en el siglo XVII.” Sin embargo, Vallbona concluye que “habría sido muy difícil para Trigueros dar ese sentido de cercanía a los personajes y sucesos históricos de la época” descartando así la noción de Trigueros como falsificador de la obra. Ver más en la “Introducción” de Vallbona, p. 17.

y menos aprecio por los críticos literarios y por el público lector. A pesar de esto, Tellechea alaba los esfuerzos del editor explicando que “Ferrer se llama a sí mismo ‘padre adoptivo’ de la heroína y enfatiza con razón sobre el trabajo que le costó resucitarla (p.XLIX); se merece todo nuestro agradecimiento, porque él fue quien lanzó a Doña Catalina de Erauso a la celebridad histórica, casi dos siglos después de su muerte” (208).

Verdaderamente, no se puede menospreciar la importancia de Ferrer en dar a conocer la vida de Erauso; Vallbona nos informa en las notas a su “Introducción” a *Vida i sucesos* que Ferrer era un hombre de gran cultura, miembro correspondiente de la Real Academia de Historia de Madrid, senador, expatriado por razones políticas en Inglaterra donde se dedicó a la investigación literaria para “enriquecer la bibliografía española publicando obras raras e importantes como *El diablo cojuelo*, *Lazarillo de Tormes*, *Don Quijote de la Mancha*, etc. *La Historia de la Monja Alférez* es una de ellas” (29). Por su interés en publicar *Vida i sucesos*, como una de sus obras escogidas para enriquecer la bibliografía española, Ferrer coloca la obra de Erauso en una posición destacada y, además, en privilegiada compañía. Sin su interés en la azarosa vida de nuestra protagonista, tal vez nunca hubiéramos podido conocer las hazañas de esta mujer que es históricamente importante por encontrarse tan distanciada de los estereotipos de feminidad de su época.

Como ejemplo de la mala acogida que recibió la edición de Ferrer, Rima de Vallbona cita la opinión de Manuel Serrano y Sanz quien, basándose en algunos errores históricos del manuscrito, “declaró que el texto de *Vida i sucesos de la Monja Alférez*, conocido hasta ahora como *Historia de la Monja Alférez* por las ediciones de Joaquín María Ferrer, era apócrifo y sin ningún interés ni valor literario por estar ‘plagado de anacronismos y absurdas invenciones’” (2). Otro comentario de Serrano y Sanz, citado también por Vallbona, es igualmente

desfavorable: “Increíble parece que el Sr. Ferrer no echase de ver la falsedad de este libro, que no fue escrito por la Monja Alférez, ni se forjó hasta los primeros años del siglo XIX, acaso por Trigueros, dueño del *códice* que sirvió para la edición” (15). La opinión de Serrano y Sanz es compartida por muchos críticos incluyendo a Marcelino Menéndez Pelayo y Diego Barros Arana, este último también citado por Vallbona. Barros Arana, en 1872, refiriéndose a la edición de Ferrer y con un tono ambivalente afirma que,

la firmeza del estilo, la pureza y elegancia de la dicción revelan una pluma mucho más ejercitada de lo que debe de suponerse la de la monja aventurera, a la cual no se le pueden atribuir ni práctica de escribir, ni gusto literario. Por otra parte, la abundancia de datos casi siempre acordes con los hechos y con los documentos históricos, la prolijidad de ciertos pormenores y el espíritu general del libro, ajeno a toda pretensión literaria y destinado al parecer sólo a referir en toda su sencillez acontecimientos verdaderos, dejan ver que esa relación no es del todo extraña a doña Catalina. (6)

Este trabajo de investigación, sin despreciar otras publicaciones, se basa principalmente en la edición crítica de Rima de Vallbona y esta versión comparte con las ediciones de Ferrer, Tellechea Idígoras, Ángel Esteban y otros editores una serie de dificultades similares: ¿Cuánto de este texto puede considerarse verídico e irrefutable, tomando en cuenta que no existe un manuscrito original y que los editores anteriores, notablemente Joaquín María Ferrer, en los cuales Vallbona basó su trabajo, no hicieron esfuerzos por documentar cambios o correcciones? Este es el factor central en la controversia sobre la autoría de esta autobiografía ya que algunos críticos dudan que haya sido escrita por la mano de la monja-soldado y otros que incluso niegan la existencia de un personaje real llamado Catalina de Erauso. A pesar de esto, la investigadora vasca Aránzazu Borrachero Mendíbil, compatriota de la monja-guerrera afirma que “la evidencia histórica sobre la existencia de Catalina de Erauso es contundente” (486).

Apartando la controversia, para los efectos de este trabajo se aceptan como verdaderos los datos históricos incluidos en *Vida i sucesos* porque obviamente gozan del apoyo de

documentos legítimos. Sin embargo, siempre queda sobre la obra un velo de incertidumbre ya que en su “Introducción” Rima de Vallbona aclara que “pese al fondo histórico del relato, es innegable que persisten secuencias de marcada calidad novelesca” (3)⁷. Ese tenaz adjetivo, “novelesco,” inmediatamente introduce a *Vida i sucesos* en los espacios fantasiosos y subjetivos de la novela y le resta méritos en lo que a su veracidad histórica se refiere.

Vallbona también admite que la edición original de Ferrer de 1829, en la cual ella basó su trabajo, contiene interpolaciones de otros así como relatos orales transcritos por terceros con mayor o menor habilidad intelectual, posiblemente vascos como Erauso, que hablaban el vascuence de gramática particularmente complicada y que no tenían un conocimiento adecuado del castellano.⁸ Explica Vallbona: “son estos espacios imaginarios interpolados en la narración verídica de los sucesos, los que la convierten en una lectura fascinante más propia del campo literario que del testimonio autobiográfico. Sus características coinciden con la modalidad histórica de sesgo creativo propia del Nuevo Mundo, la cual delineó con gran acierto Enrique Pupo-Walker” (3). Aun tomando en cuenta las consideraciones mencionadas, la editora afirma que *Vida i sucesos* es la historia de un personaje real llamado Catalina de Erauso, conocida como la Monja Alférez y por otros nombres de varón incluyendo el de Alonso Díaz Ramírez de Guzmán y el de Antonio de Erauso y concluye que no hay duda de que esta mujer,

existió y realizó la mayoría de las hazañas que la narradora- protagonista de *Vida i sucesos* relata en forma de autobiografía. Lo anterior lo ratifica la abundancia de documentos que se conservan de ella, los cuales se utilizan a lo largo de la presente edición, para sustentar la veracidad de los hechos, así como para señalar anacronismos y errores. (3)

⁷ Más adelante en un apartado de este mismo capítulo se discute más a fondo el tema de la inclusión del elemento ficcional con la intención de legitimar la combinación realidad-ficción en la autobiografía, en un intento de devolver la credibilidad a *Vida i sucesos* basándonos en estudios sobre el género autobiográfico que defienden esta posición.

⁸ También, en este mismo capítulo se ofrece un comentario sobre el lenguaje vascuence, el euskera, y su falta de conexión con el español para proveer una idea de las dificultades presentes en cualquier traducción del euskera al castellano. Para más información sobre este tema ver *Introducción a la lingüística hispánica* de José Ignacio Hualde, Cambridge UP, 2000.

El tono de Vallbona es invariablemente uno de admiración y aceptación hacia las aventuras de Erauso aunque se notan sentimientos de dudas en vista del carácter ficcional de partes de la narración, de desacuerdos en fechas y en nombres de ciertos personajes, así como de la naturaleza hiperbólica de algunos eventos militares y conquistas amorosas los cuales ella considera añadiduras, errores o modificaciones imposibles de constatar en los documentos históricos. Estos eventos usualmente se refieren a peleas callejeras o en las tabernas (siempre por cuestiones de juegos de cartas o en defensa del honor propio, de sus amigos o de sus amadas), amoríos y otros detalles de dificultades de la monja en los cuales ella casi siempre sale airosa.

Por otra parte, Vallbona manifiesta su certeza respecto a la existencia histórica de Erauso ya que con frecuencia, en las páginas de *Vida i sucesos*, “la narradora está muy cerca de las personalidades de la época y se ha codeado con ellas, pues en diferentes secuencias narrativas, distantes entre sí, las menciona sin equivocar sus atributos. Este efectivo recurso da unidad al relato” (15). La editora basa su opinión en los estudios de Enrique Pupo Walker sobre el Inca Garcilaso de la Vega en cuya obra este crítico observa que “es habitual el recurso de situar el autor su propio yo dentro del marco de lo que ocurrió históricamente, con un ‘y yo lo vi allá y acá,’ o ‘donde yo vi su persona’” (15). Este tipo de referencia personal se encuentra con frecuencia en la obra de Erauso; ella menciona personajes con sus títulos y detalles que han sido corroborados por otros y, a veces, menciona lo que conversó con algunos así como desacuerdos o negociaciones que realizó con ellos.

También, a pesar de que en *Vida i sucesos*, muchas veces “el narrador-transcriptor pasa inadvertidamente de la focalización externa marcada por la palabra ‘dice’ a la focalización interna en la que el narrador participa de los hechos” (166), la narrativa consistentemente describe, a veces en primera persona, a veces en tercera, a un modelo de mujer fuera de lo

común, con un carácter y temperamento diametralmente opuestos a lo usual en una mujer del siglo XVII, quien rechaza el encerramiento del hogar o del convento ya que, como se ha visto, el enclaustramiento no había sido hecho para una mujer como Catalina de Erauso. Gema Areta Marigó explica que, “del tormento que para ella supuso el encierro nace su otro yo, y también el deseo irrefrenable de ‘andar i ver mundo,’ de tomar distancia donde negar un origen y convertir un disfraz en auténtica identidad” (246). El éxito verdadero de Erauso consistió en adoptar esa auténtica identidad de hombre que le permitió vivir y actuar como tal por más de veinte años sin ser descubierta. ¡Que magistral actuación la de Erauso, digna de agregar su nombre a la lista de actrices que cosechaban laureles disfrazadas de varón en las comedias tan populares del Siglo de Oro! Sin embargo, a diferencia de las otras, para Erauso esta era la actuación de su vida donde se jugaba mucho más que la admiración del público o los nutridos aplausos. Para las otras era una ocupación temporal, un jugueteo teatral con la realidad y las apariencias mientras que para Erauso, su conflicto entre el ser y el parecer creaba la necesidad permanente de ocultar su verdad biológica y construir nuevas identidades como armas de supervivencia que le permitirían obtener agencia, cierto grado de poder, independencia y relevancia histórica.

En esta obra, la ex novicia va forjando su identidad masculina por medio de su comportamiento varonil en un esfuerzo por acercarse a la forma de actuar y de vivir de los hombres que ella consideraba sus modelos de masculinidad; tanto su padre como sus cuatro hermanos eran militares y es posible que esto haya influenciado su escogencia de estilo de vida y su decisión de unirse al ejército conquistador en el Nuevo Mundo. En su autobiografía no se encuentran elementos de auto reflexión, el énfasis es en la acción dinámica y vertiginosa de sus viajes y sus aventuras bélicas. Comenta Encarnación Juárez Almendros que es típico en las autobiografías de hombres del Siglo de Oro, “no escribir sobre la interioridad. La construcción

de la masculinidad en las sociedades patriarcales, con fuertes restricciones institucionales, responde a una imagen en la que se esconden las contradicciones internas o se justifican las debilidades y fracasos personales” (Cuerpos 4). Chloe Rutter-Jensen concurre cuando apunta que “estas convenciones literarias indican, más que expresiones de objetividad o distancia emocional, métodos para construir la masculinidad según la tradición de la época” (88). Como se puede observar, Catalina de Erauso copia, no solo el modelo corporal y psicológico del varón sino también el modelo textual de la autobiografía pues de esta manera enfatiza su asimilación e identificación con todo lo que es propio del hombre de siglo XVII. Se pudiera mencionar aquí, que la falta de descripción de eventos internos era lo característico puesto que la época era influenciada por la lectura de los libros de caballerías en los cuales lo más importante era la acción sobre acción, el heroísmo sobrehumano del héroe y mientras más intrépidas y temerarias fueran las aventuras relatadas mejor se encuadraban dentro de la narración. Al respecto, Stephanie Merrim agrega que el estilo de escritura soldadesca que Erauso imita “reducen sustancialmente el ‘yo’ en la Historia a la *res gestae*, un locus de eventos externos” (181).

Cabe aquí también explicar que la obra en sí no puede considerarse gran literatura por su estilo, lenguaje, temas o estrategias narrativas, sino que su valor es mayor si la vemos como un relato histórico-novelesco sobre una época, unos eventos y una monja-soldado apartada de toda norma de conducta vigente. En la cita del texto ofrecida a continuación podemos apreciar un ejemplo de lo antes dicho: el dinamismo, la economía de palabras y el estilo periodístico con los que maneja los temas de su construcción de identidad, las características picarescas de su vida y obra, su vida militar y su ambigüedad sexual en sus relaciones con otras mujeres. Sin embargo contrastando con esa economía de palabras generalmente usada, algunos pasajes están llenos de detalles describiendo las calles, iglesias, plazas y edificios al entrar a una u otra ciudad, así como

los productos que vende en su transformación como comerciante, primero en Trujillo, y luego en Las Charcas donde da cuenta que su patrón le entregó diez mil cabezas de carneros, más de cien indios, y una cantidad de dinero para que fuese a Cochabamba, comprase trigo y lo llevase a vender a Potosí. Ella continúa contando que,

Fui i compre ocho mil fanegas a quatro pesos: carguélas en los carneros, víneme a los molinos de Gilcomayo. Molí tres mil quinientas, i partí con ellas al Potosí. Vendílas luego a Panaderos a quince pesos i medio. Bolvíme a los molinos. Halléme allí molido parte del resto, i hallé compradores para todo. Vendílo todo a diez pesos, i bolvíme con el dinero en contado a las Charcas a mi amo, el qual, vista la buena agencia me bolvió a mandar volver a lo mismo a Cochabamba.
(81-82)

Este pasaje lleno de detalles superfluos nos abre una ventana a otra faceta de la personalidad de la protagonista como hábil comerciante y nos ofrece un bosquejo de lo que pudo ser el diario acontecer de los colonizadores españoles en el Nuevo Mundo. Sin embargo, estos factores lo hacen históricamente relevante pero no es fundamental en el avance de su relato. La información minuciosa de los precios y el proceso de preparar sus productos para el mercado, se puede contrastar con la confesión de su verdadera identidad al obispo de Guamanga, que sí tiene enormes repercusiones y en la cual, con unas cuantas líneas, Erauso despacha eficientemente la historia completa de su vida.

Otro punto a considerar es que la estructura externa de la obra refleja el mismo dinamismo y brevedad de lenguaje con capítulos a veces tan cortos como el XIV (compuesto por catorce líneas en total) y el XVI (quince líneas) que solo contienen dos párrafos cada uno. El único capítulo relativamente largo es el último, el número XX, con solamente dieciséis páginas donde ella condensa la mayoría de los eventos realmente importantes de su vida, sus aventuras, su fama, los beneficios recibidos del Papa y el Rey, para terminar la obra con la protagonista en Italia donde ha sido mimada por personajes notables de la alta sociedad y de la Iglesia Católica.

Respecto al párrafo final de la obra, Rima de Vallbona apunta lo siguiente reafirmando la importancia del elemento picaresco: “Obsérvese este final tan abierto y novelesco, más propio de un libro picaresco que de una autobiografía” (124). Las conexiones intertextuales de *Vida i sucesos* con la picaresca son sustanciales y serán comentadas en el capítulo tres, así como los puntos de contacto específicos entre *Vida i sucesos* y *Lazarillo de Tormes*, obra fundacional que fue posiblemente el modelo literario de Erauso.

Vida i sucesos es una narrativa que hace énfasis en distintos aspectos de su vida y de su personalidad, en las características de los diferentes entornos transatlánticos y europeos a los que en algún momento u otro se pudo trasladar, pero siempre poniendo de manifiesto la verdad de su existencia, su extraordinario valor como militar y lo fantástico de sus aventuras como soldado y como galán conquistador no solo de un Nuevo Mundo de riquezas para la corona española, sino también de las mujeres que se cruzaron en su camino, algunas de las cuales se convirtieron en sus prometidas.

La extensa investigación que Vallbona realizó provee constancia suficiente del paso de Erauso por este mundo y, además, consideramos que tomando como punto de partida la figura textual de Catalina de Erauso, perfectamente se puede efectuar un acercamiento a su vida, su obra literaria y a los elementos transgresores y paradójicos de las mismas por medio de las referencias disponibles y datos verificables cotejados por su editora con los documentos histórico-legales depositados en la Real Academia de Historia de Madrid y en el Archivo de Indias de Sevilla, todos los cuales indican que sus relatos, o al menos la mayoría de ellos, en sus elementos históricos, lugares, eventos y personas especialmente, son auténticos. Es más, Vallbona también incluye datos provistos por José Berruezo, otro de los estudiosos erausianos notables, referentes al viaje que realizó Malcolm K. Burke visitando los mismos lugares que

Erauso había recorrido en Sur América y Europa, quien encontró documentos atestiguando la verdad de la existencia de la mayoría de los personajes que la monja-soldado menciona en su autobiografía. Justificadamente, el editor Berruezo pregunta, refiriéndose a datos incluidos en la edición de Ferrer de 1829 sobre la posibilidad de que Cándido María Trigueros fuera el verdadero autor de la obra,

¿Cómo pudo el falsificador Trigueros inventarse, al cabo de un siglo, la existencia de Pedro Xuárez, alguacil de Huancavélica o la de don Luis de Godoy, Corregidor del Cuzco, o la de Fray Francisco Otálora, o la de Juan Forrizo de Zárraga, gentes sin relieve histórico que les hiciera pasar a las *Relaciones* impresas del siglo XVII? Y todos estos hombres con los que Doña Catalina tuvo trato, vivieron en su tiempo y en los lugares donde la *Historia* los cita, lo que prueba que solo quien los conoció personalmente pudo incluir sus nombres y circunstancias profesionales y familiares en el relato. (17)

Este comentario de Berruezo es importante pues representa la opinión del bando que apoya la realidad histórica de Erauso, su participación directa en la escritura de *Vida i sucesos* y que, además, nos ofrece un razonamiento contundente que contribuye a minimizar la controversia sobre la existencia de nuestra protagonista y la autenticidad de su obra autobiográfica.

Sobre este mismo punto y para ampliar un poco más sobre conceptos antes comentados, en la “Introducción” a *Vida i sucesos*, Vallbona explica los problemas de veracidad ya mencionados que plagan la obra pero justifica su trabajo dentro del marco teórico del Pacto Autobiográfico de Philippe Lejeune a quien cita afirmando que lo esencial, en cuanto a lo que a ese pacto se refiere, es que exista “identidad entre autor, narrador y personaje con el ‘yo’ subrayado. La identidad completa de estos tres sujetos del enunciado y de la enunciación, constituye el pacto autobiográfico” (30). Vallbona considera que *Vida i sucesos* cumple con los requisitos planteados por Lejeune ya que en ella se nota la conexión de identidades antes mencionadas, así como la evidencia textual de que “la narradora-protagonista, quien

aparentemente cumple siempre con el pacto autobiográfico se expresa a menudo desde un ‘ahora,’ ‘hoy,’ y ‘aquí’ que connotan la corta distancia espacio-temporal desde la que está escrita la obra” (15). Sin embargo, otros investigadores, han impugnado la validez de las teorías de Lejeune y este es un punto importante de tomar en cuenta, al igual que cualquier otro factor que pueda modificar la manera de observar la narrativa de Erauso y su inscripción dentro del género autobiográfico. Margarita Levisi ofrece un comentario que abre una brecha en la solidez de los conceptos de Lejeune:

It is essential that we recognize that the autobiographical pact between an author and an implied reader proposed by Lejeune can only be fully realized among contemporaries, and that it cannot be established across the centuries without varying certain rules all of which imply critical flexibility and the intervention of historical factors which might allow for the text’s insertion within the literary and social parameters of a given moment. (99)

En otras palabras, para Levisi, para que el pacto de Lejeune mantenga su vigencia con el paso del tiempo es necesaria la adopción de requisitos adicionales que se ajusten a las necesidades de la obra y del momento. Encarnación Juárez Almendros, por su parte, opina que la definición ofrecida por Lejeune de la autobiografía como “una prosa narrativa retrospectiva escrita por una persona real sobre su propia existencia, cuyo enfoque es su vida individual y, en particular, la historia de su personalidad” (Cuerpo 4), no es totalmente aceptable puesto que existen “numerosas autobiografías anteriores al siglo XVIII que no se centran en el desarrollo de la personalidad” (Cuerpo 12). En la opinión de Juárez, una definición más acertada es la que Jean Molino propone en su artículo “Strategies de l’autobiographie au Siecle d’Or” la cual argumenta que la autobiografía es “una narración retrospectiva que una persona real hace de una parte de su existencia” (Cuerpo 12). Esta autora considera superior la opinión de Molino por ser “más flexible y abarcar muy diferentes manifestaciones verbales del yo” (Cuerpo 12). Es más aceptable que lo que una persona cuenta en su autobiografía sea solamente una parte de su

historia ya que el resto ocurrirá después de completar la escritura y lo ya escrito ha sido seleccionado en base a la preferencia personal del narrador y a la forma en que este escoge auto-representarse textualmente. Esto se puede apreciar en *Vida i sucesos* que termina con la Monja Alférez en Nápoles ofreciéndoles “pescosadas y cuchilladas” (124) a unas prostitutas por el insulto de llamarla “señora.” Este es un evento, y hay muchos otros, que tuvo lugar después de su llegada a España en viaje transatlántico, durante el cual se sabe que comenzó y terminó de escribir su historia que abarca desde su nacimiento hasta 1624, y que ocurre algún tiempo después de haber depositado el manuscrito para su publicación en la casa de Bernardino de Guzmán en Madrid.

Tal vez para Juárez Almendros sería más precisa la definición propuesta por Ana María Platas cuando aclara que, la autobiografía es una obra de “género narrativo-histórico que consiste en la narración, por parte del autor, de su propia vida o aspectos de ella: la persona del autor coincide, por lo tanto, con la del narrador. Se trata, pues, de un relato autodiegético basado en la analepsia” (68). Esta definición incluye elementos tanto de la definición de Lejeune como de la de Molino y seguramente será encontrada más satisfactoria.

Sin embargo, apartando su opinión sobre las fallas del pacto autobiográfico de Lejeune, Juárez Almendros se apoya en el mismo para determinar que existen serios problemas con la inscripción de *Vida i sucesos* dentro de la autobiografía tradicional ya que, a su manera de ver, a esta obra le falta una de las condiciones que exige Lejeune, “la de que autor, narrador y protagonista deben ser la misma persona. El escollo reside en dudarse de la autenticidad de la autora, ya que no se conserva el autógrafo original de la obra, que se supone haber sido escrita alrededor de 1626” (Señora 185). Más tarde, posiblemente en vista de nuevos estudios que documentan la realidad histórica de Erauso, Juárez Almendros devuelve la credibilidad a la

autobiografía de la novicia guipuzcoana cuando comenta que, “sin embargo, y a pesar de carecer del autógrafo original, un estudio de la estructura del texto a la luz de las recientes investigaciones sobre el género, rebate las afirmaciones de esos críticos y hace muy plausible que la autora fuera en efecto doña Catalina de Erauso” (Señora 185). La posición de Juárez Almendros parece ser el común denominador encontrado en muchos de los estudiosos de la Monja Alférez: duda, certeza, y más tarde afirmación, todas mezcladas en la misma página.

2.2. *Vida i sucesos* y su traducción al castellano. Euskera: la lengua vascuence

Muchas de las dudas anteriormente mencionadas puede que se originen en la lengua materna que seguramente Catalina de Erauso utilizó para escribir su historia. Al examinar la veracidad o falta de la misma en *Vida i sucesos*, necesariamente se deben de tomar en cuenta las dificultades que presenta la traducción de la lengua vasca, el euskera, al castellano. Pudiera ser que ni Erauso ni sus posibles coautores, redactores o copistas tuvieran un conocimiento adecuado para llevar a cabo esa tarea y que esta falta de habilidad dio fruto a numerosas dudas.

El euskera es uno de los lenguajes oficiales de España pero es uno de los pocos hablados en Europa que no pertenece al tronco lingüístico común. Cuando la península Hispánica cayó bajo la dominación del Imperio Romano, las lenguas ahí habladas desaparecieron para ser reemplazadas por el latín. La única lengua prerrománica que sobrevive hasta nuestros días es el vascuence o euskera, la cual, al igual que el gallego y el catalán, comparte estatus oficial con el castellano en España. Las otras lenguas célticas, germánicas, itálicas, balto-eslávicas, e indo-iranías todas vienen de un tronco común. Explica José Ignacio Hualde que,

un descubrimiento importantísimo de la filología del siglo XIX fue la demostración de que casi todas las lenguas de Europa junto con otras de Irán y de la India forman una única gran familia, denominada familia indoeuropea. [...] Entre las lenguas habladas hoy en día en Europa occidental y central, las únicas que no pertenecen a la familia indoeuropea son por un lado, varias lenguas de la

familia fino-úgrica: el fines, el estonio, y el húngaro y, por otro lado, la lengua vasca que no tiene parientes conocidos. (284)

En otras palabras, la lengua materna de Catalina de Erauso no tiene parecido, relación o conexión alguna con el castellano aparte de compartir el nivel de lengua oficial dentro de España. Hualde agrega que “en general, la importancia de los elementos prerromanos en el español no es muy grande [...] solo tenemos un puñado de palabras de origen vasco en español” y para ejemplo nos da las palabras *izquierda* y *aquejarre* (279). Esto sirve para iluminar un poco las barreras lingüísticas que se levantan ante un traductor, redactor, o copista al enfrentarse con una obra escrita en euskera y esto también tiene implicaciones importantes en cuanto al mayor o menor grado de veracidad que se le puede atribuir a la obra de Erauso que llega finalmente a manos del lector y estudioso contemporáneo.

Al respecto, es fácil apreciar que la influencia del euskera en el texto debe haber sido considerable dado que Erauso nació y creció dentro de una familia vasca, pasó once años encerrada en un convento de religiosas vascas y, después del escape, vagó por tres años por tierras vascongadas. Así mismo, antes, durante y después de su travesía transatlántica hacia el Nuevo Mundo, Erauso fue asistida y se relacionó casi exclusivamente con compatriotas suyos quienes la acogieron y le dieron trabajo. Se puede casi asegurar que hasta el momento en que Erauso, ya con diecisiete o dieciocho años, se embarca en Sanlúcar de Barrameda con destino a Punta de Araya en Durango, México y luego a Cartagena de Indias, en Colombia, el único idioma que Erauso domina eficientemente es el vascuence. También, es muy posible que después de llegar a América, le haya tomado algún tiempo aprender el español y tal vez hasta alguna otra lengua autóctona americana para comunicarse con los nativos con los que después se relacionó. Después de todo, debemos considerar que algunas de las lenguas indígenas que se hablaban a su llegada al Nuevo Mundo pertenecían a culturas avanzadas y eran de tanto arraigo que todavía

perduran. Por ejemplo, actualmente, el quechua es la lengua indígena que hablan más de doce millones de personas en áreas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina; las lenguas náhuatl y las mayas son habladas por seis millones de personas en el sur de México y en Guatemala;⁹ el guaraní tiene más de cinco millones de hablantes en Paraguay y en ciertas zonas cercanas de Argentina y Bolivia; y el aymara es la lengua de dos millones de personas en la zona andina del sur de Perú y Bolivia y en la zona noroeste de Argentina (Hualde 349-50).

Continúa explicando Hualde que las lenguas criollas son variaciones históricas del español que surgen a partir del siglo XV por la necesidad de comunicación entre los españoles conquistadores (o europeos en general) y sus conquistados [...] Usualmente, la lengua criolla recibe influencias del español con elementos de otras lenguas nativas, como por ejemplo el *palenquero* en Colombia que tiene influencia del español así como de otras lenguas africanas y amerindias y el *papiamento* que se habla en las Antillas Holandesas (Aruba, Curazao, Donaire) que tiene bases portuguesas y españolas y que recibe influencia del holandés (358).

La transculturación fue el inevitable y razonable resultado del choque de las culturas nativas con las costumbres, idiomas y tradiciones religiosas que llegaron con los impulsos conquistadores y evangelizadores de los europeos. Afirma el historiador centroamericano Carlos Mántica, que en esta región “con la colonización española y el mestizaje, entraron en contacto dos culturas y resultaron de esto influencias lingüísticas inevitables y recíprocas” (98). Los españoles fueron transculturadores pero también resultaron transculturados al mezclarse con los nativos, creando así un mestizaje tanto racial como religioso, psicológico, lingüístico y cultural. Con lo antes explicado podemos darnos cuenta que, al llegar al Nuevo Mundo, la novicia guipuzcoana se encuentra prácticamente con una Babel americana caracterizada no solo por su

⁹ En Guatemala, el español aún se encuentra en contacto con veintitrés lenguas amerindias del grupo maya-quiché, principalmente el cachiquel y el tzotzil que se hablan en las regiones norteñas más cercanas a México.

enorme riqueza lingüística, sino también, por la segura confusión de lenguas que tal riqueza conlleva. Estos factores, mezclados con las dificultades particulares del lenguaje vasco, seguramente hicieron más difícil su aprendizaje del español.

Antes de escribir su autobiografía, Erauso vivió más de veinte años en el Nuevo Mundo donde forzosamente tuvo que hablar el castellano o algunas de sus variedades dialectales. A pesar de esto, Rima de Vallbona opina que se puede suponer que “su conocimiento del castellano era limitado y, por lo mismo, también es probable que haya interferencias del vasco en el manuscrito. Además, hay que considerar la posibilidad de que fueran también vascos quienes le ayudaran a escribir sus memorias. Comprobar esto requiere un sólido conocimiento lingüístico del castellano y el euskera” (8). Es posible que Erauso llegara a manejar bien el castellano dada la urgencia de comunicarse con sus patrones o sus superiores militares pero esto no necesariamente indica que lo mismo haya sucedido con su habilidad para escribir correctamente el español.

La opinión de Vallbona sirve de contrapunto a la del historiador vasco Julio Caro Baroja quien en obra, *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco* aclara que en el País Vasco de la época de nuestra protagonista se le daba gran importancia a la enseñanza del español en la escuela primaria ya que existía “una verdadera preocupación por la educación de estos chicos que nacen en familias completamente euskéricas, que saben su idioma muy bien, pero que aprenden también el castellano de una manera intelectual e, incluso, superior a como se aprende en Castilla” (55). Aun con esta afirmación de Caro Baroja, tal vez producto de su orgullo regional, es más plausible lo planteado por Rima de Vallbona ya que para traducir de un idioma al otro se requiere ir más allá del conocimiento literal de las dos lenguas. Esto es especialmente acertado en el caso de un idioma tan complicado como el vasco. El verdadero

bilingüismo exige, no solo la competencia verbal y gramatical, sino también saber manejar los registros y sociolectos¹⁰ de manera correcta y situar lo traducido dentro del contexto socio-cultural apropiado.

Si bien es cierto que Erauso había recibido una educación básica en el convento que le fue de mucho beneficio para conseguir empleos y para un sinnúmero de negociaciones sociales y económicas en su vida como hombre, no hay que olvidar que esa educación no incluyó el “sólido conocimiento lingüístico del castellano” del que habla Vallbona, ya que sus profesoras fueron las religiosas vascas y la instrucción, en vascuence. Como se puede observar, el muy complejo lenguaje materno de la protagonista es digno de tomarse en cuenta en cualquier análisis de los méritos de su obra. No hay ningún dato en su historia que indique que Erauso haya recibido educación adicional en español o en ninguna otra materia aparte de lo que había aprendido en el convento lo cual, volviendo a la opinión de Vallbona, implica que su habilidad para escribir el español tendría serias limitaciones.

2.3. Las distintas posibilidades de autenticidad y autoría

Después de mucha tinta y papel gastados en el repaso de los temas de la veracidad de la existencia de Erauso y de la autoría de su obra, el consenso más o menos alcanzado a través de los años es que existen varias posibilidades acerca de la trayectoria que tomó *Vida i sucesos* desde su escritura hasta su publicación y acerca de quién fue o pudo ser el verdadero autor:

¹⁰ *Registro* es la variedad lingüística según el contexto. Es decir, saber hablar de acuerdo a la situación, al interlocutor o a la ocasión particular. *Sociolecto* es la variedad lingüística que se distingue según factores sociales. El sociolecto depende del status socio-económico del hablante; refleja también su “distancia social” y algunas otras características sociales que influyen en la manera de hablar de las personas tales como edad, sexo, etc. (Ver más en Hualde 331-32)

- Catalina de Erauso empezó la escritura y otro autor la aumentó y la terminó.
- Otro autor se basó en las *Relaciones*¹¹ para escribir la historia. (Es la opinión de Menéndez Pelayo y Serrano Sanz, antes mencionada, que Cándido María Trigueros escribió la obra partiendo de las *Relaciones*).
- Catalina dictó su historia a un copista con poco conocimiento del castellano. (Ver en el aparte anterior el comentario sobre la magnitud de la dificultad que hubiera representado la traducción de la obra del euskera al castellano dada la absoluta ausencia de conexiones lingüísticas entre los dos idiomas.)
- La autobiografía fue escrita por un autor desconocido quien, “habiendo recogido de boca de la misma doña Catalina la relación de sus hazañas, les dio esa forma, dejando deslizarse uno que otro error de detalle, que se explican por no haber comprendido de una manera cabal los hechos que oyó referir o que después no supo contar cumplidamente” (8). Esta es la opinión de José Toribio Medina según cita de Vallbona en la “Introducción” a *Vida i sucesos*.
- Según Ángel Esteban (25), la comedia del discípulo de Lope de Vega, Juan Pérez de Montalván, titulada *La Monja Alférez, comedia famosa* (1625) pudo haber sido la fuente del relato. Esta creencia se basa en el episodio que aparece en ambas obras donde la protagonista pelea y mata al nuevo Cid y que fue avanzada “como una impresión nada más” por James Fitzmaurice-Kelly, editor y traductor de *The Nun Ensign*, la versión en inglés de la *Historia de la Monja Alférez* de Joaquín

¹¹ Tres *Relaciones* fueron escritas sobre la Monja Alférez. La primera en 1625, la segunda en 1629 y la tercera en 1653, tres años después de su muerte. Las dos primeras aparecieron en España y la tercera, en México. La primera fue escrita en tercera persona, la segunda, en primera persona singular y la tercera, en primera persona plural. (véase nota de Vallbona en “Apéndices,” pg. 170). Estas narrativas eran tipo panfletos o afiches, al estilo de los periódicos amarillistas contemporáneos, que resaltaban los detalles más sangrientos o escandalosos de la vida de Erauso para deleitar a un público barroco que tenía marcada inclinación por lo grotesco, lo exótico y lo extraño.

María Ferrer. Fitzmaurice-Kelly publicó su traducción acompañada de la obra en español de Montalván en Londres en 1908. Vallbona opina, respecto al comentario de Fitzmaurice-Kelly, que “ese marcado subjetivismo invalida su aserto. Además, para que tal episodio fuera elaboración del de la comedia, tendría que probarse que ésta se dio a conocer antes de 1625” (19).

- Catalina de Erauso realmente escribió su autobiografía, de principio a final, en su viaje de regreso a España en 1624. Aunque el dictar la historia de la vida fue una práctica usada por San Ignacio de Loyola, uno de los modelos de la escritura autobiográfica, y otros, Encarnación Juárez Almendros, contradiciendo la opinión de Rima de Vallbona, considera que la Monja Alférez recibió suficiente educación en el convento como para llevar a cabo esa tarea: “su formación en el convento y la frecuente práctica de relatar su vida (como testimonia en su relato), tanto al vivo como en los pedimentos que escribe al rey, la capacitan para escribir” (autobiografías 161).

Para resumir en pocas palabras, el punto principal que se trató de enfatizar arriba es que aunque las posibilidades y las teorías acerca de la controversia sobre la autoría de *Vida i sucesos* son muchas, lo único que se sabe con certeza y posiblemente lo único en lo que todos los investigadores pueden estar de acuerdo es que, mientras un documento autógrafo de Catalina de Erauso no aparezca, la verdad siempre quedará en el campo de la conjetura. Sin embargo, también es cierto que la mayoría de los estudiosos del tema aceptan que existen datos contundentes y suficientes documentos legales que confirman la existencia de la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso y, por ende, que ella fue verdaderamente, de una u otra manera, la

fuente de su autobiografía, a pesar de las prohibiciones y los otros muchos obstáculos que las mujeres escritoras encontraban en el ejercicio del oficio literario.

2.4. La escritura como transgresión: autobiografías de mujeres y sus dificultades

Por lo general, a través de los tiempos, las historias de mujeres se han considerado de poco interés literario porque sus vidas, circunscritas al espacio privado y anodino del convento o del hogar, ofrecían pocas oportunidades de competir con el protagonismo de los varones. En su artículo, “Women’s Autobiographical Selves”, Susan Friedman cita el ensayo fundamental “Conditions and Limits of Autobiography” de Georges Gusdorf, considerado el padre de las tempranas teorías autobiográficas, quien eleva el nivel de escepticismo en cuanto a si una verdadera autobiografía de mujeres podía existir en el Siglo de Oro, cuando afirma que “autobiography is not possible in a cultural landscape where consciousness of self, properly speaking, does not exist” (36). Al respecto, Sidonie Smith concurre opinando que, “woman has no ‘autobiographical self’ in the same sense that man does. [,,] She has no ‘public’ story to tell. That situating of the autobiographer in two universes of discourse accounts for the poetic of women’s autobiography and grounds its difference” (50). En el panorama patriarcal del siglo XVII, con sus ideas esencialistas y su enorme carga de misoginia que impedía a la mujer obtener consciencia de su individualidad, la opinión de Gusdorf resuena con el timbre de la verdad y enfatiza que los obstáculos presentes para cualquier mujer escritora, en cualquier campo literario, eran enormes y como resultado muy pocas obras de mujeres llegaron a publicarse.

De hecho, como afirma Encarnación Juárez Almedros, “un mero repaso a las historias de la literatura española, manuales y antologías confirman esta realidad. [...] Debido a su condición social marginada y al haber estado relegadas a una esfera de domesticidad y silencio, pocas tuvieron acceso a la literatura y carecieron de modelos y de tradición literaria”

(Autobiografías 154). En 1859, Phoebe Palmer, una predicadora metodista escribió: “The Church, in many places is a sort of potters’ field where the gifts of many women, as so many strangers, are buried” (Hunt 1). Esta observación de Palmer es nunca más acertada que en cuanto a la escritura femenina del Siglo de Oro se refiere puesto que la combinación de represión, misoginia y expectativas culturales propias del patriarcado representaba una apabullante y perversa triple discriminación hacia cualquier tipo de escritura producida por mujeres. Como consecuencia, los escritos originales de muchas de ellas, e incluimos a Catalina de Erauso en este grupo, quedaron perdidos u olvidados y es hasta en las décadas recientes que se hace un intento de recuperación y estudio serio de los mismos. Hay que mantener en mente que la autobiografía de la monja soldado no fue publicada sino hasta en 1829, gracias a los esfuerzos de don Joaquín María Ferrer, doscientos cinco años después de su escritura.

Gerda Lerner agrega su opinión sobre el tema de las dificultades inherentes a la escritura de mujeres comentando que la creación del verdadero yo femenino por medio del proceso autobiográfico,

which defines its own creativity, is a historical phenomenon which for women was possible only much later in history than it was for men. St. Augustine’s *Confessions*, written in the 5th century A. D., is generally regarded as the first autobiography by which such an authentic self was constructed. But that self was male; its very definition excluded the female from identifying with it. It is debatable when the first female autobiography succeeded in similarly constructing an authentic self. (47)

Respecto a la imposibilidad de la mujer de identificarse con los modelos de escritura disponibles ya que estos eran modelos masculinos, Carolyn Heilbrun comenta que “women have been deprived of their narratives, or the texts, plots, or examples” (17), es decir, que los patrones de escritura a seguir para autorizar su construcción de identidad por medio de la labor literaria no existían para las mujeres. Por su parte, Paul Smith en *Discerning the Subject* cita a Toril Moi

quien afirma que “women’s experiences and identities are limited by dint of being forged in and by patriarchy: there can be no uncontaminated place from which female “subject” could speak or act her identity— there is simply nowhere else to go” (137). Smith explica que de acuerdo a la opinión de Moi, “patriarchy has defined and placed women as the other with the result that, if women begin to speak and act from the same ground of earned subjectivity and identity as men have traditionally enjoyed, a resistance is automatically effected in a sense. Women’s history has not included their being regarded within patriarchy as properly full ‘subjects’” (137).

Erauso desafió la maquinaria patriarcal que le negaba subjetividad y se lanzó a las aguas prohibidas de la escritura sin brújula ni faro y alcanzó tierra firme, la creación de su obra constructora de identidad, gracias a su determinación y a su innata habilidad de supervivencia. Sin embargo, es conveniente tener en mente que si bien ella consiguió su propósito intelectual de producir una obra autobiográfica, su modelo de escritura, al igual que sus modelos de vestuario, actitud frente a la vida y comportamiento, fueron masculinos.

Continuando con el tópico de la creación del yo a través de la escritura, Judith Kegan Gardiner explica que, “women writers express the experiences of their own identity in what and how they write, often with a sense of urgency and excitement in the communication of truths just understood [...] they communicate a consciousness of their identity” (P. Smith 136).

La creación de identidad por medio de la escritura de una autobiografía era un evento casi imposible de concebir para las mujeres en 1624, fecha de escritura de *Vida i sucesos*, cuando el género autobiográfico era un exclusivo espacio masculino. Las únicas excepciones que se pueden mencionar son las confesiones espirituales de religiosas conventuales escritas por obligación y como herramienta de control del confesor quien, en su papel de representante del patriarcado, exterminador de herejes y herejías y defensor de la fe, corregía, controlaba y

censuraba hasta la última palabra de esas autobiografías de monjas. Al respecto, Darcy Donahue afirma que “nun’s biographies may have been requested because of the desire of the Church power elite to record, oversee, and ultimately appropriate the activities of women religious” (231). En otras palabras, apropiación y usurpación eran las verdaderas intenciones de los confesores con respecto a las obras de las monjas aparte de ser una manifestación más del completo dominio que el sistema patriarcal intentaba ejercer sobre cada aspecto de las vidas de las mujeres aunque sin conseguirlo totalmente. “In our view, they all struggled to find their own voices and, within the confines of the convent, to live their own lives” (Sisters Arenal 1).

