



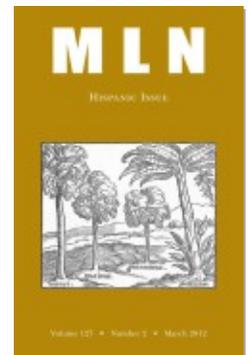
PROJECT MUSE®

“Yo llana esto”: relecturas y reescrituras hagiográficas de la leyenda de Catalina de Erauso

Mia Prensky

MLN, Volume 127, Number 2, March 2012 (Hispanic Issue), pp. 227-247
(Article)

Published by The Johns Hopkins University Press
DOI: 10.1353/mln.2012.0072



➔ For additional information about this article

<http://muse.jhu.edu/journals/mln/summary/v127/127.2.prensky.html>

“Yo llana estoi”: relecturas y reescrituras hagiográficas de la leyenda de Catalina de Erauso



Mia Prensky

1. La “autobiografía” de Catalina de Erauso y su inscripción en la tradición hagiográfica

Desde hace casi cuatro siglos la historia de la Monja Alférez Catalina de Erauso nunca ha cesado de fascinarnos. La Monja Alférez fue un soldado, una conquistadora travestí y una virgen varonil que adquirió celebridad y prestigio después de revelar su verdadero sexo femenino, pero es su leyenda, los sucesos de una guerrera disfrazada de hombre en el Nuevo Mundo, que nos seduce por tanto no podemos distinguir con certeza dónde termina la verdad ni dónde empieza la ficción de su historia. Ella nace en 1592 en San Sebastián y pasa su niñez dentro de las paredes de un convento dominicano hasta que decide escaparse, abandonando su vida de novicia para vivir y luchar en el Nuevo Mundo bajo el nombre de Alonso Díaz Ramírez de Guzmán. Regresando a Europa en 1624, fue premiada por el rey Felipe IV de España, honrada por el Papa Urbano VIII y festejada en numerosas peticiones y biografías presentadas a la Corte española. La creación de una identidad legendaria por medio de la aparición de su autobiografía, *Vida i sucesos de la Monja Alférez*,¹ impulsó a Erauso a alcan-

¹Las referencias al texto de *Vida i sucesos* salen de la edición crítica de Rima de Vallbona.

zar un nivel de reconocimiento que captó la imaginación pública a partir del siglo XVII, hasta convertirse en protagonista de la comedia *La Monja Alférez* de Juan Pérez de Montalbán, la cual fue puesta en escena en Madrid en 1626 (Luzmila Camacho Platero 16). Son sus hazañas como soldado y conquistadora, mujer travestida y virgen, que hacen resaltar la singularidad de su leyenda, sin embargo su historia se sumerge en la oscuridad después de su regreso a América en 1630 para instalarse en México, llamándose Antonio de Erauso, hasta que recibimos noticias de su muerte en 1650.

Es precisamente la falta de verificación en cuanto a varios aspectos de la vida e identidad de Catalina de Erauso lo que nos causa tanto interés. Esencialmente, la Monja Alférez es un misterio. Al acercarnos a su presunta autobiografía para examinar quién y cómo fue esta mujer extraordinaria, siempre tenemos que enfrentarnos al problema fundamental de *Vida i sucesos*: se trata de la imposibilidad de verificar la autenticidad y la autoría de la llamada autobiografía que supuestamente se escribió entre 1624 y 1626 mientras que Erauso emprendió su viaje de regreso a España y su subsiguiente peregrinación a Roma.² Sin embargo, la cuestión fundamental en cuanto a la recepción favorable de Catalina de Erauso frente a su pueblo no tiene que ver tanto con la presentación o aun la veracidad de la historia relatada en *Vida i sucesos*, sino con la percepción pública de sus experiencias. Ya que el lenguaje religioso basado en las tradiciones católicas formaba un subtexto de la conciencia europea de la temprana Edad Moderna, la narración de la *Vida* merece una investigación respecto a los elementos religiosos que retratan sus aventuras como una defensa de los valores cristianos o una peregrinación penitente hacia su salvación. Si sus contemporáneos llegaron a establecer los paralelos entre la historia de la Monja Alférez con las vidas ejemplares de las santas escrituras católicas, la tarea de entender cómo Erauso y su travestismo transgresivo consiguieron semejante prestigio deja de desconcertarnos, pues reconocemos que desde una perspectiva hagiográfica, la vida de Catalina de Erauso potencialmente perpetúa una tradición religiosa ya instaurada desde hace varios siglos. A fin de entender por qué el público español y eclesiástico alabó a esta mujer, este análisis pretende recuperar los posibles paralelos hagiográficos entre Erauso y las leyendas de las santas travestidas que pudieran haber influido la opinión del público español del siglo XVII.