Asunción Lavrin apoya lo antes dicho y comenta que, “las notas autobiográficas, las cartas y escritos sobre la experiencia espiritual, al convertirse en biografías (o hagiografías) en manos del escritor bajo cuyo nombre se publican, quedaron sujetos a los fines que les impuso el confesor como intérprete de su contenido intelectual o espiritual en otra forma de dominio sobre su sujeto” (Lavrin 31). Las acciones manipuladoras del confesor de las que hablan Donahue y Lavrin eran especialmente perjudiciales si percibimos las obras de las religiosas como documentos históricos valiosos que revelan el diario acontecer monacal; que reflejan los conflictos y desbalances reinantes entre el poder y el género; y que representan los comienzos de la escritura de mujeres en España y en sus colonias hispanoamericanas.

Electa Arenal y Stacy Schlau concuerdan en cuanto a la importancia de la escritura femenina cuando, refiriéndose a las autobiografías espirituales conventuales, comentan que esas crónicas pueden ser entendidas como “the precursors to modern social and oral history” (Leyendo 217). Por su parte, Ángela Inés Robledo, estudiosa de la escritura de confesiones religiosas, avanza su opinión sobre el tema enfatizando que la importancia de la publicación y estudio de estos textos “se magnifica en momentos en que los parámetros teóricos/críticos de la

posmodernidad y su cuestionamiento de los cánones literarios tradicionales incitan a reevaluar y legitimar textos que, como estos, permanecían en la periferia de las historias oficiales” (Nava 11). Las mujeres eran obligatoriamente excluidas de las esferas oficiales de poder donde se tomaban decisiones esenciales en cuanto a sus propias vidas. Los varones manejaban los destinos de las mujeres desde una perspectiva androcéntrica que contribuía principalmente a mantenerlos a ellos en las posiciones de influencia a las cuales se podía aspirar en virtud no solo de ser hombre sino, aun más determinante, de no ser mujer.

Tomando en cuenta que en la época que nos ocupa, un enorme número de mujeres podía esperar pasar toda o gran parte de su vida dentro de un recinto monacal, los comentarios de Arenal, Schlau y Robledo cobran considerable relevancia y pueden contribuir a la valorización de *Vida i sucesos* como ejemplo de un texto de mujer que nunca hubiera llegado a nuestras manos de no haber sido por la audacia de su autora que se atrevió a quebrantar las reglas que la excluían injustificadamente del oficio literario. Gerda Lerner explica sobre esta situación: “for centuries women authorized themselves to think and write even though religion, custom and conventional wisdom informed them that these were not pursuits suitable to a woman. Each woman had to overcome her internalized sense of inferiority and empower herself to do what she was told was unseemly, improbable, if not impossible” (192).

A pesar de la dificultad que representaba para una mujer superar su condición de inferioridad social y legal u obtener educación o acceso a los medios de auto-expresión escrita o hablada, la Monja Alférez demuestra determinación, al igual que antes lo hizo por más de veinte años en otras circunstancias de su vida, ignora las reglas que la excluyen, se identifica con el quehacer intelectual y se apropia del género autobiográfico, terreno prohibido del dominio exclusivamente masculino. Seguramente, a diferencia de la mayoría de sus congéneres, después

de sus aventuras bélicas y de su exitoso travestismo de larga duración, para Erauso no era tan fuera del campo de las posibilidades el deshacerse de cualquier sentimiento de inferioridad, como menciona Lerner, y decidir que sí tenía derecho a dar a conocer su historia al igual que todos los otros hombres que pretendían negarle ese privilegio. Además, de acuerdo a la opinión de Chloe Rutter-Jensen, “las acciones militares de Erauso le otorgan la autoridad de contar su historia y, en el proceso, construir su masculinidad [...] por medio de la inclusión (en el texto) de valentía, fortaleza y fuerza; [...] estas inclusiones representan intentos textuales de establecer su masculinidad” (88).

El acto de Erauso de expresarse textualmente, transformarse y darse a conocer es un caso de transgresión intelectual que se une a sus incontables transgresiones genéricas, sociales, legales y religiosas y que la coloca firmemente dentro de una categoría subversiva pues las mujeres socialmente aceptables eran las que se mantenían calladas y anónimas. El silencio era cualidad altamente apreciada en el siglo XVII y le era impuesto a las mujeres para su propio mejoramiento y porque la expresión femenina, escrita o verbal, sin control patriarcal, era considerada peligrosa. Estas creencias de la época permitían a la sociedad aceptar que “silence, the closed mouth, is [...] a sign of chastity, [...] the signs of the ‘harlot’ are her linguistic ‘fullness’ and her frequenting of public space [...] the connection between speaking and wantonness was common to legal discourse and conduct books” (Stallybrass 126-127). El silencio en las mujeres era obligatorio pero era, a la vez, aconsejable en esa época pos tridentina de extremado fanatismo religioso porque las ideas femeninas, textual u oralmente expuestas, creaban lo que Darcy Donahue denomina “the conflict between self-preservation and self-expression” (238) al que estaban expuestas las mujeres ante la severidad e intolerancia de la Inquisición. La libre expresión en la mujer era inaceptable y vista con recelo por la sociedad

patriarcal y la Iglesia Católica, principalmente, porque la escritura femenina, tanto laica como religiosa era capaz de mover, “ordinary lives from the margins to the center and (often unknowingly) counteract the concept of history as wars, treats and feats of kings” (Leyendo Arenal 217). Los escritos de mujeres resultaban en una situación casi imposible de concebir: remover al hombre de su papel de protagonista principal de la historia y obligarlo a compartir el escenario con las mujeres. Esto es especialmente acertado en el caso de la escritura de Erauso quien efectivamente había usurpado territorios eminentemente masculinos obligando a los hombres a compartir con ella los escenarios de la guerra, de la seducción amorosa, del vicio del juego, de la empresa comercial, de las aventuras de capa y espada, de la travesía transatlántica y de la escritura de la historia de su vida y de sus logros militares.

Carolyn Heilbrun cita a Nancy Davis quien, volviendo al punto de las dificultades inherentes a la escritura femenina, enfatiza que “women up to the eighteenth century could speak with authority only of the family and religion; these women had no models on which to form their lives” (25). Eran muy pocas las mujeres del siglo diecisiete que podían relatar experiencias relacionadas con viajes, juergas, asesinatos o amoríos y esto contribuyó en gran parte a la fama de la Monja Alférez y a la admiración que causaban sus hazañas de mujer-monja travestida de hombre-soldado. Juárez Almendros explica que “existían restricciones morales y sociales a la hora de escribir y hacer pública la vida personal. En la retórica clásica y en la ideología de la época el acto se consideraba una falta de humildad, una imprudencia y un deseo de vanagloria” (Autobiografías 154).

O sea que los factores que contribuían a dificultar la escritura de mujeres eran sólidos y de variados orígenes culturales y los comentarios de Davis y Juárez Almendros nos dan una idea más detallada de la fortaleza de carácter, valentía y “deseo de vanagloria” de la Monja Alférez y

del alcance de su desafío a las nociones de propiedad y decoro tradicionales que su transgresión literaria representaba. Pero, al igual que en lo referente a su travestismo que se discute en el capítulo cuarto, es posible concebir que la mayoría de sus transgresiones obedecían también a poderosos motivos de supervivencia física y económica acompañados de su carácter aguerrido y naturalmente subversivo que culminaron en la escritura de su historia y en la búsqueda de recompensa por sus hazañas.

Ángel Esteban comenta que “la obra de Erauso se erige como uno de los máximos ejemplos de transgresividad de su época, pues la autobiografía había llegado a ser un instrumento para consolidar el discurso de poder de los hombres” (56). Esteban hábilmente resume en unas cuantas líneas una vida entera de transgresiones a las reglas formuladas por el sistema patriarcal para dominio del entorno social y religioso y, en particular, para controlar los impulsos destabilizadores del status quo de aquellas mujeres como la monja soldado que pretendían obtener acceso al poder de la palabra.

2.5. Autobiografía como confesión: *Vida i sucesos* y la autobiografía conventual

En los párrafos anteriores se comentó acerca de la prohibición de la escritura femenina existente en la época en que Catalina de Erauso vivió y escribió su autobiografía. Sin embargo, en una de las tantas paradojas que caracterizaban al Barroco y sus personajes, esa misma prohibición era transgredida por orden de los confesores que exigían las confesiones de las monjas por escrito. En esas autobiografías espirituales las religiosas, al igual que la Monja Alférez, se constituyen en narradoras y, al mismo tiempo, sujetos de las narraciones y creadoras de sus identidades por medio del ejercicio intelectual de la escritura de sus vidas. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto comentan que los escritos conventuales confirman que la búsqueda de Dios “se hacía por caminos afectivos más que ‘racionales.’ Estos no son tratados teológicos, sino

páginas de intimidad” (Beatas 7). La diferencia principal entre la situación de las monjas y la de Erauso es que las otras mujeres (Madre María de San José, Madre Castillo y Madre Nava y Saavedra, por ejemplo) no tenían poder de decisión y se veían obligadas a obedecer el mandato del confesor quien usaba la confesión como método de control, en busca de prestigio personal o para gloria de la Iglesia Católica en caso de que alguna de las narrativas demostrara características excepcionales que pudieran llevar a la escritora a la santidad y los altares.

Contrariando la oposición institucionalizada hacia la educación de las mujeres, la prohibición de la escritura femenina y el silencio obligatorio como símbolo de castidad y sumisión, las monjas escribían sus autobiografías y en ellas plasmaban sus ideas rebeldes y sus dudas aunque para esto tuvieran que hacer uso de estrategias discursivas subversivas que incluían la excesiva humildad, el disgusto por la escritura y la afirmación de su escasa capacidad intelectual; en otras palabras, la retórica de la humildad, estrategia narrativa que según Lucía Guerra son “trucos ilegítimos” (Nava Robledo 11) y que Josefina Ludmer denomina “las tretas del débil.”¹²

Ludmer elaboró sus teorías sobre las “tretas del débil” en referencia a *La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, considerada la autobiografía intelectual de Sor Juana Inés de la Cruz. En esencia lo que esta estudiosa plantea es una actitud subordinada de resistencia: “Not to say but to know, or saying that one doesn’t know but knowing, or saying the opposite of what one knows. This trick of the weak, which here separates the field of saying (the law of the other) from the field of knowing (my law), combines, as in all tactics of resistance, submission to and acceptance of the place assigned to one by the other, with antagonism and confrontation, retreat from

¹² Ver más sobre el tema en su artículo “Tricks of the Weak” in *Feministic Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, editado por Stephanie Merrim y publicado por Wayne State University, Detroit, 1991. También, ver la obra de James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

collaboration” (91). A pesar de los métodos subversivos de resistencia a la autoridad y de la manera a veces oblicua de expresar sus sentimientos e ideas, de acuerdo a la opinión de Kathleen Ann Myers, la escritura de las monjas demuestra “self-assertion, woven together with formulaic phrases of subordination [...] in this way they give a double message to the confessor: the importance of her own story and the acknowledgement of the control he exerts on her narration of it” (Word 34).

De manera opuesta a las monjas que escribían autobiografías contemporáneamente a ella, nada de esta retórica de la humillación o de lo que Alison Weber llama el discurso de “las pobres mujercitas” (Nava Robledo 9) encontramos en *Vida i sucesos* de la Monja Alférez. Aun en el pasaje de su confesión propiamente dicha al obispo de Guamanga, don Agustín de Carvajal, el tono es resuelto y con un mínimo elemento de remordimiento: hice esto y esto y aquello; maté, destruí, peleé, maltraté, robé, engañé, pero soy mujer indefensa y virginal y me presento aquí a ponerme a la merced de su excelencia.

Al igual que en el Pedimento y la Declaración, documentos formulados por Erauso para pedir pensión de por vida al Rey y permiso de vivir como hombre al Papa, que también incluye Vallbona en su edición crítica, Erauso se representa ante el Obispo como una persona en posesión de cualidades admirables, obra maestra de manipulación de la verdad al describirse como figura respetable sin mencionar los detalles más extremos de sus fechorías. Sin embargo, en el cuerpo de la autobiografía vemos un poco más de balance pues deja ver las múltiples versiones de su complicada personalidad transgénica, semi-lésbica pero virginal, audaz, determinada y enteramente transgresora de las normas vigentes en su tiempo.

Al contrario de las monjas arriba mencionadas y, guiándonos por el tono hiperbólico de su historia, se puede apreciar que la Monja Alférez escribió su narrativa por iniciativa propia,

ignorando las reglas que le negaban el derecho a ejercer esa actividad intelectual, en un intento de ascensión social, con miras a conseguir recompensa pecuniaria por su servicio militar y como medio de crearse y conservar una identidad (o varias) más prestigiosa que le permitiera obtener su completa independencia personal, física y económica. En oposición a lo que muchos críticos han afirmado, es poco creíble que la Monja Alférez haya hecho pública su historia con el propósito de dar a conocer su vida travestida o por vanidad para conseguir la fama; lo que menos le convenía para seguir viviendo a su manera escogida era que se descubriera la verdad de su sexo biológico o de sus incontables transgresiones.

Es más plausible que Erauso, una vez descubierta su verdad por razones fuera de su control y porque su confesión al obispo era el único medio de salvar su vida, escribió su autobiografía para dejar constancia de su participación en la conquista y colonización del continente americano y, de esta manera, justificar su pedimento de la pensión que le aseguraría una vida vestida de hombre y sin dificultades económicas en el futuro. Es válido notar que, también en este aspecto, la Monja Alférez seguía el modelo de actuación masculina imitando a tantos otros miembros de las fuerzas armadas españolas que regresaban del Nuevo Mundo con memoriales de servicios y certificados de méritos firmados por sus superiores militares con los cuales exigían recompensa por servicios prestados a la corona.

En el Pedimento y la Declaración con los cuales ella hace su petición al Rey, la figura textual de Erauso es sobria ya que tiene que presentar pruebas de sus mejores cualidades: valentía, audacia, lealtad, tesón, determinación y fe; y al presentarse ante el Papa, todas esas mismas características pero, sobre todo, castidad. Encarnación Juárez Almendros cita a José María Cossío quien ofrece un comentario relacionado con la manera en que Erauso hábilmente distorsiona la realidad de acuerdo a la ocasión. Cossío menciona cómo la monja-soldado

proyecta ante el Obispo una imagen superior a la realidad: “Es indudable que en las autobiografías las deformaciones o ficciones sirven al autor y protagonista para robustecer los trazos de su semblanza que juzga más halagadores. El que va a comparecer ante la Historia se atavía con los hechos más significativos, a su entender, del papel que quiere representar o que de buena fe cree que representa” (Autobiografías vi). La distorsión de la verdad es comprensible si consideramos que con el Pedimento y la Declaración Erauso se está jugando el resto de su vida vivida a su manera, así que le resulta urgente y esencial presentar su mejor cara y dejar a un lado los elementos reprobables o pícaros de su personalidad que tan bien le han servido desde el momento en que decide escapar del convento.

Es de notarse que en *Vida i sucesos* son muchas las características diferentes en comparación con las autobiografías de las otras escritoras antes mencionadas; aun en los pasajes confesionales, en ningún momento es el discurso de la Monja Alférez lo que se pudiera llamar de un penitente arrepentido; es más bien el primer recuento mejorado y aumentado de su historia, magistralmente resumida en unas cuantas declaraciones que hablan volúmenes de su capacidad de manipulación de la verdad para su beneficio y para la justificación de su vida transgresora.

2.6. Controversia sobre el elemento ficcional en *Vida i sucesos*

El punto más importante que se tratará de examinar y esclarecer en este aparte es la problemática inclusión de los elementos ficcionales en el texto de la Monja Alférez lo cual, según algunos críticos, resta valor a los méritos autobiográficos de la obra ya que pone en tela de duda el grado de veracidad histórica de la misma. La propuesta principal en esta sección es que si bien es cierto que *Vida i sucesos* contiene numerosos pasajes donde la autora mezcla realidad y ficción, tema que ha sido extensamente discutido y criticado por algunos estudiosos erausianos, también es cierto que se deben tomar en cuenta las opiniones de otros críticos que afirman que la

ficción es elemento inherente a toda autobiografía puesto que el autor-narrador-protagonista basa su narración en la recolección de hechos que anteceden, a veces por muchos años, la escritura de los mismos. Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que toda narración retrospectiva y auto-diegética basada enteramente en la memoria humana es, en el mejor de los casos, incompleta o defectuosa y en el peor, invención pura, con lo cual la autobiografía, por definición, se acerca peligrosamente al terreno novelesco sin dejar por eso de ser autobiografía. Ese enorme espacio que existe entre lo hecho y lo escrito es lo que el autor irlandés, John Banville, ganador del Man Booker Prize 2005, llama “the chasm that yawns between the doing of a thing and the recollection of what was done” en la contraportada de su libro, *Ancient Light*, descrito por él mismo como una “meditation on the inscrutable immediacy of the past in our present lives and on how invention shapes memory and memory shapes the man”.

Belén Castro Morales concurre con esta opinión en cuanto a la conexión invención/memoria en *Vida i sucesos*, cuando dice que “No es difícil deducir que la memoria alteró datos y fechas involuntariamente, o que los escribanos y copistas pudieron deslizar errores” (228). Castro también ofrece otra interesante propuesta cuando explica que, “también es posible suponer que Catalina modificó su historia deliberadamente, adaptándola primero a lo que debían saber de ella las autoridades militares, civiles y eclesiásticas que le concederían pensiones y dispensas; y luego a lo que querían leer sus lectores, cuando se dio a la prensa, en 1625, su supuesta autobiografía” (228). Esta autora concluye diciendo que con lo antes explicado quiere sugerir “que la historia de la Monja Alférez es también la historia de las distintas versiones de su vida” (228). Cuando se ofrece un caso de “distintas versiones” de una misma vida, se puede fácilmente apreciar que en una o más de una de esas versiones hay una consciente o inconsciente manipulación de la verdad para ajustar la historia a la interpretación emocional y a los propósitos

de la protagonista. Margarita Levisi explica que, “every autobiography— even when it limits itself to pure narrative—is a self interpretation [...] that is, the interpretation of one’s own “I” or the inner processes that sustain it” (99). Puede ser que ese proceso de “self interpretation” que menciona Levisi sea una posible explicación sobre la procedencia de las fantasías novelescas que tantos argumentos han fomentado entre los estudiosos e investigadores de *Vida i sucesos*. Por otra parte, Paul Smith aviva el fuego de la controversia cuando cita el “influential essay” de Paul de Man, “Autobiography as Defacement” quien sugiere que, “autobiography is not a genre or a mode, but a figure of reading or of understanding that occurs, to some degree, in all texts” (103). Michael Sprinker opina al respecto que para él es imposible pensar en una obra de autobiografía como un género distinto a cualquier otra obra de ficción y así, en cuatro líneas, declara la muerte de la autobiografía al describirla como una obra indistinguible de la novela.

El mensaje de Sprinker, según su obra, *Fictions of the Self: The End of Autobiography* (1981), es contundentemente en contra de la autobiografía como un género respetable ya que este autor considera que la autobiografía es “fundamentally unstable and hence unclassifiable, a shifting, borderless locale where concepts of subject, self, and author collapse into the act of producing a text” (Eakin 342). O sea que para Sprinker la importancia del yo individual del autor-narrador es reducida por la urgencia de obtener algo tangible que es el texto, pero también pareciera que ese “colapso del sujeto, del yo y del autor en la producción del texto” es inevitablemente parte del proceso de escribir una narrativa que se pueda llamar autobiográfica. Es más, se pudiera decir que forma parte esencial de lo que convierte a la narrativa sobre la propia vida en una verdadera autobiografía.

Paul John Eakin también cita a John Searle quien expresa su rechazo hacia los que, al igual que Sprinker, proclaman la muerte de la autobiografía por ser un género basado en

ilusiones del subconsciente y no en la realidad. En las palabras de Searle: “You can’t disprove the existence of conscious experiences by proving that they are only an appearance disguising the underlying reality, because where consciousness is concerned the existence of appearance is the reality” (Searle 58). Pareciera que con cada nueva opinión presentada la autobiografía como género se aleja cada vez más de lo que pudiéramos llamar una definición generalizada de la autobiografía. Con este punto podemos conectarnos de nuevo al caso de Erauso quien inserta algunos elementos de ficción novelesca en su narrativa autobiográfica que muy bien pudieran representar su versión particular de los hechos y su auto percepción como sujeto masculino, en otras palabras, lo que ella considera su verdad. Al respecto, Spadaccini y Talens citan del Pacto Autobiográfico de Lejeune y afirman que,

when the character’s name equals the author’s name, the consequences of this equivalence are enormous, since: ‘This fact alone excludes the possibility of fiction. Even if the account is completely false, historically, it will be in the order of a lie (which is an ‘autobiographical’ category rather than [a category] of fiction.) According to these arguments, even if the story can be put into question, the signature guarantees the identity, that is, it eliminates any vestiges of fiction.’ (26)

Sin embargo, Ana María Platas deja aparte la percepción como realidad e ignora a los que afirman la muerte de la autobiografía para proponer lo que parece ser una sólida definición de este controversial género literario. Citando de la obra de D. Villanueva, *El polen de ideas* (1991),

Platas afirma que al referirnos a la autobiografía, usualmente la entendemos como,

una obra de género narrativo-histórico que consiste en la narración, por parte del autor, de su propia vida o aspectos de ella: la persona del autor coincide, por lo tanto, con la del narrador. Se trata, pues, de un relato autodiegético basado en la analepsia. [...] La autobiografía se encuentra muchas veces cercana a la novela, pues implica ficción debido a lo que oculta, mejora o inventa el que relata sobre sí mismo (lo que supone una construcción de la identidad del yo), sobre las personas conocidas o los hechos acaecidos. (68)

La segunda parte de esta definición es importante en este trabajo pues reafirma esa relación realidad-ficción tan relevante en lo que a *Vida i sucesos* se refiere: Erauso convierte su percepción en su realidad textual con lo cual confirma las teorías de Searle antes mencionadas. Para ampliar los significados es pertinente también la siguiente información: “The Spanish word that designates the writing of novellas—novelar—(from the Italian novellare) means to disclose news—usually salacious or transgressive in nature” (Scordilis Brownlee 4). En el caso de Erauso, lo antes descrito es lo que ella hace: “oculta, mejora e inventa” en el proceso de construcción de su nuevo yo, lo cual acerca su oficio literario a esa acción de “novelar” de la que habla Brownlee, especialmente porque en su texto autobiográfico ella revela pasajes propios de una obra ficcional donde se describen eventos exageradamente violentos, transgresores y licenciosos.

Para ser más específicos, Erauso en su texto *oculta* su realidad biológica así como sus verdaderos sentimientos. Como se menciona en otra sección de este trabajo, esto era lo usual en sus modelos de escritura que eran otras autobiografías masculinas o los memoriales de servicios de soldados. Para la sociedad barroca no era la norma el examen del estado emocional del protagonista; lo más relevante eran las acciones aventureras, caballerescas o heroicas y es por eso que en *Vida i sucesos*, sólo en raras ocasiones aparecen frases reflejando el estado anímico de la ex novicia vasca¹³; toda su narración es acción y más acción y las características personales de la Monja Alférez se van dando a conocer a través de sus actos. Erauso *mejora* su personalidad valiente y arriesgada y su coraje, tanto en la batalla como en los episodios de “capa y espada” donde ella se auto-representa como un espadachín por excelencia y en los que casi siempre sale

¹³ Solamente en muy pocas ocasiones refleja Erauso sentimientos personales en su narrativa, siendo las más notables: en el capítulo 20, la despedida de la monjas del Convento de Santa Clara “con muchos halagos i regalos y lágrimas a la partida” (114) y cuando en el capítulo 2 se da cuenta de que el hombre al que acaba de matar es su propio hermano: “Muerto el dicho Capitán Miguel de Erauso, lo enterraron en el dicho Convento de San Francisco, viéndolo yo desde el Coro: sabe Dios con qué dolor” (65). Como se explicó antes en el apartado segundo de este mismo capítulo, era poco común la expresión de la interioridad emocional en la escritura masculina que fue el modelo literario adoptado por la Erauso efectuando así un travestismo total tanto físico como textual.

trionfante. Esta auto-representación *mejorada y aumentada* posiblemente obedezca a su intención de obtener la recompensa de la corona española y el permiso del Papa para vestir de hombre pero también se pudiera interpretar como un deseo de emular las cualidades que ella considera admirables en los hombres y, por ende, hacer su disfraz de varón más efectivo y fiel al modelo original.

Como otro ejemplo de comentarios sobre la ficción en la autobiografía, se puede presentar la opinión de James Fitzmaurice-Kelly, autor de la edición inglesa de la *Historia de la Monja Alférez* de Joaquín María Ferrer titulada, *The Nun Ensign* y publicada en Londres en 1908, quien en su “Introducción” a la misma afirma que, “es muy difícil trazar en la literatura hispánica una línea divisoria entre lo novelesco y lo histórico-personal de los relatos biográficos” (Vallbona 10). También se puede agregar que lo antes explicado es el resultado de que el autor de una autobiografía cuenta la historia de su vida de manera muy personal, su auto-percepción moldeada en virtud de las experiencias, entorno social, educación y situación familiar que forjaron su carácter y su personalidad. El escritor filtra sus recuerdos a través de todos esos factores volubles y maleables para entregar su verdad a como él mejor la entiende. Referente al mayor o menor grado de verdad presente en la autobiografía, según el Pacto Autobiográfico de Lejeune citado por Spadaccini y Talens,

The best way to invent an identity through writing is to say that one is narrating one's own life. What bestows upon it an appearance of reality is not the story that is being narrated but the act of narrating it: ‘When I write my autobiography, even if I make an honest effort to stick to the truth, I sense well that it is my writing which gives consistency to my life.’ In some ways, Descartes's maxim *Cogito, ergo sum* could be paraphrased to apply to autobiographers: I write about myself, therefore I am. (31)

La persona que escribe sobre sí misma, lo hace desde un espacio subjetivo muy propio e irrepetible. Es imposible para un autor ofrecer una obra a la medida de los prejuicios, creencias y

circunstancias de todos los lectores; él hace únicamente lo que puede hacer: presentar una narrativa que refleja su realidad desde la perspectiva de los prejuicios, creencias y circunstancias propios. La tarea del receptor/lector de un producto cultural es interpretar el texto para completar los significados definitivos de la obra con el oficio de la lectura. Sus herramientas de interpretación son un sistema de códigos preestablecidos y su bagaje socio-cultural a través del cual será tamizado el texto, con lo cual se crea una tercera realidad siendo la primera, la verdad de los hechos; la segunda, la percepción de los hechos por parte del autor; y la tercera, la que crea el receptor al completar la obra con su mayor o menor capacidad intelectual y visión particular de la misma. Para el lector de *Vida i sucesos* es esencial comprender el entorno histórico-cultural en que se escribió la autobiografía en cuestión así como poseer la capacidad de decodificar una obra barroca española y colonial, peninsular y transatlántica, híbrida, con múltiples niveles de significados y palimpsestos.

Al pronunciar la palabra “autobiografía” se piensa que es la historia exacta de una persona real que habla desde el espacio de un yo estable, omnisciente y en posesión de la verdad de su vida, pero se debe tomar en cuenta lo que Paul John Eakin denomina, en su estudio sobre la biografía de Malcolm X, “the fact of a ceaselessly evolving identity” (x). Su convicción sobre esta constante evolución del yo lo llevó más tarde a revisar sus teorías sobre el yo del narrador que habla en un trabajo autobiográfico para describirlo como,

a mysterious reality, mysterious in its nature and origins and not necessarily consubstantial with the fictions we use to express it [...] it not only conveniently bridges the gaps between who we were once and who we are today, but it tends as well to make our sense of self in any present moment seem more unified and organized than it possibly could be. (ix)

Eakins explica que después de diez años de estudiar el género autobiográfico, finalmente llegó a la conclusión que él se siente “reluctant to speak of ‘the self,’ for the definitive article

suggests something too fixed and unified to represent the complexity of self-experience” (x). A su vez, Keith Moxey, refiriéndose a la imposibilidad de un autor de eliminar lo ficcional o de obtener un sólido auto-conocimiento constitutivo de una verdadera autobiografía, opina que,

Autobiography reveals gaps, and not only gaps in time and space or between the individual or the social, but also a widening divergence between the manner and matter of its discourse. That is, autobiography reveals the impossibility of its own dream: what begins on the presumption of self-knowledge ends in the creation of a fiction that covers over the premises of its construction. (No página)

Paul John Eakin concurre con las ideas de Moxey antes propuestas sobre la distorsión inherente a cualquier acto de auto-percepción, cuando ofrece el siguiente comentario de William Maxwell, (“a shrewd observation,” en su opinión), en referencia a la naturaleza parcialmente ficcional de la autobiografía. Maxwell afirma que “in talking about the past we lie with every breath we take” (63). Posiblemente, más cercano a la realidad sería el explicar que Erauso, al igual que cualquier otro autor de una autobiografía, habla de su pasado, no conscientemente mintiendo sino en la forma en que ella enfoca su realidad al observarla a través del prisma de su sistema de creencias y circunstancias vitales particulares que han hecho de ella la persona que es en el momento de la escritura.

Esa misma realidad pasada a través del bagaje cultural de otros, sus lectores, colegas o compatriotas por ejemplo, será convertida en una realidad diferente al ser tamizada por la capacidad de asimilación de unos receptores ajenos a las peculiaridades de la autora y quienes configurarán a la protagonista a la medida de sus propias percepciones y capacidad de decodificación de los códigos establecidos. Se pudiera afirmar, con toda seguridad, que un lector conservador, blanco, bautista, del sur de los Estados Unidos formará una cierta opinión de una mujer, ex novicia, travestida, transgresora, adicta al juego y con tendencias lésbicas, completamente diferente a la opinión de un intelectual ateo y liberal de Nueva York para quien

este personaje posiblemente resultará menos escandaloso y más atractivo e interesante. Referente a esto, las palabras de don Ramón de Campoamor, poeta español, van directo al corazón del asunto: “En este mundo traidor, /nada es verdad ni es mentira, / todo es según del color/ del cristal con que se mira.” No se puede negar que vivimos en un mundo donde los valores son mutables y las verdades, subjetivas. Existen tantos colores y matices de esos cristales a través de los cuales se observan los eventos de una vida como existen seres humanos diferentes los unos de los otros y con igualmente diferentes versiones de la realidad.

Partiendo de las definiciones antes ofrecidas sobre la invención novelesca como elemento inherente a la autobiografía, las cuales sirven para minimizar algunas de las objeciones en cuanto a la veracidad de *Vida i sucesos*, se puede obtener una mejor perspectiva sobre esa mezcla de ficción y realidad que, según la opinión de algunos teóricos especializados en el género, se encuentra presente en toda autobiografía y que ha causado tanto debate acerca de la obra de Erauso. También es apropiado notar que *Vida i sucesos* se acerca a un trabajo novelesco, es cierto, pero sin perder las características que le permiten ser inscrita dentro de la tradición autobiográfica. Es más, si basándonos en esta consideración, afirmamos que la obra de Erauso participa de ciertos elementos de la novela, se podría decir lo mismo de otras autobiografías de la época que han sido consideradas por centurias como trabajos sólidamente inscritos dentro de la tradición autobiográfica. A este respecto, se pudieran mencionar obras incontrovertiblemente autobiográficas tales como la de San Agustín, (quien comenzó la tradición autobiográfica con sus *Confesiones*), la de San Ignacio de Loyola, las *Vidas* de Santa Catarina de Siena, Santa Clara de Asís y Santa Rosa de Lima y, especialmente, las obras de Santa Teresa de Ávila. Todos estos personajes ilustres escribieron las historias de sus vidas y se convirtieron en los modelos a seguir

de la mayoría de las autobiografías espirituales de religiosos y religiosas españoles y coloniales y de muchos otros escritores de la época.

Para finalizar, podemos decir que queda la inscripción de *Vida i sucesos* firmemente asentada dentro de la tradición autobiográfica, a pesar de contener elementos ficcionales que son, para muchos críticos, parte constitutiva de toda autobiografía. Dejamos atrás ahora la autobiografía para examinar en el próximo capítulo las conexiones intertextuales de la obra de Erauso con otros géneros y modalidades narrativas.

CAPÍTULO 3

VIDA I SUCESOS Y SUS CONEXIONES INTERTEXTUALES CON OTROS GÉNEROS LITERARIOS

En el capítulo anterior se discutió la configuración de la Monja Alférez en el sujeto autor por medio de la escritura de su autobiografía, la controversia sobre la autoría de la misma, las dudas sobre la existencia de un personaje real llamado Catalina de Erauso así como conceptos y problemas referentes al elemento ficcional presente en la obra y las ideas que proponen varios investigadores sobre los conflictos entre veracidad y auto representación en el texto autobiográfico. También se hizo una comparación básica de *Vida i sucesos* con otras obras pertenecientes al género autobiográfico propio de las monjas conventuales que escribían las historias de sus vidas en forma de confesiones espirituales exigidas por el confesor. En este capítulo, dejamos el género autobiográfico aparte para comentar la obra de Erauso en cuanto a sus conexiones intertextuales con otras modalidades narrativas o géneros literarios como la hagiografía, la biografía, los memoriales de servicio de soldados, la crónica de viajeros, la comedia de capa y espada, la novela de aventuras y, principalmente, la novela picaresca con la cual *Vida i sucesos* comparte notables características. Este capítulo concluirá con un enfoque en la inscripción de *Vida i sucesos* dentro de la narrativa picaresca y un repaso somero de los puntos específicos de contacto entre *Vida i sucesos* y *Lazarillo de Tormes*, obra generalmente considerada como el modelo picaresco por excelencia.

Es de tomarse en cuenta, sin embargo, la opinión del estudioso erausiano, Ángel Esteban, quien afirma que para analizar *Vida i sucesos* no es necesario inscribir la obra de Erauso dentro

de un estilo o modalidad de escritura específica sino aceptar las cualidades heterogéneas de la misma para así poder,

observar esta obra desde la perspectiva de su condición híbrida, con rasgos narrativos y elementos cercanos a la crónica o la relación, con técnicas escriturarias que repiten tópicos literarios utilizados sólo por escritores bien formados y datos que aportan sólo los historiadores o cronistas, sucesos verosímiles contrastados con documentos históricos y anécdotas que rayan la fantasía o la hipérbole. (12)

La condición de hibridez a la que se refiere Esteban se puede mejor apreciar mejor en los comentarios siguientes que se ocuparan de los diferentes elementos de otros géneros que se observan en *Vida i sucesos*: hagiografía, biografía, historias de naufragos, crónicas de viajeros, comedia de capa y espada, memoriales de servicios de soldados, novela de aventuras y, sobre todo, la novela picaresca, la cual a su vez es también considerada novela de formación o *bildungsroman*. También, para agregar un punto contemporáneo a este análisis y trasladar la obra barroca de Erauso a nuestra época, se expondrán los vínculos narrativos de *Vida i sucesos* con la novela tremendista española que apareció en el panorama literario europeo e hispanoamericano en 1942 con *La familia de Pascual Duarte* de Camilo José Cela. Con esto podremos obtener una más clara noción de cuan extensa y laberíntica es la red de conexiones intertextuales que se extiende entre la autobiografía de la novicia guipuzcoana y varios y disímiles géneros literarios.

3.1. *Vida i sucesos*, la hagiografía y la biografía

Ana María Platas esclarece acerca de la hagiografía, con la cual la narrativa de Erauso se relaciona brevemente en el primer capítulo, que ésta es simplemente la vida de un santo, que está muy unida a la biografía en su desarrollo y evolución agregando que es “un género temprano que nace con propósitos de instrucción religiosa: ya en Grecia, en el s. IV, San Atanasio escribe *Vida de San Antonio Abad*” (366). Platas continúa explicando la popularidad de este género en la época áurea para concluir diciendo que “también hay poemas sobre vidas de santos y obras de

teatro hagiográficas: Lope de Vega, *San Isidro, labrador de Madrid*; Calderón, *El mágico prodigioso* y *El príncipe constante*” (366). El género hagiográfico exige detalles específicos tales como empezar la narración con los nombres y apellidos de la persona, fecha de nacimiento, nombres de los padres, ser bautizada e hija legítima de padres cristianos, fecha de su entrada al convento y detalles de una buena muerte, es decir, morir confesada y en paz con Dios y con su Iglesia. La autobiografía de Erauso comienza con el tono característico de las *Vidas* de monjas conventuales:

Nací yo, Da. Catalina de Araujo¹⁴, En la villa de San Sebastián, provincia de Guipúzcoa, en el año 1585: hija del Capitán Miguel de Araujo i de María Pérez de Galarraga i Arze, naturales i vecinos de dicha villa. Criaronme mis padres en su casa con otros mis hermanos hasta tener 4 años. En el año de 1589 me entraron en el Convento de San Sebastián el Antiguo de dicha villa, que es de Monjas dominicas, con mi tía Da. Úrsola Sarauste, hermana de mi madre, Priora de aquel Convento, donde me crié hasta tener quince años, i entonces se trató de profesión. (33-34)

Vida i sucesos se acerca a los patrones establecidos para la hagiografía solamente en esas breves primeras líneas donde da fe de haber sido criada en el seno de una buena y cristiana familia y de haber entrado al convento como novicia siendo aún muy niña; el resto de su obra se puede considerar completamente alejada del formato tradicional de la vida religiosa por demostrar en ella picardía y falta de recato impropios de una mujer o de una monja en ciernes. A pesar de esto, Kathleen Ann Myers afirma que *Vida i sucesos* “is structured as an autobiographical *vida*” y más tarde agrega que “as Stephanie Merrim and Rima de Vallbona have shown, the history inscribes the Monja Alferez’s story into hagiographic tradition, emphasizing the penitential nature of Catalina’s deeds” (Neither Saints 146).

¹⁴ Vallbona aclara que en el texto de Joaquín María Ferrer, *Historia de la Monja Alferez*, el nombre es *Erauso*, uno de los apellidos “más ilustres de San Sebastián” y que en los documentos de la Real Academia de Historia de Madrid aparece como Araujo algunas veces y otras, como Herauso, Erausso o Eraso (32). Esto es posiblemente el resultado de las muchas versiones del manuscrito y en la mayor o menos habilidad de los varios copistas.

Siendo que la incursión de *Vida i sucesos* en terreno hagiográfico es muy breve, para continuar examinando esta obra pasamos ahora a examinar su relación con la biografía ya que la narradora se refiere a la protagonista en tercera persona una vez en el texto y casi siempre en el paratexto; los títulos y subtítulos de los capítulos, a excepción de un subtítulo en el capítulo veinte, “Embarquéme [sic] i pase a Cartagena,” se refieren a la protagonista en tercera persona singular lo cual es lo usual en la biografía.

Al mencionar biografía, hablamos de un “género narrativo-histórico cuyos orígenes deben rastrearse en las inscripciones funerarias de los egipcios, griegos y romanos y en los elogios fúnebres, algunos con amplio recorrido biográfico, que estos últimos acostumbraron a pronunciar como alabanza de muertos relevantes” (Platas 86). Para ampliar la definición se puede agregar que la biografía se debe de entender como “la relación escrita de los hechos principales de la vida de algún personaje ilustre tratados con mayor o menor respeto a la realidad, lo que significa que pudieran introducirse en ella elementos propios de la ficción novelesca” (Platas 86). El énfasis importante aquí es en la referencia “al mayor o menor respeto a la realidad,” o sea, al elemento ficcional propio de la novela que persigue como una sombra a la obra de Erauso en cada vuelta de página, y en la mención de un “personaje ilustre” lo cual nos revela un aspecto del carácter orgulloso de la novicia guipuzcoana quien, obviamente, se auto-percibía como un personaje cuya vida y acciones al servicio de la corona española eran merecedoras de reconocimiento y lo suficientemente importantes como para dejar constancia escrita para la posteridad. Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens comentan que,

the emergence of biography and autobiography is tied to one’s desire to endure in memory. Biography is said to be reserved for famous men, for heroes and princes, whose lives are written for the edification of future generations. [...] Autobiography, on the other hand, seeks identification between the artist and the model; the writer is said to tackle himself or herself—the self image he or she has

as object. [...] The focus of autobiography is often on private history, on the triumphs and reversals of often obscure men and women. (31-32)

Como se mencionó antes, no es sólo el orgullo el componente más evidente de la personalidad de nuestra protagonista; la forma en que ella se prepara para presentar ante el Rey su petición de recompensa por servicios prestados y pasar a la historia por su valentía en la batalla, nos demuestra otras facetas de su carácter: diligente, valiente, práctica, persistente y ambiciosa, cualidades admirables que en sus tiempos se hubieran considerado exclusivamente parte del panorama psicológico de los varones. Además de su urgente e inevitable travestismo, este es otro ejemplo de su completa identificación con lo masculino, ya que ha internalizado la noción que equipara lo varonil con poder y triunfo, así como el rol que juega su autobiografía como herramienta de construcción de su identidad masculina. Es de notarse, sin embargo, que Catalina de Erauso no persigue recompensa monetaria solamente; ella busca autodeterminación y la legítima reinención de sí misma que se hacen posibles con el permiso del papa Urbano VIII para continuar su vida vestida de varón. La pensión del Rey por sus acciones heroicas le permitirá vivir independientemente el resto de su vida y de acuerdo a sus propias reglas de conducta. No es poco por lo que lucha Erauso: ella quiere su vida para vivirla cómo ella cree que debe de ser vivida— con la misma libertad, poder de decisión y control de su destino con el que vive hasta el más insignificante varón español y que a las mujeres les era negada por la discriminación genérica inherente a la ideología misógina del patriarcado.

Volviendo a los pasajes del texto en los que la protagonista habla en tercera persona, o sea, que se aleja del formato autobiográfico favoreciendo el biográfico, Vallbona y otros han ofrecido como explicación las peculiaridades del idioma vasco que no hace diferencia entre el pronombre femenino o el masculino y la posibilidad de errores de los copistas. Algunos críticos se remiten de nuevo al problema de la traducción del euskera al castellano y equivocadamente

han tomado esto como indicio de que, efectivamente, la historia de la Monja Alférez no fue escrita por ella misma.

Desde cualquier ángulo que se observe el producto literario de Catalina de Erauso, es innegable que estamos frente a una obra complicada por la convergencia de elementos picarescos, autobiográficos, biográficos y hagiográficos, así como personajes históricos y documentos legales mezclados con aventuras de invención novelesca. Estos factores no restan méritos a *Vida i sucesos* como obra autobiográfica e histórica, pero sí abren el espacio para etiquetarla como una obra híbrida y problemática que presenta sólidos argumentos para mantener ardiendo el fuego de la controversia.

3.2. *Vida i sucesos*, las historias de naufragos y las crónicas de viajeros

Los estudios de Enrique Pupo Walker sirven de apoyo a Rima de Vallbona quien cita de su libro, *La vocación literaria*, para proponer una asociación que no es usualmente comentada y que merece la pena exponer aquí: los vínculos de *Vida i sucesos* con las historias de naufragos en las cuales,

el mundo se configura ‘a imagen y semejanza de leyendas populares y de libros de ficción’; además, se distinguen por ‘el aparente descuido y la sencillez expositiva del discurso’ con lo que queda disimulado todo propósito literario; y por último, según Pupo Walker, en *Los Naufragios* de Cabeza de Vaca se observa una ‘gran diversidad episódica y estratos narrativos muy disímiles’ no reconocidos por la crítica ni por el análisis histórico. (6)

En la opinión de Vallbona, las características que Pupo Walker encuentra en las narraciones de naufragos son similares a las que ella ha observado en la autobiografía de Erauso en cuanto a la variedad de episodios y niveles de significados. Con estos comentarios, Vallbona agrega a la ya considerable lista de lazos intertextuales que existen entre la narración de Erauso y otros géneros literarios otro de los cuales es la crónica de viajeros, relacionada cercanamente con los relatos de naufragos arriba mencionados.

Las crónicas de viajes son también obras del género narrativo que ha existido desde el comienzo de la Historia. Este género “está en las raíces de la más antigua literatura, si se considera que en epopeyas como la *Odisea*, de Homero, los viajes de Ulises constituyen uno de los motivos temáticos esenciales” (Platas Tasende 889). *Vida i sucesos* se relaciona con la narrativa de viajeros por medio de sus descripciones detalladas de ciudades que visita, de los personajes lugareños sobresalientes y de los eventos que ocurren durante sus travesías. De hecho, si observamos los títulos y subtítulos de su historia, a excepción del capítulo XVIII titulado “Mata en el Cuzco al nuevo Cid, quedando herida,” los restantes diecinueve títulos dan evidencia del constante movimiento de su vida siempre en tránsito vertiginoso, explicando que la protagonista “parte” o “pasa” o “entra” o “llega” a una u otra ciudad o lugar diferente en cada instancia. El título del capítulo primero se puede perfectamente incluir en este comentario pues aunque empieza con “Su patria, padres, nacimiento, educación, fuga” (33) toda esta información es ofrecida de forma condensada en unas escasas treinta líneas, o sea, el equivalente de más o menos una página escrita a doble espacio. Nuestra autora completa este primer capítulo introductorio con siete breves apartes que describen su llegada a ocho distintas ciudades en el País Vasco y en Andalucía: “Entra en Vitoria, en Valladolid, en Bilbao, en Estella, en San Sebastián, en el Pasaje, desembarca en San Lúcar, va a Sevilla, vuelve a San Lúcar i embárcase” (33-39). Este ir y venir a través del territorio vasco es una de las características que vincula a *Vida i sucesos* con la narrativa picaresca donde un protagonista anti heroico viaja de un lado a otro y sobrevive a como puede mientras sirve a varios amos.

Para agregar un poco más sobre las crónicas de viajeros, Platas continua comentando que las tempranas crónicas florecieron durante el Renacimiento con los relatos de,

los viajes de los grandes descubridores, entre ellos Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Alvar Núñez Cabeza de Vaca o Vasco de Gama. Muchos fueron, en efecto

quienes dejaron noticias sobre el mundo conocido o del que, poco a poco, se atrevieron a explorar, y entre ellos deben contarse, en los Siglos de Oro, los historiadores de Indias (Gonzalo Fernández de Oviedo, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gomara, Pedro Mártir de Anglería, Bernal Díaz del Castillo...). (890)

También, como se indicó en el capítulo anterior, Rima de Vallbona afirma que “por José Berruezo se sabe que Malcolm K. Burke recorrió el itinerario seguido por Catalina de Erauso” (17) visitando las cuarenta y cinco ciudades o pueblos europeos y americanos mencionados en su autobiografía con el propósito de constatar la existencia de lugares, personas y sucesos ocurridos. Burke recorrió las ciudades arriba mencionadas así como el resto de la trayectoria de Erauso que incluyó, en orden cronológico, Cartagena de Indias, Nombre de Dios, Panamá, Paita, Sana, Truxillo, Lima, La Concepción, Paicaví, Baldívia, Nacimiento, Purén, Tucumán, Potosí, Los Chunchos, La Plata, Las Charcas, Piscobamba, Cochabamba, Mizque, La Paz, Cuzco, Guamanga, Apizerria, Anduguellas, Guancavélica, Santa Fe de Bogotá, Tenerife, Cádiz, Madrid, Pamplona, el Piamonte, Turín, Barcelona, Génova, Roma y Nápoles.

El lector de esta autobiografía no puede menos que asombrarse y maravillarse al pensar en la magnitud del esfuerzo, tiempo, dinero, dificultades y negociaciones de todo tipo que tuvo que efectuar Erauso para trasladarse de un lugar a otro en su proceso de reinención personal. Para Burke, *Vida i sucesos* fue, efectivamente, una guía de viajero que le permitió seguir, paso a paso, las huellas de la Monja Alférez en su azaroso recorrido transcontinental. De esta manera, Burke contribuye a elevar el nivel de veracidad de la obra ya que logró verificar que efectivamente, existían o habían existido los lugares y personas que Erauso describe o menciona en su narrativa. Con la confirmación de Burke se afianza la veracidad de *Vida i sucesos* y su inscripción en la narrativa de viajeros.

3.3. *Vida i sucesos*, la novela de aventuras y la comedia de capa y espada

Acerca de la novela, en general, ha dicho Benito Pérez Galdós: “Imagen de la vida es la Novela y el arte de componerla estriba en reproducir los caracteres humanos, las pasiones, las debilidades, lo grande y lo pequeño, las almas y las fisonomías, todo lo espiritual y lo físico que nos constituye y nos rodea...” (Platas 540). Ana María Platas Tasende también afirma que “el origen de la novela debe de buscarse en la épica” y más tarde cita de un artículo del periodista y novelista español, Antonio Muñoz Molina, quien añade lo siguiente:

De donde surge la novela es justo de la crisis y del descredito de la narración épica, de su refutación y su nostalgia. Casi todas las novelas que se han escrito y se escriben tienen sus semillas en algún pasaje o en alguna figura o sentimiento de la *Odisea* [...] La novela es el lugar de los renegados o de los expulsados de la épica: por eso sus héroes son el reverso del heroísmo, un pícaro sin porvenir o un hidalgo enloquecido, un niño marginado aliado con un esclavo fugitivo, un chico fantasioso que sueña con unirse al ejército de Napoleón, una mujer que alimenta su imaginación con novelas sentimentales y tentaciones de adulterio. (541)

La novela de aventuras, género narrativo en prosa de variadísima temática, como atestigua el comentario de Muñoz Molina, “suele estar protagonizada por personajes inclinados a la acción, impulsivos, valientes e incluso temerarios” (Platas 547), cualidades que sin lugar a dudas describen a nuestra monja guerrera. El foco de este tipo de narrativas son los viajes y las acciones arriesgadas que empujan el desarrollo de la trama; las aventuras, siempre extraordinarias y sorprendentes pueden ser de muy diferentes tipos: fantásticas, de ciencia ficción, históricas, exóticas, picarescas, de formación, autobiográficas, etc. Es posible que solamente un género diseñado para ella pudiera encuadrar a *Vida i sucesos*, hacer justicia a las características autobiográficas, pícaras, exóticas e históricas de su naturaleza híbrida y enmarcar apropiadamente tanto la mezcla de narrativas, como los variados temas y voces encontrados en cada página de la misma. Esta es una obra en la que cada capítulo es un arma de resistencia en contra del encasillamiento en un género específico. Sin embargo, para trabajar con los materiales

que sí poseemos, se puede etiquetar a *Vida i sucesos* como novelesca debido a los elementos ficcionales de la misma; histórica en base al contenido que es verificable con documentos legales; pícaro, por las cualidades presentes en la protagonista así como por la estructura de la obra que sigue los lineamientos del género picaresco establecidos por *Lazarillo de Tormes*; exótica, por la exuberancia del telón de fondo de su historia como heroína transatlántica en un Nuevo Mundo que ya había encendido la imaginación europea con leyendas de las amazonas, del país de la canela, de la fuente de la eterna juventud y de tesoros fabulosos; y, obviamente, autobiográfica ya que la escritora escogió relatar sus aventuras dentro del marco de la autobiografía tradicional donde el protagonista narra su historia en primera persona singular y su nombre propio coincide con el del autor.

De forma paralela a las descripciones de sus aventuras y sus travesías, Erauso relata increíbles sucesos al estilo de la comedia de capa y espada, otro de los géneros dramáticos en los que *Vida i sucesos* incursiona. Ana María Platas comenta que este tipo de comedia, “es la variedad urbana de la *comedia barroca* en la que los personajes masculinos vestían a la manera de su tiempo –con capa y espada—y pasaban por situaciones de amores, equívocos, celos, pendencias hasta llegar a un final feliz con la mujer elegida” (141). A esta categoría, con la excepción del “final feliz” que sus circunstancias biológicas le negaban, pudieran pertenecer los pasajes de la obra que se relacionan con sus frecuentes actuaciones como espadachín, los escapes de los compromisos matrimoniales que ponen en peligro su anonimidad, la habilidad de escurrirse de su benefactora mestiza, después del cruce de los Andes, quien pretende casarla con su hija “la cual era una Negra fea como unos diablos, mui contraria a mis gustos que fue siempre de buenas caras” (70), y los jugueteos sexuales de Erauso con doña Beatriz de Cárdenas, la novia de su amo, Juan de Urquiza. El amo había propuesto a Erauso que se casara con su novia para

apaciguar el conflicto que resulta cuando la ex novicia, en una reyerta callejera, le corta la cara a Reyes, sobrino político de doña Beatriz. Erauso discurre que con esta propuesta Urquiza “mirava a tenernos seguros, a mí, para servicio, i a ella, para gusto, i parece que eso tratado entre los dos lo acordaron” (47). La protagonista más tarde cuenta andanzas de resuelto corte picaresco en las cuales ella “salía de noche e iva a casa de aquella señora, i ella me acariciaba mucho, i con son de temor de la Justicia me pedía que no volviese a la Yglesia de noche, i me quedase allá, i una noche me encerró i se declaró en que a pesar del diacho [diablo] había de dormir con ella, i me apretó tanto, que huve de alargar la mano y salirme” (47). Con este comentario, la narradora eleva el nivel del contenido picaresco, seductor y escandaloso propio de la comedia de capa y espada de la época, a la vez que abre una ventana hacia los aspectos lésbicos que han dado tanto de que hablar a numerosos investigadores y sobre los cuales de comentará más adelante.

En el capítulo siguiente, la narradora nos entrega otra muestra que empalma con este tipo de literatura cuando relata que nueve meses después fue despedida por su patrón, Diego de Solarte, porque este “tenía en casa dos doncellas hermanas de su muger, con las cuales, i más con una, que más se me inclinó, solía yo más jugar y triscar; i un día, estando en el estrado peinándome acostado en sus faldas i andándole en las piernas, llegó acaso a una rexa por donde nos vido; i oyó a ella que me decía que fuese al Potosí i buscase dineros, i nos casaríamos” (51). Estos pasajes ponen de manifiesto el papel de hombre mujeriego, engatusador y galante que Erauso asume en su meta de convertirse en una exacta réplica del modelo de masculinidad de su época que era, precisamente, el hombre conquistador y experto espadachín, común denominador de los héroes de las comedias tan populares en el teatro del Siglo de Oro español.

3.4. *Vida i sucesos*, los memoriales de servicios de soldados y el *bildungsroman*

Igualmente común en la época era la escritura de los memoriales de servicios de los soldados que regresaban del Nuevo Mundo buscando obtener recompensa por sus esfuerzos a favor de la corona española. Esa es exactamente la intención de Catalina de Erauso al escribir su petición al rey Felipe IV, la cual ella explica en el octavo aparte del capítulo XX de su autobiografía. Respecto a este enlace entre la obra de Erauso y los memoriales de soldados, comenta Encarnación Juárez Almendros que “*Vida i sucesos* se genera estructuralmente de los memoriales de servicios comunes en soldados, como lo prueban los varios ‘pedimentos’ que se conservan” (Mujer militar 149) y que en esos documentos donde expone ante el Papa y el Rey sus razones por las cuales se considera merecedora de recompensas personales (el vestuario masculino) y profesionales (la pensión por servicios prestados),

se señala claramente la problemática personal de Catalina de Erauso, la de su travestismo, y se delinear los motivos que la impulsaron a cambiar de identidad y los medios para lograrlo. Además se insinúa el aspecto teatral que marca su existencia por los constantes esfuerzos por esconder su sexo; su ‘valor como hombre’ y su estado presente. [...] Además del modelo de las relaciones de soldados, su vida muestra una cierta semejanza con la de las heroínas del género picaresco, tan en boga en ese momento, como bien señala Stephanie Merrim. (Mujer militar 149)

Belén Castro Morales concurre con Juárez Almendros y Merrim cuando agrega que la obra de Erauso “evoca el modelo narrativo de la picaresca (relato episódico, con capítulos encabezados por paratextos en tercera persona, texto en primera persona masculina, protagonista joven que desempeña distintos oficios, sirviendo a distintos amos en variados espacios, tono irónico, amoralismo, etc.)” (232-233). Sin embargo, Castro Morales después explica que la conexión de *Vida i sucesos* con la picaresca ha sido unánimemente reconocida pero que lo mismo no ha ocurrido con los estrechos vínculos entre la picaresca y las relaciones de servicios. Al respecto, esta autora comenta que es raramente mencionada la relación entre,

el origen de la novela picaresca con un tipo de relaciones de servicios prestados (la relación *genere humili*) en los que generalmente una persona de rango inferior relataba en primera persona los avatares de su vida para obtener favores o premios a méritos no reconocidos. Este tipo de textos proliferó a raíz de la conquista de América, cuando tantos soldados escribieron o dictaron sus hazañas de guerreros en un mundo hostil como ‘probanza de méritos’ para justificar sus peticiones de recompensas. (233)

La opinión de Ángel Esteban apoya los comentarios de Castro Morales, Merrim y Juárez Almendros cuando explica, en la “Introducción” a su edición de *Vida i sucesos*, que esta autobiografía es “una confesión resuelta al estilo picaresco, pero dependiente de modo muy directo de los memoriales de servicio, tan comunes en aquella época para los soldados” (70). En sus propias palabras, Erauso describe las acciones que justifican esa conexión con los memoriales de servicios militares,

Víneme a Madrid: presentéme ante su Magestad suplicándole me premiase mis servicios, que expresé en un memorial que puse en su mano. Remitióme su Magestad al Consejo de Yndias. Allí acudí i presenté los papeles [...] Viéronlos aquellos Señores, i favoreciéndome, con consulta, su majested me señaló 800 escudos de renta por mi vida, que fueron poco menos de lo que pedí. (119)

Referente a este punto, Vallbona incluye una nota indicando que el Consejo de Indias decretó el 19 de febrero de 1626, que se le entregaran a Catalina de Erauso “quinientos pesos de a ocho reales en pensión de encomienda” (119). Para ese fin es que Erauso ha acompañado su solicitud con numerosas certificaciones de buena reputación y conducta pues esto era esencial para el éxito de su petición.

La mención del estilo picaresco en el comentario de Esteban cobra más interés si observamos los innumerables lazos intertextuales de *Vida i sucesos* con *Lazarillo de Tormes*, la novela picaresca por antonomasia y la cual, según la opinión de Ana María Platas, abrió las puertas “a lo que ha de ser la novela realista cuyo arquetipo universal, como fuente de todas las escritas hasta hoy, es el *Quijote* (1605-1615) de Cervantes” (542). Es también válido apuntar

aquí que según esta estudiosa, la novela picaresca tiene una relación muy cercana con la novela de formación o *bildungsroman* y, por ende, lo mismo sucede con *Vida i sucesos*. Aunque no es posible observar en el texto de Erauso el proceso de maduración y crecimiento personal de la protagonista que es una de las características que definen el *bildungsroman*, tanto en él como en las novelas picarescas existen elementos comunes que crean estrechos vínculos intertextuales, a como se podrá observar en el aparte que se ocupa de realzar los puntos de contacto entre *Vida i sucesos* y *Lazarillo de Tormes*.

Para recapitular, someramente: la novela de aprendizaje “es un género narrativo en la que se cuentan la formación, descubrimientos y enfrentamientos de un personaje joven con la vida, por lo general en los años que le llevan de la adolescencia a la madurez, durante los que se forjan su carácter y su concepción del mundo” (Platas 546). También, este tipo de narrativa trata de demostrar, con el paso del tiempo, “el desarrollo de la personalidad a través de aventuras, reflexiones y experiencias, lo que en unos casos implica la existencia de viajes, en otros el análisis íntimo de las diversas facetas que la vida presenta” (Platas 546). Con esta definición del *bildungsroman* podemos apreciar cuanto se acerca *Vida i sucesos* a la novela de aprendizaje y cuanto se aleja de ella, especialmente, en el aspecto del desarrollo espiritual y la madurez de carácter de la protagonista. Hay que recordar que si bien su autobiografía comienza con una Catalina de Erauso adolescente y cuenta el desarrollo de su carácter desde los quince años hasta los treinta y nueve, cuando escribe su obra, la esperada madurez emocional no sucede y el final de su obra la encuentra en Nápoles donde la protagonista cuenta que, “un día, paseándome en el muelle, reparé en las risadas de dos Damiselas que parlaban con dos mozos, i me miravan. Y mirándolas, me dixo una: —Señora Catalina, [¿] dónde es el camino? Respondí: —Señora puta, a darles a vuestras Mercedes cien pescosadas i cien cuchilladas a quien lo quisiere defender.

Callaron y fuéronse de allí” (124). Partiendo de este final que contiene palabras soeces, insultos y amenazas de violencia dirigidas a las dos mujeres de la calle que la han ofendido con llamarla “señora,” podemos inferir que el nivel de madurez de carácter y el crecimiento moral de la protagonista dejan mucho que desear. Rima de Vallbona apunta que “el final tan abierto y novelesco” (124) no es tan común en una autobiografía y pertenece más a una obra picaresca. Por otra parte, es de notar que no se dan en esta narrativa las reflexiones íntimas que nos permitan adentrarnos más profundamente en su panorama psicológico y observar su proceso de maduración espiritual: a excepción unas contadas ocasiones en las que ella demuestra sus sentimientos, la falta de manifestaciones sentimentales o de auto reflexión es patente. Sin embargo, es necesario tener en mente lo que se comentó anteriormente: la revelación de las interioridades de los protagonistas no era lo común en la época ya que se consideraba vanidad o soberbia y hubieran sido mal vistas por la sociedad y las intolerantes autoridades eclesiásticas.

Uno de los ejemplos de las escasas líneas que reflejan la vida interior de Erauso se encuentra en el pasaje del capítulo seis donde ella expresa su pena por la muerte de su hermano a quien ella misma mató por equivocación en un duelo: “Muerto el dicho Capitán Miguel de Araujo lo enterraron en el dicho Convento de San Francisco, viéndolo yo desde el Coro: sabe Dios con qué dolor” (48). Más tarde, en el capítulo siete, ella cuenta el cruce de los Andes, episodio verdaderamente tétrico donde relata su encuentro con dos hombres congelados y donde sus compañeros de viaje mueren también de cansancio y frío. Al verse sola, exhausta, muerta de hambre y de frío ella explica que: “i ya se ve mi aflicción, cansada, descalza, lastimados los pies. Arriméme a un árbol, lloré, i pienso que fue la primera vez” (69). Seguidamente, en el capítulo veinte, poco antes de su regreso a España, después de haber vivido dos años y medio como monja en el Convento de la Santísima Trinidad de Lima, ella regresa al Convento de Santa Clara

en Guamanga, adonde la había remitido originalmente el obispo don Agustín de Carvajal después de la confesión de su travestismo, para “despedirme de aquellas Señoras del Convento de Santa Clara, las cuales me detuvieron allí ocho días, con muchos agrados i regalos i lágrimas a la partida” (114). Es de esperarse que las lágrimas de la despedida hayan sido de todas las ahí presentes, no sólo las de las clarisas, sino también de Erauso expresando su pesar al abandonar a las monjas que la trataron con afecto en esos primeros momentos en que el castillo de arena que su eficaz travestismo le permitió construir se derrumba a sus pies y es obligada a vestir de nuevo indumentaria femenina: el hábito de monja que la devuelve a la impotencia, al silencio y a la prisión conventual de la que ella ha luchado tanto por escapar.

3.5. *Vida i sucesos, la novela picaresca y Lazarillo de Tormes*

La trayectoria de tres años a través del País Vasco después de su escape del convento y su oficio como paje de varios señores antes de su viaje transatlántico hacia el Nuevo Mundo constituyen, según Rima de Vallbona, la sección de la autobiografía de Catalina de Erauso donde se ve el comienzo de la configuración de la protagonista en el sujeto picaresco que vaga por diferentes ciudades, sirviendo a múltiples amos y sobreviviendo en base a su astucia, desvergüenza e inteligencia natural. Según Vallbona, es en esos primeros cinco capítulos donde se manifiestan los aspectos de la narrativa del pícaro ya que en ellos se describen las peripecias por las que pasó la novicia y los trucos de que se valió para sobrevivir antes de huir definitivamente hacia el Nuevo Mundo. Ahí vemos un esbozo de su vida de sangre y violencia, el momento en que adopta la apariencia masculina y más tarde la actitud y el comportamiento masculinos para defenderse cuando se ve perseguida y atacada por unos muchachos. Ella responde tan violentamente que al herido le toma más de un mes la recuperación, tiempo que la ex-novicia permanece en la cárcel. Catalina cuenta en sus propias palabras, que “vierónme allí

entretanto unos muchachos en reparar, i cercarme, i perseguirme, hasta verme fastidiado, i huve de aliar unas piedras y tirarles, i huve a uno de lastimar, no sé dónde, porque no le vide, i prendieronme i tuvieronme en la cárcel un largo mes, hasta que él hubo de sanar i soltaronme, quedándoseme por allá unos quartos, sin mi gasto preciso” (37-38). En base a las características típicas del pícaro que se observan en la persona de la protagonista, las conexiones intertextuales más cercanas de *Vida i sucesos* son las que se encuentran entre ésta y la novela picaresca en general, y *Lazarillo de Tormes*, en particular.

Ángel Valbuena Prat, en su “Introducción” a *La novela picaresca española* (1978), llama a este género “una de las formas más originales de nuestra literatura de la Edad de Oro. [...] Aunque no deja de tener precedentes medievales, la novela picaresca se crea en el siglo XVI” (9). Este crítico agrega: “Puede decirse que el *Quijote* y la picaresca española crean la moderna novela de costumbres” (36) y seguidamente cita a Fonger de Haan quien considera la picaresca “una de las mayores glorias literarias de España, o, sin acaso, la más duradera, la de haber hallado con la novela la verdadera forma de la epopeya de la vida humana” (18). Continúa explicando Valbuena Prat que el elogio de De Haan se refiere “claramente al mundo de Cervantes, pero en ese mismo mundo sitúa De Haan a la novela de pícaros” (18). Valbuena Prat también ofrece otra cita de Salillas: “El pícaro es un tipo, una revelación de la conciencia nacional, hecha en una literatura que del todo nos pertenece, y confirmada enteramente por el sentido popular” (18). Valbuena Prat concluye afirmando que, “sea cualquiera el concepto que merezca el pícaro, es el hecho que se daba en todas partes en el siglo XVI, como resultado en gran parte de las guerras prolongadas de toda Europa” (18). Por su parte, Ana María Platas resume las características del género explicando que la picaresca es un tipo de novela “peculiarmente española” la cual,

separándose de las narraciones idealistas propias del siglo (caballerías, pastoriles, moriscas), trata asuntos contemporáneos y refleja el habla y las costumbres de la realidad de su tiempo, por lo que constituye el más claro precedente de lo que será la novela europea a partir del siglo XVIII [...]. En el surgimiento de la picaresca pueden haber influido, además de fuentes folclóricas, el gusto por la literatura epistolar (ya presente en la novela sentimental), que prolifera en España [...]. El pícaro, antihéroe y antítesis del caballero que quisiera llegar a ser es el protagonista de *Guzmán de Alfarache* (1599-1604), de Mateo Alemán, de la *Vida del escudero Marcos de Obregón* (1618), de Vicente Espinel y de *El Buscón* (escrita después de 1604 y publicada en 1626), de Quevedo, cada una de ellas con variaciones importantes respecto al Lazarillo. (562-563)

Al igual que algunas de las obras mencionadas por Platas, *Vida i sucesos de Catalina de Erauso* incursiona en el género picaresco pero, de la misma forma, con “variaciones importantes respecto al Lazarillo” así como con los notables puntos de contacto que serán discutidos a continuación. Agrega también Platas que en el Siglo de Oro existió una picaresca femenina representada por obras como *La pícaro Justina* (1605), de López de Úbeda, *La hija de la Celestina* (1612), de Salas Barbadillo, y *La garduña de Sevilla* (1642). También, es apto mencionar que en el siglo veinte la picaresca continúa la tradición con las obras del ganador del Premio Nobel, Camilo José Cela, *La familia de Pascual Duarte* (1942) y *Nuevas andanzas y desventuras de Lazarillo de Tormes*, publicada en 1944. Además, esta autora también agrega nombres de obras más recientes como *El gran momento de Mary Tribune* (1972), de Juan García Hortelano y una obra publicada en 1988, *El novio del mundo*, de Felipe Benítez Reyes. Platas finaliza diciendo que rasgos de este género picaresco tan netamente español han sido encontrados, aunque con marcadas variaciones, en otros autores europeos como el alemán C. Grimmshausen y los ingleses Daniel Defoe y Henry Fielding en sus obras *Simplicius Simplicissimus* (1668), *Las aventuras y desventuras de la famosa Moll Flanders* (1772), y *Tom Jones* (1749), respectivamente. Platas agrega a la lista de famosas obras picarescas las narrativas del norteamericano Mark Twain, especialmente, *Las aventuras de Hucklberry Finn* de 1885.

3.6. Puntos de contacto específicos entre *Vida i sucesos* y *Lazarillo de Tormes*

Julie Greer Johnson opina que la atracción de los lectores y escritores por la picaresca comenzó desde la publicación de la *Vida de Lazarillo de Tormes* en 1554. “Famosa por su originalidad y por el impacto que tuvo en el desarrollo de la novela moderna en España y a través de Europa, esta personificación del espíritu del Renacimiento se opuso a los ideales medievales [...] y reflejó la decadencia de la sociedad española durante los siglos XVI y XVII” (Pícaros 281). La obra de Erauso comparte notables puntos de contacto con *Lazarillo de Tormes* comenzando por la conexión básica: las dos se inscriben dentro del género autobiográfico, aunque sabemos desde el principio que *Lazarillo* es una obra de ficción o una falsa autobiografía presentada como real, en el que el narrador y el sujeto de la narración hablan en primera persona singular y se identifican con el mismo nombre propio. Ambos usan la narrativa retrospectiva y una cronología lineal. A diferencia de la primera novela picaresca, la obra de la Monja Alférez es una autobiografía real puesto que aun tomando en cuenta la controversia sobre su autoría, está respaldada por declaraciones legales que han sido cotejadas por Rima de Vallbona y otros editores con los documentos históricos que se encuentran en el Archivo de Indias y en la Real Academia de Historia de Madrid. Esto reviste de verosimilitud a la obra de la monja soldado y constituye una diferencia notable entre ésta y *Lazarillo de Tormes*, de autoría anónima y publicada en 1554 cuando, según Ángel Valbuena Prat,

predominaba la literatura idealista. Renacentismo fino y exquisito en las églogas y sonetos de Garcilaso y su escuela; medievalismo desaforado en la moda abundante de los libros de caballería; retórica ampulosa y exceso verbal en la rica y desigual producción de fray Antonio de Guevara. Entre esta literatura, que en sus diversas modalidades tenía el idealismo como único posible común denominador, el *Lazarillo*, con su realismo penetrante, con su sencilla y familiar expresión, con su paródica concepción primaria de la vida, marcaba un derrotero distinto, una agudísima lección de sinceridad y verdad en el arte. El éxito que obtiene es rotundo. (36)

Sin embargo, a pesar de los numerosos documentos legales de apoyo a la existencia de Catalina de Erauso como su autora, tanto *Vida i sucesos* como *Lazarillo de Tormes* han sido perseguidos por controversia en referencia a numerosos posibles autores sufriendo así lo que Valbuena Prat denomina “el problema de su paternidad” (38) y, en el caso de *Lazarillo*, explica que “es uno de los más discutidos en los anales de historia literaria” (38). El mismo problema de paternidad encontramos respecto a la obra de Erauso que fue atribuida al poeta Cándido María Trigueros, al dramaturgo Juan Pérez de Montalván, a copistas, redactores, traductores u otros autores que tal vez se apoyaron en las tres *Relaciones* sobre la vida de la Monja Alférez publicadas en el siglo XVII, en 1625 las dos versiones españolas y en 1653, la mexicana. Al igual que sucedió con la autobiografía de la novicia guerrera, a la primera novela picaresca-autobiográfica también se le han asignado diferentes autores. Según explica Valbuena Prat, los posibles candidatos para autores de *Lazarillo de Tormes* fueron Diego Hurtado de Mendoza o, en la opinión del padre Sigüenza, en la tercera parte de su *Historia de la Orden de San Jerónimo* (1605), el autor pudo haber sido un religioso que en un tiempo fue general de su Congregación, fray Juan Ortega, en cuya celda dice haber encontrado el manuscrito (38). Este autor continúa explicando que Morel-Fatio presenta la posibilidad de la autoría de *Lazarillo*,

en torno a los hermanos Valdés o de Cristóbal de Villalón. Fonger de Haan, defensor del valor autobiográfico del libro, piensa en un pregonero de Toledo, que lo era en 1538, y que se llamaba Lope de Rueda. ¿Sería este el mismo Lope de Rueda, autor y actor, de cuya humilde condición no resultaría extraño un cargo como aquel? Faltan pruebas para lo uno o lo otro. Finalmente José María Asensio, y sobre todo Cejador, han atribuido el *Lazarillo* a Sebastián de Horozco. (39)

Como podemos notar, las dos obras comparten una autoría conflictiva. En el caso de *Lazarillo* la duda fue tal vez voluntariamente incluida como parte esencial de este producto cultural para aumentar el interés o para evitar problemas considerando la fuerte crítica social que contiene. Al respecto, Florencio Sevilla Arroyo, prologuista del *Lazarillo*, opina que la anonimidad

de la obra responde a “la decisión, de todo punto incontestable, de su autor: quizás porque se dejó llevar por la costumbre de la época [...] y mucho más probablemente, por miedo a las consecuencias que un escrito tan irreverente pudieran acarrearle, el hecho es que cedió enteramente la redacción y la paternidad de la autobiografía a la persona de su protagonista: un pregonero toledano llamado Lázaro González Pérez” (21). Por su parte, Gonzalo Sobejano en su “Introducción” a esta novela observa que, “desde la primera línea del prólogo hasta la última de la narración, autor y protagonista aparecen identificados, aunque pueda advertirse acá y allá que la pluma del escritor culto no ha logrado, ni tal vez querido, confundirse del todo con el humilde grafito del pregonero” (10). Según Sevilla Arroyo, el texto atestigua la existencia de ese “escritor culto” ya que él encuentra en *Lazarillo* “vocación de compromiso recio para con lo histórico, para con lo ideológico y, por supuesto, para con lo literario” (10). También explica este investigador que aunque *Lazarillo* aparentemente es la simple historia de las aventuras y desventuras de “un desgraciado sin mayor alcance ni trascendencia, su anónimo creador fue bien consciente de las coordenadas histórico-culturales en las que le tocó vivir,” ya que *Lazarillo* “realmente está pergeñada a modo de crónica irónica, casi sarcástica, atenta a reflejar y a cuestionar cada detalle del entramado que la vio nacer” (10).

En el caso de Erauso, quien se ampara bajo numerosos documentos legales que dan fe de su existencia, así como un sinnúmero de detalles que sólo ella pudo haber sabido e incluido en su obra y que ayudan a confirmar su autoría, la controversia sobre la paternidad de *Vida i sucesos* no es voluntaria y se debe, simplemente, a la ausencia de un manuscrito autógrafo que se asume perdido después de haber sido depositado para su publicación en 1625-26, en la casa de Bernardino de Guzmán en Madrid.

Dejando aparte las dudas de la autoría, pasamos a uno de los puntos de contacto más importantes entre las obras; las dos tienen como protagonistas a personajes que comparten las características típicas del pícaro: los dos son anti-héroes, antítesis del caballero o la dama, quienes ponen de manifiesto sus lacras espirituales a la vez que critican las lacras sociales. En el caso de *Lazarillo*, Florencio Sevilla Arroyo también propone que la crítica va dirigida a “la intrahistoria, tan calamitosa, en la que se cimenta el oropel del Imperio” (11), pero esta intrahistoria es también compartida por la Monja Alférez, ya que setenta años después de la publicación de *Lazarillo*, cuando en 1624-25 ella escribe la historia de su vida, la situación de pobreza y desamparo de las clases bajas es la misma y lo único que ha variado son los números que denotan el cambio de fecha y de siglo. Según este estudioso, el entorno que produjo obras como las que aquí nos conciernen se puede describir de la siguiente manera:

Se trata de un mundo poblado por miserables y regido sin ningún escrúpulo, con mezquindad y vileza, por los que tienen, que suelen ser gente de la Iglesia (clérigo de Maqueda, buldero, Arcipreste de San Salvador); de una sociedad sumida en la miseria y condenada a sobrevivir de la mendicidad (Lázaro, ciego), a la vez que atenazada por prejuicios religiosos (bulas) y monomanías casticistas (honra); de unos seres casi proscritos desde la cuna por su origen vil: negros, caldereros, prostitutas, porquerones, etc. Esa es precisamente la auténtica dimensión histórica del *Lazarillo*, cuando no de la España de la primera mitad del mil quinientos. (11)

El pregonero Lázaro, de manera irónica y explícita, denuncia la deshonestidad, la avaricia, la apabullante pobreza y la indiferencia de los gobernantes, mientras que la monja soldado, de una forma implícita, revela la misoginia rampante en la sociedad barroca del siglo XVII y las consiguientes situaciones de discriminación y rechazo a las estaban expuestas las mujeres de las cuales ella se vio obligada a escapar. También, ya que el motor que echa a andar sus acciones responde en parte a la necesidad de ganarse la vida después de escapar del convento, lo cual era imposible de lograr vestida de mujer, su narrativa expone la situación económica que empujaba a muchos españoles a buscar fortuna en el Nuevo Mundo al enfrentarse

a grandes desbalances de riqueza, a convenciones sociales y religiosas intolerantes y a unas leyes hereditarias injustas e inflexibles.

Respecto al protagonista de *Lazarillo*, Sevilla Arroyo apunta que la voz del narrador revela a un yo “irónico, malicioso y aun corrosivo: es el punto de vista de un pregonero cornudo y desvergonzado, capaz no sólo de vivir de su abyección, sino también de airear descocadamente su propio envilecimiento” (12). En esta primera novela picaresca, el narrador nos coloca dentro de la mente del protagonista y podemos conocer sus procesos mentales, lo cual no sucede con Catalina de Erauso. Siguiendo los modelos de la escritura caballeresca masculina de su época, en los que predominaba la acción y se rechazaba la descripción de interioridades personales por considerarse manifestación de vanidad, en su obra no aparecen pasajes reflexivos que nos permitan adentrarnos en su psiquis; ella es lo que hace y por sus acciones la conocemos; en cambio, de Lázaro logramos conocer cómo actúa y también como piensa y esto nos hace testigos del proceso de degeneración espiritual del pregonero toledano.

Tanto *Lazarillo de Tormes* como *Vida i sucesos* son obras abiertas que terminan con los personajes encaminados hacia nuevas aventuras por contar. También, las dos comienzan de forma parecida, revelando los detalles básicos de sus personas: fecha y lugar de nacimiento, nombres de los padres, y algunos otros datos de sus primeros años; de ahí pasan a describir su servicio al empleo de varios años y en diferentes lugares. Los cambios geográficos frecuentes aparecen en las dos obras y es una característica típica de la obra picaresca. En el caso de la monja, a los quince años, prófuga del convento y disfrazada de muchacho, se emplea como paje al servicio de varios caballeros y vaga por tres años en tierras vascas en esta ocupación, pero su obra no ofrece detalles del tratamiento que recibió o de las obligaciones inherentes a los empleos de su primera época en libertad. En cambio, en *Lazarillo de Tormes*, el corazón de la obra está

configurado por la narración de la vida y sucesos de Lázaro al servicio de varios amos de diferentes ocupaciones—el ciego avaricioso, el escudero bueno pero presumido, el clérigo mezquino, el buldero inventor de milagros, el fraile, el capellán y el alguacil.

La relación con los patrones es lo más importante ya que la narrativa se va construyendo con los comentarios de Lázaro sobre sus sentimientos respecto a las dificultades que encuentra con cada amo y en cada ocasión. Esta característica da al pregonero toledano la oportunidad de hacer críticas y comentarios sobre las diferentes ocupaciones y los diferentes grados de corrupción, malicia y avaricia que el pícaro encuentra en ellas. Esto resulta en que Lázaro tiene muchas ocasiones de criticar directamente las condiciones sociales en tanto que en la obra de la Monja Alférez, de gran economía de lenguaje y parca en sus descripciones de personas y eventos, solamente podemos inferir lo que ella piensa por medio de sus acciones aventureras, transgresoras y rebeldes.

Aunque la diferencia arriba mencionada es notable, en las dos obras queda claramente establecido que la actitud frente a la vida de Catalina y Lázaro es la misma de todos los pícaros: sobrevivir, mejorar socialmente y buscar su beneficio por todos los medios posibles, incluyendo métodos deshonestos. Por ejemplo, Lázaro prostituye a su mujer para recibir beneficios del arcipreste, y la monja quiere ser, vivir y parecer hombre, pero no duda en manipular la verdad o apelar a su condición femenina y a su virginidad cuando le conviene para sacar ventaja, para salvar su vida, para obtener beneficios económicos del rey Felipe IV y las concesiones del papa Urbano VIII.¹⁵ Tanto la monja como Lázaro van a lo suyo; el criterio para la escogencia de conducta a seguir no tiene relación alguna con la moral o con conceptos de verdad o mentira,

¹⁵ Es interesante notar que el papa Urbano VIII fue famoso por su intransigencia en el caso de Galileo Galilei quien fue condenado por la Inquisición “por una vehemente sospecha de herejía” porque se atrevió a contradecir el dogma de la Iglesia al insistir en el heliocentrismo de Copérnico. Ver más en *Galileo: Brief Insights* de Stillman Drake, New York: Sterling Publishing, 1983. Este dato nos da una buena idea de que tan convincente podía ser Erauso.

correcto o incorrecto, sino simplemente con la respuesta a la pregunta ¿Es bueno o es malo para mi beneficio, sacia mi hambre o no? Estos son los criterios que limitan o expanden las decisiones de la monja aventurera y del pícaro Lázaro.

Tomando en cuenta que en las dos obras los protagonistas pasan por encima de las reglas de moralidad para sobrevivir y obtener beneficios, se debe también hacer notar que divergen en cuanto a sus motivaciones. Este es un caso de fisiología versus psicología. Mientras a Lázaro lo mueven las ansias de dinero, la apariencia de respetabilidad, la mejoría de su posición social y el hambre físico, a la monja guerrera la empuja el hambre de oportunidades y aventuras; la necesidad de ganarse la vida y la búsqueda de la libertad de escogencia que les era negadas a las mujeres cuyas únicas opciones eran el encerramiento matrimonial o conventual, o sea, la total circunscripción al espacio privado ya que las esferas públicas les eran prohibidas.

La motivación de Lázaro es más inmediata, urgente y fácilmente creíble e identificable dadas las condiciones de extrema pobreza en la época para las personas en su nivel socioeconómico. Lázaro justifica el robo de monedas, de los vinos y los alimentos como arma de supervivencia y como compensación ante el grado de avaricia y falta de compasión que encuentra en sus amos. Las razones de la monja son un poco más complejas y más difíciles de entender ya que, en su mundo, las mujeres no podían ni salir solas a la calle sin un acompañante que protegiera su honor y ella se atreve a vagar sola y a cruzar un océano en un barco lleno de hombres. Las motivaciones para su enorme transgresión genérica se deberán de encontrar más allá de un simple deseo de “andar y ver mundo” (52) ya que los obstáculos que se presentarían ante cualquier persona, especialmente una mujer, para llevar a cabo un escape transoceánico deben haber sido monumentales. Al igual que el pregonero Lázaro, la monja-soldado lucha por

sobrevivir pero la supervivencia que ella busca es de otra índole: es la de su yo masculino que pone de manifiesto sus mejores cualidades y con el cual ella mejor se identifica.

A pesar de las semejanzas antes establecidas entre *Vida i sucesos* y *Lazarillo de Tormes* existe una diferencia notable en lo referente a la auto-representación de los protagonistas: el grado de heroísmo personal que la monja soldado demuestra la eleva de categoría moral, lo cual no sucede con Lázaro. La autobiografía de la Monja Alférez, que contiene elementos picarescos así como de la escritura soldadesca, es un ejemplo de que el coraje demostrado “confiere a los personajes de estas autobiografías (de soldados) una aureola de dignidad y de auto-respeto al final de la narración de que carecen los protagonistas pícaros” (Juárez Almendros 127). Este es el caso de *Lazarillo de Tormes*: el protagonista no es capaz de alcanzar ningún grado de dignidad pues el final de su historia lo encuentra en una posición verdaderamente degradante al verse obligado a compartir su mujer con el arcipreste para recibir beneficios. En cambio, la Monja Alférez ha realizado hazañas imposibles de concebir para una mujer del siglo XVII y se ha ganado los favores del Rey y del Papa como consecuencia de sus acciones heroicas.