²Para un análisis sobre los debates y cuestiones acerca de la autenticidad y autoría de la autobiografía, ver Vallbona 1–30, y Ángel Esteban 25–39.

Puesto que es difícil aceptar que la narradora de la *Vida* hubiera relatado tantas anécdotas que demuestran la naturaleza agresiva de Erauso para destacar su piedad cristiana, no es razonable sugerir que exista una intencionalidad hagiográfica por parte del autor.³ Sin embargo, existen otras interpretaciones viables que nos permiten una lectura religiosa de la figura de la Monja Alférez. Si pasamos por alto los indudables pecados de Erauso (es decir los diversos asesinatos, robos y engaños cometidos por ella) para enfocarnos en el simbolismo religioso de su comprobada virginidad y servicio “en defensa de la fee católica” (Vallbona 131), podemos señalar el paralelismo entre la imagen de Erauso y las leyendas de las santas travestidas. Según varios evangelios, documentos eclesiásticos y aun leyendas populares escritos a partir del siglo II, se mantiene un cierto prestigio para la mujer que asume un disfraz y características masculinas por motivos espirituales. Como una mujer travestí que asumió la identidad masculina, Catalina de Erauso lleva a cabo una transformación de su persona que se puede analizar en vista del siguiente diálogo entre Jesucristo y sus discípulos:

Simon Peter said to them, “Let Mary leave us, for women are not worthy of life.”

Jesus said, “I myself shall lead her in order to make her male, so that she too may become a living spirit resembling you males. For every woman who will make herself male will enter the kingdom of heaven.” (*The Gospel of Thomas*, 114)

A juzgar por este comentario, notamos que la transformación corporal y espiritual en hombre representa un poderoso recurso para que una mujer, el reflejo de Eva y el origen del pecado, sea capaz de alcanzar la gloria del cielo.⁴ Como Simón Pedro da a entender, la condición femenina provoca la caída del hombre y consecuentemente no merece la gracia de Dios. La muerte figurativa de la mujer manifiesta su salvación; ella necesita rechazar su cuerpo e identidad biológicos a fin de elevarse a la superioridad espiritual del hombre. Por lo tanto, la metamorfosis de Catalina de Erauso en Alonso Díaz Ramírez de Guzmán puede interpretarse como un ejemplo de esta transición hacia el ideal masculino. De esta manera, podemos proponer que las leyendas

³A lo largo del presente estudio, empleo el término “autor” para designar el/la autor/a de *Vida i sucesos*, a diferencia de la “narradora” que asume la voz narrativa de Catalina de Erauso en la autobiografía. Propongo estos términos como una manera estilística que intenta distinguir entre el personaje histórico de Erauso, el personaje literario que narra la *Vida*, y la persona que produjo la autobiografía.

⁴Ver 1 Timoteo 2:14: “Y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión.”

de mujeres que lograron la santidad a través de su transformación en hombre pudieran haber influido en la conducta de Erauso y posiblemente la resultante aprobación por parte de sus contemporáneos. Es concebible que desde algunas perspectivas católicas la “muerte” de Catalina y el nacimiento del guerrero Alonso representara un modo valioso para que ella se acercara más a la gloria divina de Jesucristo.

Cuando Catalina se escapa del convento de su niñez, nos cuenta el proceso inicial de su transformación en hombre:

Tiré sé por dónde, i fui a dar en un castañar que está fuera i cerca, a las espaldas del Convento, i acogíme allí; estuve tres días, trazando i acomodándome i cortando de vestir: corté i híceme de una basquiña de paño azul conque me hallava, unos calzones de un faldellín verde de perpetuan, que traía debaxo, una ropilla i polainas: el hábito me lo dexé por allí por no ver qué hacer de él. Cortéme el cabello i echélo por allí, y partí la tercera noche. (35)