Sería interesante preguntarnos cuál es la razón de la semejanza entre las dos obras y si Catalina de Erauso imitaba conscientemente la estructura externa, el estilo o algunos elementos narrativos específicos de *Lazarillo de Tormes*, o si el parecido es mera coincidencia, para ofrecer como opinión que nada en la obra de la Monja Alférez es mera coincidencia. Por lo que podemos inferir de sus acciones, su carácter es ambicioso, calculador y decidido a obtener los resultados requeridos. Cuando ella escribe la historia de su vida, en el viaje de regreso a España en 1624, *Lazarillo de Tormes*, la obra con que comienza la tradición picaresca, tenía ya setenta años de haber sido publicada, amplio espacio de tiempo para que Erauso supiera sobre la obra y sobre el éxito y la aceptación que la novela del pregonero toledano había recibido. Es posible que hasta la

hubiera leído ya que aprendió a leer en el convento¹⁶ durante el noviciado. Por la forma en que Erauso se auto representa en *Vida i sucesos*, es fácil de notar que es una persona brusca y voluntariosa determinada a manipular las oportunidades que se le presentan para su beneficio. Su autobiografía copia la estructura de *Lazarillo* en cuanto a los capítulos como episodios cortos yuxtapuestos y con descripciones cortas como título, así como los elementos antes mencionados, siempre con miras a obtener buen resultado con su obra autobiográfica.

Otro punto para tomar en cuenta, es que durante los Siglos de Oro, los autores “prestaban” temas, ideas y hasta citas de otros sin dejar anotación alguna del “préstamo.” Esto era especialmente común en la literatura conventual ya que las monjas, obligadas a escribir sus confesiones espirituales por mandato del confesor, tomaban pasajes de las *Vidas* de sus santos favoritos siendo las más populares, las *Confesiones* de San Agustín y la *Vida* de Santa Teresa de Ávila. Las monjas copiaban citas, palabra por palabra, sin dar información que identificara al autor o al título de la obra. También, puede ser que algunas semejanzas de lenguaje, estructura, o estilo tengan como origen las convenciones literarias de la época que a veces adoptaban un discurso particular y específico. Esto es también ejemplificado en la escritura de las *Vidas* y en las autobiografías de las monjas coloniales donde ellas usan la retórica de la humildad en un discurso minusvalorizante de sus talentos espirituales y literarios como arma de expresión y auto preservación ya que el espectro de la Inquisición amenazaba castigar cualquier manifestación artística o religiosa que pudiera considerarse herejía o vanidad.

En otras palabras, los “préstamos” eran comunes en el caso de las monjas y en el de muchos escritores de la época, incluyendo talentos tan reconocidos como Garcilaso de la Vega,

¹⁶ De manera contradictoria, típica de la ideología barroca, las novicias en los conventos aprendían a leer, escribir, latín, matemáticas, costura, desafiando las leyes que prohibían la educación de la mujer. Los conventos eran auto-suficientes y las monjas manejaban la economía con estos conocimientos, adquiriendo así un mínimo grado de poder de decisión y administración. También, las monjas eran permitidas la lectura y escritura de oraciones, breviarios, poesía, drama, instrucciones para novicias y *Vidas* de santos con lo cual ampliaban su panorama intelectual.

Quevedo, Lope de Vega y Sor Juana Inés de la Cruz, lo que puede ser la fuente de las similitudes entre *Vida i sucesos* y otras obras. Por ejemplo, en la obra de sor Juana, la “Décima Musa” mexicana, los críticos han reconocidos influencias cercanas a Lope de Vega, Fray Luis de León, Garcilaso de la Vega y Luis de Góngora, especialmente. Un comentario de su prologuista, Manuel Toussaint, explica acerca de la poesía de Sor Juana:

Pasa el tiempo, sigue leyendo variedad de poetas españoles que caían en sus manos, y cada uno de éstos deja en su espíritu un leve reflejo que luego, inconscientemente, se trasluce en sus versos. Así, es posible encontrar, rastreando por la selva intrincada que nos ofrecen sus dos primeros volúmenes, reminiscencias muchas veces, imitaciones confesadas las menos. (Delano 79)

Toussaint también agrega que “Sor Juana, cuando quiere, alcanza la pureza del primer siglo de oro, la nitidez de Garcilaso y de Fray Luis” y concluye su comentario diciendo que la poeta mexicana a veces “aborda sin titubear los complicados senderos de la poesía gongorina, deléctase a veces en retorcer la idea en un verdadero conceptismo y otras se dedica francamente a imitar modelos españoles” (Delano 79). Una demostración de esto es el soneto número 145 de Sor Juana, titulado “Este que ves engaño colorido,” poema escrito a su retrato que dice en el último verso, “es cadáver, es polvo, es sombra, es nada,” el cual ha sido identificado por Octavio Paz en su magnífica obra, *Sor Juana o las trampas de la fe*, como un poema que imita y mejora al del maestro Góngora, del mismo tema y casi igual en el uso de un lenguaje conceptista y culteranista, típico en Góngora y propio del barroco español y de Indias.

Como podemos observar en las costumbres literarias de maestros de la altura de los arriba mencionados, el préstamo y la cercana imitación eran eventos comunes en el Siglo de Oro y es posible que Catalina de Erauso imitó conscientemente algunas de las características de *Lazarillo de Tormes*, producto cultural extensamente conocido y admirado, en un intento de asegurar el éxito de su propia obra autobiográfica.

Al respecto, Kathleen Ann Myers, refiriéndose a los “préstamos” encontrados en la literatura conventual, ofrece la siguiente reflexión: “This practice challenges us to redefine our own concepts about original literary production and to immerse ourselves in the subtlety and complexity of registers produced by a polyphony of voices” (Crossing, 159). Parfraseando a Jorge Luis Borges se podría añadir que todo ha sido ya escrito, que la escritura es reinterpretación de metáforas inmóviles y la literatura, re-elaboración de literatura ya existente. Con este comentario, el escritor argentino justifica los préstamos literarios de las monjas conventuales, de los grandes maestros del Siglo de Oro español, de sor Juana Inés de la Cruz, la más alta muestra de la literatura colonial hispanoamericana y de nuestra protagonista, Catalina de Erauso.

Si observamos a *Lazarillo de Tormes* y la autobiografía de Erauso a través de sus conexiones intertextuales, podemos apreciar más puntos de contacto de los que se pudieran enumerar aquí y, en el caso de la obra de la monja, al igual que pasa con facilidad de hombre a mujer y viceversa cuando le es conveniente, ella toma prestadas características de cualquier producto cultural—biografía, hagiografía, novela picaresca, de aventuras, comedia de capa y espada, no importa cuál sea, ella presta a diestra y siniestra con el propósito de producir una obra autobiográfica que obtenga los beneficios requeridos para su independencia y la construcción y reafirmación de su identidad masculina. De esta forma, en *Vida i sucesos*, Catalina de Erauso crea una red de conexiones intertextuales interminable, situación muy parecida a la que sucede con las novelas contemporáneas, según la *Guía de mini ficción y cuento corto* de Lauro Zavala, en las cuales “todo está conectado con todo.”

3.7. Una mirada contemporánea: *Vida i sucesos* como obra “tremendista”

En este espacio se trasladará a *Vida i sucesos* a nuestra época para definirla con términos contemporáneos y enfocarla desde una óptica diferente. A esta obra autobiográfica se le pudiera llamar “tremendista” pues contiene una enorme dosis de violencia y trata de deslumbrar y asombrar por medio de la exageración. Para completar esta definición, Margaret E. W. Jones, en su artículo, “Tremendismo”, explica que,

In *tremendismo*, stylistic and structural devices transmit the authors view to the readers, in contrast with the direct presence of the novelist in traditional realism. Characteristics of these novels is the accumulation of episodes or descriptions that range from unpleasant to disgusting, literary procedures that cause the ‘tremendous’ effect on the reader that gave the movement its name. An emphasis on violence, death, misery, poverty, illness, pain, unhappiness, and anguish fosters an atmosphere of tension and anxiety throughout the works. (15)

Tremendista es un término aplicado a la descripción de la novela de extremada violencia doméstica, también inscrita dentro del género picaresco, *La familia de Pascual Duarte*, del ganador del Premio Nobel 1989, Camilo José Cela, considerado el iniciador del tremendismo. El autor minimiza su importancia en esa iniciación literaria diciendo que “the seamier side of life has long been present in Spanish literary tradition—in fact... it is as old as Spanish literature itself, mentioning the picaresque novel and Quevedo as proof” (Jones 15).

Esta tendencia novelística se caracteriza por enfocar la realidad descarnada para enfatizar los eventos más violentos, crudos y sangrientos de esa realidad. En entrevista con Francisco Umbral para el diario español *El País* del 27 de enero del 2008, Cela hizo el siguiente comentario respecto a su novela: “Quise ir al toro por los cuernos y, ni corto ni perezoso, empecé a sumar acción sobre acción y sangre sobre sangre y aquello quedó como un petardo.” En ciertos pasajes de *Vida i sucesos*, eso es precisamente lo que la monja soldado hace, sumar acción y más acción y sangre y más sangre con una notable ausencia de reflexión sobre sus acciones

transgresoras. Para tener una idea más completa sobre la relación entre la violencia encontrada en *Vida i sucesos* y las novelas del tremendismo literario de la posguerra española, podemos comparar el siguiente pasaje de *La familia de Pascual Duarte* de Camilo José Cela con algunos de la autobiografía que aquí nos ocupa. En este pasaje, el protagonista narra, en primera persona, los sentimientos de rabia y desprecio que se han venido acumulando en su alma en contra de su madre, mujer odiosa y cruel a quien ha decidido matar. Pascual ha esperado la oscuridad de la noche para entrar a la habitación de su progenitora y ha pasado más de una hora velando su sueño, con el arma en la mano, tratando de juntar fuerzas para acuchillarla, pero no puede. Finalmente, decide marcharse y en ese momento ella despierta:

Me abalancé sobre ella y la sujeté. Gritaba como una condenada. [...] Rugíamos como bestias, la baba nos asomaba a la boca... En una de las vueltas vi a mi mujer, blanca como una muerta, parada a la puerta sin atreverse a entrar. Traía un candil en la mano, el candil a cuya luz pude ver la cara de mi madre, morada como un hábito de nazareno... Seguíamos luchando; llegué a tener las vestiduras rasgadas, el pecho al aire. La condenada tenía más fuerzas que un demonio. [...] Me arañaba, me daba puñetazos, me mordía. Hubo un momento en que con la boca me cazó un pezón—el izquierdo—y me lo arrancó de cuajo. Fue el momento mismo en que pude clavarle la hoja en la garganta...

Para comparar, en *Vida i sucesos*, la protagonista cuenta sus violentas aventuras en los llanos de Valdivia y apunta que, “estábamos siempre con las armas en la mano por la gran invasión de Yndios que allí hai” (57) y que los indios cercaron Valdivia: “salimos a ellos y batallamos tres o quatro vezes, maltratándolos siempre i destrozando” (58). Más tarde, al tratar de recuperar la bandera: “Maté al Cacique que la llevaba i quitésela, i apreté con mi caballo, atropellando, matando i hiriendo a infinidad, pero mal herido, i pasado de tres flechas, i de una lanza en el ombro izquierdo” (58). Después se encuentra con un “Capitán de Yndios, ya cristiano, llamado D. Francisco Guispiguarba” (60), en una de las batallas de Purén “i batallando con él lo derribé del caballo, i se me rindió, i lo hice al punto colgar de un árbol” (60).

La narradora también cuenta que acompañada de ochocientos hombres fue a caballo al Valle de Purén “i hicimos muchos daños, talas, i quemas en sembrados” (61-61). De Purén, pasa a la Concepción donde un amigo le pide que lo acompañe a un duelo: “i tomamos las espadas i capas i salimos al puesto señalado (64),” donde más tarde mata a su contrincante puesto que “era la oscuridad tan suma que no nos víamos las manos” (64), sin saber que su víctima es su propio hermano, el capitán Miguel de Erauso. A consecuencia de esto, la protagonista, perseguida por las autoridades, se ampara en el convento de San Francisco donde permanece ocho meses antes de partir hacia Tucumán.

En las páginas siguientes a la muerte de su hermano, ella describe el cruce de la Cordillera de los Andes con palabras que dan fe del carácter tremendista de su narración. Comienza diciendo que caminaba de la Concepción a Tucumán por la costa del mar, “pasando grandes trabajos i falta de agua [...] por allí tópeme en el camino con otros dos Soldados de mal andar, i seguimos los tres el camino, determinados todos a morir antes que dexarnos prender” (67). Continúa diciendo que con los dos compañeros había subido por la cordillera más de treinta leguas y caminado otras trescientas leguas¹⁷ casi sin agua ni pan, sin comer nada más que yerbas, raíces y animalitos y que finalmente se ven obligados a matar a uno de sus caballos “i hacerlo taxaxos, pero hallámosle solo huesos y pellejos [...] Entramos en una tierra fría, tanto que nos elava. Topamos con dos hombres arrimados a una peña, i nos alegramos: fuimos a ellos, saludándolos antes de llegar, i preguntándoles que hacían allí, no respondieron: llegamos allá, i estaban muertos, elados, las bocas abiertas como riendo, i causónos eso pavor” (67). Estas imágenes fácilmente pueden provocar en el lector ese efecto “tremendo” que Margaret Jones

¹⁷ De acuerdo al *Diccionario de la Real Academia Española*, una legua es una “medida itineraria que en España es de 20,000 pies, equivalente a 5,572 metros.” 30 leguas son el equivalente a 104 millas, en subida, sin agua ni comida, y 300 leguas caminadas son 1,038 millas en iguales condiciones de escasez, congelamiento y penuria generalizada. Detalles como estos son los que contribuyen a desafiar la veracidad de la historia a la vez que establecen una conexión con el tremendismo literario español.

menciona en la cita arriba incluida y que es una de las características que definen al tremendismo.

En el capítulo siguiente, el discurso continúa en el mismo tono para describir la muerte del Maese de Campo Bartolomé de Alva, a quien “un demonio de un muchacho como de doce años, que estaba enfrente, a la salida, encaramado en un árbol, le disparó una flecha, i se la entró por un ojo i lo derribó, lastimado de tal suerte que espiró al tercer día. Hicimos al muchacho diez mil añicos” (77). Seguidamente, en venganza por el ataque contra Alva, la narradora apunta que “bolvimos a ellos con tal corage, i hicimos tal estrago, que corría por la plaza abaxo un arroyo de sangre como un río, i fuimoslos siguiendo i matando hasta pasar el río Dorado” (78). En cada capítulo de *Vida i sucesos* se encuentran escenas de alto grado de violencia donde ella mata, acuchilla o golpea salvajemente a otros, a veces por ofensas verdaderamente insignificante pero que le dan la oportunidad de jugar su papel masculino de espadachín invencible. Estas escenas son narradas de manera hiperbólica usando un lenguaje crudo enfocado en la exageración que contribuye a crear una imagen de la protagonista como un “otro” alienado y diferente ya que no se ajusta a las reglas de la sociedad y usa la violencia como primera escogencia para la resolución de conflictos de cualquier índole, ya sean de juego, amorosos o de negocios; no existen términos medios para ella, simplemente matar o morir. Esta actitud se encuentra reflejada en las obras tremendistas como la de Cela antes mencionada, así como las de otros reconocidos autores de novelas inscritas dentro de esta tendencia literaria, entre los que se puede mencionar a Miguel Delibes con sus obras *La sombra del ciprés es alargada*, *Aun es de día* y la más conocida, *Los santos inocentes*; Ignacio Aldecoa quien escribió *El fulgor y la sangre* y *Con el viento sola no*; y Carmen Laforet, ganadora del recién establecido Premio Nadal de novela de 1945 por su obra *Nada*, causando gran sensación en los círculos intelectuales tanto por las

estrategias narrativas y los recursos estilísticos tremendistas como por haber sido escrita por una mujer. Al igual que *Nada, Vida i sucesos*, también fue escrita por una mujer que causó revuelo al apropiarse del campo autobiográfico, del dominio masculino en su época, y que comparte las características de grotesca y violenta exageración de la realidad con las obras de Laforet y de los tremendistas más conocidos y aclamados.

Esta conexión entre *Vida i sucesos* y las obras tremendistas es un tema importante que se presta a un más amplio escrutinio y atención ya que puede abrir un nuevo campo de investigación para otros estudiosos erausianos en el futuro.

CAPÍTULO 4

PECADOS DE ACCION, OMISION Y DISTORSION:

EL SUJETO TRANSGRESOR

En *Vida i sucesos* vemos a Catalina de Erauso, quien después será reconocida como alférez aguerrido, asumiendo el rol de una anti-heroína que desafía con sus transgresiones los conceptos patriarcales del honor y el decoro femenino. Según Mary Elizabeth Perry, “like so many women noted in historical documents, she can be analyzed more effectively as a symbol than as a person” (131). Efectivamente, la monja guerrera se convierte en un símbolo del desafío a las leyes patriarcales pues con sus actos rebeldes pone de manifiesto aquellos problemas sociales de la época que giraban alrededor de la discriminación y percepción de inferioridad de las mujeres, así como de la obligatoria aceptación de la misoginia como un factor siempre presente en sus vidas. Estos son los conceptos que ella rechaza al despojarse de su identidad femenina y reinventarse como hombre y soldado conquistador en el Nuevo Mundo.

El énfasis en este capítulo será concentrado en la transformación de Catalina de Erauso en la Monja Alférez, el sujeto transgresor en que se convierte por medio de su vestimenta y comportamiento masculino; en la inestabilidad de los conceptos de género y sexualidad, masculino y femenino que Erauso altera con su eficaz travestismo; en el simbolismo del vestuario y en su importancia en la creación de las múltiples identidades en la vida de la monja soldado; y en las insinuaciones de lesbianismo en la vida y obra de la protagonista que muchos investigadores consideran el motor que impulsa su travestismo. Respecto a este último punto se propone que, aunque puede ser cierto que la protagonista demostrara ciertas tendencias lésbicas,

Erauso se viste de hombre por razones que obedecen a factores tanto psicológicos como económicos y porque esa era la única manera que una mujer podía agenciarse, obtener independencia y conservar la anonimidad esencial para mantenerse en libertad.

En su obra autobiográfica, *Vida i sucesos de la Monja Alférez*, ella escoge, en la mayoría de los casos, referirse a su persona como “él,” pero el cambio de pronombre no modifica la realidad inalterable de su condición biológica a pesar de su intento de eliminar características físicas que delatan su sexo, acto de extrema determinación que será comentado más adelante. Sin embargo, Mary Elizabeth Perry sugiere el uso del pronombre masculino, a la par del femenino, para referirse a Erauso. En sus propias palabras Perry explica, según cita de Sherry Velasco, que no le parece justo o acertado,

to use exclusively feminine pronouns to refer to the Nun-Lieutenant, who worked so diligently to make herself into a man. Significantly, most historical sources referring to this person use feminine pronouns and imply that she was basically a female who dressed and lived as a man. Yet it could be argued that Catalina de Erauso should be identified as a male who did not allow his family's mistaken identity of him nor his lack of some of the physiological characteristics of males to undercut his own understanding of himself. (6)

Las acciones que llevaron a nuestra protagonista a la notoriedad, se pudieran considerar hombrunas/masculinas, según la percepción de la época, pero si las enfocamos desde nuestra óptica contemporánea las pudiéramos entender como atributos de cualquier persona aguerrida, hombre o mujer, con tendencias aventureras. Con esto evitamos caer en los mismos estereotipos que sólo conciben el razonamiento, el valor y la audacia dentro del panorama psicológico de los hombres y que enfocan el “esencialismo” como doctrina válida. El concepto del esencialismo, parafraseando a Peter Barry, es especialmente perjudicial en cuanto a la percepción de cómo se construye lo femenino y la imagen de la mujer pues refuerza la idea de que, en forma completamente independiente de consideraciones genéticas, socio-culturales o geográficas,

existen en las mujeres características inherentes a todas por igual, que son inmutables y que las hacen lo que son. Estas nocivas teorías son las que Catalina de Erauso desestabiliza con su osado travestismo y su valor en la batalla.

Al respecto, Barry pregunta si una teoría anti-esencialista reduce el asunto de la identidad a la suma de las circunstancias específicas de cada mujer, a pesar de que por intuición se pueda deducir que el establecimiento de la identidad personal va mucho más allá de esto. La respuesta sería que idealmente la identidad femenina debería de poder establecerse libremente, alejada de referencias a la situación de la persona o de su posición en la sociedad a la que pertenece, pero es muy difícil crear argumentos de peso en contra de una realidad palpable y apabullantemente misógina (Barry 131-134).

Con lo antes dicho, aquí se usará únicamente el pronombre femenino para evitar confusión y para mantener al mínimo las distracciones que el tema de la ambigüedad sexual y genérica de nuestra protagonista naturalmente conlleva.

4.1. El sujeto transgresor

Catalina de Erauso ha sido descrita de muchas maneras que reflejan la percepción que el público tiene de ella como un personaje fuera de lo común: monstruo, maravilla, ícono o anomalía, como indica Stephanie Merrim. Estas frases reflejan dicotomías al estilo Dr. Jekyll and Mr. Hyde o la Bella y la Bestia usando el adjetivo “bella” para ilustrar únicamente los extremos a los que llegan las estimaciones de Erauso, su vida y sus aventuras como travestida en el Nuevo Mundo. Como ejemplo de esto, Sherry Velasco comenta que, “while Erauso’s adventurous life was an obvious transgression of the Counter Reformation image of the pious woman enclosed in the domestic sphere of the home (or the convent), as Fray Luis de León recommends in *La perfecta casada* (1538), her masculine character also embodied what Fray Luis referred to as the

‘woman of value’ or the ‘manly woman’” (1-2). Al respecto, se puede agregar el siguiente comentario de Elizabeth Kuhns: “In early Christianity, women seeking spiritual perfection were told to abandon their female nature, considered inferior to the male, and to ‘become men.’ The Council of Maçon (585) even debated whether women had souls. St. Augustine and St. Ambrose lauded females who became ‘manly’ in their beliefs” (87). Por su parte, Merrim señala que “the symbolic etymological connection between *vir* (man) and *virtue* had permeated the Western moral tradition, making the word ‘manly’ a positive adjective regardless of gender” (188). Merrim también refuerza su opinión citando a Malveena Mc Kendrick quien ofrece esta observación: “women who depart from the norm in an admirable, positive or at least forgivable way are *varoniles*; those who do so in a totally reprehensible way are just wicked women” (188). Sherry Velasco agrega al comentario diciendo que al hablar de Erauso, es muy difícil no usar adjetivos exagerados o “sensacionalistas” y también, “verbs commonly featured in popular tabloid accounts” y reafirma su punto de vista citando a Stephanie Merrim, cuya opinión es que “Erauso would probably be portrayed in similar terms today by tabloids such as the National Inquirer (sic)” (2). Velasco sigue adelante con su descripción de Erauso en términos hiperbólicos y agrega citas de Martha Vinicius y Vicki León quienes a su vez denotan que la Monja Alférez fue “a quick tempered Basque patriot, dressed—and sometimes, undressed—as a soldier of fortune, as liable to kill or kiss” and “a nun turned top-gun...a Dirty Harry” (2), respectivamente. Mujer varonil, con todas las cualidades respetables de virtud y dignidad que eso implicaba en su época, o un “Dirty Harry” que primero dispara y después pregunta según la representación del detective antihéroe de los famosos filmes de Clint Eastwood: como se dijo anteriormente, en lo que a nuestra protagonista se refiere, no hay términos medios; para describir a esta mujer y su transformación en el sujeto transgresor solo los extremos y las hipérboles parecen apropiados.

Catalina de Erauso vivió una vida en completa violación de las reglas legales, sociales y religiosas de su época: escape del convento, travestismo, viaje al Nuevo Mundo, escritura de una autobiografía constructora de identidad, posibles inclinaciones lésbicas, asesinato, muerte, violencia, engaño, robo y adicción al juego forman parte de la larga lista de actividades que desafiaban las normas socialmente aceptadas por las autoridades del siglo XVII. “La Monja Alférez no se adhiere a las convenciones culturales de lo que es ser mujer, sino que, a través de su travestismo, ella ejemplifica la deconstrucción de la oposición binaria genérica tradicional al apropiarse del mundo tradicionalmente considerado masculino” (Gunn 478). La monja guerrera desdibuja los límites de lo genéricamente apropiado con transgresiones que la colocan en los dos extremos sociales: por un lado, ser considerada completamente fuera de las normas y, por el otro, ser aceptada, favorecida y aclamada en las altas esferas de la España del siglo diecisiete y, por lo tanto, en sus colonias, donde se perpetuaban las costumbres, jerarquías sociales, tradiciones religiosas y, especialmente, la manera de percibir a las mujeres como secundarias, defectuosas, incapaces de ser protagonistas de su propia historia o de tomar decisiones morales apropiadas, sobre todo en lo que a cuestiones de sexualidad se refería.

Partiendo desde este punto, se puede apreciar la magnitud de la transgresión en la vida de Erauso, quien siendo mujer cruzó un océano en compañía de hombres, vivió como soldado entre hombres y se relacionó con otras mujeres por quienes expresaba deseos eróticos, con engaños y deshonestidad, actuando en la forma que ella creía que debería de comportarse un verdadero hombre y usando la indumentaria varonil para imitar lo más cercanamente posible lo que ella consideraba el modelo de una perfecta masculinidad. Se pudiera decir que Erauso se pasa de los límites en su interpretación de lo que significa ser masculino para pasar a un nivel de híper-

masculinidad donde todas las características varoniles deseadas, tanto virtudes como defectos, son acrecentadas y exaltadas.

4.2. El vestuario como máscara

En este espacio se examinará el vestuario como máscara que paradójicamente oculta y revela a Catalina de Erauso, la define, la transforma y proporciona las facetas de su personalidad que mejor la representan. Explica al respecto Robert J. Weber, en su obra, *The Created Self* que, “We humans have an endless fascination with masks [...] because we cannot predict their effect on our appearance or on the others who view us. [...] We wear a mask because with it we enter another realm of existence, another state of mind” (187-188).

La máscara es el vehículo hacia esa otra existencia que Erauso ha escogido para sí misma y la indumentaria varonil hace posible la autorización y legitimación de su vida aventurera con la cual ella se auto realiza como hombre, se convierte en personificación del desafío a la autoridad y a las estrictas convenciones de la sociedad barroca, pero que al mismo tiempo representa las profundas contradicciones que resultan cuando un individuo posee un yo incoherente con su naturaleza física. La búsqueda de la identidad apropiada a su verdadero yo y los medios extraordinarios de que se vale en su empresa empiezan con su osado travestismo después de su escape del convento.

Gema Areta Marigó, en su artículo “El Barroco y sus máscaras: *Vida i sucesos de la Monja Alférez,*” afirma que la autobiografía de Catalina de Erauso gira alrededor,

de ese sorprendente caso de simulación que fue su propia vida, conversión cosmética de mujer en hombre, fascinación por la máscara, el camuflaje, por desaparecer de un mundo para aparecer en otro, simulacro de una forma y un modelo que oculta al verdadero sujeto, también de un texto cuyas formas están contenidas en otras formas, poética de la oscuridad y del desciframiento constante, de olvidos, silencios y repeticiones, decoración teatral de un mundo que como el barroco está determinado por las leyes de la metamorfosis. (241)

El tema de la metamorfosis, mudanza de lo uno a lo otro, resulta apropiado en cualquier discusión sobre Catalina de Erauso puesto que su vida fue guiada por los mandatos de la transformación. Este tema es prevaeciente en los conceptos de Mikhail Bakhtin referentes a las máscaras y la carnavalización y, por lo tanto, servirán de apoyo para este comentario sobre la indumentaria que fue tan importante en la vida de la protagonista. Sin el vestuario adecuado para su misión liberadora, la Monja Alférez nunca hubiera podido escapar del convento o realizar sus hazañas bélicas en el Nuevo Mundo. Respecto a las máscaras, Bakhtin explica que éstas son el tema más complejo de la cultura popular y agrega que también están conectadas,

with the joy of change and reincarnation, with gay relativity and with the merry negation of uniformity and similarity; it rejects conformity to oneself. The mask is related to transition, metamorphoses, the violation of natural boundaries, to mockery and familiar nicknames. It contains the playful element of life; it is based on a peculiar interrelation of reality and image, characteristic of the most ancient rituals and spectacles [...], it reveals the essence of the grotesque. (39-40)

La transformación de Catalina de Erauso está estrechamente relacionada con la violación de las barreras naturales y la negación de uniformidad y similitud de las que habla Bakhtin. La vestimenta de varón representa para Erauso el rechazo al yo propio pero inadecuado a su personalidad y la adopción de lo masculino como disfraz que trae consigo privilegios, independencia, así como cierto grado de poder y acceso a las esferas públicas que les están vedadas a las mujeres.

Robert J. Weber comenta también sobre el papel de las máscaras en la creación de un yo alterno por medio del artificio: “If constructing an alter ego provides one means of extending the boundaries of self, trying on a mask serves as another. Masks create not just another appearance; they also reveal alternatives selves within us, selves that may frighten us or selves to which we resonate. Masks also give us a license to be someone else, hiding the usual self” (186). Weber continúa explicando hasta qué punto se disuelve el propio yo en la creación de nuevas

identidades con el uso del antifaz que oculta el yo original: “With a mask I take on a role for a little while, become lost in it, and begin to see the world through my character’s eyes. When I take on a role, I begin to speak with my character’s tongue and say his words. Then my ears hear his voice, and my eyes see his face in my reflections” (186-187). En el caso de Catalina de Erauso, ella asumió el rol masculino tan completamente que actuaba, hablaba y se auto-percibía como hombre. El uso de la máscara que comenzó como necesidad económica e impulsora de aventuras liberadoras, se convirtió para la monja soldado en un permanente alter ego masculino. Al respecto, también sugiere Weber que, “the construction of an alter ego is the prose equivalent of a cubist portrait. The light falling on different facets reveals separate virtues, separate truths, about the varied angles of refraction” (184), y finaliza su comentario observando que “constructing one’s own mask is a way of seeing into other windows of the self” (190).

Lo antes explicado por Weber ilustra las consecuencias de la mascarada de Erauso quien con el disfraz reveló al mundo, y a sí misma, diferentes verdades y tal vez ignoradas facetas de su personalidad. Al mismo tiempo, la máscara y el artificio le permiten actuar en un claroscuro donde existen, se confunden y se disuelven los conflictos entre las apariencias y la realidad, un espacio ambiguo donde “ella” puede convertirse en “él.” Cuando en su autobiografía la narradora se refiere a Erauso como “él,” ese pronombre mágico da alas a sus impulsos aventureros, le muestra el camino a las posibilidades, facilita el acceso a tabernas y aposentos y es la llave que abre las puertas de palacios, tanto el del rey Felipe IV como el del papa Urbano VIII, los dos lugares más altos y difíciles de escalar en el universo social, legal y religioso del Siglo de Oro. Pero todo esto se hace posible solamente después que Erauso adopta su vida enmascarada y convierte su travestismo en emblema de identidad.

En la época barroca, el travestismo femenino no era un fenómeno extraño y era especialmente popular en los espectáculos teatrales y en la tradición carnavalesca que llegaba desde antes del Renacimiento promoviendo el desorden genérico y la ruptura de reglas con el uso de máscaras, tanto reales como metafóricas.

El carnaval, según David K. Danow, “refers to an established period in time when certain cultures engage in a spirited celebration of a world of travesty, where commonly held values of a given culture are reversed [...] and where generally accepted rules of polite behavior are overruled in favor of the temporary reigning spirit of the carnival” (5). Al respecto, Marjorie Garber ofrece su opinión diciendo que, “the time is *carnival*, the liminal, festive period in which inversión is not only permitted but valorized” (381).

Sin embargo, el tiempo del carnaval era un espacio de tiempo limitado que servía de válvula de escape a las tensiones y restricciones sociales de la rutina diaria, con el énfasis aquí en lo temporal de la situación; por el contrario, en el caso de Erauso, el travestismo y la ruptura de las reglas sociales con el rechazo de su identidad femenina se convirtió en un permanente modo de pensar, de ser y de vivir.

Danow continúa explicando que lo carnavalesco es diseñado “to allow one extreme to flow into another, to provide for one polarity (the official culture) to meet and intermingle with the opposite (the unofficial culture), much as individuals engaged in dialogue exchange points of view that may on occasion converge or coalesce into a single perspective” (25). Este crítico considera lo carnavalesco como un sistema de comunicación de mensajes y actitudes entre dos opuestos y, desde este punto de vista, se puede decir que Catalina de Erauso expresó claramente su actitud enviando un mensaje de rebeldía a la autoridad al cambiar sus ropas de mujer por las de soldado, galán romántico o héroe de capa y espada. De esta manera, podemos afirmar que

Erauso encontró su propia voz, la que había sido ordenada por la sociedad patriarcal a permanecer callada, por medio del traje de hombre y la completa transformación de su comportamiento y apariencia.

Con el rechazo de su vestuario de mujer, Catalina rechaza también los valores estáticos que el patriarcado asigna al género femenino y al mismo tiempo acepta el concepto tan prevaleciente en el espíritu del carnaval de que lo absurdo, lo intuitivo, diferente y desordenado se puede colocar al mismo nivel de lo lógico, corriente y organizado. De acuerdo a la opinión de Danow, el espíritu del carnaval “supports the unsupportable, assails the unassailable, at times regards the supernatural as natural, takes fiction as truth, and makes the extraordinary or ‘magical’ as viable a possibility as the ordinary or ‘real’ so that no true distinction is perceived or acknowledged between the two” (4). La Monja Alférez intercambió lo ordinario por lo extraordinario al esconder la verdad de su cuerpo; ese fue el único medio que ella encontró para obtener acceso a una realidad más de acuerdo a su temperamento y además no impuesta por la sociedad y las costumbres barrocas sino escogida por ella misma, con una identificación genérica también de su escogencia pero incoherente con el cuerpo de mujer con que la había marcado la naturaleza. Al respecto, Susan Bordo comenta que el cuerpo debe de ser considerado “as animal, as appetite, as deceive, as prison of the soul and confounder of its projects” (3). De esa prisión del alma, más hermética aun por ser femenina y del siglo XVII, se escapa Erauso al ocultar la armazón física que la define desfavorablemente y su vehículo de liberación es lo masculino, sus preceptos, sus actuaciones y sus vestiduras.

Erauso realiza una efectiva carnavalización al voltear al revés el mundo de lo genéricamente admisible usando formas de vestir masculinas como máscaras que ocultando su verdadero yo presentan ante el público una identidad varonil más aceptable. Las máscaras

carnavalescas daban a las personas la oportunidad de actuar de forma no permitida por la rígida estructura social y eso es exactamente lo que hace Erauso: se comporta de manera prohibida, se viste de varón y diluye su verdad biológica en una permanente mascarada trasgresora que hace posible su emancipación.

El cambio de apariencia permite a Catalina de Erauso alterar el orden social inamovible de su mundo del siglo XVII así como dar agencia a la mujer condenada al anonimato y a la sumisión. Es más, como resultado de sus múltiples permutaciones, la Monja Alférez no obtiene una voz solamente sino muchas que se expresan en el texto desde diferentes jerarquías sociales y niveles de poder. En el texto encontramos las voces de la novicia, el grumete de barco y el paje pícaros, el astuto comerciante en Cartagena de Indias, el deshonesto hombre galán y conquistador, el aguerrido soldado, el descorazonado viajero cruzando los hielos de los Andes y otras muchas voces que nos hablan desde el texto para explicar las diferentes facetas del personaje histórico convertido en leyenda del Nuevo Mundo que fue Catalina de Erauso, la Monja Alférez.

4.3. El simbolismo del vestuario

Todas las aventuras transgresoras de Catalina de Erauso comenzaron con un acto de enorme simbolismo: la destrucción del hábito de monja y la reconfiguración del mismo en un traje de varón. Este evento expresa el rechazo de la protagonista a la represión y discriminación que la indumentaria femenina simboliza y que no representa su verdadera identidad. Paul Fussell, en su libro *Uniforms*, refiriéndose al dilema de la escogencia del vestuario que divulga tanto acerca de quiénes somos, lo llama “this conflict we repeat daily as we put on or take off various cloth things with the intention of expressing an identity that will ideally honor our presumed uniqueness” (6). Por medio de la escogencia de la indumentaria prohibida ella obtuvo

libertad física y el poder de auto-determinación que nunca hubiera podido obtener vestida como mujer del siglo XVII.

En la obra de Isabel Cruz de Amenábar, *El traje: transformaciones de una segunda piel*, la autora examina el vestuario como “el espejo de la historia” y afirma que “el carácter de una civilización y el talante de una cultura se anuncian en la ropa que sus hombres llevan. Quien dice hombre civilizado dice hombre vestido. La historia del traje es, entonces, una perspectiva posible para adentrarse en el ser de un pueblo” (11). Amenábar opina que el estudio de lo que las personas vestían, la indumentaria adoptada, puede esclarecer detalles de la historia desde otra perspectiva y afirma que, “el vestido barroco de raigambre hispana” se ha adaptado hasta llegar a ser, en los países colonizados del Nuevo Mundo, “un emblema de identidad” (12). La autora continúa explicando que, “esta situación histórica puede formularse como el tránsito de la adopción a la adaptación, el paso de lo ajeno a lo propio. En otras palabras: es el proceso de mestizaje entre lo europeo y lo local en el campo de la moda. La forma llega a ser reflejo de un trasfondo cultural, social y personal singular” (12).

Igualmente, para Catalina de Erauso la indumentaria masculina que adoptó para enfrentarse a un Nuevo Mundo desconocido era su “emblema de identidad,” como afirma Amenábar y, además, emblema de una identidad enteramente de su propia escogencia y construcción. Fernando Silva Vargas, prologuista de Amenábar, agrega que “los seres humanos se han vestido de ciertas maneras porque los trajes, además de cubrir y proteger, tienen una función simbólica, comprendida y aceptada por la colectividad [...]; el vestuario indica, asimismo, jerarquía y función” (14-15).

Elizabeth Kuhns explica también sobre el simbolismo de la indumentaria y comienza mencionando la vestimenta religiosa y la ropa en general en términos que fácilmente podemos relacionar con la situación de Erauso. Kuhns propone que el hábito,

serves to shroud the body and to mask the individual, it also dramatically announces the wearer to the world (2). [...] It covers gender and identity issues behind the controversy and paradoxes the habit embodies. For some it epitomizes oppression and obsolescence; for others, it embodies the ultimate beauty and dignity of the vocation; in any case, it represents the power of symbolic clothing. (7)

Así como el hábito de las monjas concentra bajo sus velos numerosas marcas de orden social y religioso, cada otro tipo de vestimenta acarrea consigo los signos simbólicos asociados con una ocupación o vocación, género, estilo de vida y, en muchos casos, con las creencias religiosas o filosóficas y con las actitudes vitales de las personas. Virginia Woolf tiene mucho que contribuir acerca de la ambigüedad genérica y del poder de las ropas “as symbols of something hidden deep beneath” (139). La autora comenta que el cambio de vestuario del protagonista en *Orlando*, tenía mucho que ver con que,

certain susceptibilities were asserting themselves and others were diminishing. Vain trifles as they seem, clothes have [...] more important offices than merely to keep us warm; they change our view of the world and the world's view of us. [...] We may make them take the mould of an arm or a breast, but they mould our hearts, our brains, and our tongues to their liking. [...] Different though the sexes are, they intermix. In every human being a vacillation from one sex to the other takes place, and often it is only the clothes that keep the male or female likeness, while underneath the sex is the very opposite of what it is above. (139)

La opinión de Woolf hace énfasis en el enorme poder de las apariencias para manipular nuestra percepción del mundo y viceversa, y refuerza la importancia del vestuario masculino para la Monja Alférez quien encarna la considerable diferencia que existía entre su ser biológico y su ser genérico, o sea, entre su “segunda piel” como denomina Isabel Amenábar a las vestiduras de varón escogidas por ella, y la diferente realidad que existía debajo de las mismas.

Como otros ejemplos de la fuerza del significado de la indumentaria, podemos pensar en “the Salvation Army, with its dignified uniforms and modest demeanor” (Fussell 64), en la bata blanca con la cruz roja en el brazo como un emblema fácilmente identificable de la organización benefactora o, por el contrario, la chaqueta militar con la swástica nazi o las sábanas blancas y el capirote del Ku Klux Klan, ambos ampliamente reconocidos símbolos de racismo y crueldad irracionales e injustificables.

Sydney Donnell nos presenta otro ejemplo de los símbolos y mensajes que conllevan las vestiduras cuando cita a Gridley McKim-Smith quien comenta sobre la austeridad de las modas del Siglo de Oro español conectando la construcción de identidad con el vestuario y, específicamente, con el color del mismo. McKim-Smith afirma que,

By the early 16th century, black was already a distinctive marker of Spanish material culture, gender, and race, especially for men at the zenith of their power who wished to express an inward subjectivity through outward display. It is often agreed that for Phillip II and his followers black demonstrated one’s religion and fiscal restraint through penitence and mourning. (154)

McKim-Smith continúa explicando que en 1492, con el intento unificador de los Reyes Católicos y la primera expulsión de los judíos, el simbolismo de usar ropas de color negro tenía raíces aun más profundas pues estaba relacionado con los deseos de los cristianos de evitar ser confundidos con moriscos o conversos (levanta aquí su cabeza el monstruo de la obsesión española con la pureza de sangre, tema que se discute más adelante), a pesar de que los católicos españoles siempre habían usado y disfrutado de los brocados llenos de colorido de los telares musulmanes. “After the fall of Granada, they (the Spanish Christians) began to express their rejection of the ‘Other’ by embracing black as the ‘noncolor’” (Donnell 154).

Por su parte, siguiendo con el tema de los significados que la indumentaria ofrece, Elizabeth Kuhns menciona, por ejemplo, que “a nun’s habit is one of the most widely known and

recognizable religious symbols of our times, an icon deeply embedded in our cultural consciousness” (7) y cita a la historiadora Mary Gordon quien agrega: “the image, the idea of a nun brings together three powerful elements: God, women, and sex” (7). Kunhs plantea además unas ideas generales, perfectamente aplicables al caso de la Monja Alférez, que abarcan algunos de los conceptos de Donnell y de McKim-Smith en cuanto al poder del vestuario como elemento simbólico y como vehículo de constructor de identidad al comentar que,

clothing is a uniquely human characteristic, a silent but powerful medium from which we can learn who we are and what we value. Clothing defines gender, status, beauty, and ideology, and it can be found in virtually every culture. It touches on human history, psychology, sociology, economics, aesthetics, technology, customs, attitudes, and values. (Kuhns 6)

La Monja Alférez, debido al momento histórico en que le tocó vivir, aprendió tempranamente quién era y qué es lo que valoraba: el poder de la palabra y la libertad de acción y pensamiento que la ideología del sistema patriarcal le niegan y que solamente el vestuario, la actitud y el comportamiento masculinos le pueden facilitar.

4.4. Travestismo y transformación sexual y genérica

Para comenzar con estos temas y su acercamiento a la vida y persona de Catalina de Erauso, pueden resultarnos de utilidad las siguientes definiciones de términos que ofrece Holly Devor en su libro, *Gender Bending: Confronting the Limits of Duality*:

When I use the word “sex,” I refer to one’s biological status as having one or the other set of primary sexual characteristics, i. e. male or female. When I say, “sex identity,” I mean a person’s acceptance of their membership in a particular sex category as either male or female, as when people say of themselves, “I am a female,” or “I am a male.” When I use the term “gender,” I refer to a person’s social status as either a man (boy) or a woman (girl). Gender may be “attributed” to a person by others, as in “it’s a girl,” or by oneself, as in “I am a man,” in which case it is called “gender identity.” [...] Finally, when I use the term “gender role,” I am referring to those actions, thoughts, behaviors, and beliefs which distinguish one as a member of a gender category, i. e. masculine or feminine. (vii)

Por otra parte, en cualquier discusión sobre género, es necesario tener en cuenta las ideas avanzadas por Judith Butler en *Gender Trouble* sobre el género como construcción socio-cultural. Según Sydney Donnell, en la opinión de Butler, “gender should be not thought of as a stable referent based on one’s biological sex [...] gender is tenous in space and time and exteriorized ‘through a stylized repetition of acts’; that is to say, we rehearse and act out gender identity every day by employing socially agreed-upon and, therefore, mutable norms and codes” (29). Esta repetición de actos es lo que Butler denomina *performance* y es lo que Catalina de Erauso adopta diariamente para completar su paso de un género a otro.

En *A Concise Glossary of Feminist Theory*, los editores incluyen la siguiente observación en cuanto a las ideas de Butler y otros: “Feminist writers have frequently adopted a theatrical concept of performance to explore the cultural construction of gender: Joan Riviere (1929) refers to femininity as a performance or a masquerade [...] more recently, the term has achieved prominence in relation to postmodern theories of identity” (161). Como se puede observar, en este caso, *mascarada* es utilizado por Riviere para describir el *performance* o comportamiento de la feminidad, pero también se puede perfectamente aplicar al reverso de la moneda que es Erauso, quien tomó el *performance* y el vestuario masculino como máscaras que le sirvieron para completar su identidad varonil.

En referencia al término *performance*, en esta misma fuente se encuentra otra información pertinente: “The lesbian philosopher Judith Butler (1990) conceptualizes gender, and indeed all, identity in terms of performance, stating that it produces ‘through the gesture, the movement, the gait (that array of corporeal theatrics understood as gender presentation) the illusion of an inner depth’” (161). Rebecca Ibáñez Martín concurre con los conceptos de Butler y agrega que para cambiar de identidad genérica se necesita “una transformación del cuerpo, así

como de las actitudes, los gestos, en fin, del lenguaje corporal y la manera de interactuar con el mundo. [...] Su *masculinidad de mujer* produce un cortocircuito en las identificaciones entre sexo y género, además de poner de manifiesto que la masculinidad es también performativa” (96). Más adelante, los editores presentan otra opinión de contrapunto a los conceptos de Butler: “If gender can no longer be reduced to self-evident identities (man or woman), neither can it be conjured away as the compelling but ultimately illusory product of performance. Gender no more resides in gesture and apparel than it lies buried in bodies and psyches... Social relations are gendered, not persons or things” (161). Marjorie Garber agrega al tema con el siguiente comentario: “If we are serious about describing gender as constructed rather than essential or innate, the lifelong transvestite puts this binarism (constructed/essential)—like so many others—to the test” (248). La travestida a la que se refiere Garber pudiera muy bien ser Erauso quien vivió gran parte de su vida como hombre y desarticuló conceptos binarios diseñados para encasillar a las personas en moldes genéricos inflexibles.

Es evidente que a pesar de los esfuerzos de filósofos y teóricos en tratar de dilucidar de qué es exactamente de lo que hablamos al mencionar sexo, género, masculino o femenino, la situación se complica debido a creencias comúnmente aceptadas sobre estos términos. Holly Devor ofrece una posible causa: “sex is generally believed to so strongly determine gender that many people use the terms interchangeably and fail to see any conceptual difference between the two” (vii). Sin embargo, parece lógico aceptar que la repetición constante de actos (*performance*, según Butler) considerados socio-culturalmente masculinos y el uso diario de la indumentaria varonil pueden resultar en la perdurable y eficiente transformación de una persona, reconocida biológicamente como mujer, quien de esta manera encuentra aceptación y éxito en su nueva identidad sin ser nunca descubierta. Este es el caso de Erauso, quien con su comportamiento de

hombre hubiera permanecido oculta bajo su máscara varonil de no haberse visto obligada a confesar su verdadero sexo para salvar su vida.

Es innegable que la vida de Erauso obtiene mayor significado al adoptar el vestuario, apariencia facial, actitud y *performance* masculinos que definen su persona con mayor precisión que las del género opuesto; para su temperamento brusco y audaz es una mejor escogencia que permanecer en el convento aprendiendo labores típicamente femeninas que no satisfacen sus aspiraciones aventureras. Luzmila Camacho Platero opina que para un individuo como Erauso, “la ropa de hombre se debe considerar [...] como el trampolín para obtener una osada independencia y autorrealización personal” (587) y explica que Marjorie Garber propone que a la mujer travesti se le considera una amenaza porque cuestiona las normas genéricas de la sociedad. Camacho-Platero plantea que,

la mujer vestida de hombre es una metáfora de poder, todo un símbolo desestabilizador en una sociedad cuyos papeles genéricos se consideran inalterables. La travesti produce lo que Garber denomina ‘el efecto travesti’, todo un fenómeno cultural, histórico y psicosocial que provoca una crisis en la organización social al introducir una tercera categoría genérica que anuncia que la convencional clasificación de los géneros tiene sus conflictos. (587)

Por su parte, Sherry Velasco cita también la opinión de Marjorie Garber, para explicar más sobre el travestismo y los conflictos del espectáculo transgénico asociado con Catalina de Erauso y su transformación,

I discovered that the transgender spectacle enacts the mechanism of fear and desire in society when the transvestite sign is read as both a threat to the fixed nature of gender and sexual identity and an antidote for this disruptive potential. Marjorie Garber posits that transvestism defamiliarizes, denaturalizes, and destabilizes sex and gender categories, or as Annette Kuhn writes, ‘change your clothes and change your sex’. Accordingly, transvestite narratives created for mainstream audiences seek to control and naturalize this potential instability. As one who occupies the space between traditional gender and sexual boundaries, the cross-dresser’s body is proof of the need to police disruption. (9-10)

Continuando con el travestismo, es válido mencionar la opinión de Terry Castle, citada por Garber, en referencia a la popular asociación de las máscaras y el carnaval “in the European public mind” con el travestismo y la homosexualidad. Según Castle, “the implication...that sodomy follows from transvestism—became a standard notion in the eighteenth century”; “to don the garments of the opposite sex was to enter a world of sexual deviance” (Garber 381). Esta creencia popular también fue impugnada por Erauso quien vivió una vida travestida de hombre y sin embargo conservó su virginidad como medio de supervivencia, para conservar su libertad y para demostrar su respeto a las leyes patriarcales.

En el siglo XVII, el travestismo femenino no era un fenómeno completamente desconocido por lo cual Rebeca Ibáñez Martín afirma que el caso de Erauso “fue excepcional pero al mismo tiempo cercano a la novela picaresca de la época, a la larga tradición de santas místicas legendarias travestidas de hombre y a las denominadas ‘maravillas de la naturaleza’” (90). Por el contrario, el travestismo masculino era menos usual por razones de mayor severidad legal respecto a las transgresiones homosexuales masculinas. Ibáñez Martín explica esta diferencia entre la percepción social y legal de los dos pecados diciendo que el fenómeno de Erauso no les parecía extraño a los miembros de la sociedad barroca dada la inclinación generalizada de ésta hacia lo diferente, lo extraño y lo grotesco. La misma autora continúa aclarando al respecto que, “el travestismo de mujer a hombre fue un fenómeno extendido y conocido en la Edad Media. [...] La considerable aceptación del fenómeno se debió en gran parte a que suponía el paso a un estatus superior ya que a través de esta práctica de travestismo lo que se trataba era de transitar hacia el sexo ‘superior’” (90). Sobre este tema, Rudolf M. Dekker y Lotte C. van de Pol comentan que: “female travestism by women was a recognized phenomenon, and even had its own tradition” (27), y también agregan acerca de las motivaciones del

travestismo femenino diciendo que, en su mayoría, se pueden dividir en tres grupos “that are most frequently mentioned by the women themselves: following family or lovers; defense of the fatherland; and poverty: the romantic, the patriotic, and economic motives respectively” (27).

Por su parte, Stephanie Merrim concurre con Ibáñez Martin cuando dice que, “Erauso’s cross-dressing struck a positive chord: from the androcentric perspective of seventeenth-century males, she has transcended her lowly condition as a woman and acceded to the superior realm of masculinity” (188). Esta situación resulta en que, según Dekker y van de Pol, citados por Merrim, con la práctica del travestismo y la homosexualidad, “[t]he man was demeaned, while women strove for something higher” (188), y que las mujeres travestidas que aspiraban a convertirse en hombres realizaban un acto que ellos dos juzgaban era, “an understandable and commendable effort in itself” (188). Esa intención de transformación hacia un sexo superior mencionada por Merrim, Ibáñez Martin y Dekker y van de Pol es fácilmente comprensible si consideramos que a partir de la época clásica la mujer era percibida desde la óptica patriarcal como un ser física y mentalmente imperfecto.

Kathleen Ann Myers explica que, “from at least the times of Galen and Augustine, the idea existed of women as incomplete men; women’s bodies had lacked the heat needed to complete the process of turning the genitals outside of the body. As a result of this single-sex biological model, there was more slippage for women to become like men than vice-versa” (148). El deseo de la mujer de pasar a un plano social superior se comprende muy bien si se mantienen en mente las limitadas opciones de vida y educación que existían para las mujeres. Para aclarar un poco más sobre las varias razones que empujaban a las mujeres a vestirse de hombre, es útil mencionar aquí un comentario de Luzmila Camacho Platero quien aclara que durante los siglos XVI y XVII “el travestismo para la mujer de clase media y baja fue—junto al

matrimonio, los votos religiosos, la prostitución u otras actividades criminales— otra forma de sobrevivir” (587). Por su parte, Adrienne Laskier Martin, agrega una dimensión erótica al tema de las travestidas cuando comenta lo siguiente,

As cross-dressed women who successfully pass for men, warrior maidens were (especially in the early modern period, with its fixed gender expectations and norms), and are, both sexually transgressive and often potently erotic to both senses. [...] Especially on the modern early stage, the adoption of male dresses as the symbolic mean of assuming masculine identity and identifying with the male value system serves paradoxically to intensify male beauty. (114)

Sin embargo, la opinión de Carmen Bravo Villasante respecto a las mujeres travestidas en el teatro español es solo parcialmente favorable: esta autora las encasilla en dos categorías inflexibles: “la mujer enamorada y la heroica-guerrera. La primera, muy femenina y normal, y la segunda, hombruna y de una anormalidad casi patológica” (13). En base a este comentario, se puede decir que Catalina de Erauso sería incluida por Bravo Villasante en la segunda categoría y la opinión acerca de su “anormalidad casi patológica” habría sido un sentimiento compartido por mucha gente de su época, pero seguramente mezclado con sorpresa y admiración ante su exitosa mascarada genérica.

Eva Mendieta toma el hilo de la discusión sobre el travestismo de Catalina de Erauso, alegando que para comprender la decisión de la monja guerrera para vestirse como varón es necesario aclarar “the choices she rejected and for what reasons. [...] This perspective will take into account what we know about Erauso from the standpoint of the kind of life she could have expected to lead as a woman” (151). Para efectuar el análisis de las posibles condiciones de vida programadas para Erauso por las autoridades patriarcales del siglo XVII, Mendieta comienza con una cita de Joan Kelly-Gadol referente a la percepción de la mujer en la época, la cual “was shaped by the great economic, social, and political changes that took place during the Renaissance” (151). En el artículo de Kelly-Gadol titulado, “Did Women Have a Renaissance?”

la autora “wonders whether the events that transformed the feudal world into a humanistic world had any effect on women. She concludes that there was no renaissance for women during the Renaissance” (151). Mendieta agrega la siguiente observation, también tomada del artículo de Kelly-Gadol: “as family and political life were restructured in the transition from medieval society to the early modern state, Renaissance women suffered new constraints. The nobility and the bourgeoisie established chastity as the female norm, and restructured the relation of the sexes to one of female dependency and male domination.” (151) Eva Mendieta concluye este comentario apuntando que, “in the relation of the sexes, the Renaissance noblewoman held a position that was not only inferior to that of the male nobleman, but also inferior to her medieval predecessor” (152).

Mendieta sigue adelante preguntando, con justificada razón, “Having rejected a religious life, what kind of life could she have expected as a doncella, or maiden, in the Spain of her time? What other life paths were open to Erauso?” (152). Ella no era exactamente el modelo de sumisión, pureza y rectitud que se esperaba encontrar en una joven novicia de familia hidalga y cristiana. Comenta esta autora en referencia a esas cualidades atribuidas a la doncella española: “In her we find an entire compendium of characteristics that exclude agency; a woman is seen as a patient and passive subject to whom things happen. From the sixteenth through the seventeenth centuries, there was no variation in this stereotyped model of ideal womanhood. Her passivity extended even to her speech: maidens were to speak little, and, preferably, to live in solitude and seclusion” (157). En la opinión de Mendieta, la sociedad barroca, en un afán controlador de los destinos femeninos, justificaba legalmente la exclusión de las mujeres de las esferas con poder de decisión y les negaba los beneficios que la monja soldado específicamente buscaba: agencia, independencia y voz propia, en otras palabras, los beneficios concedidos a todos los varones.

La familia patriarcal investía enorme esfuerzo en mantener una reputación intachable y por esto era importante regular la vida y la conducta sexual de las mujeres. Susan Socolow comenta que “in addition to religion and gender ideology, Iberian society embraced a set of social codes in which honor figured prominently. For women, honor was tied to private chastity and public conduct [...]. According to prevailing ideas, women were divided into the ‘virtuous’ and the ‘shamed,’ with the dividing line between these two groups closely linked to female sexuality” (8).

Los hombres mantenían estricto control sobre sus hijas, hermanas o esposas para evitar deslices que pudieran traer la deshonra equivalente a la muerte social de la familia. Esta es la razón por la que la virginidad se valoraba en tan alto grado (lo cual fue el vehículo de salvación de Erauso) y se consideraba que los espacios ideales para la mujer eran solamente hogar o convento ya que en ambos se evitaba cualquier lapsus moral perjudicial para la buena reputación.

Eva Mendieta también incluye otra información pertinente a las posibles razones que empujaron a la no muy sumisa Catalina de Erauso a escapar de su prisión de silencio y anonimato. Esta investigadora comenta sobre los manuales de moralidad y obediencia, publicados durante el Barroco, que dictaban asfixiantes reglas de conducta para doncellas y mujeres casadas mencionando, por ejemplo, *La perfecta casada* (1583), de Fray Luis de León; *El espejo de la perfecta casada* (1637), de Antonio Herrera de Salcedo; *La instrucción de una mujer cristiana* (1528), de Juan Luis Vives; *Vida política de todos los estados de las mujeres* (1599), de Juan de la Cerda y *Diálogo en laude de las mujeres* de Juan de Espinosa, publicado en 1580. Invariablemente, los tratados de moralidad promovían estrictas condiciones sociales que limitaban a las mujeres a escoger únicamente entre matrimonio o convento. De acuerdo a Mendieta, estas reglas obedecían a la obsesión enfermiza de la sociedad patriarcal con el

problema de la pureza de sangre, (el linaje), por cuestiones hereditarias, nobiliarias, de poder y de jerarquías sociales. Estas reglas exigían que para ser socialmente aceptable, el linaje de las personas debía poderse trazar por varias generaciones como de sangre pura, nunca manchada por una gota de sangre bastarda, mora o judía. Estos eran los requisitos para que la familia y, especialmente, el padre de familia, pudieran ser considerados *cristianos viejos*.

En la “Introducción” a su libro, *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*, Ruth El Saffar y Diana de Armas Wilson comentan sobre el tema del linaje dentro de su discusión acerca de *El retablo de las maravillas*, obra cervantina acerca de la cual Eugenio Asensio observa que si bien es cierto que el teatro usualmente, “se ha burlado de estas ridículas pretensiones [...] nadie las ha satirizado con tan audaz ironía como Cervantes en este entremés que toma partido en la contienda acerca de la limpieza de sangre que desgarraba la sociedad española” (30). Las autoras mencionadas explican que en este entremés las gentes del pueblo, los curas y los magistrados se esfuerzan por ver una obra de teatro que no existe, en un escenario vacío, por el temor a ser acusados de ser cristianos nuevos o conversos y por el consiguiente rechazo social que esto representa. Chirinos y Chanfalla, los “directores” de teatro los han convencido que solamente aquellos que posean sangre pura serán capaces de ver el espectáculo maravilloso que ellos presentarán. El Saffar y de Armas Wilson aseveran lo siguiente: “The fear that Chirinos and Chanfalla expose in the town magistrates has everything to do with the status of the father. Might he be tainted by racially inferior ancestry? Is he really the father? The question of legitimacy, as the theater masters show, haunts the social order and drives its activities” (13).

Mendieta concurre con El Saffar y de Armas Wilson en cuanto al poderío de la ley social y vuelve al punto anterior afirmando que los conceptos sobre la limpieza de sangre iban de la

mano con los tratados de moralidad arriba mencionados y sus intransigentes leyes para controlar la vida y la sexualidad de todas las mujeres, no sólo las de aquellas que se sospechaba llevaban en sus venas sangre prohibida. Mendieta alega que, “even the *crístianas viejas* (women who could trace their lineage), as well as the *conversas* (‘those who had been converted’), were forced to live in a world of isolation and minimal freedom” (158). Esta investigadora finaliza su comentario con una observación que pareciera ser obvia pero que amerita repetirse aquí. Ella comienza diciendo que si Catalina no se hubiera travestido de varón, su vida hubiera terminado inmediatamente después de su escape del convento en el bosquecillo de castaños donde se cortó el pelo y se deshizo del hábito de monja para reconfigurarlo en un traje de varón y agrega que,

One fact is clear: [...] had she not disguised her sex, her fate would have been cast: she would have been picked up and returned to the convent or to her home, or she would have been forced to join the ranks of the marginalized female underclass, far removed from the principles of honor and respectability to which her birth entitled her; [...] a woman who traveled alone risked being robbed or sexually attacked; in fact, it was taken for granted that the woman who traveled alone was a prostitute. (160)

El comentario de Mendieta nos da una idea clara de que tan intrépidas y emprendedoras fueron las acciones de Erauso y el alto nivel de riesgo al que se exponía una mujer sola, al mismo tiempo que apoya la noción de lo apremiante que fue para Erauso la transformación genérica así como el disfraz y la máscara adecuadas para su actuación masculina y para su libertad. Un punto apto para considerar es que para asumir las diversas identidades que la monja utilizó y para que éstas se acomodaran a sus variadas circunstancias vitales, existió siempre una necesidad constante y esencial: la de cambiar su apariencia exterior para dar autenticidad a su rol y, por consiguiente, la habilidad de obtener el vestuario apropiado según la ocasión. Esa indumentaria de hombre, el traje de paje, harapos de pícaro, esclavina de peregrino o uniforme de soldado se puede equiparar con el disfraz o la máscara indispensables para un actor en la ejecución de su

papel teatral. Los vestuarios varoniles fueron esenciales para mantener su secreto y la integridad de su verdadero yo y para distanciarse del físico impuesto por la naturaleza que no concordaba con su realidad psicológica. No se debe de menospreciar el impacto que la ropa masculina tuvo en las vueltas de su vida, ya que esta fue coraza protectora de su realidad biológica así como la herramienta de construcción de sus identidades de hombre y de soldado.

Volviendo al comentario de Eva Mendieta, su opinión de la percepción social distorsionada de las mujeres que viajaban solas, tiene una relación muy cercana con la afirmación de Dekker y van de Pol quienes, en su investigación de las mujeres vestidas de hombre en la temprana era moderna europea, encontraron que la realidad era muy diferente a esa apreciación: las travestidas contradecían la percepción misógina de la ideología patriarcal y más bien representaban un rechazo al rol pasivo de la mujer prostituida. Erauso, quien se mantuvo virgen toda su vida, es un ejemplo de cuán incierta era la visión masculina respecto a la habilidad de la mujer sola de sobrevivir, con su honor intacto, aun alejada de la protección familiar o de la mirada supervisora patriarcal. Estos investigadores explican su punto de vista diciendo que su conclusión es que,

in view of the fact that prostitutes and female cross-dressers were very much alike in age, class, and background, the choice for cross-dressing when confronted with difficult circumstances implied a clear rejection of the alternative of prostitution. Simply and generally stated, those who became prostitutes followed the female, passive, sexual path, while those who ‘became men’ followed the male, active and sexless path, at the same time preserving their sexual honor. (39)

Nuestra heroína sigue el camino de las mujeres que se “convirtieron en hombres” para tener un rol activo en su propio destino, rechazando así la pasividad y el silencio que se consideraba la única conducta apropiada para las de su sexo biológico. La determinación de hacer su conversión masculina lo más completa posible, la lleva a un intento de eliminar características evidentemente femeninas que la pudieran delatar. En la versión de Vallbona de

Vida i sucesos, en el Apéndice No.1, la editora incluye una carta de Pedro de la Valle, el Peregrino, fechada el 11 de julio de 1626 y escrita en italiano a su amigo Mario Schipano, relatándole los eventos salientes de su viaje al Nuevo Mundo. De la Valle cuenta que había conocido a la Monja Alférez quien era “de estatura grande y abultada para mujer” (128), “i como no le asomaba la barba, lo tenían y llamaban capón” (127). Pedro de la Valle continua describiendo a la monja guerrera explicando el alto nivel de determinación de Erauso en deshacerse de sus aspectos femeninos visibles: “No tiene pechos: que desde mui muchacha me dixo haver hecho no sé que remedio para secarlos i quedar llanos, como le quedaron: el cual fue un emplasto que le dio un Ytaliano, que quando se lo puso le causo gran dolor; pero después, sin hacerle otro mal, ni mal tratamiento, surtió el efecto” (128). No existían en aquella época cirugías o tratamientos hormonales que pudieran “surtir el efecto;” ella llega lo más lejos que puede llegar en su transformación física, en un acto de reorganización del cuerpo que se pudiera identificar como un intento rudimentario de reasignación sexual.

Sherry Velasco agrega a este punto y sugiere que, “this invasive technique testifies to Erauso’s intention to live permanently as a man, unlike the temporary male impersonator who sooner or later returns to female garb” (31). Velasco también incluye la opinion de Holly Devor, quien afirma que, “In the normal course of events, sex characteristics are assumed to match the genders displayed by normally clothed human beings” (31).

Estas expectativas de concurrencia entre indumentaria y sexo biológico sirvieron de mucho a Erauso; cualquiera que la observara imaginaría estar frente a un hombre en todo el sentido de la palabra, su actitud y comportamiento masculinos así lo dictaban y de esto resultó, en gran parte, el éxito de su vida travestida. Holly Devor sigue adelante con su comentario (en

Velasco), el cual está relacionado con las intenciones transexuales de Erauso de eliminar toda marca visible de su condición de mujer:

Of all the medical procedures which participants employed in their achievement of manhood, breast removal seemed to have been the most unequivocally satisfying...The significance of breast as markers of gender should not be underestimated. When asked, most people say that genitalia are the ultimate arbiters of both sex and gender [...] what was of paramount importance to these individual who were striving to become credible men was to look the part. (31)

Con la eliminación de sus pechos, Catalina de Erauso crea una problemática en cuanto a la percepción de su persona pos-confesión al obispo de Guamanga, como lo explica Velasco diciendo que, “since the female body, clothed or unclothed, is most visibly identified through the breasts, Erauso’s conscious decision to permanently eliminate this cultural sign of femininity complicates how she may be read once her anatomical sex is discovered” (31).

Una vez que Catalina escapa del convento y se viste de varón ya no hay retorno y la eliminación de sus pechos contribuye a marcar el desvío en el camino del cual no se puede regresar; la única escogencia posible en sus circunstancias es escoger una de las dos opciones y seguir adelante y la única manera de avanzar es como hombre, actuando, vistiendo, pensando y pareciendo hombre. Es en este momento que Erauso renuncia irrevocablemente a la identidad femenina que la señala como ciudadana de segunda categoría para adoptar la masculina con la cual ella pretende obtener la libertad para “andar y ver mundo” (52).

Catalina de Erauso tomó las riendas de su vida, anduvo, vio mundo y con su intrépido y perdurable travestismo se convirtió en símbolo de desafío al demostrar la inestabilidad de los conceptos de sexualidad, género, feminidad, masculinidad y hombría sobre los cuales se erigía el monumento misógino de la sociedad española del Siglo de Oro, tanto peninsular como novohispana.

4.5. Catalina de Erauso: ¿lesbianismo o imitación genérica?

Las investigaciones de numerosos estudiosos sobre las facetas travestidas en la vida y personalidad de Catalina de Erauso han sido dirigidas, en gran parte, al escrutinio de las posibles inclinaciones lésbicas que la llevaron a adoptar el traje de hombre como herramienta donjuanesca en su afán de conquistas amorosas. Al respecto, comenta Sherry Velasco que, “Even though the cultural reworkings of the Lieutenant Nun reveal a wide variety of transgender spectacles, lesbian desire is the most problematic characteristic associated with her identity during the 400 years since Erauso’s birth” (9). Si bien es cierto que en el texto de *Vida i sucesos* se encuentran episodios que se pudieran considerar de tendencia homosexual, en este aparte se tratará de enfatizar otra realidad y otra constante en la vida de la monja soldado: la convicción de que una vida en libertad ha sido asignada por la sociedad como privilegio exclusivo de los hombres, por lo tanto, con ese travestismo y comportamiento donjuanesco Erauso trata de aproximarse a la imagen masculina ideal que es elemento esencial en su proyecto de liberación. Es en ese espacio de conflicto genérico femenino-masculino, con la identidad de su yo en disputa, donde nace la urgencia de mantener su anonimato después del escape del convento y, por lo tanto, la urgencia del disfraz y la máscara.

También es válido recordar aquí que ella había quemado todos sus puentes; no había forma de desandar el camino para volver al ambiente conocido, seguro pero restrictivo de la familia o del convento en los que se encontraban el apoyo económico, social y emocional. Es por esto que es necesario contemplar que ella se enfrenta a la obligatoria adopción de la máscara y el disfraz varonil, así como a lo perentorio de obtener empleos que le permitan disfrutar de la independencia económica esencial para continuar libre. Sherry Velasco cita a Holly Devor, con quien concurre en afirmar que, “Erauso’s apparent willingness to present herself in terms of her

female identity reflects the financial reality of the public icon: ‘The fact that Erauso publicly exploited her notoriety as the ‘nun ensign’ says more about economic opportunities for women than it does about Erauso’s gender. Once exposed, she made the best of her situation until her star faded and she returned to living as a man’” (15-16). Las motivaciones que echan a andar la maquinaria de las aventuras transatlánticas de Erauso responden más a razones pragmáticas que a razones de índole sexual puesto que las relaciones amorosas entre mujeres no se consideraban transgresiones mayores en su época. Es más, los términos lesbiana y homosexualidad femenina son conceptos que solamente tienen el sentido usual si los observamos desde nuestro punto de vista contemporáneo ya que no existían como tales en la sociedad del siglo diecisiete.

Sherry Velasco, en referencia a este punto, afirma que, “while many scholars have been working in recent decades to discover and interpret traces of same-sex passion between women in pre-modern societies, agreement over acceptable terminology remains problematic” (14). En otras palabras, el obstáculo para un análisis de este aspecto de la personalidad de Catalina de Erauso comienza desde el principio, desde el intento de conseguir un acuerdo entre los estudiosos de cómo nombrar la transgresión a las normas de conducta sexual, tema que tantos investigadores se han sentido atraídos a escrutar.

Más tarde, para ofrecer otro punto de vista sobre el tema de las relaciones amorosas de perfil lésbico, Velasco cita a Pierre Brantome quien opina que,

Still excuses can be made for maids and widows for loving these frivolous and empty pleasures, preferring to devote themselves to these than to go with men and come to dishonor...they do not much offend God, and are not such great harlots, as if they had to do with men, maintaining there is a great difference betwixt throwing water in a vessel and merely watering about it and round the rim...this alone will make no man cuckold” (15).

Velasco completa el aporte de Brantome aclarando que, “This relative tolerance of same-sex love between women is presumably based on a male-centered view of female sexuality that

assumes that sexually transgressive acts must involve penetration by the phallus or its imitation” (15), y agrega la opinion de Judith Brown, quien sugiere que aunque el lesbianism no era considerado aceptable en cuanto a los conceptos de moralidad vigentes, “it did not receive the attention given to male homosexuality during the same period since the European view of human sexuality was phallogentric; it was difficult to believe that women could be more attracted to other women than to men” (15). Es apropiado apuntar aquí, que durante toda la vida de Erauso, la homosexualidad femenina se consideró un pecado relativamente menor en referencia al equivalente masculino, y no solo menor sino también ignorado, un pecado no nombrado, como explica Velasco diciendo que, “in the sixteenth century, Gregorio López called female sodomy the “silent sin” (peccatum mutum) or ‘the sin which cannot be named’” (15). Este pecado no era nombrado como lesbianismo pero tenía su propia denominación diferente a la usada para la transgresión sexual masculina; según explican Dekker y van de Pol el término usado era,

tribady [...] and the word lesbian, however, was introduced only in the twentieth century. Tribady was considered just as bad and liable to criminal persecution as sodomy. However, only a very few legal proceedings are known where the sole indictment was for tribady between two women living as women [...] In spite of the prescribed death penalty for tribady, amorous relationships between women, even when these were coupled with physical caresses, were rarely viewed as serious throughout Europe. (56-57)

Sherry Velasco continúa con este tópico, en el caso específico de nuestra protagonista guipuzcoana, para aclarar sobre la tolerancia institucional respecto a sus transgresiones sexuales o genéricas explicando que, “because there were no signs of penetration or genital contact, neither the church nor the state apparently considered the rumored lesbian activity a threat” (23). Velasco también agrega que,

The great disparity between the apparent tolerance for lesbian desire, cross-dressing, and masculine women in numerous historical and fictional representations and the monsterization of the same themes in other works may

help explain the variety of individual responses to Erauso's transgenderism as well as her overall success in soliciting support from the patriarchal order. Despite the tolerance for her transgender identity, her case was highly controlled by the same religious and legal system that often persecuted women for such behavior. [...] Moreover, the fact that she was presented and interpreted as a monstrous spectacle for the curious gaze allayed much fear of a possible epidemic of other "warrior nuns" inspired by Erauso's incredible adventure. (23-24)

Como se puede apreciar en los comentarios anteriores, la sociedad barroca no confería suficiente importancia a las transgresiones homosexuales femeninas a diferencia de lo que sucedía con situaciones similares con protagonistas masculinos. Esta manera de pensar favoreció a Catalina de Erauso puesto que ella nunca fue perseguida o castigada por las autoridades sociales o religiosas y más bien recibió aclamación, fama y los favores de los poderosos. En un ambiente pos tridentino de enormes restricciones morales y sociales esto representa otra de las grandes contradicciones que fueron tan prevalecientes en la época barroca y en la vida aventurera, sexual y socialmente transgresora de la monja soldado.

No se pretende aquí descartar totalmente la posibilidad de una Monja Alférez lesbiana puesto que hay pasajes en su narrativa autobiográfica que pudieran desmentirnos, sino presentar otra opción viable que también encuadra con las actitudes, inclinaciones y realidades físicas y psicológicas de Erauso. Para mencionar solamente los detalles salientes, en el capítulo tercero vemos el comienzo de su ambigua sexualidad en su relación con D. Beatriz de Cárdenas quien era "Dama de mi amo," Juan de Urquiza, y a quien Erauso visitaba: "salía de noche i iba a casa de aquella señora, i ella me acariciava mucho [...] i una noche me encerró i se declaró en que a pesar del diacho [diablo] había de dormir con ella" (47). Al comienzo, la protagonista se deja acariciar pero, al ver que el asunto va en serio, escapa por temor a verse obligada a revelar su realidad biológica. Este es un patrón establecido a lo largo de la obra: Erauso actúa de manera galante con las damas pero nunca llega a tener una relación sexual que ponga su secreto o su

anonimidad en peligro. Igualmente, en el capítulo quinto, la ex novicia se encuentra en otra situación erótica relacionada con las sobrinas de su amo, Diego de Solarte. Ella explica que Solarte “tenía en casa dos doncellas hermanas de su muger, con las cuales, i más con una, que más se me inclinó, solía yo más jugar i triscar: i un día, estando en el estrado peinándome acostado en sus faldas i andándole en las piernas, llegó acaso a una rexa por donde nos vido” (51). Su amo la despide por su falta de propiedad con las sobrinas y Erauso se marcha, encontrándose “desacomodada i mui remota de favor” (52). A raíz de este incidente, Erauso se une al ejército conquistador y se marcha de Lima hacia Chile como soldado de la Compañía del Capitán Gonzalo Rodríguez y bajo el mando de Diego Bravo de Sarabia, siguiendo así su “inclinación de andar y ver mundo” (52). Según Rima de Vallbona, corría el año de 1605 y Erauso tenía, más o menos, veinte años.

Después, en el capítulo sexto, sus aventuras eróticas de inclinación lésbica continúan. Catalina, conocida como Alonso Ramírez de Guzmán desde su llegada al Nuevo Mundo, cuenta que se encontró con su hermano, el Capitán Miguel de Erauso, y que pasó casi tres años con él sin que éste se diera cuenta de su travestismo ni de su conexión familiar. La narradora explica que la monja soldado acompañaba a su hermano en sus andanzas: “fui con él algunas vezes a casa de una Dama que allí tenía, i de ahí algunas otras vezes me fui sin él: el alcanzó saberlo, i concibió mal, i díxome que allí no entrase” (57). Ni siquiera los lazos de sangre la detienen en sus intenciones eróticas con otras mujeres; en este caso, le costó cara la indiscreción pues ella cuenta que su hermano: “me embistió a cintarazos, i me hirió en una mano” (57).

Para continuar con los ejemplos de pasajes donde la autora pone de manifiesto los elementos lésbicos de su personalidad, en el capítulo siete se da el caso de la viuda mestiza que la socorre después del cruce de los Andes y es ahí que la protagonista demuestra el rasgo más

abiertamente lésbico al confesar que siempre le han gustado las mujeres bonitas. Catalina ha pasado ya algún tiempo con ella cuando la viuda le propone que se case con su hija; Erauso acepta a pesar de que la joven, “era una Negra fea como unos diablos, mui contraria a mi gusto que fue siempre de buenas caras” (70). Por razón de su compromiso matrimonial, la viuda mestiza “vistióme mui galán, i entregóme francamente su casa i su hacienda” (70). Erauso demuestra no solamente su ambigüedad sexual sino también un alto nivel de deshonestidad puesto que, dos meses después de haberse comprometido en matrimonio, “nos venimos a Tucumán para allí efectuar el casamiento: i allí estuve otros dos meses, dilatando el efecto con varios pretextos, hasta que no pude más, i tomando una mula me partí, i no me han visto más” (70). Al mismo tiempo, otro evento parecido está sucediendo cuando don Antonio de Zerbantes, Canónigo y Provisor del Obispo, le pide a Erauso que se case con su sobrina “mozita de mi edad, de mui relevantes prendas, i con buen dote, i que le havía parecido desposarla conmigo [...] vide a la moza, i parecióme bien” (70). Al aceptar el compromiso con la sobrina de Zerbantes (a pesar de estar ya comprometido con la Negra, hija de la viuda mestiza), Erauso recibe “un vestido de terciopelo bueno, i doce camisas, seis pares de calzones de ruán, unos cuellos de olanda, una docena de lenzuolos, i 200 pesos en una fuente, i esto de regalo i galantería, no entendiéndose dote” (70). Erauso no se da por entendida de que los regalos no son simplemente regalos sino prueba de compromiso matrimonial y sigue adelante con su decepción sentimental cuando dice, “Oculté lo que pude a la Yndia, i en lo demás dile a entender que era para solemnizar el casamiento con su hija [...] i no he sabido cómo se huvieron después la Negra y la Provisora” (70-71). La intrépida ex novicia escapa con las dotes y los regalos de sus prometidas sin consideración alguna a lo que pueda suceder después a causa del repudio social al que su abandono expone a las dos jóvenes.

En cada uno de estos eventos relacionados con otras mujeres, Erauso huye al final ante la posibilidad real de que se descubra su travestismo, sin embargo, hay una instancia en la que ella da muestras de haberse enamorado de otra, confirmando así la opinión de los estudiosos que proponen enfocar las aventuras travestidas de la protagonista desde una óptica que realce sus inclinaciones lesbianas. La información sobre el enamoramiento aparece en la tercera *Relación*, publicada en México en 1653 y también incluida en la edición crítica de Rima de Vallbona. Ahí se cuenta que a Catalina, en su trabajo transportando mercadería de un lugar a otro a lomo de mula y ahora bajo el nombre de Antonio de Erauso, le ha sido encomendada la hija del Alcalde Mayor de la ciudad de Jalapa del Valle, en México, para trasladarla a otra ciudad donde será depositada en un convento. Catalina/Antonio se enamora de la muchacha. Antes de llegar al convento, un hidalgo que la ve queda prendado de su belleza y la pide en matrimonio. Erauso, muerta de celos, ofrece a la joven dotarla para que entre al convento y además,

ponerle tres mil pesos a la renta, y darle la mitad de lo que cobrava en la Real caxa, y ella volverse de nuevo a entrar en el Convento con ella: pero a su despecho se desposó la dama, y a nuestra Peregrina del zeloso disgusto, le dio una grave enfermedad, sanó y teniendo por menor daño tenerla embidia a los ojos, que morir de ausiencia de los de su querida: se entro un día a verla, siendo de su amada como del que era su esposo bien recebida, continuó muchos días en visitarlos, hasta que excediendo zelosa de otras damas los límites de la modestia, obligó a su esposo a decirle que no le entrase en su casa, este fue el trance que la puso en peligro de perder el juicio. (173)

Al verse prohibida de visitar a su amada, la Monja Alférez escribe una carta al esposo de ésta para retarlo a duelo y el hidalgo le contesta diciendo que aceptaría un duelo si fuera un desafío de un hombre pero que “siéndolo de una muger, no es bien tan de conocido arriesgar la reputación adquirida, y assí sirbiéndose vuestra merced de dexar esso para los hombres, puede exercitarse en encomendarse a Dios, que la guarde muchos años” (174). El esposo de su amada le responde con la mayor ofensa que se le pudo haber hecho a Erauso al enterrarle el puñal del

rechazo por donde causa mayor daño: directo en el blanco del orgullo varonil de la protagonista. El hidalgo rechaza el reto porque viene de una mujer percibida como inferior y cuyos sentimientos de ofensa no merecen su consideración. “Bolcanes arrojaba nuestra Peregrina por los ojos, viendo así burlado el fin de sus esperanças, y determinada a un despeño, le emprendiera a no aver sabido el caso personas de mucha importancia, que desseando la quietud de los dos, los hizieron amigos” (175). Esto puede darnos una idea del carácter voluntarioso y apasionado de Erauso que no le valió de mucho en este acontecimiento, posiblemente el único enamoramiento real de su vida, pero que sí le fue de tanto servicio en alcanzar sus otros propósitos transgresores.

Esta es la única ocasión en que podemos apreciar un verdadero apego por otra mujer; en cada una de las otras instancias anteriores se pueden distinguir las características pícaras de su personalidad que la empujan a engañar, manipular las situaciones para ganar ventaja y para obtener su mayor beneficio, como sucede en el caso de las dotes de sus prometidas. Es en esas otras ocasiones donde se puede afirmar que Erauso vestía de varón, de espadachín, de hombre aguerrido y galante que enamoraba a las mujeres, para adaptar su actitud y comportamiento según las del modelo masculino, en un verdadero caso de imitación genérica que le permitiría asegurarse tanto su supervivencia económica como su libertad.

CAPÍTULO 5
DE MONSTRUOS Y MARAVILLAS: EL SUJETO PARADÓJICO
Y EL FENÓMENO SOCIO-CULTURAL

La Monja Alférez fue una figura notoria admirada y aceptada aun en las más altas esferas sociales, incluyendo palacios reales y el Vaticano. El conocimiento público de su secreto biológico emparejado con su heroísmo militar fueron los vehículos que la acarrearón a la fama, aún antes de la escritura de su autobiografía. Stephanie Merrim explica que “fama” según la opinión de Leo Braudy en su libro, *The Frenzy of Renown: Fame and its History* (1986), “sits at the crossroads of the familiar and the unprecedented, where personal psychology, social context and historical tradition meet” (177). Posiblemente la situación inusitada y excepcional de la protagonista contribuyó a su notoriedad y a que recibiera el patrocinio del papa Urbano VIII pues se sabe que, en vez de repudio y humillación, Erauso recibió admiración y favores de parte del Pontífice. Respondiendo a un cardenal que le aconsejaba no permitir a Erauso que vistiera de hombre pues otras mujeres rebeldes podían seguir el ejemplo, el Papa respondió, “give me another Monja Alférez, and I will grant her the same thing” (Merrim 189). Al respecto, Merrim comenta, “That the Pope himself, even in the face of criticism, should unwaveringly defend Erauso intimates that her life held some religious as well as civic value. We have seen Erauso assert in the Petition her desire to defend the Catholic faith” (189). La observación de Merrim es válida en cuanto al valor religioso y cívico de la vida de la protagonista y a esto se puede agregar que, posiblemente, la aceptación del Papa obedecía al respeto que demostró Erauso hacia los

intereses de la corona y de la Iglesia y hacia los preceptos de la sociedad patriarcal que valoraban la virginidad como la cualidad más sobresaliente en la mujer.