Este proceder simbólico se asemeja a la leyenda de Santa Tecla, la cual según John Anson representa el primer caso de la tradición de las santas travestís (1). Tecla, una discípula de San Pablo, se cortó el cabello y se puso el hábito masculino en un acto que encarna un “literal fulfillment of the mystical ‘putting on’ of Christ that Paul conceives the baptismal initiation to effect. The disguise . . . simply carries one step further the enactment of the mystery through which the initiate ‘puts on’ the body of the Savior” (7). El ejemplo de Tecla se repite en las hagiografías de diversas santas de los primeros ocho siglos del cristianismo, las cuales incluyen a Santa Eugenia, María el Monje y Pelagia de Antioquía. Puesto que Erauso se educó dentro de las paredes de un convento, es verosímil considerar que ella conocía las leyendas de estas santas al momento de renunciar a su vida femenina en búsqueda de una existencia masculina, lo cual pudiera figurarse como ejemplo de este “putting on” de Jesucristo.

Para Tecla, el atuendo masculino representa no solamente su comunión con Cristo, sino además el nacimiento de una nueva identidad en el nombre y cuerpo de Cristo (Anson 11). De esta manera se podría entender que para ciertos católicos las acciones de Erauso realizaron la misma transformación espiritual y renacimiento en la imagen sagrada del hombre de Cristo. Asimismo, la repetida apropiación del disfraz masculino en las leyendas de las santas travestidas indica, según Anson, “a violent rupture with a former mode of existence” (5). Por consiguiente, la ruptura con la existencia femenina necesariamente implica la separación de los padres que reconocen a la santa como su hija. En su estudio sobre el desarrollo de la santa

travestida en la hagiografía cristiana, Marie Delcourt afirma que la familia llega a convertirse en el enemigo de la santa ya que los padres siempre tratan de someter a la hija a las convenciones sociales que normalmente exigen el matrimonio de la mujer; el deseo de la santa de divorciarse de los papeles del género sexual y de preservar la virginidad provoca la huida de la familia, así manifestando “une *hostilité plus ou moins grande à l'égard de la famille*” (12). La denegación de la familia y renuncia a la identidad asociada con su linaje se justifican a través de la transformación espiritual que termina en la unificación sublime con Jesucristo. Se destaca semejante indiferencia en la *Vida* ya que Erauso, disfrazada de muchacho y trabajando como paje para Juan de Ydiaquez, expone el desconsuelo de sus padres después de su desaparición de San Sebastián: “i mi padre le dixo [a don Juan] cómo se le havía ido de el Convento aquella muchacha, i eso lo traía por los contornos en su búsqueda. D. Juan mostró sentirlo mucho por el disgusto de mi padre, i porque a mí me quería mucho” (37). La separación emocional de Erauso hacia sus padres queda patente mediante la impersonalidad de su narración, refiriéndose a sí misma en la tercera persona como “aquella muchacha,” pero además, la relación confirma que ella ha abandonado definitivamente el cuerpo e identidad de Catalina al profesar que varios parientes no la reconocen: “i me pasé a San Sebastián, mi patria... i allí me estuve sin ser de nadie conocida, bien vestida i galana, i un día oí misa en mi Convento, la qual oyó también mi madre, i vide que mi mirava, i no me conoció” (38). La turbación de su familia evidentemente no frustra las ambiciones de Catalina y es así que de cierta forma deja de ser la hija de sus padres terrestres, lo que desde una interpretación eclesiástica podría cumplir con las palabras de San Jerónimo respecto a los apóstoles Santiago y Juan: “porque dejando a su padre corporal siguieron al verdadero Padre” (Manuel C. Díaz y Díaz 10). Si insinuáramos que estos acontecimientos forman parte del destino de la Monja Alférez de luchar en América en defensa de la fe católica, sería factible entender que para los contemporáneos de Erauso, su conducta se basa en un propósito religioso semejante a las hagiografías de las santas travestidas, las mujeres que negaron el sexo femenino para servir a Jesucristo.