Eva Mendieta comenta acerca de una posible explicación a la magnanimidad de los dignatarios: “The positive image of a woman who has dressed as a man to serve the Crown and the church was apparently more compelling than the transgressive nature of her cross-dressing” (174). Esta imagen positiva de una mujer social y legalmente transgresora era posible únicamente en una época confusa y contradictoria como fue el Barroco durante el cual, “monsters were displayed in the theater, in the public square, and in paintings; they incited not pity, but the curiosity and wonder of the spectator. By departing from the social norms so radically, there is something ‘monstrous’ about the phenomenon of Erauso [...] making her very appealing to a public that was attuned to that sensibility” (Mendieta 174).

El propósito de este capítulo será examinar a Catalina de Erauso como el sujeto paradójico en que la convirtió el conocimiento público de su doble identidad de monja-alférez, mujer-hombre después de su confesión al obispo de Guamanga así como el fenómeno socio-cultural en que se transformó como consecuencia de su travestismo y comportamiento masculino, de sus hazañas transatlánticas y su valor en la batalla y, sobre todo, de la escritura de una obra autobiográfica constructora de múltiples identidades. También se hará en este espacio una recopilación de algunos de los productos culturales más notables inspirados por sus aventuras militares que la convirtieron no solo en un personaje famoso “who became a legend in her own times” (Merrim 177), sino también para muchos, en un símbolo que ha sido apropiado por el feminismo contemporáneo. Sin embargo, comenta Sonia Pérez Villanueva al respecto, que aunque su obra autobiográfica “has been utilized by those promoting fascism under Franco’s Dictatorship, nationalists supporting a Basque identity, and feminists promoting a cross-dressing woman who

took the interesting step of leaving a convent to fight in the Spanish wars of colonization [...] the text is not fascist, nationalistic, or perhaps even feminist” (338). Dada la naturaleza híbrida y los diferentes niveles de significados de la autobiografía que aquí nos concierne, el texto se presta a diferentes interpretaciones y a las apropiaciones de una u otra ideología como explica tan acertadamente Pérez Villanueva.

5.1. La Monja Alférez ante la fama

Muchos críticos se han centrado en la notoriedad alcanzada por Catalina de Erauso a causa de su travestismo y en la aclamación que recibió de los poderosos. Sin embargo, en este aparte se propone que la Monja Alférez nunca buscó la fama; la fama la encontró a ella. Para Erauso no era conveniente el conocimiento público de su verdadero sexo ni de sus hazañas como travestida pues esto la devolvería al punto de partida, a la posibilidad de ser regresada al convento para asumir de nuevo la posición de inferioridad e invisibilidad que el patriarcado tenía asignada a las mujeres. Su fama comienza después de su confesión al obispo de Guamanga, don Agustín de Carvajal, quien la salva de las autoridades que la buscan porque ha matado al Nuevo Cid en el Cuzco, a un alguacil y a un negro en un pleito callejero y se ha robado el caballo del alcalde de Huancavélica.

Erauso cuenta que estando en una casa de juego en Guamanga, el Corregidor don Baltasar de Quiñones la encuentra ahí y trata de arrestarla pero ella escapa. Anda libremente por unos días hasta que se encuentra con dos alguaciles que le piden que se identifique y diga su nombre y ella les contesta diciendo, “el diablo” (109). Ahí se arma una reyerta a la que se unen el Corregidor, Ministros y varios vizcaínos que han acudido a socorrerla. Con su vida en peligro, la situación se ve muy difícil para ella hasta que aparece el obispo Carvajal con su Secretario, don Juan Bautista de Arteaga, quienes le quitan las armas y la llevan a la casa cural donde le

vendan las heridas y le dan de comer. Los consejos y la comprensión del Obispo la inspiran a confesarle la verdad de su vida y de su situación biológica porque, “viéndolo tan santo i pareciendo estar yo en la presencia de Dios” (10), se despertó tal vez en ella la fe que había conocido en el seno de su cristiana familia y en el convento. Ella cuenta que el Obispo “se estuvo suspenso, sin hablar ni pestañear escuchándome: i después que acabé, se quedó también sin hablar i llorando [a] lágrima viva” (111). Más tarde, después que es examinada por las matronas para confirmar su virginidad el Obispo la alaba y le dice, “Hija, ahora creo sin duda lo que me dixistis i creeré en adelante quanto me dixereis; i os venero como una de las personas notables de este mundo i os prometo asistiros en quanto pueda [y cuidar] de vuestra conveniencia i del servicio de Dios” (112).

Mary Elizabeth Perry comenta al respecto que Erauso usó dos estrategias para salvarse del castigo de la ley: “First, she won the protection of ecclesiastical law by telling the bishop in Guamanga that she was a virgin [...] and second, she accommodated herself to the legal system, meekly agreeing to await proof from her convent that she had not professed before her flight, and energetically preparing notarized petitions and testimonies to present to the king of Spain” (Gender 134). Perry continúa explicando que la virginidad de Erauso comprobada por las matronas “convinced the bishop that she could indeed be a nun and that, in any case, she was a virtuous woman, although she repudiated female roles. [...] Catalina may have broken every rule for women, but she preserved the most important one—virginity. And she may have broken the law against murder, but she demonstrated her respect for the legal system” (Gender 134).

El respeto que Erauso demuestra al Obispo, la mansedumbre con que presenta su confesión, la sumisión que manifiesta en su pedimento al Rey se podrían considerar una forma de manipulación del lenguaje como arma de supervivencia de un subalterno ante un superior: el

subalterno expresa lo que sabe que el superior espera escuchar. James C. Scott explica la relación de esto con lo que él denomina “the hidden transcript,” el cual refleja “the distinction between what’s said in the face of power and what’s said behind its back” (23). Este “hidden transcript” se pudiera considerar una variación de lo que Josefina Ludmer formula como “las tretas del débil” que ocurren en una comunicación entre un superior y un subalterno donde éste último subvierte disimuladamente la autoridad del otro. Respecto al acto deferente de Erauso ante la autoridad del Obispo, del Papa y del Rey, Scott continúa explicando que no se deben formular opiniones acerca de la personalidad o sistema de valores de una persona basándose únicamente en actitudes deferenciales que deben de ser más acertadamente apreciadas como “the form of social interaction which occurs in situations involving the exercise of traditional authority; [...] acts of deference [...] are intended in some sense to convey the outward impression of conformity with the standards sustained by superiors” (23-24).

En lo antes dicho se puede apreciar cuánto se ajusta la opinión de Scott a la actuación de Erauso quien utiliza un doble diálogo que eficientemente subvierte y modifica el efecto que tiene sobre ella la autoridad de sus superiores. Su doble voz es un mecanismo más para la construcción de su futuro como hombre independiente y libre. Un punto muy importante que Scott enfatiza es que la dificultad que se presenta al examinar “a public transcript of deference” se puede resumir en la siguiente pregunta: “How can we estimate the impact of power relations on actions when the exercise of power is nearly constant?” (25) Este estudioso concluye diciendo que “the hidden transcript is [...] the privileged site for nonhegemonic, contrapuntal, dissident, subversive discourse” (25).

El acto confesional de Erauso se puede considerar una forma de discurso subversivo pues ella reconfigura su verdad, por medio de una experta distorsión de la realidad, hasta convertirla

en la versión digna, casta y respetable que el Obispo desea oír. A raíz de la confesión, se extiende la noticia de que Erauso es una mujer que ha vivido y luchado en batalla disfrazada de soldado y esta combinación tan insólita para la época la convierte en un fenómeno, en un tipo de novedad monstruosa/maravillosa que repele y al mismo tiempo fascina a los que salen a mirarla pasar por la calle. Bosquejos de su fama comienzan a aparecer en el texto: “Parece que el caso se divulgó i era inmenso el concurso que allí acudió sin poderse excusar la entrada a personajes, por más que yo lo sentía y Su Ilustrísima también” (112). En el siguiente párrafo, otra vez vestida de mujer con el hábito de monja, la lleva el Obispo a depositarla al Convento de Santa Clara de Guamanga y Erauso cuenta que, “salió Su Ilustrísima de casa llevándome a su lado con un concurso tan grande, que no hubo de quedar persona alguna en la ciudad que no viniese, de suerte que se tardó mucho en llegar allá” (112). Todos llegaban a ver al fenómeno que era la mujer/monja/soldado que había pasado por hombre y luchado en batallas sangrientas sin que nadie notara ninguna diferencia. ¿Qué ideas habrán pasado por la mente de muchas mujeres al ver este espectáculo que les demostraba lo atractivo de las falsas apariencias, la inestabilidad de las convenciones genéricas, la facilidad con que se podía construir un yo masculino y los beneficios, libertad de acción, aclamación y fama que la identidad y apariencia de varón conllevaban? Sigue la narradora contando: “Corrió la noticia de este suceso por todas las Yndias, i los que antes me vieron, i los que antes i después supieron mis cosas, se maravillaron en todas las Yndias” (113).

La protagonista pasa aproximadamente seis meses con las monjas de Santa Clara y, a la muerte de su benefactor, el obispo Carvajal, se traslada al Convento de la Trinidad de Bernardas de Lima: “Entramos a Lima ya de noche, i sin embargo no podíamos valernos de [tanta] gente curiosa que venía a ver a la Monja Alférez. Apeáronme en casa del Señor Arzobispo, viéndome

en las hieles para entrar” (114). Catalina de Erauso pasa dos años y cinco meses en el Convento de la Santísima Trinidad, vistiendo otra vez hábito de monja, la indumentaria femenina que la marca como un ser inferior y que ella tan resueltamente desbarató en el bosque detrás del convento, hasta que llega de España confirmación de las autoridades eclesiásticas de que ella nunca había tomado los votos perpetuos “con lo qual se me permitió salir del Convento con sentimiento común de todas las Monjas, i me puse en camino para España” (114). Las noticias de sus hazañas han llegado ya a la Madre Patria y la protagonista cuenta que desembarcó en Cádiz el primero de noviembre de 1624, que partió después a Sevilla donde permaneció quince días “escondiéndome quanto pude, huyendo del concurso que acudía a verme vestida en hábito de hombre” (118). Como podemos observar, la fama la persigue por donde pasa, tanto en España como en el Nuevo Mundo, lo que demuestra que existía una dinámica conversación transatlántica entre la península y sus colonias producto del mestizaje físico, religioso e intelectual que se produjo entre europeos, nativos y criollos. El escritor colombiano William Ospina, ganador del premio Rómulo Gallegos de novela 2009, en su artículo del 20 de agosto del 2011 para el diario español, *El País*, opina que detalles como el antes mencionado sobre la activa comunicación entre criollos y europeos son “indicios suficientes de cómo desde hace cinco siglos se funden nuestros símbolos, de cómo se condensan en nuevos relatos y metáforas las memorias de dos hemisferios incomunicados por treinta mil años.”

Además de convertirse en un personaje famoso, como atestiguan los comentarios arriba mencionados, La Monja Alférez se convirtió en una figura aceptable en las altas esferas sociales donde condes, arzobispos y generales le otorgaron favores y atenciones, admirados por las extraordinarias hazañas y el heroísmo demostrado durante su vida militar. Después que se hace conocida la verdad de su biología, ella cuenta en su narrativa acerca de los personajes

importantes y aristocráticos que la recibieron en sus casas y la colmaron de beneficios, comenzando por el obispo de Guamanga quien fue su confesor y principal protector. Como ejemplo de esto, para mencionar los casos más sobresalientes, se puede mencionar que ella llega a Lima a casa del Arzobispo Metropolitano, Don Bartholomé Lovo, quien “regalóme mucho, i hospédeme ahí esa noche. [...] La mañana siguiente me llevaron a Palacio a ver al Virrey D. Francisco de Borja, Conde de Mayalde, Príncipe de Esquilache [...] i comí aquel día en su casa. A la noche Bolví a la del señor Arzobispo, donde tuve buena cena y quarto acomodado” (113-114). Más adelante, ella cuenta que el obispo de Santa Fe de Bogotá, don Julián de Cortázar trata de convencerla de que entre al convento de su orden en esa ciudad; ella rehúsa expresándose de manera arrogante y resueltamente antirreligiosa, “le dixé que yo no tenía ni orden ni Religión, i que trataba de volverme a mi patria, donde haría lo que pareciese más convenirme para mi salvación: i con esto, i con buen regalo que me hizo, me despedí” (115). En este pasaje, Catalina presenta otro yo muy diferente al yo subalterno y respetuoso que confesó su azarosa vida al obispo de Guamanga, oyó misa, recibió la comunión y se conmovió con las bondades del religioso. Aquí ella muestra su naturaleza rebelde con rasgos de cinismo porque desprecia el ofrecimiento del Obispo, declara su rechazo a la vocación y a la religión pero no tiene reparos en aceptar las atenciones y los regalos que el Obispo le hace.

Erauso continúa mencionando los halagos de que fue objeto y menciona que se embarcó en 1624 en el barco *La Capitana* del General Tomás de la Raspuru quién “me recibió con mucho agrado, i me regaló y sentó a su mesa; i me trató así hasta pasadas doscientas leguas más acá del canal de Bahama” (118). Llegando a Cádiz, Erauso cuenta que “hízome allí mucha merced el Señor D. Fadrique de Toledo, General de la Armada, i teniendo allí en su servicio dos hermanos míos, que allí conocí, i le di a conocer, les hizo de allí adelante por mi honor mucho favor,

teniendo al uno consigo en su servicio i dándole una bandera al otro” (117-118). Después, la Monja Alférez pasa a Madrid donde la manda el Vicario a coger presa “no sé porque, i hízome luego soltar el conde de Olivares”¹⁸ (118). Más tarde, parte a Roma y al pasar por el Piamonte la apresan, la acusan de espía, le roban la ropa y el dinero y la dejan cuarenta y cinco días en la cárcel. Cuando la dejan libre, la obligan a devolverse, a pie y mendigando. Llega a Tolosa de Francia y se presenta ante el Conde de Agramonte, Virrey de Pau, Governador de Bayona [...] “el qual buen Cavallero, en viéndome, se condolió, i me mandó vestir, i me regaló, i me dio para el camino cien escudos i un caballo, i partí” (119). Finalmente, presenta ante el Rey su petición de pensión de por vida por servicios prestados a la corona. “Remitióme su Magestad al Consejo de Yndias. Allí acudí i presenté los papeles que me habían quedado de la derrota [en el Piamonte]. Viéronlos aquellos señores, i favoreciéndome, con consulta, su majestad me señaló 800 escudos de renta por mi vida, que fueron poco menos de lo que pedí. Lo qual fue en el mes de Agosto de 1625” (119). Pasa después de Génova a Roma donde visita al papa Urbano VIII y le cuenta “lo mejor que supe, mi vida i corridas, mi sexo, i virginidad: i mostró Su Santidad extrañar tal caso i con afabilidad me concedió licencia para proseguir mi vida en hábito de hombre, encargándome la prosecución honesta en adelante, i la abstinencia en ofender al próximo, temiendo la ulción de Dios sobre su mandamiento, Non occides, i bolvíme” (123).

La Monja Alférez resume su situación privilegiada como personaje célebre en la penúltima página de *Vida i sucesos*, donde relata lo siguiente:

¹⁸ Con este dato, Catalina de Erauso nos da a conocer que ella era considerada de importancia para que un hombre como Olivares se ocupara de socorrerla. Gaspar de Guzmán, conde-duque de Olivares es un personaje de gran relevancia en la historia de España puesto que fue el hombre que, como “privado” o ministro principal de Felipe IV, “dirigió la política española durante más de dos decenios, en los últimos años del predominio mundial español, esforzándose en encontrar las ‘respuestas justas que había que dar al desafío de la decadencia.’” Contemporáneo de Erauso, Olivares nació en 1587, cuando su padre era el embajador español en Roma. Ver más en *El conde-duque de Olivares*, obra de J. H. Elliott. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1990, o su versión en inglés publicada en 1986 por Yale University Press con el título, *The Count-Duke of Olivares: The Statesman in an Age of Decline*.

Hízose el caso allí notorio, i fue notable al concurso de que me vide cercado de Personages, Príncipes, Obispos, Cardenales, i el lugar que me hallé abierto donde quería, de suerte que en mes i medio que estuve en Roma, fue raro el día en que no fuese combidado i regalado de Príncipes, i especialmente un Viernes fui combidado i regalado por unos Cavalleros, por orden particular i encargo del Senado Romano, i me asentaron en un libro por Ciudadano Romano. Y día de San Pedro, 29 de Junio de 1626, me entraron en la Capilla de San Pedro donde vide los Cardenales con las ceremonias que se acostumbraban aquel día. Y todos, o los más, me mostraron notable agrado i caricia, i me hablaron muchos. (123)

La autobiografía que Catalina de Erauso escribió en 1624, durante su viaje de regreso a España en el barco del General de la Raspu, fue depositada para su publicación en la editorial madrileña de Bernardino de Guzmán. Pero habrían de pasar más de doscientos años antes de que su obra viera la luz, en 1829, editada por don Joaquín María Ferrer. Sin embargo, la historia de Erauso se mantuvo viva por medio de crónicas, cartas, relatos y documentos de diferentes fuentes que aparecieron entre 1625 y 1653 atestiguando acerca de una mujer aventurera que “en traje de hombre fue soldado en Chile” (223). De estas publicaciones, las más importantes fueron las tres *Relaciones* que aparecieron dos en España, en 1625, en Madrid y Sevilla, respectivamente, y una en México, en 1653, tituladas, la primera: *Relación prodigiosa de las grandes hazañas, y valerosos hechos que una muger hizo en quarenta años que sirvió a Su Majestad en el Reyno de Chile y otros del Perú, y Nueva España, en ávito de soldado, y los honrosos oficios militares que tubo armas, sin que fuesse conocida por tal muger, hasta que le fue fuerza el descubrirse*. El título de la segunda *Relación*, publicada contemporáneamente a la primera, fue: *Segunda parte de la relación de la Monja Alférez, y dízense de ella cosas admirables, i fidedignas de los valerosos hechos de esta muger: de lo bien que empleó el tiempo en servicio de nuestro Rey y señor. No se oyrán en este papel cosas malsonantes, ni que causen deshonor, a la persona de quien van hablando, pues no es digna de dél, antes en su favor se dirán cosas loables, y dignas de eterna memoria*. Por último, en 1653, tres años después de la

muerte de la protagonista, ya conocida como Antonio de Erauso, en Veracruz, México, aparece la tercera *Relación* con un título que representa una efectiva distorsión de la verdad pues se le asignan cualidades virtuosas nunca antes conocidas: *Última y tercera relación, en que se haze verdadera del resto de la vida de la Monja Alférez, sus memorables virtudes, y exemplar muerte en estos Reynos de la Nueva España*. Este título dice mucho: la historia ha sido reescrita y blanqueada con ribetes de respetabilidad que dotan a la Monja Alférez de *memorables virtudes* y de una *muerte ejemplar*. Hay que recordar que su autobiografía termina con la protagonista en Nápoles insultando con obscenidades a dos mujeres de la calle que burlescamente la han llamado “señora.” Sin embargo, en esta tercera relación no se menciona este evento ni todos los actos de violencia y crímenes que cometió en su vida pero sí se incluye que, “ayunava toda la Quaresma y los advientos y Vigilias, hazía todas las semanas, Lunes, Miércoles y Viernes, tres deciplinas, y oya todos los días missa” (174). También, en este documento se narran los eventos cercanos a su muerte “ejemplar” aclarando que,

en el año de 1650, yendo por el camino nuevo con carga fletada a la Vera Cruz, adoleció en Cuertlaxtla, del mal de la muerte, y falleció con una muerte ejemplar, y con general dolor de todos los circunstantes, dieron del caso aviso en Orizava, yendo a su entierro lo más luzido de aquel pueblo por ser amada de todos los Presbíteros y Religiosos que se hallaron allí, le dieron con un sumptuoso entierro, sepulcro honorífico. (Vallbona 174)

De acuerdo a esta tercera *Relación*, la Monja Alférez había llevado una vida intachable y, más importante aún, una muerte ejemplar, detalle que nos remite a las conexiones intertextuales de su historia con la hagiografía, ya que la buena muerte, confesada y santificada con la comunión, son parte esencial de la tradición hagiográfica. Igualmente, el yo creado por Erauso en el Pedimento y la Declaración y en su visita al Papa, es sobrio y respetable, no menciona sus rasgos reprobables ya que tiene que demostrar y presentar pruebas de sus mejores cualidades: fe, lealtad a la Iglesia y la corona y castidad. Con el Pedimento y la Declaración y, sobre todo, con

la decisión del Papa, se está jugando su futuro y el resto de su vida vivida a su manera, por lo cual debe de presentar sus mejores facetas y ocultar los elementos pícaros, deshonestos y libertinos de su personalidad que la han acompañado toda su vida.

Sin embargo, sí bien en esta tercera *Relación* es descrita como modelo de conducta irreprochable, en las dos primeras se notan más los aspectos de la narrativa picaresca tan prevaleciente en *Vida i sucesos* ya que cuentan las peripecias por las que pasó el alférez y los trucos y astucias de que se valió para sobrevivir. En su narrativa esto aparece más concentrado en los cinco primeros capítulos, después de escaparse de las monjas cuando vaga por tres años al servicio de diferentes amos en varias ciudades vascongadas. La figura de Erauso de las *Relaciones* una y dos, representa al mismo sujeto transgresor que habita las páginas de su autobiografía porque son los elementos escandalosos los que han sido enfatizados; en ellas se mencionan de forma resumida sus aventuras travestidas, sus conquistas amorosas, sus hechos sangrientos y su deshonestidad, los muertos a su cuenta incluyendo su hermano, los escapes de las autoridades y su fuerte adicción al juego de cartas. Comparando las dos primeras *Relaciones* con *Vida i sucesos* se puede advertir que en ellas, aparte de las diferencias obvias de mala redacción, fallas sintácticas y un estilo de tono periodístico: qué, cuándo, dónde y cómo, sin muchas flores o adornos, la historia básica es la misma. Por otra parte, hay que notar que en algunas ocasiones su heroísmo y lo grotesco/fantástico de su figura son exagerados al máximo; el enfoque es en lo extremo de la persona y aventuras que describe Erauso en su obra puesto que responden al gusto del público barroco por este tipo de narrativas hiperbólicas. Las *Relaciones* eran los protoperiodicos o afiches que se encontraban pegados en las paredes de las calles de la ciudad, panfletos amarillistas equivalentes a las publicaciones sensacionalistas de hoy en día como el *National Enquirer* y, al igual que éste, de poca reputación en cuanto al respeto por la

verdad de los hechos se refiere, ya que lo único que cuenta es el impacto al público, el espectáculo escandaloso y el malicioso entretenimiento de los lectores. Sin embargo, estas narrativas de las tres *Relaciones*, “sin ningún valor literario” (4) según Vallbona, “han sido tomadas muy en cuenta y por lo mismo han sido incorporadas, íntegramente, en algunos libros de historia” (4). Vallbona también aclara que Joaquín María Ferrer creía firmemente que “el manuscrito original autógrafo de Catalina de Erauso fue publicado en 1625 por Bernardino de Guzmán. Ferrer hizo toda clase de intentos por localizar dicha edición ‘en las bibliotecas de Madrid, París, Bruselas, y algunas de Alemania y Suiza,’ pero fue en vano su esfuerzo” (27). A la conclusión que llega Vallbona es que esa “edición” de 1625 a la que se refiere Ferrer pueden muy bien ser las *Relaciones* que él nunca conoció y que esos fueron los textos que el notable intelectual deseaba obtener. Este dato agrega importancia a estos documentos anónimos cuyos autores se basaron, en su mayor parte, en la misma información biográfica e histórica encontrada en *Vida i sucesos*.

5.2. Productos culturales relacionados o inspirados por la Monja Alférez

Con las *Relaciones* antes descritas y con la obra de teatro, *La Monja Alférez, comedia famosa*, de Juan Pérez de Montalván que aparece contemporáneamente a la escritura de *Vida i sucesos* en 1624-1625, las extraordinarias peripecias de Catalina de Erauso se mantienen presentes en la imaginación del público por más de dos siglos. La pieza teatral tiene diferencias fundamentales y un final diametralmente opuesto a la historia de Erauso pero, aún así, contribuye a mantener viva la novedad de su vida travestida. Respecto a la obra de Pérez de Montalván, Luzmila Camacho Platero considera que ésta demuestra “la lealtad del dramaturgo para con el personaje histórico” (104) y que es de ahí que resulta el éxito de su obra. Camacho Platero también recomienda leer sobre *La Monja Alférez, comedia famosa*, los artículos de Sara Taddeo

y Mary Elizabeth Perry, “para quienes la comedia de Montalván es, literalmente, un reto social que cuestiona el orden social y las dicotomías establecidas dentro de los roles genéricos” (105).

La comedia de Pérez de Montalván contribuyó a mantener la notoriedad de nuestra protagonista, pero lo que verdaderamente revivió el interés, a favor y en contra, en la historia de esta mujer tan singular fue la publicación en 1829, en la Imprenta de Julio Didot en París, de la *Historia de la Monja Alférez, Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, investigada y editada por don Joaquín María Ferrer. El notable intelectual rescata una versión basada en el supuesto perdido manuscrito original y contribuye a expandir la fama de Erauso hasta convertirla en la figura legendaria que ha inspirado a novelistas, dramaturgos, artistas gráficos, guionistas, directores de cine, músicos y académicos en la creación de productos culturales que continúan avivando la curiosidad del público.

La vida y aventuras transatlánticas de Catalina de Erauso han sido el sujeto de películas, obras de teatro europeas y latinoamericanas, tiras cómicas, baladas, poemas, zarzuelas, novelas, y otras narraciones, algunas de las cuales han sido recopiladas con su título, autor y año de publicación en el siguiente apartado de este capítulo. También se pueden mencionar las pinturas de Erauso por el italiano Francesco Crescencio, ahora perdida; la de José L. Vilar, titulada *La Monja Alférez* que se encuentra en el Museo Militar y el cuadro de Francisco Pacheco, suegro y maestro de pintura de Diego Velázquez, quien pintó a Erauso de cuerpo entero en 1630 y tituló su obra *El Alférez Doña Catalina de Erauso, natural de San Sebastián*. El interés sobre su vida y obra perdura hasta nuestros días tanto en el ámbito popular como en el académico, interés que la ha convertido en un verdadero fenómeno socio-cultural.

Comúnmente, entendemos como fenómeno, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, “toda cosa extraordinaria y sorprendente; persona o

animal monstruoso; sobresaliente en su línea; o muy bueno, magnífico, sensacional.” En mayor o menor grado, todos estos adjetivos son aplicables a Catalina de Erauso, a su vida y a sus proezas. Además, es apto notar que dado lo sensacional y sorprendente de las mismas, solo se pueden interpretar apropiadamente dentro de los parámetros estéticos del Barroco y sus preferencias por los monstruos y las maravillas, lo extraño, lo diferente y lo grotesco.

Belén Castro Morales comenta que Stephanie Merrim relaciona a la Monja Alférez y su obra, dejándose guiar por las ideas de José Antonio Maravall, “con la formación de una cultura barroca que busca ‘cultivar la atención de las masas con el fin de ganarse su apoyo a las normas y las necesidades de la sociedad’ mediante ‘la seductora estética popular de lo prodigioso y extravagante’” (238). Agrega Castro Morales que, “de este modo, las peripecias que no podían ser justificadas en el ámbito contra-reformista de la ideología ortodoxa se justificarán por la vía de la excepcionalidad” (238). Castro Morales finaliza su comentario apuntando que Erauso, “intuyó que, subrayando dentro del gusto barroco su anomalía, su vida y su palabra satisfacían la imaginación de sus contemporáneos con un fuerte poder de fascinación. Lo que la ortodoxia normativa rechaza, lo admite la estética de la desmesura” (238-239). Posiblemente, solo una sociedad como la barroca, tan esencialmente antitética e inclinada a lo excéntrico, pudiera haberse constituido en el entorno intelectual apropiado para enmarcar la figura desmesurada de la Monja Alférez y su obra autobiográfica.

Julie Greer Johnson comenta que “the New World exploits of Catalina de Erauso were widely known in Spain, and as a result of this popularity, her life became the subject of several Golden Age plays. The best dramatic work in which she is a major figure is Juan Pérez de Montalbán’s *La Monja Alférez*” (Women145). Además de la obra de Montalbán, la historia de la monja soldado ha inspirado numerosos y diferentes productos culturales tales como otras dos

obras de teatro de los autores Juan Antonio Mateos (1879) y Domingo Miras Molina (1985); tiras cómicas y baladas; tres películas, *La Monja Alférez* (1944), *She Must Be Seeing Things* (1987), y *La Monja Alférez* (1986) de los directores Emilio Gómez Muriel, Sheila McLaughlin y Javier Aguirre, respectivamente; el libro de Sara Jarpa Gana de Laso, titulado *La Monja Alférez* (1960); la obra del Dr. Nicolás León de 1973, *Aventuras de la Monja Alférez*; una zarzuela histórica en tres actos y en verso, *La Monja Alférez*, de Carlos Coello estrenada en 1874; la novela de Robert Gaillard, *Catalina*, publicada en 1966; *La Monja Alférez (crónica de una vida que tuvo perfil de romance)* de Raúl Morales Álvarez publicada en 1938; y *La Monja Alférez (novela histórico-americana): su vida y sus hazañas*, de Luis Ángel Rodríguez, que apareció en México en 1937. Las últimas tres obras de ficción basadas en su historia son las tres novelas escritas por Ricard Ibáñez, Juanita Gallardo y Chufo Llorens tituladas, *La Monja Alférez* (2004), *Las confesiones de la Monja Alférez* (2005) y *Catalina, la fugitiva de San Benito* (2008), respectivamente.

Así mismo, el personaje de la Monja Alférez aparece en otras obras tan diversas como la de Edouard de Beaumont, *The Sword and Womankind* (The Society of British Bibliophiles, 1900); el poema dedicado a Erauso por Cándido María Trigueros en 1784; la novela de Arsenio Moreno titulada, *El caballero indeterminado: vida y desventuras de la monja soldado don Gaspar Muñoz*. Esta obra refleja notables puntos de contacto con *Vida i sucesos* y en ella se narra el encuentro de Magdalena Muñoz (don Gaspar, hombre disfrazado de monja-soldado) con la Monja Alférez en Nápoles; el capítulo XXX de la *Historia de la vida y hechos del ínclito monarca, amado y santo D. Felipe Tercero* (1771), del conquistador español Gil González Dávila, primer europeo que alcanzó lo que hoy es Nicaragua, titulado “La memorable batalla que dio a los Araucanos, Indios belicosos del Perú, en el Valle de Purén, donde fueron vencidos y

castigados”; el capítulo XXXVII de la *Historia general del reino de Chile*, de Fray Diego de Rosales, titulado, “De una monja que en Vizcaya se huyó del Convento y fue soldado en Chile; su vida, caminos y su conversión hasta que entró en un convento”; la narrativa titulada “¡A Iglesia me llamo!” basada en un evento que ocurre en el capítulo XV de *Vida i sucesos* y que es la frase expresada a gritos por la protagonista en un intento de salvar su vida cuando está a punto de ser ejecutada por un pleito con un hombre que le ha golpeado la cara con un sombrero y a quien ella acuchilló salvajemente; al momento de darle la comunión, ella se saca la hostia de la boca y la tiene en su mano porque sabe que por ley la tienen que llevar a la iglesia a rasparle y lavarle la mano para sacar hasta el último trocito de la hostia consagrada y devolverla al sagrario. Después de esto, ella pide santuario en la Iglesia, le es concedido y ya no la pueden llevar presa, la cual fue su intención desde el primer momento en que decidió irrespetar el sacramento más importante de la fe católica. Esta anécdota forma parte de las *Tradiciones Peruanas* de Ricardo Palma (1968); un capítulo dedicado a la Monja Alférez en el libro de Cristóbal de Castro (1941) titulado, *Mujeres del Imperio*, donde Erauso es la cuarta en un grupo de doce mujeres notables. También, en el 2008, la dramaturga Inés Stranger, con la colaboración de la directora Macarena Baeza de la Fuente, puso en escena en Chile la obra, *Mujeres coloniales*, de la cual son protagonistas la Monja Alférez, Sor Úrsula Suárez y Santa Rosa de Lima. En 1951, el historiador hondureño, Carlos Sánchez-Navarro y Peón, publicó *Memorias de un viejo palacio*, obra en la que el autor relata la visita de la Monja Alférez al palacio de arquitectura barroca que es La Casa del Banco Nacional de México, situado en el centro de la capital mexicana. En el 2009, el autor colombiano William Ospina publicó *Ursúa*, novela sobre el conquistador navarro Pedro de Ursúa, en cuya expedición creen algunos investigadores que regresó Catalina de Erauso definitivamente al Nuevo Mundo alrededor de 1645, aunque se sabe que la fecha es errónea. Este

autor también escribió una novela titulada, *El país de la canela*, en la cual narra la expedición de Francisco de Orellana, quien salió a finales de 1540, por orden de Gonzalo Pizarro hacia las montañas nevadas al Oriente de Quito, Ecuador, donde se creía que existía un sitio fabuloso con minas de oro y sembrado enteramente de canela. El oro no fue encontrado y el tesoro rojo de la canela no existía, pero Orellana siguió navegando río arriba hasta que encontró el Amazonas, el río más largo (6,888 kilómetros) y caudaloso del mundo (230,000 metros cúbicos por segundo), alcanzando su desembocadura en el Océano Atlántico el 26 de agosto de 1542. Según Ospina, quien en conmemoración de la gesta amazónica de Orellana escribió para el diario *El país* del 20 de agosto del 2011 el artículo del cual se toma esta información, años más tarde, Pedro de Ursúa intentó repetir sin éxito la proeza de Orellana después de luchar por más de diez años en lo que hoy es Colombia como miembro del ejército español, oficio militar compartido con nuestra protagonista guipuzcoana. A todo esto se puede agregar que un artículo titulado “Erauso y Pérez de Galarraga, Catalina de” se encuentra en la *Auñamendi Encyclopaedia*, en el tomo primero de la *Enciclopedia de México* (1988), y que otra entrada similar se puede encontrar en *Appletons’ Cyclopaedia of American Biography* publicada en el año 1900.

Unos datos interesantes fueron encontrados también en el artículo de Julia Luzán para el diario *El país* del 4 de enero del 2009, titulado “Mitad monja, mitad soldado,” en el cual Luzán entrevista a Markus Orth, escritor alemán autor de *La mujer travestida* (2009), la cual había sido antes publicada en el 2005, con el título *Catalina* y con traducción al inglés de Helen Atkins. En esta entrevista el autor cuenta que su inspiración surgió a raíz de la lectura de un artículo de Juan Bautista de Arteaga (secretario del obispo de Guamanga, don Agustín de Carvajal), encontrado en Francia en el Centre des Recherches sur le Siecle d’Or, así como de la disertación doctoral de Cornelia Lotthammer sobre la Monja Alférez. Explica Orth: “leí el libro y me planteé muchas

preguntas: intenté imaginarme algunas respuestas, comprender los hechos, profundizar en su existencia metiéndome en sus pensamientos gracias a lo que su testimonio me proporcionaba” (no página). De estas dos fuentes mencionadas, Orths creó una narrativa ficcional que nos presenta a Erauso como un personaje que “nació en la época en que los vascos creían a pie juntillas en sus dioses Sol y Luna, en Baxajaun, el Señor de los Bosques y en Mari, la deidad que vivía en las cuevas y podía adoptar numerosas formas,” saliendo de la gruta del monte de Eakin reencarnada en figura de varón el 14 de agosto de 1601. Lo interesante es que esa gruta existe en Deba, Guipúzcoa, cerca de Azpeitia, en la zona del macizo calizo de Izarraitz (en euskera: Peña de la Estrella) y, según Orths comenta en su entrevista, fue descubierta en 1969 por Andoni Abizuri y Rafael Rezabal, dos jóvenes pertenecientes al grupo cultural Anxietia que reúne a los aficionados de la arqueología del País Vasco. Orths concluye diciendo que una vez en el Nuevo Mundo y después de haber sido expulsada del ejército español por desobedecer órdenes, Erauso vivió el resto de su vida “como una pluma llevada por el viento.”

Por otra parte, también es conocido un video-juego titulado *Uncharted Waters: New Horizons*, en el cual uno de los personajes principales, una mujer almirante, fue inspirado por la Monja Alférez y lleva por nombre Catalina de Erantzo; además, en 1959, según Sherry Velasco, unas tiras cómicas aparecieron en el periódico vasco, *La Gaceta del Norte*, tituladas *La Monja Alférez* y otras con el título, *Señoras que hicieron época*, obra de Julio Cebrián. Sonia Pérez Villanueva comenta al respecto que, “the comics were written in Spanish as Basque language publications were banned during the dictatorship (of Franco) which would endure until 1975. [...] More than two hundred thousand books, magazines, television and radio programmes were banned” (342). Sin embargo, Pérez hace notar que, “it is curious that the Erauso story did not run afoul of the stringent criteria, which included sexual morality, political opinion contrary to the

government, use of provocative or improper language and speaking against the Catholic Church” (340). Al hacer una cuidadosa lectura del texto de Erauso, se pueden notar algunos comentarios anticlericales y antirreligiosos, descripciones de sucesos eróticos y lenguaje inapropiado y soez como se ve en la última escena de *Vida i sucesos* en el intercambio entre Erauso y dos prostitutas. A pesar de esto su historia nunca fue prohibida; el interés de la dictadura de Francisco Franco en convertir a Erauso en un símbolo socio-cultural español posiblemente permitió la tolerancia con que trataron su autobiografía. “The censors may have seen value in the Erauso text because it had supposedly been written in Spanish and promoting the Spanish language in the Basque Country and Catalonia was an important aim of the Franco regime” (Pérez Villanueva 340).

Para dar solamente un ejemplo más de la popularidad del tema, el escritor argentino, Federico Andahazi, autor de la famosa novela *El anatomista* (1996) y ganador del Premio Fundación Fortabat y del Premio Planeta de Novela 2006, publicó en 1999, en la Editorial Planeta Argentina, *Pecar como Dios manda*, obra descrita por su autor en entrevista con Carlos Subosky para el periódico *El Clarín* de Buenos Aires, en su edición del 2 de marzo del 2008, como “una historia no académica de las prácticas sexuales coloniales.” En su obra, Andahazi reserva un espacio para analizar la vida de la Monja Alférez en el contexto de comentarios de crítica contra la doble moral e hipocresía de la Iglesia en asuntos relacionados con la sexualidad concluyendo que, “queda en evidencia el factor clave que la Iglesia Católica tuvo en la historia sexual del país (Argentina)”. Este comentario refleja información sobre lo que pudiera ser un común denominador en lo que se refiere a las prácticas sexuales de los europeos conquistadores y en posición de dominación y autoridad sobre los habitantes criollos e indígenas de los territorios colonizados.

También es válido apuntar que la autobiografía de Erauso ha sido re-editada numerosas veces en España y en América Latina; entre sus editores se cuentan, aparte de Joaquín María Ferrer, a quien debemos reconocimiento por su perseverancia en rescatar la historia de la Monja Alférez, y Rima de Vallbona, quien se ha convertido en punto de referencia indispensable para los estudiosos erausianos, otros como Ángel Esteban (2002), José Berruezo (1975), Lucas G. Castillo Lara (1992), Luis de Castresana (1996), Jesús Muñárriz (1986), José María Heredia (1918), Pedro Rubio Merino (1995) y José Ignacio Tellechea Idígoras (1992). También es necesario tomar en cuenta las traducciones al inglés de James Fitzmaurice-Kelly (1908), Thomas de Quincey (1847) y Michelle y Gabriel Stepto (1996). Adicionalmente, se pueden agregar los nombres de estudiosos que han traducido la *Historia de la Monja Alférez* a otros idiomas, según la bibliografía de Vallbona: Iñaki Azkune, al euskera, (1976), José María de Heredia, al francés, (1894), y Obersyen Schepeler, al alemán, (1830).

Sonia Pérez Villanueva agrega que también en el País Vasco, en 1934, dos editoriales publicaron sus propias versiones de la *Historia de la Monja Alférez*: Ixtaropena y Beñat Idaztiak (Temas Vascos), esta última dedicando su Colección Zabalkundea a “difundir por nuestra tierra y, aun fuera de ella, el conocimiento del pasado de nuestro pueblo, dedicando un estudio breve, pero completo, a cada tema; [...] sus autores se han seleccionado entre las más destacadas firmas de la intelectualidad vasca y aun extranjera” (339). Otra edición vasca apareció en 1978, publicada por la casa editorial de Gero, Euskal Liburuak, escrita en euskera y titulada *Katalin Erauso* (Pérez Villanueva 346).

Continúa esta autora explicando que Bernardo Estornes Lasa, un importante intelectual vasco, tuvo a su cargo la tarea de editar, escribir notas y prologar la autobiografía de Erauso. Pérez Villanueva también cita lo que ella considera una demostración del orgullo que la vida de

su compatriota despertó en Estornes Lasa quién, en el prologo, escribe, “A través de sus memorias se ve un alma y temple varonil y varias veces nos encontramos sorprendidos viendo los labios de la heroína pronunciar el verbo de la raza, el euskera” (339). Con esto, el editor se refiere a las muchas ocasiones en el texto en que Erauso habla el euskera con sus paisanos quienes invariablemente la apoyan, la ayudan a salir de apuros o a escapar de la ley, eventos que se comentarán un poco más adelante.

Pérez Villanueva comenta también sobre la apropiación de la historia de Erauso como fuente de orgullo cultural vasco y, aunque la monja soldado peleó como soldado del ejército español en el Nuevo Mundo, Estornes Lasa “recognized her patriotism and military fervour as virtues of a Basque character, [...] placed Erauso and her virtues in a line of history that upheld a pride in the Basque identity, held those virtues in opposition to the dictates of Spanish authority, [...] elevated the icon of Catalina de Erauso and claimed her for the cause of the Basque” (339-340). Al igual que el franquismo se trató de apropiarse de la Monja Alférez como arma político-cultural para los fines opresores de la dictadura fascista, sus compatriotas vascos, con mucho más derecho, le han guardado un espacio en la historia del País Vasco y la han convertido en un emblema de orgullo nacional.

Cómo se puede apreciar, historia de la Monja Alférez han andado de boca en boca, de imprenta en imprenta, de país en país o de causa en causa, por mejor decir, y se han visto plasmadas en productos culturales de uno u otro tipo en los más de trescientos años desde su muerte. Sin embargo, a pesar de su considerable fama dentro del ámbito popular, es hasta en las últimas décadas que se ha notado un mayor interés en investigar y estudiar formalmente la figura de Catalina de Erauso y su *Vida i sucesos*. Lo que sí es innegable, es que, desde cualquier perspectiva que se juzgue su notoriedad, su talento para perdurar habla volúmenes acerca de lo

extraordinario de su personalidad. Sería un interesante punto para futuro estudio investigar por qué un personaje anómalo, genéricamente confuso y totalmente transgresor como Erauso ha logrado mantener vivo el interés del público lector por tanto tiempo.

5.3. Hombre no es y mujer parece: el sujeto paradójico

En este espacio, se tratarán de identificar las múltiples paradojas creadas por las transformaciones y transgresiones de la Monja Alférez que aparecen constantemente a través de la obra, así como las que ocurren con la publicación de su autobiografía y de otros productos culturales inspirados por sus hazañas. Hombre y mujer, monja y soldado, peninsular y colonial, continental y transoceánica, virgen y pecadora... las antítesis se repiten una y otra vez en su historia y es importante tenerlas en mente ya que por ellas nos damos cuenta cuán inestable y movediza fue la vida de Erauso. Por la época socialmente restrictiva en que le tocó vivir y por la experiencia de vivir en el cuerpo equivocado, con un yo masculino de su propia creación, no se puede esperar que fuera de una manera diferente.

La Monja Alférez, con sus varias reconfiguraciones se convirtió en la encarnación de múltiples antítesis y, por lo tanto, en un ser que encuadraba perfectamente con la ideología claroscuro del Barroco. Sus contradicciones la transforman en un ser ideal para su época: era al mismo tiempo hombre y virgen o, importante también, *no era mujer* en el sentido normalmente entendido con las connotaciones misóginas de discriminación hacia lo femenino que esto implica. La Monja Alférez poseía cualidades de mujer varonil descritas por Fray Luis de León en *La perfecta casada* como, “virtud de ánimo y fortaleza de corazón, industria y riquezas, y poder y aventajamiento” (19). Sus características masculinas que demostró (no siempre con buenos propósitos) con su audacia, su valor ante lo desconocido, su galantería con las damas, su habilidad para el comercio, su coraje en la batalla y su perseverancia y determinación en

conseguir lo que se proponía conseguir del Papa y del Rey, convirtieron a Erauso en un personaje híbrido y contradictorio pero también admirable, a pesar de las muchas fechorías que cometió a lo largo de su vida temeraria y atropellada.

Al despojarse de la apariencia femenina, Erauso se despoja así mismo de las características que la identifican como persona de segunda categoría, una “cosa de tan poca monta, y de natural flaca y deleznable más que ningún otro animal, y de su costumbre e ingenio una cosa quebradiza y melindrosa” (19), según la opinión de Fray Luis. La Monja Alférez, con su abstinencia sexual, se convirtió en un ser ideal, en una *mujer varonil* tan apreciada en el siglo XVII en el sentido que explica este concepto Malveena McKendrick cuando comenta que, “It is essential always to bear in mind that while the phrase masculine woman in English has strong derogatory overtones, *varonil* in the Golden Age was invariably a term of praise and admiration. [...] It was, indeed the highest accolade bestowed by man on female behavior” (316). Mary Elizabeth Perry, referente al mismo tema de la mujer varonil, en su libro *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, ofrece su punto de vista diciendo que,

the manly woman functioned as a gender symbol, evoking normative prescriptions that developed out of and functioned within specific historical contexts. The political significance of this symbol becomes very clear when we ask why the manly woman appears in seventeenth-century Spain. The New World provided a frontier in which women might more easily lose their past identities and preserve a male disguise. Furthermore, the woman who chose to live as a man served to glorify traditional knightly values and thus to support attempts by the nobility to regain supremacy over a central monarch. (133)

En su situación de mujer doblemente identificada, Erauso es una figura paradójica pues manipuló esa misma condición de mujer que antes rechazó, para salvar su vida o para escapar castigo pero finalmente para vivir su vida como hombre y, como consecuencia, para glorificar los valores caballerescos que negaban a las mujeres un lugar productivo, apropiado y con los mismos derechos que disfrutaban los hombres en la sociedad barroca. Comenta Soraya García

Sánchez que Erauso usó “cunning techniques” y la confesión de su verdadera identidad y castidad para su conveniencia y cita a Perry quien añade que Erauso “renounced her femaleness. She used her virginity to win a special status under the law that ensured her survival. In so doing, however, she not only supported the gender prescription of ‘purity’ for unmarried women; she also demonstrated a renunciation of traditional forms of female sexuality” (5). Para completar su comentario, Perry explica, también en *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, que Catalina renunció completamente a su feminidad y se transformo en un ser asexual, “in contrast with other manly heroines of this period. It is this quality, and not the fact that she was a woman and a nun, which sets her above the law and accounts for her reprieve. It is also this quality that made her into a legendary sexual rebel” (128).

En otras palabras, el factor más importante en la vida de Erauso, y que contribuyó tanto a que nunca fuera castigada por sus violaciones sociales, fue el sacrificio de cualquier manifestación sexual que pudiera interferir en su propósito de conservar su identidad masculina. Interesa aquí enfatizar que la negación de sus impulsos sexuales tiene resultados satisfactorios en una relación contradictoria y nociva con la ideología misógina del patriarcado; como se puede advertir, para los poderes sociales y religiosos barrocos, una imitación de hombre valía más que una verdadera mujer.

La renunciación de Erauso a todo lo femenino de la que habla Perry, se torna más comprensible si tomamos en cuenta la opinión de Judith Halberstam cuando comenta que,

Masculinity in this society, inevitably conjures up notions of power and legitimacy and privilege; it often symbolically refers to the power of the estate and to uneven distribution of wealth. Masculinity seems to extend outward into patriarchy and inward into the family; masculinity represents the power of inheritance, the consequences of the traffic in women, and the promise of social privilege. (12)

En esta cita, Halberstam se refiere a una sociedad contemporánea pero sus ideas son perfectamente aplicables a la época que aquí nos concierne. Si masculinidad representa poder y privilegio, esa es la motivación para Erauso de adoptar un aspecto y actitud varonil. Los cambios de apariencia le permiten efectuar el *performance* o comportamiento que fijará su identidad genérica con la repetición diaria de actos masculinos, según los conceptos del género como construcción social avanzados por Judith Butler. Esto se aprecia en su narrativa sobre las permutaciones a través de las cuales ella se va transformando en diferentes sujetos masculinos, por medio de actitudes y actuaciones propias de los modelos de masculinidad de la época; no hay muchos elementos de auto reflexión, confrontación espiritual, dudas o epifanías en el texto: ella no es lo que piensa sino lo que hace y lo que hace y a lo que aspira son cosas tangibles reservadas para los hombres, incluyendo los nombres de varón de los que ella se apropia para acompañar las diferentes permutaciones varoniles por las que atravesó en su vida.

Sus nuevas identidades de hombre, Don Juan conquistador, soldado, tahúr, comerciante, o arriero requieren nombres apropiados para cada nueva transformación: Francisco de Loyola, Pedro de Orive y Juan de Arriola, en sus correrías por tierras vascongadas después de su escape del convento; al llegar al Nuevo Mundo, primero toma el nombre de Alonso Díaz Ramírez de Guzmán y después es conocida como Antonio de Erauso hasta el día de su muerte. El sobrenombre Monja Alférez, con el será más tarde identificada para la historia, refleja la dualidad de su yo y es símbolo de su paradoja genérica masculina-femenina.

Según Sherry Velasco, aunque Erauso nunca tomó los votos permanentes de monja, “the popular nickname given to her emphasizes the drastic change from the enclosed life of the convent to the open spaces of her travels in the New World. The image of a Lieutenant Nun immediately implies the hybridity of opposite categories, the improbable union of male and

female, convent and battlefield” (24). Rebecca Ibáñez Martin concurre con Velasco y comenta que el doble nombre de Erauso representa “un desorden simbólico ya que se asocia a dos aspectos contradictorios, la feminidad asociada al término *monja* y la masculinidad al término *alférez*” (90). Continuando con el tema del sobrenombre que hizo famosa a la monja guerrera, Gema Areta Marigó comenta que,

Todos estos nombres, inventados y deseados por ella, se oponen al alias con el que será reconocida a partir de la revelación de su condición de mujer, [...] la imposición de este nombre (la Monja Alférez), curioso híbrido donde se mantiene la raíz religiosa de su transformismo y el único y al parecer excluyente motivo de su condición varonil, provoca la memoria de su vida y la consiguiente restitución de su pasado como mujer-hombre. (247)

¿Podemos imaginar, por un momento, los incontables obstáculos que Catalina tuvo que superar, las más veces en condiciones inadecuadas y hostiles, para evitar ser regresada al pasado y para manejar satisfactoriamente las negociaciones sociales, transculturales y genéricas esenciales para mantener el secreto de su verdadera identidad biológica? Los nombres de varón que asumió fueron sus herramientas de trabajo y, al igual que la indumentaria masculina, otro elemento esencial en la representación de su papel de hombre o guerrero militar.

Gracias a su condición de *mujer varonil* en el sentido de excelencia que Malveena McKendrick explicó anteriormente, Catalina de Erauso encontró aceptación social a pesar que sus transgresiones representaban serias violaciones a los preceptos sociales, legales y religiosos vigentes. Demostrando una admirable comprensión y habilidad de manipulación de los mandatos patriarcales, ella siempre tuvo el cuidado de hacer énfasis en los aspectos heroicos de su vida de soldado, en su lealtad a los intereses de la corona y de la Iglesia Católica y en su condición de casta doncella, especialmente en sus peticiones al Rey y al Papa. Ella no quebrantó la regla fundamental de mantenerse virgen que acarreaba tantas implicaciones de integridad y decoro que le mereció el perdón de sus pecados, aunque no se sabe si su buen comportamiento fue motivado

por razones virtuosas o como medida protectora de su secreto biológico y de la anonimidad que le aseguraba su vida en libertad.

Mary Elizabeth Perry afirma que “Erauso’s virginity clothed her in admiration, for her society recognized only two legitimate states for females—virgin or wife—and exalted that of virgin above all others. In fact, the intact membrane came to signify such internal virtue that nothing else that Erauso had done in his life could detract from it” (Convent 406). Como podemos observar, la virginidad fue la cualidad esencial para obtener una cierta estatura moral que provocó la aprobación social, real y papal. Sobre este punto, Perry también comenta que,

Maintaining the purity of her corporeal boundaries [...] Erauso could present himself as free from pollution. Her special position, as that of other virginal women, came not from the power to pollute and disorder, but from the power to renounce sexuality. Whether in reality he had renounced sexuality or not, Erauso knew that to get approval for the life he had made for himself, he should emphasize his virginity. (Convent 406)

A pesar de los beneficios y admiración que Erauso recibió por su heroísmo y castidad, su condición varonil la convirtió en un reflejo de los contrasentidos prevalecientes en el Barroco: ella es monja/soldado, mujer/hombre, opuesta al régimen patriarcal pero a la vez unida al mismo en una alianza malsana al adoptar una identidad masculina que se beneficia de las reglas del sistema opresor dueño de las esferas de poder a las que su condición biológica le impide aspirar. Catherine Swietlicki concurre con el comentario de Perry y cita a Linda Woodbridge quien menciona lo que se puede considerar la paradoja más sobresaliente en la personalidad de Catalina de Erauso: “la mujer vestida de hombre parece buscar una identidad ilegítima porque emplea vestidos masculinos e imita precisamente el mismo orden masculino que ella debería repudiar o escapar” (141).

Es de notar que al volverse famosa por sus hazañas de índole masculina, Erauso crea una paradoja más en su vida ya que con la fama que resulta de su confesión en Guamanga se le

impone de nuevo el vestuario femenino y con éste, el género que ella rechazó con su esfuerzo desnaturalizador al insistir en eliminar sus características femeninas visibles para identificarse como hombre. Ante sus ojos, el atuendo de mujer la baja de categoría; deja de ser el hombre aclamado por su heroísmo militar y pasa a ser una imitación del mismo, una usurpadora que intenta ser lo que no es. Al respecto, Elizabeth Gunn comenta que al hacerse reconocer por el orden oficial,

la Monja Alférez se convierte en víctima trágica. Cuando llega a ser aceptada, aunque incógnita, por las fuerzas establecidas, logra definirse sin adherirse a las convenciones binarias. No obstante, al hacerse conocida públicamente, pierde el acceso al reino masculino que antes tenía. Todos la perciben como la Monja Alférez, como una mujer que se apropia del mundo masculino. Ya no es el alférez feroz, sino la mujer que maneja el símbolo fálico, su espada. (483)

El conflicto con las reglas de la naturaleza que ella ha burlado la devuelve casi al punto de partida y la situación de la ya famosa monja guerrera se vuelve aún más confusa y contradictoria. Ahora es considerada una mujer que se hizo pasar por hombre, que fue obligada a retornar al género que le ha sido socialmente asignado y que intenta obtener recompensa militar así como permiso para ataviarse como hombre con el propósito de aparentar que pertenece al grupo superior. No existían en su época conceptos que abarcaran que un hombre pudiera nacer con cuerpo de mujer o lo contrario; esas ideas no alcanzaban en las normas genéricas aceptadas, y es por esto que Luzmila Camacho Platero opina que no es fácil definir genéricamente a esta mujer, mucho menos en una cultura occidental que “ha necesitado definir al *otro* para auto determinarse y que margina y castiga a quien no se adapta a la norma, [...] la Monja Alférez subvirtió las categorías genéricas demostrando la artificialidad de las mismas y la relativa facilidad con que se pueden copiar y convenció a los que la conocieron que su naturaleza era masculina” (592). Al repudiar su naturaleza de mujer, Erauso se despoja así mismo de características que ella considera desdeñables para vivir finalmente su vida como hombre,

adherida permanentemente al sistema y a las convicciones del género dominante. Pero, en otra contradicción de las muchas encarnadas en su persona, al igual que se benefició de las reglas del sistema social al rechazar su género vistiéndose de hombre, la monja soldado manipula su condición de mujer y se ampara en su virginidad para salvar su vida o para escapar del castigo que la ley tenía asignado a su crímenes y fechorías.

Paradójicamente, ese mismo vestuario que le da agencia, libertad de escogencia y oportunidades de entrar en las esferas de influencia, también la convierte en el “otro” con respecto a las de su sexo y su género. Para añadir una contradicción más en la vida de la antítesis de carne y hueso que es la Monja Alférez, el choque de su cultura peninsular con la de los nativos del Nuevo Mundo con quienes se enfrenta en batalla, a su vez tiene como resultado una percepción de los indios suramericanos como el “otro,” el extraño e inaceptable, muy cercana a la idea de Edward Said en *Orientalism*: el nativo es construido, desde una perspectiva occidental, como un ser con un grupo específico de características que lo convierten en un inferior dentro de una relación desigual de dominación y poder ante el expansionismo imperialista del europeo. En otras palabras, el grupo de personas víctimas del rechazo y la discriminación es creado por la percepción particular del grupo opresor y a la medida de los prejuicios y creencias de superioridad de los victimarios. Refiriéndose específicamente a la relación de desigualdad de poder entre Oriente y Occidente, Said explica:

Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient—dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism is a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. (3)

Las palabras de Said pudieran también definir la relación dominante de los conquistadores y colonizadores europeos en el Nuevo Mundo, o sea, la relación de Erauso (él) desde su posición de autoridad como soldado español con los nativos americanos (el otro).

Para finalizar por el principio, se debe recordar la contradicción original en la vida de la protagonista: el convento del que Catalina de Erauso escapó, el recinto que representaba para ella reclusión, anonimidad y silencio, fue el que la dotó con habilidades que le permitieron florecer fuera del mismo. En el convento Erauso aprendió la lectura y escritura esenciales para la creación de su autobiografía; a manejar los números que le sirvieron de mucho en su vida como comerciante; aprendió latín y, muy importante también, costura. Sin este conocimiento nunca hubiera podido transformar el hábito de monja en traje de varón con lo cual no hubiera obtenido el disfraz necesario para su escape hacia una vida independiente. Con este detalle se puede afirmar, de la manera más enfática, que todas las hazañas masculinas de la Monja Alférez, en la gran paradoja que fue su vida travestida de hombre, nacen con unos implementos y un acto fundamentalmente femenino: un hilo, una aguja, unas tijeras, y unas cuantas puntaditas.

CAPÍTULO 6

INTERROGANTES, MOTIVACIONES, RAZONES Y CONCLUSIONES

Llegamos a este capítulo final después de examinar algunas de las interrogantes generadas con la lectura de *Vida i sucesos de la Monja Alférez, autobiografía atribuida a Doña Catalina de Erauso*, según la edición crítica de Rima de Vallbona: ¿Qué impulsó el escape, el travestismo y la aventura transatlántica de Erauso? ¿Porqué nunca fue castigada por sus transgresiones y, por el contrario, recibió favores de personajes notables y poderosos incluyendo el Papa y el Rey de España? ¿Qué elementos contribuyeron a que ella alcanzara sus metas de reinención genérica, autodeterminación e independencia económica?

En este espacio se examinan las posibles circunstancias que contribuyeron a la creación de un personaje determinado a levantarse de su posición de obligada inferioridad para convertirse en sujeto histórico capaz de cambiar la ruta de su vida y decidir el género, el sexo, la vestimenta, el comportamiento, la manera y el lugar en que quería vivir esa vida que escogió para sí misma, a pesar de que los preceptos de las autoridades legales, sociales y eclesiásticas se oponían a todos y cada uno de sus propósitos. Los factores que contribuyeron al éxito de su empresa incluyen su fortaleza física y su personalidad naturalmente hombruna y audaz; su formación primaria dentro de la sociedad vasca donde las mujeres disfrutaban de mayores derechos, responsabilidades y participación cívica que las mujeres en el resto de Europa; la educación que recibió en el convento; la solidaridad de los compatriotas vascos que encontró en

el Nuevo Mundo y la fuerte identificación de estos como grupo étnico que en muchos casos contribuyó a su supervivencia emocional, física y económica.

También, tomando en cuenta las estrictas convenciones socio-culturales y religiosas del siglo barroco en que vivió y la importancia que se le atribuía al honor y al buen nombre, mención aparte merece el papel tan relevante que su virginidad jugó en los azares de su vida ya que la identificación de Erauso con los valores patriarcales, emparejada con la urgencia de mantener el secreto de su verdadero sexo biológico, fue la gran motivación para su castidad. Pero este fue el toque magistral que la revistió de una cierta autoridad moral y la hizo merecedora del perdón de sus transgresiones una vez descubierta su condición de mujer travestida de hombre. En los apartes a continuación se exploran estos puntos para avanzar hacia una conclusión final.

6.1. Erauso, transgresiones, el Papa y el Rey: el qué, el cómo y el porqué

La autobiografía de Erauso provoca el cuestionamiento de las razones por las cuales nunca fue castigada por sus transgresiones y más bien recibió el reconocimiento del rey de España y permiso de vivir el resto de su vida travestida de hombre que le otorgó el Papa.

La conclusión a la que se llegó después de examinar el tema fue que Catalina de Erauso recibió esos beneficios porque logró demostrar que había servido honorablemente como soldado del ejército español conquistador del Nuevo Mundo; su petición fue apoyada por numerosas cartas de recomendación de los que habían sido sus superiores militares en Sur América, entre ellos don Luis de Céspedes Xeria, Gobernador y Capitán General de la provincia de Paraguay; el Capitán de Infantería don Francisco Pérez de Navarrete; don Juan Cortés de Monroy, Gobernador y Capitán General de la provincia de Veraguas; y don Juan Recio de León, Maese de Campo, Teniente Gobernador, Capitán General y Justicia Mayor de las Provincias de Tipoan y Chunchus del reino del Paitit y Dorado. Los certificados de servicios, valor y buena conducta

presentados por estos personajes históricos atestiguan que “por sus onrrados y aventaxados servicios fue nombrado Alférez” (Vallbona 134), y que la habían conocido desde antes de descubrirse que era mujer, “haciendo su deber como el más valeroso y onrrado soldado, resistiendo las incomodidades de la milicia como el más fuerte varón, y con estar en compañía del Alférez Miguel de Herausso, su hermano, no se descubrió con él, que fue otro acto de fortaleza de los que ha usado hacer en su vida prodigiosa” (Vallbona 146).

Esa fue la declaración de Recio de León; las opiniones de los otros tienen un tono similar e invariablemente enfatizan tres puntos principales: que nunca tuvieron sospechas de que el Alférez Erauso fuera mujer pues por su actitud, comportamiento, fortaleza y apariencia física varonil no quedaba duda que era un soldado más entre los otros; que siempre demostró diligencia en sus deberes y extraordinaria valentía en la batalla; y que merecía ser recompensada por el leal desempeño de su cargo militar. En las palabras de Céspedes Xeria, “y por cuanto me consta ser verdad todo lo referido, la sussodicha es digna de que su Majestad le haga merced por lo bien que ha servido” (Vallbona 134). Catalina de Erauso se presentó ante el rey de España con credenciales de peso que la recomendaban como merecedora de los favores solicitados y estas fueron determinantes en alcanzar su meta. El Consejo de Indias le concedió, en agosto de 1625, una pensión de “800 escudos de renta, que fueron poco menos de los que pedí” (119).

El permiso del Papa para vestirse como hombre le fue otorgado porque, al identificarse Erauso como hombre dispuesto a defender los intereses de la corona, se identificaba al mismo tiempo con los intereses de la Iglesia. El poderío eclesiástico influenciaba las decisiones gubernamentales al punto que no era posible distinguir una verdadera separación entre la Iglesia y el Estado. Al aprobar el Rey la pensión para Erauso, también aprobó y legitimó sus actividades

militares para la gloria del imperio y certificó las buenas cualidades de la monja guerrera al confirmarle su grado de alferez, honor que era usualmente conferido sólo a los hombres.

También es válido notar que en el Pedimento presentado al Rey, documento del 19 de abril de 1626, que se encuentra en la Real Academia de Historia en Madrid, Erauso hace resaltar que ha pasado quince años al servicio de su Majestad en las guerras del reino de Chile y Perú, en hábito de varón “por particular ynclinación que tuvo de exercitar las armas en defenssa de la fee católica” (Vallbona 132). Como defensora de la fe, Erauso sube de categoría ante los ojos del Pontífice “despite the notable irreverence for religion encountered in the *Historia*, Erauso here depicts herself as a pilgrim possessed of religious zeal” (Merrim 189).

La protagonista también se esfuerza por destacar su castidad, sus “largas peregrinaciones y echos valerosos, [...] (y) la singularidad y prodigio que viene a tener su discurso, teniendo atención a que es hija de padres nobles hidalgos y perpsonas principales en la Villa de San Sebastián, y más, por la singularidad y rara limpieza con que ha vivido y bibe” (Vallbona 133). En estas últimas frases se destaca también otra de sus cualidades sobresalientes: la habilidad de distorsionar la verdad en la medida necesaria para acomodar sus ambiciones.

Además de presentarse como “defensora de la fe,” la otra razón y, probablemente la más importante para sus propósitos, fue que Catalina de Erauso mantuvo su castidad, quizás no como una demostración virtuosa sino porque una relación sexual hubiera revelado su falsa identidad masculina. El Papa concedió sus favores a Catalina obviando las evidentes contradicciones en ella encarnadas y quizás porque la larga lista de fechorías, robos, asesinatos, fratricidio y otros hechos de sangre quedó atrás, confundida en la exuberancia de las Indias y nunca fue del conocimiento del Pontífice. Erauso tiene el buen cuidado de no mencionar en sus peticiones

ninguna de sus transgresiones y se reinventa una vez más para presentar ante el Papa y el Rey un yo suplicante que es sobrio, casto y respetable.

Como podemos observar, a pesar de su vida transgresora a muchos niveles, Erauso demostró hombría y coraje en la batalla y manifestó su identificación con los valores patriarcales al no quebrantar la regla fundamental de mantenerse virgen. Para enfatizar lo antes dicho, Soraya García Sánchez explica que la Monja Alférez, “probably maintained her virginity as an immaculate tool of endurance considering that for the Catholic Church, a sexually uncorrupted woman is more respectful than any other woman and even some men” (5). La virginidad era considerada virtud primordial en la mujer debido a la preocupación de la sociedad y la Iglesia con las cuestiones del honor y la pureza de sangre, conceptos directamente relacionados con la sexualidad, en general, y con el estricto control del comportamiento sexual femenino, en particular.

Respecto a la virginidad de Erauso, Adrienne Martin afirma que “fue ésta la que, junto con su paradójica ‘virilidad,’ la avaló como buena ciudadana de la corona. Mientras ‘pasaba’ como hombre, no alteró el orden social. [...] En realidad, se le hizo miembro de honor del sexo masculino” (Desnudo 40). Aránzazu Borrachero Mendíbil complementa la opinión de Martin explicando que “lejos de amenazar la sólida construcción de los modelos de virilidad de la época, el personaje de Erauso se apropia de los valores que sostienen la predominancia masculina en el contexto socio-cultural de la conquista y los refuerza” (494). Con su respeto a los valores patriarcales Erauso se asegura el éxito de sus peticiones al Papa y al Rey

Además de la sorpresa y admiración que la extraña mezcla de transgresión, confusión genérica, castidad y heroísmo seguramente despertó en Urbano VIII, otro factor que puede haber contribuido a la tolerancia del Pontífice es que en una época de grandes convulsiones socio-

culturales, políticas e históricas como fue el Barroco, las preferencias barrocas a lo extremo y desmesurado creaban gran confusión ya que “el impulso que el Barroco recibe del Concilio de Trento lo convierte, especialmente en España, en un arma al servicio de la Contrarreforma” (Platas 77). También, la situación de ambigüedad moral en medio de grandes crisis sociales resultó en que la alta jerarquía de la Iglesia, en lo que a cuestiones sexuales se refería, no era un paradigma de moralidad y respeto a las buenas costumbres. A través de la historia, los Papas habían mantenido concubinas e hijos ilegítimos. Nigel Cawthorne comenta que, “the Archbishop of Salzburg allowed them (priests) to keep their mistresses and children, provided they kept them outside a six mile exclusion zone away from the city” (252). El autor continúa diciendo que,

since the earliest times, sex and religion have been bound closely together by the colorful sexual antics of those men whose edicts have shaped our own. The Popes and sex: you name it, they did it; [...] a huge number of sexual complaints were made against priests, especially those holding high office in the Church and many clergymen thought of it as one of the perks of the job. (244).

Al respecto, Federico Andahazi, en la entrevista con el diario *El Clarín* antes mencionada, comenta que “si la Iglesia nos contara lo que sucedía dentro de los conventos o monasterios, se podría escribir el más fantástico libro de sexología y prácticas sexuales” (no página). Por otra parte, Marina Werner agrega que “it is almost impossible to overestimate the effect that the characteristic Christian association of sex and sin and death has had in our civilization” (50). Sin embargo, es preciso resaltar que el Papa era producto del Barroco y, como tal, sus decisiones obedecían a las mismas inclinaciones de su época en la que predominaba una marcada inclinación hacia lo maravilloso, monstruoso, sensacional, grotesco, y lo “otro” o diferente. Debido al siglo híbrido y confuso al que perteneció, al Papa le era menos difícil aceptar a un personaje como la Monja Alférez, desmesurado pero virginal y heroico, y permitir su desviación genérica tan alejada de las normas.

Posiblemente, es de esta manera que Erauso se convierte en la recipiente de la tolerancia poco usual dispensada por el Papa y el Rey que la protege de las garras de la Inquisición o de cualquier otro tipo de castigo. Esta tolerancia posiblemente responde a la idiosincrasia personal de los dignatarios, a una rara excepción a la inflexibilidad social y religiosa imperante en la época y a la valía moral que Erauso adquirió al acentuar su dualidad como doncella casta y soldado conquistador, defensor de la fe y promotor de los intereses monárquicos al participar en las guerras de la conquista en Chile y Perú.

6.2. La Monja Alférez y la endocrinología

Los actos heroicos realizados por la Monja Alférez en el campo de batalla no hubieran sido posibles si ella no hubiera poseído un cuerpo más bien grueso, muscular y resistente acompañado de considerable fortaleza física. Estas características se notan en el cuadro que le pintó el artista Francisco Pacheco en 1630. Miguel Romera-Navarro, en su estudio sobre la mujer vestida de hombre en la comedia, comenta que para aquellas que pretendían pasar por hombres “queda subsistente la barrera de la naturaleza, infranqueable hasta en el aspecto. Denunciarán a la mujer el semblante, el talle, la estatura, las manos, los pies, las orejas horadadas, los ademanes y la voz. No cabe mayor número de denunciadores, ni más visibles” (281). Con este comentario se podría decir que Romera-Navarro habla en generalidades y se olvida que siempre existe la excepción a la regla, en este caso, Catalina de Erauso quien contradice rotundamente su aseveración.

De acuerdo a la descripción de su apariencia física, según Pedro de la Valle, el Peregrino, ella era “de estatura grande y abultada para muger, bien que por ella no parezca no ser hombre [...]. Los cabellos son negros i cortos como de hombre, con un poco de melena como hoy se usa. En efecto, parece más capón que muger” (Vallbona 128). Por su parte, en la entrevista de

Markus Orths del diario *El País* del 4 de enero del 2009, el escritor alemán comenta que en los papeles históricos de Juan Bautista de Arteaga, secretario del obispo de Guamanga, que inspiraron su propia obra sobre Catalina de Erauso, éste comenta que en tierras americanas, “la monja de San Sebastián se dedicó con ahínco a ser hombre. Vestía sombrero, golillas, jubones y, al cinto, la espada. Para mostrar lo que por nacimiento no poseía, se cosió un bulto a los calzones. Catalina juraba, escupía, eructaba. Su voz se volvió más grave, y con la ayuda de un crecepelo que bebía a todas horas, le salió barba.” Según Orths, Arteaga además relata que en el Nuevo Mundo “Catalina reafirmó su personalidad. Comía, bebía y dormía siempre con las armas en la mano. Aquel hombre con cuerpo de mujer era un ciclón. Destruía y mataba todo lo que se le ponía por delante en las grandes batallas de la Araucanía chilena.”

También es apropiado mencionar que en la versión en inglés de la *Historia de la Monja Alférez* de Gabriel y Michele Stepto, se encuentra la descripción de la protagonista hecha en 1645, por fray Nicolás de la Rentería, quien explica que Erauso tenía más o menos cincuenta años y que era “of strong build, somewhat stout, swarthy in complexión, with a few hairs on her chin” (xliv). Rima de Vallbona también incluye una cita del Dr. Nicolás León, autor de *Aventuras de la Monja Alférez* (1973), referente a las posibles causas de su fortaleza corporal y apariencia hombruna así como de la condición física que pudiera explicar porqué Erauso “jamás tuvo inclinación a los hombres, amistad estrecha o marcada simpatía por ellos. Por el contrario, le agradaban las mujeres, pero las de *buenas caras* [...]. En mi concepto Catalina era un pseudo hermafrodita hyospádico” (48).

En el proceso de investigar cómo la personalidad naturalmente hombruna de Erauso y sus características varoniles contribuyeron al éxito de sus aventuras, se hizo la pregunta a endocrinólogos de la Universidad de Alabama en Birmingham acerca de sí una anomalía

endocrina pudiera haber sido la causa de sus “pelillos en la barba” y de su apariencia varonil y se les mencionó también el diagnóstico del Dr. León. Debemos de recordar que Catalina de Erauso fue examinada por las matronas en Guamanga para confirmar su virginidad y que ella no presentaba particularidades físicas de hermafroditismo. Además, tomando en cuenta que el término “hypospádico” implica la presencia de un pene, que Erauso no tenía y, específicamente, de un defecto en el mismo¹⁹, se puede descartar la opinión del Dr. León.

Según los galenos consultados, es más probable que la virilización de Catalina de Erauso pueda haber sido el resultado de un exceso de producción de hormonas masculinas (andrógenos) que se manifestó en su apariencia hombruna, en el vello facial y en posibles desarreglos ováricos e infertilidad. Además, es importante notar que el exceso de hormonas masculinas también tiene como resultado la eliminación de la menstruación (amenorrea) con lo cual se resuelve un enorme problema para Erauso. Ella vivió la mitad de su vida en situaciones adversas, sin ninguna privacidad en barcos o campamentos de soldados habitados enteramente por una población masculina, con lo cual la amenorrea hubiera sido un efecto bien recibido de su anomalía hormonal. La excesiva producción de andrógenos responsable de tantos problemas puede ser causada por una condición endocrina comúnmente conocida como el Síndrome del Ovario Policístico y también por otros trastornos como el hipotiroidismo y la presencia de tumores en las glándulas adrenales o en la glándula pituitaria.

Con lo antes dicho, podemos sugerir que Catalina de Erauso posiblemente producía más andrógenos de los normales en una mujer y que a esto obedecían su figura hombruna y su fuerza física que tan bien le sirvieron en la construcción de su identidad y apariencia masculinas; en sus

¹⁹ La palabra “hypospadias”, de acuerdo a la definición del Merriam Webster’s Medical Dictionary (1995), significa, “an abnormality of the penis in which the urethra opens on the underside.”

oficios como grumete de barco, mercader, arriero o soldado; así como en sus correrías de tahúr, espadachín y hombre siempre dispuesto a cruzar armas con cualquiera por la más mínima ofensa.

6.3. Sus raíces vascas y su papel en la formación de su carácter

Otro aspecto que nos puede ayudar a entender los impulsos individualistas de esta monja-alférez/mujer-hombre que la empujaron a agenciarse, validarse socialmente como varón y a convertirse en el sujeto travestido, transgénérico, transatlántico y transgresor, es su formación primaria dentro de una sociedad relativamente liberal como la vascuence emparejada con su resistencia física y su temperamento varonil e intrépido. Ella representa los preceptos de la sociedad vasca que forjaron sus creencias de que tenía derecho a escoger su destino, así como, en referencia a los vascos, el “individualismo, espíritu de aventura, bizarría y autoconsciencia de su fuerza como grupo étnico” (Vallbona 2). Vallbona además enfatiza la importancia de la presencia vasca en el Nuevo Mundo explicando que, “la historia del descubrimiento, conquista y colonización de América no quedaría completa si no se incluyera su valiosa y efectiva participación a lo largo de los siglos hasta el presente, como marineros, pastores, mercaderes y colonizadores” (2). Y se pudiera agregar también, como soldados del ejército conquistador, tomando el caso de Erauso como ejemplo.

Teniendo en mente lo antes mencionado, se puede explicar la vida de Catalina de Erauso, como un producto de la sociedad vasca donde las mujeres tenían más libertad y hasta ciertas igualdades impensable para el resto de la población femenina. Los vascos mantenían unas tradiciones socio-familiares en las cuales hombres y mujeres tenían derechos y responsabilidades similares: “both should be physically and emotionally strong, hard-working, and willing to cooperate with each other, as well as with the other members of the household. Considerable emphasis is also placed on strength of character: Extreme submissiveness in either sex is

deplored, for it allows one sex to dominate the other” (Ott 54)²⁰. Con la opinión de Sandra Ott podemos apreciar la diferencia en la posición de las mujeres en el País Vasco y en el resto de Europa, donde la costumbre era exactamente la opuesta: un grupo dominante (masculino) completamente dominaba al otro subyugado (femenino). Los mandatos patriarcales referentes a esta desigualdad eran inapelables; estaban entremezclados como fibras venenosas en el tejido moral de la sociedad.

Por su parte, Rima de Vallbona agrega que, “El papel prestigioso que desempeña la mujer en la cultura vasca es digno de ser considerado, ya que recientes estudios han hecho evidente el carácter matriarcal de dicha sociedad” (2). Esta investigadora también observa que, “para quienes no están familiarizados con el mundo de los vascos sorprende que Catalina de Erauso viviera al margen de esa sociedad gazmoña sin tener que vérselas con la Inquisición,”(2) y luego continúa aclarando que aún más asombroso que haberse salvado de las garras de tan intransigente institución fue que, citando nuevamente la opinión de Julie Greer Johnson, llegara a convertirse en “la mujer más excepcional que participó en las campañas del Nuevo Mundo”(2).

Respecto a la situación social de las mujeres vascas, Eva Mendieta contribuye a la discusión comentando que una de las diferencias más notables entre la sociedad vasca y la española estaba relacionada con el gran número de hijos nacidos fuera de matrimonio entre los vascos sin que esto representara el rechazo social o el deshonor de la mujer o de la familia. Mendieta menciona que las tres razones que hacían posible esta situación eran:

the respectable social status of bastard children, the lack of ecclesiastical control over family formation, and the persistence of the medieval belief that premarital sexual relations did not constitute sin. [...] Principal explanations include the Basque practice of a couple living together before marriage, of marrying after the

²⁰ Para ver más información sobre la sociedad vasca se pueden consultar: de Juan Javier Pescador, *The New World Inside a Basque Village: The Oiartzun Valley and its Atlantic Emigrants, 1550-1800*, U of Nevada P, 2003; de Renato Barahona, *Sex Crimes, Honor and the Law in Early Modern Spain: Vizcaya, 1528-1735*, U of Toronto P, 2003 y de William A. Douglass y Jon Bilbao, *Amerikanuak: Basques in the New World*, U of Nevada P, 2005.

birth of the first child, and of the fathering of children by local priests. The 'natural children' of parents who later legitimized their unions enjoyed the same privileges and rights as those born after the marriage ceremony had taken place. (143)

Mendieta continúa explicando que esto representa “a striking contrast with women’s status in other European countries during the Renaissance,” (144) donde la preocupación de la nobleza con el honor, la pureza de sangre y asuntos hereditarios resultó en un más estricto control de la conducta sexual femenina y en la pérdida de derechos de los hijos ilegítimos. La situación era completamente diferente en el País Vasco donde a los hijos ilegítimos no se les repudiaba ni se les negaba su lugar en la familia. “There, during the sixteenth and seventeen centuries, illegitimate children enjoyed the same rights and privileges as their legitimate counterparts. [...] The parish priests did not bother to investigate birth status of the infants they were baptizing, and if the church did not give much importance to this fact, neither did the rest of the population” (144). Como consecuencia de la actitud liberal de la sociedad vasca referente a los hijos nacidos fuera de matrimonio, “they usually received their father’s name and his legal recognition and they could inherit a portion of both maternal and paternal legacies, [...] local institutions did not discriminate against illegitimate children, many of whom held positions in the army, the church, and the government” (144). La posición progresista de la sociedad vasca contribuyó a la eliminación de los sentimientos de vergüenza, la discriminación legal y el rechazo de que eran víctimas los hijos ilegítimos en el resto de Europa.

Un punto importantísimo que Eva Mendieta discute sobre la mujer vasca es que después de haber recibido una promesa de matrimonio, le era permitido consumir las relaciones sexuales y hasta producir hijos, pero no podía cohabitar hasta después de la ceremonia con el prometido. Por otra parte, la cohabitación con un hombre casado o con un cura nunca era permitida pues esto se consideraba una “transgression against God, royal justice, the community, and morals. The

victims of this kind of transgression were not specific individuals; the victims were society and the social order, since it involved the betrayal of religious vows and the disregard of the family as an institution” (Mendieta 148).

Como se puede observar, la sola promesa matrimonial era suficiente para proteger el honor y el buen nombre de la mujer vasca. Sin embargo, si ella era después abandonada, al igual que sus congéneres españolas, la mujer era considerada socialmente disminuida, deshonrada y sus prospectos de un futuro matrimonio seriamente dañados. Pero, en el País Vasco, la mujer desacreditada por el rompimiento de la promesa matrimonial tenía a su disposición recursos legales a los que no tenían acceso las mujeres en el resto de España: el derecho a demandar al hombre en la corte. “Her compensation was either a promise of marriage, or a monetary settlement that would enable her to marry more or less within the social class she was born into. [...] When the liaison has produced children, a sum was demanded for their upbringing” (Mendieta 146).

Esta investigadora agrega a su comentario explicando que la ceremonia religiosa matrimonial muchas veces ocurría en privado, sin la presencia de un sacerdote, después de consumado el acto sexual o después de nacer el primer hijo. Además, las personas tenían derecho a escoger parejas de clases sociales diferentes y, lo más sorprendente para la época, según indica Mendieta, el agravio a la reputación femenina causado por el abandono del hombre afectaba solamente a la mujer y no incluía el deshonor de la familia entera.

In this sense, Basque families of that era seem to be quite unlike the families of Castile or those of other Iberian and Mediterranean countries in general, where a family’s honor was adversely affected by a daughter’s dishonor. [...] Unlike the dishonored women in Spanish Golden Age plays, who sought revenge against their victimizers, Basque women found more practical and less violent ways to redeem their honor. Those lawsuits that were successful redressed lost sexual honor and reputation to a considerable extent, allowing women to regain their public status in society. (Mendieta 146-147)

La autora concluye sus aclaraciones sobre la sociedad que formó las creencias de Catalina de Erauso y la dotó de fortaleza espiritual, hablando de la participación cívica de las mujeres vascas: “Women took part in the revolts that occurred in Bilbao during the 1630s, caused by the imposition of a tax on salt that Bizkaians refused to pay. One of the important facets of the Salt Tax Revolt was the active participation of women in the street demonstrations, many of them wives of artisans” (148). Mientras las mujeres vascas tomaban parte en demostraciones cívicas apoyando a sus hombres o trabajando como “Bilbao’s female porters, known for their strength and stamina in loading and unloading ships in the busy port, [...] or participating in the political life of the community” (148), el resto de las españolas aprendían a callar y asentir mientras creaban delicadas labores de manos dentro de los recintos cerrados del hogar o del convento. Mendieta finaliza diciendo que “all these Basque women who acted outside conventional boundaries were links in a chain to which Catalina de Erauso was firmly connected” (149).

Además de los dictámenes de la sociedad vasca favorecedores de la mujer, Santa Arias y Mariselle Meléndez, citan a Kathleen Ann Myers quien señala otro factor que contribuyó a la construcción del sujeto fuerte, multi-facético y excepcional en que se convirtió Erauso cuando dice que, “the geography and the politics of the Spanish colonies were fertile terrain for creating a hybrid gender tale” y comentan que Myers “highlights how Catalina’s wanderings in Spanish America, as well as life on the frontier, shaped the narrative story of a woman who successfully negotiated the gender codes imposed upon her in order to achieve her own agency” (20). La habilidad de la monja guerrera de agenciarse y efectuar toda clase de negociaciones genéricas fue la clave de su exitosa reconfiguración de novicia a alférez, título que representa su incorporación

a una esfera estrictamente masculina y que es testimonio de la magnitud de su aventura transgenérica.

6.4. La importancia de la solidaridad vasca en sus aventuras transatlánticas

En la versión vasca de la *Historia de la Monja Alférez*, su prologuista Bernardo Estornes Lasa comenta el orgullo que le produjo leer que la protagonista usa su lengua materna, el euskera, en intercambios con sus compatriotas vascos. Después de escapar del convento, Erauso encontró paisanos a lo largo y ancho de sus correrías en tierras vascongadas y en el Nuevo Mundo. Ellos le ofrecieron apoyo, la socorrieron, le ayudaron a salvar su vida y a escapar de las autoridades en varias ocasiones. Sin la solidaridad que recibió de sus coterráneos tal vez su historia hubiera sido muy corta o no hubiera obtenido éxito en su empresa transatlántica.

En sus primeros tres años de vida en libertad, quienes la emplean y le dan los medios de sobrevivir fueron sus amos vizcaínos en Vitoria, Estella y Valladolid, el Dr. Francisco de Zeralta, Carlos de Arellano y el secretario del Rey, Juan de Ydiáquez, respectivamente. El barco en que cruzó el Atlántico como grumete, en 1603, pertenecía al Capitán Esteban Ciguino, hermano de su madre y vizcaíno como ella. El capitán, sin reconocerla, “hacíame ahazajos, oído de donde era, i los nombres supuestos de mis padres, que yo le di i no reconoció, i tuve en el algún ánimo” (42). Al llegar a Cartagena de Yndias, deja el puesto de grumete y pasa al servicio exclusivo del capitán, recogen la plata en Nombre de Dios, puerto al sureste de Durango, México, para llevarla a España, pero ella, en un típico acto picaresco cuenta que, “le hice un tiro quantioso a mi tío cogiéndole quinientos pesos [...] salté en tierra i nunca me vieron más” (42). Una vez más, robo y escape en lo que se convierte en un patrón de conducta en la vida de Erauso.

Después, otro guipuzcoano, el Capitán Juan de Ybarra, la emplea y de ahí pasa con Juan de Urquiza, mercader de Trujillo, Perú, quién la trata muy bien y con quién tiene la oportunidad

de demostrar su habilidad para los negocios. Respecto a la cooperación vasca, Sonia Pérez Villanueva comenta que aunque el texto fue escrito originalmente en español, “it is important to remember that Erauso recounted that the Basque Language was a critical factor in several of her escapes” (339). Un ejemplo notable de los beneficios de la solidaridad entre los vascos y del uso de su lengua materna de difícil comprensión para otros, sucede cuando la monja guerrera es apresada por el Corregidor don Ordoño de Aguirre por haber matado en una pelea callejera al amigo del Reyes con quien ya había cruzado armas anteriormente. El Corregidor la lleva con cadenas ajustadas a la cintura y ella cuenta: “ívame preguntando quién era i de dónde; i oído que Vizcaíno, me dixo en vazcuense que al pasar por la Yglesia mayor le soltase la pretina por do me llevaba acido i me acogiese. Yo tuve buen cuidado, i hízelo así: entréme en la Yglesia mayor” (49-50). Más tarde, Erauso es empleada por el Capitán Francisco de Aganumen, vizcaíno también y minero muy rico.

De los Chunchos pasa a la Ciudad de la Plata donde hace amistad con un criado de la viuda doña Catarina de Chaves, “la mas principal i calificada, según decían, que havía por allí” (79) y ésta le permite acogerse en su casa. Sucede que la viuda Chaves tiene un disgusto con doña Francisca Marmolexo estando en la iglesia de San Francisco, “i pasó D. Francisca a darle a D. Catarina con un chapín” (79). Ante esta ofensa a su benefactora, Erauso se viste de indio y pasa corriendo por la plaza donde se encuentra doña Francisca y “le tiró un golpe a la cara con cuchillo o navaja, i se la cortó de parte a parte” (81). Erauso es apresada y condenada a ser torturada en el potro cuando entra un Procurador quien intercede a su favor alegando que por “ser yo Vizcaíno, i no haver lugar por tanto [para] darme tormento, por razón de privilegio” (82). Aquí la apelación de merced es basada no sólo en su nacionalidad vasca sino también en su linaje, asunto que era de suma importancia en la sociedad de la época. Después, aparece la viuda

Chaves quien hace arreglos con el Alcalde para salvar a Erauso de ser torturada en el potro pero no puede evitar que ella sea devuelta a la cárcel. Más tarde, la narradora explica que salió sentenciada con diez años de prisión pero que, “de eso apelamos, agenciando paisanos, i se fue siguiendo, no sabré decir cómo: hasta que salió un día sentencia de la Real Audiencia en que me dieron por libre” (82).

Una vez más, el “agenciarse paisanos” o, como diríamos hoy en día, “conocer gente que conoce gente,” le devuelve la libertad o le salva la vida al igual que sucede después, en Piscobamba, cuando está a punto de ser ahorcada a raíz de matar a un hombre en un antro de juegos. Ya tiene la soga al cuello, cuando aparece un emisario del Presidente don Diego de Portugal “a instancia de Martin de Mendiola, Vizcaíno, que supo el aprieto en que yo estaba y entregó en su mano al Corregidor un pliego ante un Escrivano en que le mandava la Audiencia a suspender la ejecución de justicia, i remitir al preso i los autos a la Real Audiencia” (88). Como consecuencia de este evento, la protagonista pasa veinte días en la cárcel pero se salva de la horca y “fue grande la alegría del pueblo compasivo” (88).

Por *otro* enredo de dinero en *otro* juego de cartas se ve envuelta en una reyerta en el Cuzco con el Nuevo Cid de donde sale con tres heridas al ser atacada por este hombre y sus amigos. Ella pelea sola hasta que “acertaron a este tiempo venturosamente a pasar dos Vizcaínos, acudieron al ruido, i pusiéronse a mi lado viéndome solo i en contra, cinco” (102). Después de cuatro meses que le toma recuperarse de sus heridas, “determiné, con ayuda i consejo de amigos, mudar de tierra, recelando el encono de ciertos amigos del muerto” (103). Erauso abandona el Cuzco con la ayuda de sus compatriotas vascos: el Capitán Gaspar de Carraza le entrega mil pesos; Don Francisco de Arnizaga le proporciona tres esclavos; y Lope de Alzedo le da tres mulas y armas, “con lo cual, i con dos amigos Vizcaínos de satisfacción, partí del Cuzco una

noche” (103). Finalmente, poco antes de su confesión al obispo de Guamanga, Erauso encuentra otro amigo vizcaíno quien la socorre cuando el Corregidor la trata de apresar por sus fechorías en el Cuzco: “Hállome afligido, i disparo una pistola, i derribo a uno. Crece más el empeño [de apresarla], hállome al lado de aquel Vizcaíno, mi amigo, i otros paisanos con él. Dava voces el Corregidor que me matasen” (110). En esta última ocasión su salvador es el obispo de Guamanga, don Agustín de Carvajal, como se explicó en otro aparte, pero se debe enfatizar la presencia del vizcaíno y otros paisanos en estas y muchas otras circunstancias y el efecto beneficioso y solidario de su interacción con sus conciudadanos en el Nuevo Mundo.

Al respecto, Eva Mendieta explica que Erauso siempre buscó la compañía de vascos en sus aventuras y que esto representa “the norm in Erauso’s pattern of conduct” (81), y agrega que,

it was not just her preference for the Basque language, customs, and overall culture that caused her ethnic origin to become such a determining and powerful force in her life; it was also because Basques possessed a group consciousness in which mutual protection and help were cardinal values, especially when members of that group found themselves competing with people from other regions of Spain, people with whom they shared no common interests. (81)

Desde cualquier punto que se observe la educación primaria y la sólida conexión vasca de Catalina de Erauso con sus compatriotas, se puede advertir que la situación de igualdad de la mujer en la sociedad y los fuertes lazos de lealtad y hermandad de su grupo étnico fueron un factor importantísimo en su vida, en la formación de su carácter intrépido y decidido y en el éxito de sus aventuras transatlánticas.

6.5. Conclusiones generales

Al seguir los pasos de la Monja Alférez en el texto de *Vida i sucesos*, se encontró que su prologuista y editora, Rima de Vallbona, y los numerosos documentos legales que acompañan su versión crítica de la obra, han hecho un eficiente trabajo para dejar por sentado que Catalina de Erauso fue un personaje real y parte relevante en la historia de la conquista y colonización del

Nuevo Mundo. También, quedó satisfactoriamente explicado que, de una u otra manera, ya sea escribiendo ella, dictando a otros, u otros agregando a sus escritos originales, Erauso fue la autora y fuente primaria de un texto autobiográfico híbrido que comparte características importantes con otros géneros literarios, y que más tarde pasó de autora a personaje literario protagonizando numerosos productos culturales inspirados por sus hazañas.

En el capítulo primero se incluyó una breve biografía cronológica de Erauso para facilitar la comprensión de lectores no familiarizados con su historia y se trató de ubicar a la autora-narradora-protagonista en el contexto histórico apropiado sin lo cual la obra perdería énfasis y coherencia. Con este propósito enfocamos la situación de decadencia del imperio que empujó a miles de ciudadanos españoles a buscar mejor fortuna en el Nuevo Mundo; en las características del barroco español y de Indias que sirvieron de telón de fondo a la narrativa transatlántica de Erauso; y en las condiciones de opresión, falta de libertad y educación en que se encontraban las mujeres del Siglo de Oro las cuales pueden iluminar las razones que empujaron los impulsos transgresores de la monja soldado una de las cuales era la notable posición de inferioridad de las mujeres ya que la Contra-Reforma “increasingly placed women at an institutional disadvantage. The sixteenth century gender ideology was critical to the attempts to maintain religious, social, and political order. Women were at once virtuous and evil in ways that men were not. Men defined and honored themselves by a negative: they were not women” (Ahlgren 9).

Referente a este último punto, la intención fue examinar esa realidad que Erauso rechazaba al abandonar su país y la única forma de vida que hasta el momento había conocido, para sacar como conclusión que la misoginia institucionalizada de la sociedad patriarcal y el menosprecio de la mujer pueden haber sido los motores que echaron a andar el proyecto liberador de Catalina de Erauso. Además, existía el atractivo representado por la anonimidad

posible en el Nuevo Mundo donde su ambigüedad genérica podría pasar desapercibida permitiéndole vivir con una nueva identidad masculina, conservar el secreto de verdadera identidad sexual y evitar ser devuelta alguna vez al convento.

En el capítulo segundo, comenzamos examinando a Erauso como autora de una obra en la cual el autor, narrador y protagonista comparten el mismo nombre propio y, por lo tanto, de acuerdo al Pacto Autobiográfico de Philippe LeJeune, una obra que se puede considerar firmemente inscrita dentro del género autobiográfico tradicional, incluso tomando en cuenta su incursión en otros géneros y modalidades narrativas. Tocamos también el tema de los elementos ficcionales en la obra que han causado tantas dudas, para enfatizar la veracidad del texto considerando la naturaleza altamente subjetiva del mismo y a pesar de algunos errores de fechas o la manera distinta de escribir algunos nombres vascos, determinando que la invención ficcional, propia de la novela, es elemento constitutivo de toda autobiografía según las opiniones de Paul John Eakin, Keith Moxey, Robert Weber, Margarita Levisi, Ana María Platas y otros. La conclusión de este capítulo fue, que si bien es cierto que *Vida i sucesos* contiene elementos de ficción, lo mismo se puede decir de toda autobiografía, incluyendo obras como las *Confesiones* de San Agustín y la *Vida* de Santa Teresa de Ávila, que han sido por siglos considerados modelos de la autobiografía tradicional.

En el capítulo tercero se hizo una comparación de *Vida i sucesos* con otros géneros con los que comparte ciertas características como la hagiografía, biografía, crónicas de viajes, novelas de aventura y de formación, comedia de capa y espada y, principalmente, con la picaresca. El propósito fue demostrar que esta autobiografía es una obra híbrida que se acerca en mayor o menor grado a esos otros géneros literarios pero que sigue, por la mayor parte, los

lineamientos de la narrativa picaresca establecidos por *Lazarillo de Tormes*, considerada la obra picaresca por excelencia.

En el capítulo cuarto examinamos la transformación de Catalina de Erauso en el sujeto transgresor y travestido en que se convirtió por medio de su travestismo, cambio apariencia física y adopción del comportamiento varonil para construirse como un individuo socio-culturalmente reconocido como masculino según los conceptos avanzados por Judith Butler. Se comentó también sobre el simbolismo de la indumentaria masculina como máscara y disfraz que paradójicamente oculta su verdad biológica y al mismo tiempo revela lo que Erauso consideraba su verdadera identidad de hombre.

En cuanto al lesbianismo que ha dado tanto material de escrutinio a críticos y estudiosos, la conclusión fue que aunque una tendencia erótica hacia otras mujeres está presente en varios pasajes de la autobiografía, ésta nunca pasó de coqueteos o jugueteos de manos a una verdadera relación sexual, demostrando así que la importancia que Erauso investía en mantener el secreto de su identidad biológica y en proteger su derecho a continuar viviendo como hombre, era más poderosa que cualquier sentimiento romántico que pudo haber sentido por otra mujer.

Además, no se puede decir que fue verdaderamente lesbiana si no existen datos concretos de que alguna vez tuvo relaciones sexuales con alguien. Asumir que una relación homoerótica ocurrió o qué sabemos lo que Erauso sentía verdaderamente por las mujeres, sería intentar adentrarnos en la mente de la autora-protagonista y cometer lo que W. K. Wimsatt y Monroe Beardsley denominan “the intentional fallacy” o *la falacia de las intenciones*, al tratar de explicar las intenciones de la autora por medio de una errónea identificación con la voz narrativa que ella ha creado para contar su historia.

En este capítulo también se mencionó su intento rudimentario de reconfigurar su cuerpo por medio de pociones que hicieron desaparecer sus pechos, considerados símbolos culturales de feminidad. El término transexual se puede usar aquí en su acepción más limitada puesto que implica en nuestros tiempos algún tipo de cirugía acompañado de tratamiento hormonal. Ella usa métodos elementales para eliminar las características visibles que la marcan inconfundiblemente como mujer, que la disminuyen y la relegan al ámbito privado de lo intuitivo y lo emocional.

Referente al vestuario como máscara que hizo posible su escape y sus aventuras, se puede decir que las máscaras existen en el espacio de la metamorfosis que acompañó a Erauso a través de su vida y que la indumentaria masculina actuó como disfraz al igual que actuaría para un actor de teatro en el desempeño de su papel. Su transformación en el sujeto masculino le dio libertad y poder de decisión, la levantó del silencio para darle voz, y no una sino varias que conversan en el texto desde diferentes niveles de poder y desde las diferentes identidades que la heroína logra adoptar en el transcurso de su vida.

El capítulo quinto fue dedicado examinar la actitud de Catalina de Erauso ante la fama que, al contrario de la opinión de algunos estudios, ella nunca buscó pero supo aprovechar plenamente una vez que la fama la encontró a ella. También se comentó sobre la Monja Alférez como el fenómeno cultural en que se convirtió con la revelación de su vida militar travestida, más tarde con la publicación de la obra de teatro de Juan Pérez de Montalván y las *Relaciones españolas y mexicanas* y, finalmente, con la publicación de su autobiografía. También se mencionan en este espacio los numerosos productos culturales inspirados por su vida y hazañas en los más de trescientos años desde su muerte, así como las paradojas que resultaron a consecuencias de su fama y de su travestismo.

La mascarada que mejora su situación social, crea una notable contradicción en la antítesis de carne y hueso que fue Catalina de Erauso pues ella escapa de la situación de inferioridad a la que eran relegadas las mujeres pero, al mismo tiempo, se une al bando enemigo responsable de la opresión femenina. Además, al travestirse, Erauso se convierte en el otro, el extraño y diferente individuo que es resueltamente transgresor al no poder o no querer ajustarse o aceptar las reglas sociales; también, las de su género se convierten en el otro para ella aunque Erauso nunca se expresa en el texto de manera antifeminista. La manera en que ella actúa respecto a las mujeres que cruzan su camino responde más bien a su temperamento típicamente picaresco, siempre buscando su beneficio y su mejoría social sin preocuparse de los efectos perjudiciales para otros, situación que es ilustrada con los episodios del robo de las dotes de sus prometidas y el consiguiente rechazo social que el abandono del “novio” seguramente resultó para las dos jóvenes. La ambigüedad inherente a la obra no nos permite determinar si ciertos pasajes han sido incluidos porque así sucedieron o en un intento de imitar el estilo picaresco de *Lazarillo de Tormes*, la novela publicada setenta años antes que *Vida i sucesos* y que había tenido tanto éxito al recibir la decidida aceptación del público.

Por sus numerosas conexiones intertextuales, la autobiografía de Catalina de Erauso es un texto que se presta a diferentes interpretaciones dependiendo del bagaje cultural del lector y de cuales son los temas del libro que éste escoge enfatizar. Sobre este mismo punto, Sherry Velasco comenta que,

depending on which features of her extraordinary life are evoked, the Lieutenant Nun can be upheld as the hero or enemy of Catholic, transgender, lesbian, heterosexual, feminist, misogynist, racist, classist, and nationalist (Spanish, Basque, or Latin American) ideologies, as well as colonial, Enlightenment, Romantic, liberal, fascist, democratic, and postcolonial politics. (171)

Efectivamente, en *Vida i sucesos* encontramos a una protagonista proteica que se desdobra en cualquier versión del yo es necesaria para obtener la meta deseada, lo cual convierte su obra en material de fácil apropiación aunque no de fácil encasillamiento en una categoría específica. Encontramos también en ella mucho de extraño y sorprendente, de desdeñable y admirable, de sencillo y desmesurado pero también podemos ver en los intersticios del texto la soledad y la inestabilidad emocional causada por una vida en constante proceso de transformación. Toda la vida de Erauso se pudiera resumir en la palabra cambio: cambio físico al eliminar sus características femeninas, de apariencia exterior, de paisaje interior, de vocación y ocupación, de actitud, de cultura, de posición social y económica, de ideología, de geografía, y de forma de vivir, de sentir y de actuar. A través de todas sus permutaciones la acompañan valentía, audacia y determinación así como otros dos elementos indispensables: primero, la actitud desafiante que Erauso nunca abandona la cual Margaret Sanger describe, en 1914, como la obligación de toda mujer que intenta desafiar las convenciones sociales en cualquier época: “To look the world in the face with a go-to-hell look in the eyes; to have an idea; to speak and to act in defiance of convention” (Holland xi); y segundo, el vestuario varonil apropiado, esencial para la realización de sus propósitos.

Esa indumentaria masculina es la máscara que esconde su identidad original y revela el yo del hombre con el cual Erauso se ha reinventado para enfrentarse al mundo. El momento más significativo en sus múltiples transformaciones es ese primer paso determinante en el que ella viste el traje de varón que antes fue el hábito de monja simbólico de su condición femenina secundaria. Con ese significativo acto de destrucción y reconstrucción, Catalina de Erauso cambia radicalmente la vida que comenzó como hija de familia noble y cristiana, más tarde novicia díscola y personaje pícaro escapado del convento para emplearse como paje de varios

amos vizcaínos. De ahí ya no existen barreras que la detengan: ella cambia de empleo, de nombre, de identidad una y otra vez para reinventarse como grumete de barco y cruzar el Atlántico; hombre libre e independiente en el Nuevo Mundo; hábil comerciante; soldado conquistador; sujeto machista, racista, y cruel con las mujeres y con los indios conquistados; asesino de varios; fratricida en la persona de su hermano Miguel; alférez héroe después de la Batalla de Purén; de regreso a su identidad de mujer con su confesión al obispo de Guamanga; doncella virginal certificada por las matronas; monja por obligación en el Convento de la Santísima Trinidad de Lima; caballero galante en su relación con las mujeres; canalla ladrón de las dotes de sus prometidas; sujeto lésbico enamorado de su recomendada; individuo violento presto a defender imaginarias o reales ofensas al honor; tahúr libertino y jugador empedernido; viajera transatlántica de regreso a España, ya conocida como la Monja Alférez (sujeto femenino de nuevo, vestido de hombre); autora-protagonista y narradora poco confiable de su autobiografía; constructora de sus múltiples identidades textuales; cronista de viajes; inventora de sus propias aventuras de ficción novelesca; protagonista en busca de su propio beneficio en sus pasajes picarescos; espadachín fanfarrón y pendenciero en sus narraciones de capa y espada; vasallo leal y valiente al servicio la corona; defensora de la fe católica para gloria de su Iglesia; peregrina a Roma; espía en el Piamonte; confesante, pecadora arrepentida y casta ante el Papa; hombre, para el resto de su vida por permiso del Pontífice; monstruo de la naturaleza; objeto de asombro, fascinación y sorpresa; mimada de la alta sociedad; inspiración y sujeto de obras de teatro, novelas, leyendas, crónicas históricas, filmes, poemas, zarzuelas, canciones, tiras cómicas e incontables artículos de estudio; promotora de sí misma, de su vida, de su gloria y de sus transgresiones genéricas; enigma, ícono, anomalía; personaje de leyenda, de repudio, de burla, de admiración y de emulación; arriero de mulas llamado Antonio de Erauso hasta su muerte en

Veracruz, México; sujeto paradójico, transgenérico, semi-transexual, tráfugo (al pasar de la ideología femenina a la masculina y viceversa), transformista²¹, transformado, transfigurado, transcultural y transculturado; español y colonial; peninsular y transatlántico, transgresor de las autoridades vigentes al vivir como mujer travestida de hombre y, siempre, en todos los ámbitos geográficos, políticos y socioculturales que abarcaron su fama y su persona: mujer-hombre al centro de un conflicto biológico-sociológico irremediable.

La vida tumultuosa de Catalina de Erauso, “claro ejemplo de la inestabilidad y relatividad de la noción de género en la construcción de la identidad de un individuo” (Gómez 2), la fija como una figura híbrida extraordinaria en el imaginario colectivo hispanoamericano y nos sirve para reconocer el “misterioso atractivo que suele tener lo ambiguo y lo oscuro, lo que participa a la vez de dos naturalezas teóricamente antagónicas e inconciliables y [...] lo que es a un tiempo una cosa y su contraria, verdadero y erróneo, atractivo y repugnante, luminoso y oscuro, próximo y lejano, lícito e ilícito” (Gómez 3). Catalina de Erauso, en sus dos identidades principales, alférez y monja, y en las otras muchas que le fue posible adoptar por medio de su actitud rebelde y con la adopción de la indumentaria masculina como máscara, demuestra la fragilidad de las construcciones sociales genéricas y los errores de los estereotipos existentes sobre lo femenino.

Doña Catalina de Erauso, la doncella de San Sebastián, con su singular existencia virginal y transgresora, su subversión de ancestrales mandatos socio-culturales y su apropiación de territorios marciales e intelectuales del dominio exclusivo de los hombres, desafía las ideas esencialistas que niegan la individualidad de las mujeres al asignarles características inmutables comunes a todas por igual, rompe con los modelos establecidos, desafía los conceptos estáticos relacionados con la dicotomía hombre o mujer, masculino o femenino, y repudia el discurso

²¹ Transformismo: Doctrina según la cual los caracteres típicos de las especies animales y vegetales no son por naturaleza fijos e inmutables, sino que pueden variar como resultado de la acción de diversos factores tanto intrínsecos como extrínsecos.

oficial dominante que la marginaliza y la disminuye, no solo por medio de su reinención como mujer-soldado travestida en el Nuevo Mundo sino también y, aún más importante, por medio de la escritura de su autobiografía como herramienta de construcción de sus múltiples identidades masculinas y como constancia histórica para las futuras generaciones de que una mujer como la Monja Alférez existió y retó la estabilidad de las estructuras patriarcales.

OBRAS CITADAS

- Ahlgren, Gillian T. W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1996. Print.
- Amenábar, Isabel Cruz de. "Intimidad y publicidad durante el barroco: el lenguaje del vestuario en Chile y el virreinato peruano 1650-1800." *El traje: transformaciones de una segunda piel*. Serie Arte y Sociedad en Chile 1650-1820. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996. Print.
- Andahazi, Federico. "Pecar como Dios manda." Entrevista por Carlos Subosky. Diario *El Clarín* de Buenos Aires 2 marzo 2008. Web. 11 agosto 2009.
- Anderson Imbert, Enrique. *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Vol.1 México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1997. Print.
- Andermahr, Sonya, Terry Lovell y Carol Wolkowitz, eds. *A Concise Glossary of Feminist Theory*. New York: St. Martin's Press, 1997. Print.
- Arenal, Electa, and Stacy Schlauf. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their own Works*. Albuquerque: U of New México P, 1989. Print.
- "‘Leyendo yo y escribiendo ella’: The convent as intellectual community." *Journal of Hispanic Philology*, Vol.13, (1989). Print.
- Arias, Santa y Mariselle Meléndez, eds. "Spaces and Rethorics of Power in Colonial Latin America: An Introduction." *Mapping Colonial Latin America: Places and Commonplaces of Identity, Culture and Experience*. Lewisburg: Bucknell UP, 2003. Print.
- Arrizabalaga, Delia Nilda, ed. *El Lazarillo de Tormes*. Buenos Aires: Longseller, 2004. Print.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and his World*. Bloomington: Indiana UP, 1984. Print.
- Banville, John. *Ancient Light*. New York: Alfred A. Knopf, 2012. Print.
- Barbeito Carneiro, María Isabel. *Mujeres y Literatura del Siglo de Oro, espacios profanos y espacios conventuales*. Madrid: Safekat, 2007. Print.
- Barry, Peter. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester: Manchester UP, 2002. Print.

- Blecua, Alberto, ed. *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Madrid: Editorial Castalia, 1975. Print.
- Bordo, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: U of California P, 2003. Print.
- Borrachero Mendíbil, Aránzazu. "Catalina de Erauso ante el patriarcado colonial: un estudio de *Vida i sucesos* de la Monja Alférez." *Bulletin of Hispanic Studies* 83.6 (2006): 485-496. Print.
- Bravo-Villasante, Carmen. *La mujer vestida de hombre en el teatro español*. Madrid: Sociedad Española de Librerías, 1976. Print.
- Brownlee, Marina Scordilis. *The Cultural Labyrinth of María de Zayas*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2000. Print.
- Butler, Judith. *El Sexo en disputa. (Gender Trouble)* Barcelona, Ediciones Paidós, 2007. Print.
- Camacho Platero, Luzmilla. "Travestismo, lesbianismo e identidad transgénerica de Catalina de Erauso, La Monja Alférez." *Destiempos*, 3.14 (2008): 585-593. Web. 2 mayo 2011.
- Caro Baroja, Julio. *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*. San Sebastián: Editorial Txertoa, 1974. Print.
- Castro, Américo. *Lengua, enseñanza y literatura*. Madrid: Editorial Victoriano Suárez, 1924. Print.
- Castro Morales, Belén. "Catalina de Erauso, La monja amazona." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 26. 52 (2000): 227-242. Print.
- Cawthorne, Nigel. *Sex Lives of Popes*. New York: Prion Books, 1996. Print.
- Cela, Camilo José. "Tremendistas." Entrevista con Francisco Umbral. Diario *el País* 27 enero 2008. Web. 3 septiembre 2010.
- Cevallos-Candau, Francisco Javier, Jeffrey A. Cole, Nina M. Scott, and Nicomedes Suárez-Aráuz, eds. *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. Amherst: U of Massachusetts P, 1994. Print.
- Danow, David K. *The Spirit of Carnival: Magical Realism and the Grotesque*. Lexington: U of Kentucky P, 1995. Print.
- *The Thought of Mikhail Bakhtin*. New York: St. Martin's Press, 1991. Print.

- Dekker, Rudolf M. and Lotte C. van de Pol. *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*. New York: St. Martin's Press, 1989. Print.
- Delano, Lucile K. "The Influence of Lope de Vega upon Sor Juana Inés de la Cruz." *Hispania* 13.2 (1930): 79-94. Print.
- Devor, Holly. *Gender Bending: Confronting the Limits of Duality*. Texas: Midland Books, 1989. Print.
- Dinan, Susan and Debra Meyers, eds. *Mujeres y Religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea Ediciones, 2002. Print.
- Donahue, Darcy. "Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain." *The Journal of Hispanic Philology* 13.3 (1989): 230-237. Print.
- Donnell, Sydney. *Feminizing the Enemy: Imperial Spain, Transvestite Drama, and the Crisis of Masculinity*. Lewisburg: Bucknell UP, 2003. Print.
- Drake, Stillman. *Galileo: Brief Insights*. New York: Sterling Publishing, 1983. Print.
- Eakin, Paul John. *How our lives become stories: Making Selves*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1999.
- "What Are We Reading When We Read Autobiography?" *Narrative* 12.2 (May 2004): 121-132. Web. 30 mayo 2011.
- El Saffar, Ruth and Diane de Armas Wilson, eds. *Quixotic Desire. Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ithaca, New York: Cornell UP, 1993. Print.
- Elliott, John Huxtable. *El conde-duque de Olivares: el político en una época de decadencia*. Teófilo de Lozoya, trans. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1990. Print.
- Erauso, Catalina de. *Vida i sucesos de la monja alférez, atribuida a Doña Catalina de Erauso*. Rima de Vallbona, ed. Tempe, Arizona: Center for Latin American Studies at Arizona State University, 1992. Print.
- Esteban, Ángel, ed. *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2006. Print.
- Foucault, Michel. "What is an Author?" *Language, Counter-Memory, Practice*. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, trans. Ithaca, New York: Cornell UP, 1977. Print.
- Franco, Jean. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia UP, 1989. Print.

- Friedman, Susan Stanford. "Women's Autobiographical Selves." *The Private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings*, Shari Benstock, ed. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1988. Print.
- Fussell, Paul. *Uniforms: Why We Are What We Wear*. Boston: Houghton Mifflin, 2002. Print.
- García-Sánchez, Soraya. "The Lieutenant Nun: Violence, Gender, and Power." <http://sinconía.cucsh.udg.mx/garciasanchezspring07.htm> . Web. 25 enero 2009.
- Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Harper Collins, 1993. Print.
- Gómez, María Asunción. "El problemático feminismo de *La Monja Alférez* de Domingo Miras." *Espéculo*. Revista de estudios literarios de la Universidad Complutense de Madrid. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/monjalfe.html> Web. 29 marzo 2010
- Greer Johnson, Julie. "Los pícaros y las pícaras en el Nuevo Mundo: algunas observaciones." *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh: Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh University, 1996. Print.
- *Women in Colonial Spanish American Literature: Literary Images*. Connecticut: Greenwood Press, 1983. Print.
- Gunn, Elizabeth. "Hábito y Espada: Más allá del travestismo en *La Monja Alférez* de Domingo Miras." *Romance Languages Annual*, XI (2000): 478-483. Print.
- Gusdorf, Georges. "Conditions and Limits of Autobiography." *Autobiography: Essays Theoretical and Practical*. James Olney, ed. Princeton: Princeton UP, 1972. Print.
- Halberstam, Judith. *Female Masculinity*. Durham: Duke UP, 1998. Print.
- Heilbrun, Carolyn G. *Writing a Woman's Life*. New York: W.W. Norton, 1988. Print.
- Holland, Barbara. *They went Whistling: Women Wayfarers, Warriors, Runaways, and Renegades*. New York: Anchor Books, 2001. Print.
- Hualde, José Ignacio, Antxon Olarrea y Ana María Escobar. *Introducción a la lingüística hispánica*. New York: Cambridge UP, 2001. Print.
- Hunt, Helen LaKelly. *Faith and Feminism: A Holy Alliance*. New York: Atria Books, 2004. Print.
- Ibáñez Martin, Rebecca. "La Monja Alférez: Transgresión sexual e ícono social." *Sexología Integral* 4.2 (2007): 89-98. Web. 5 abril 2009.

- Jones, Margaret. "Tremendismo." *The Contemporary Spanish Novel, 1937-1975*. Boston: Twayne, 1985. Print.
- Juárez Almendros, Encarnación. *El cuerpo vestido y la construcción de la identidad en las narrativas autobiográficas del Siglo de Oro*. Woodbridge, Suffolk, UK: Tamesis, 2006. Print.
- "Autobiografías de mujeres en la Edad Media y el Siglo de Oro y el canon literario." *Monographic Review* 13 (1998): 154-168. Print.
- "Señora Catalina, ¿dónde es el camino? La autobiografía como búsqueda y afirmación de identidad en *Vida i sucesos de la Monja Alférez*." *La Chispa '95 Selected Proceedings* (1995): 185-195. Print.
- "La mujer militar en la América colonial, el caso de la Monja Alférez." *Indiana Journal of Hispanic Literatures* 10.11 (1997): 147-167. Print.
- Kegan Gardiner, Judith. "On female Identity and Writing by Women." *Critical Enquiry* 8.2. (1981): 355. Print.
- Kuhns, Elizabeth. *The Habit: A History of the Clothing of Catholic Nuns*. New York: Random House, 2003. Print.
- Lamas, Marta. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México, D. F.: Taurus, 2001. Print.
- Lavrin, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en la Hispanoamérica Colonial." *Colonial Latin American Review* 2. 1-2 (1993): 27-51. Print.
- y Rosalva Loreto López, eds. *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*. Puebla: Universidad de las Américas, 2001. Print.
- León, Fray Luis de. *La perfecta casada*. Madrid: Editorial ALBA, 1998. Print.
- Leonard, Irving A. *La época barroca en el México colonial*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Print.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Feminist Consciousness*. New York: Oxford UP, 1993. Print.
- Levisi, Margarita. "Golden Age Autobiography: The Soldiers." *Autobiography in Early Modern Spain*. Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens, eds. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988. Print.
- Marigó, Gema Areta. "El barroco y sus máscaras: *Vida i sucesos de la Monja Alférez*." *Anuario de Estudios Americanos*, 56.1 (1999): 241-253. Print.

- Martin, Adrienne Laskier. *An Erotic Philology of Golden Age Spain*. Nashville: Vanderbilt UP, 2008. Print.
- ."Desnudo de una travesti, o la "autobiografía" de Catalina de Erauso." *AIH*. Actas XI (1992). Web. 6 marzo 2009.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel, 1975. Print.
- McKendrick, Malveena. *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age: A Study of the Mujer Varonil*. London: Cambridge UP, 1974. Print.
- Mendieta, Eva. *In Search of Catalina de Erauso: The National and Sexual Identity of the Lieutenant Nun*. Reno: U of Nevada's Center for Basque Studies: 2009. Print.
- Merriam Webster's Medical Dictionary*. 3rd edition. 1995. Print.
- Merrim, Stephanie. "Catalina de Erauso: From Anomaly to Icon." *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. Francisco Javier Cevallos-Candau, Jeffrey A. Cole, Nina M. Scott, and Nicomedes Suárez-Aráuz, eds. Amherst: U of Massachusetts P, 1994. Print.
- Moraña, Mabel. "Baroque/Neobaroque/Ultrabaroque: Disruptive Readings of Modernity." *Hispanic Baroques: Reading Culture in Context*. Nicholas Spadaccini y Jenaro Talens, eds. Nashville, Vanderbilt UP, 2010. Print.
- Moxey, Keith. "The History of Art after the Death of the 'Death of the Subject'" *Invisible Culture*, revista electrónica de University of Rochester, 1999.
<http://www.rochester.edu/in-visible-culture/issue1/moxey/moxey/html>
 Web. 30 mayo 2010.
- Myers, Kathleen Ann. "Writing on the Frontier: Blurring Gender and Genre in the Monja Alférez Account." *Mapping Colonial Spanish America: Places and Common Places of Identity, Culture and Experience*. Santa Arias y Mariselle Meléndez, eds. Lewisburg: Bucknell UP, 2002. Print.
- "The Lieutenant Nun: Catalina de Erauso (1592-1650)—Soldier's Tales and Virginity." *Neither Saints nor Sinners*. New York: Oxford UP, 2003. Print.
- *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford UP, 2003. Print.
- *Word from New Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993. Print.
- Crossing Boundaries: "Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America." *Colonial Latin American Review* 9.2 (2000): 151-165. Print.

- Orths, Markus. "Mitad monja, mitad soldado." Entrevista con Julia Luzán. Diario *El País* 4 enero 2009. Web. 2 febrero 2013.
- Ospina, William. "El gran río de los mitos: 500 años del descubridor del Amazonas." Diario *El País* 20 agosto 2011. Web. 6 febrero 2013.
- Ott, Sandra. *The Circle of Mountains: a Basque Sheepherding Community*. Reno: U of Nevada P, 1993. Print.
- Platas Tasende, Ana María. *Diccionario de Términos Literarios*. Madrid: Espasa Calpe, 2000. Print.
- Perry, Mary Elizabeth. "From Convent to Battlefield: Cross Dressing and Gendering the Self in the New World of Imperial Spain." *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson, eds. Durham: Duke UP, 1999. Print.
- *Gender and Disorder in Early Modern Seville*. Princeton: Princeton UP, 1990. Print.
- Robbins, Jeremy. *The Challenges of Uncertainty. An Introduction to Seventeenth-Century Spanish Literature*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers., 1988. Print.
- Robledo, Ángela Inés, ed. *Jerónima Nava y Saavedra: Autobiografía de una monja venerable*. Sevilla: Ediciones de la Universidad del Valle, 1994.
- "Algunos apuntes sobre la escritura de las mujeres colombianas desde la colonia hasta el siglo XX." Web. 10 octubre 2008.
http://hermanas.unal.edu.co/literatura/docentes/doc_angela_robledo/33.pdf
- Romera-Navarro, Miguel. "Las disfrazadas de varón en la comedia." *Hispanic Review*, 2.4 (Oct., 1934): 269-286. Print.
- Rutter-Jensen, Chloe. "La transformación transatlántica de la monja alférez." *Revista de Estudios Sociales*, 28 (Dic., 2007): 86-95. Web. 15 abril 2009.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. Print.
- Sáinz González, Eugenia. "Misoginia o miedo en la picaresca femenina." *Verba Hispánica*, VIII, (1999): 27-48. www.hispanismo.es/documentos/0001/gonzalezviii.pdf Web. 26 marzo 2009.
- Sánchez-Deuñas, Blas. *De imágenes e imaginarios: la percepción femenina en el Siglo de Oro*. Málaga: Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008. Print.
- Sánchez-Navarro y Peón, Carlos. *Memorias de un viejo palacio*. México D. F.: Compañía Impresora y Litográfica Nacional, 1951. Print.

- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale UP, 1998. Print.
- Sevilla Arroyo, Florencio. *Lazarillo de Tormes*. New York: Vintage Español, 2002. Print.
- Smith, Paul. *Discerning the Subject*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1988. Print.
- Smith, Sidonie. *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-Representation*. Bloomington: Indiana UP, 1987. Print.
- Sobejano, Gonzalo. *Forma literaria y sensibilidad social. (Mateo Alemán, Galdós, Clarín, el 98 y Valle-Inclán)*. Madrid: Editorial Gredos, 1967. Print.
- Socolow, Susan Midgen. *The Women of Colonial Latin America*. New York: Cambridge UP, 2005. Print.
- Spadaccini, Nicholas y Luis Martin-Estudillo. *Hispanic Baroques: Reading Culture in Context*. (Hispanic Issue) Nashville: Vanderbilt UP, 2010. Print.
- y Jenaro Talens, eds. *Autobiography in Early Modern Spain*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988. Print.
- Stallybrass, Peter. "Patriarchal Territories: The Body Enclosed." *Rewriting de Renaissance: the Discourse of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: U of Chicago P, 1986. Print.
- Stepo Michele y Gabriel Stepto, eds. *Memoir of a Basque Lieutenant Nun: Transvestite in the New World*. Boston: Beacon Press, 1996. Print.
- Swietlicki, Catherine Connor. "Teatralidad y Resistencia: El debate sobre la mujer vestida de hombre." *AIH, Actas XI* (1992) Centro Virtual Cervantes. Web. 3 mayo 2010.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *Doña Catalina de Erauso, La Monja Alférez. IV Centenario de su nacimiento*. Donostia, San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones. Instituto Dr. Camino de Historia Donostiarra: Graficas ESET- Seminario de Vitoria Gasteiz, 1992. Print.
- Valbuena Prat, Ángel, ed. *La novela picaresca española*, Vol. I. Madrid: Editorial Aguilar, 1978. Print.
- Velasco, Sherry. *The Lieutenant Nun: Transgenderism, Lesbian Desire, and Catalina de Erauso*. Austin: U of Texas P, 2000. Print.
- Vigil, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1986. Print.

- Villanueva, Sonia Pérez. "Vida y sucesos de la Monja Alférez: Spanish Dictatorship, Basque Identity, and the Political Tug-of-War over a Popular Heroine." *Bulletin of Hispanic Studies* 83.4 (2006): 337-348. Print.
- Weber, Alison. *Teresa de Ávila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1990. Print.
- Weber, Robert J. *The Created Self: Reinventing Body, Persona, and Spirit*. New York: W. W. Norton, 2000. Print.
- Warner, Marina. *Alone of All her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. New York: Alfred Knopf, 1976. Print.
- Wiesner, Merry E. *Women and Gender in Early Modern Europe: New Approaches to European History*. Cambridge: Cambridge UP, 2000. Print.
- Woolf, Virginia. *Orlando. A Biography*. New York: Harcourt Books, 2006. Print.