Aparte del repudio hacia su familia, la mutilación violenta del cuerpo de Catalina simboliza otro ejemplo del repudio hacia la sexualidad femenina en beneficio de crear la imagen del hombre. Aunque la narradora no menciona ningún detalle sobre su anatomía femenina en la *Vida*, Pedro del Valle, un sacerdote que conoció a Erauso en Roma, relata algunos pormenores sobre su aspecto físico: “No tiene

pechos: que desde mui muchacha me dixo haver hecho no sé qué remedio para secarlos i quedar llanos, como le quedaron: el qual fue un emplasto que le dio un Ytaliano, que quando se lo puso le causó gran dolor, pero después, sin hacerle otro mal, ni mal tratamiento, surtió el efecto” (Vallbona 128). La desunión entre el cuerpo biológico y la identidad refleja no sólo la transmutación del ser físico, sino que asimismo demuestra el sacrificio de la propia carne. Según Anson, la santa travestida “passes through a stage of highest differentiation where disguise appears as a manifestation of passion, of inward suffering borne in a state of alienation” (31). Sin embargo, la narradora nunca revela sus aflicciones internas respecto a su género sexual ni se aprovecha de la palabra para enunciar una transformación introspectiva. Valiéndose de la expresión corporal y una transfiguración física a través de la eliminación penosa de los senos, cualquier angustia que Erauso pudiera haber experimentado no se confina a su conciencia sino que se escribe en el cuerpo, fuera del texto de *Vida i sucesos*.

Como símbolo visual y metáfora de la feminidad y fertilidad, los pechos femeninos ciertamente denotan un obstáculo para la mujer que pretende convertirse en hombre, entonces no nos sorprende que la Monja Alférez emprenda semejante aniquilación de los senos. No obstante, la connotación religiosa de este acto se distingue en una de las hagiografías más antiguas que retrata la pasión de una santa varonil y notablemente guerrera. Poco antes del martirio de Santa Perpetua en el año 203, ésta experimenta su propia transformación espiritual y corporal en hombre, a pesar de ser una madre amamantando a su bebé. Deseando hacerse mártir en defensa de la nueva fe cristiana, Perpetua renuncia a su familia terrestre para acercarse a su “verdadero Padre” celeste y al divino esposo Jesucristo, revelando además que “And as God willed, neither had [my baby] any further wish for my breasts, nor did they become inflamed; that I might not be tortured by anxiety for the baby and pain in my breasts” (“The Passion of Ss. Perpetua” 72). Aunque ella misma no suprime los senos como Erauso, su capacidad maternal se desvanece gracias a la voluntad de Dios. A partir de este momento transicional, Perpetua efectivamente se metamorfosea en hombre, así ejemplificando la aseveración de San Jerónimo de que:

In fact, a woman also possesses this difference in respect to a man which the body has in respect to the soul in the literal sense inasmuch as a woman is devoted to birth and children. If, however, she should wish to be devoted to Christ more than to the world, she will cease to be woman and be said to be man, because we all desire to attain the perfect man. (*Commentary on Ephesians* III, 5:31; qtd. in Ronald Heine 239–40)

Por si acaso esta revelación no fuera suficientemente convincente de la verdadera naturaleza masculina de Perpetua, la santa continúa a desarrollar la transfiguración tal como la percibe en su visión divina. Perpetua cuenta que el día antes del martirio vio una batalla entre un guerrero egipcio y ella misma, mas al momento de luchar descubre que “I was stripped and was changed into a man. And my supporters began to rub me down with oil, as they are wont to do before a combat” (73). Aunque Perpetua se convierte en un hombre sólo en su visión, su auto-percepción es la de un guerrero masculino, la cual correlaciona con la anulación de los senos maternos.

Si aproximamos una lectura comparativa entre las experiencias de la Monja Alférez y la pasión de Perpetua, somos capaces de apuntar que la imagen de Erauso vuelve a representar la leyenda de Perpetua simbólicamente, desde el rechazo de la naturaleza femenina de acuerdo con San Jerónimo hasta la personificación del combatiente de Cristo de manera que el repudio de la condición femenina engendra el renacimiento espiritual de Erauso en el cuerpo e identidad del hombre. Por otra parte, sería posible entender que en cierta medida la conducta militar de Erauso asume la visión de Perpetua y la transforma en realidad. Aunque Erauso no murió mártir a manera de Perpetua, el público cristiano pudiera percibir la historia de la Monja Alférez como una interpretación moderna de la vida de esa santa-soldado, así ocasionando una relación intrigante entre la leyenda hagiográfica y los sucesos de la *Vida*.

No obstante, los esfuerzos guerreros de Erauso “en defensa de la fee católica” en sí no le proporcionan una estimación comparable al valor de una santa, sino que es la “rara limpieça conque ha vivido y bibe” (Vallbona 133) que le otorga a la Monja Alférez la posibilidad de ser digna de admiración desde la perspectiva de las autoridades eclesiásticas. La virginidad es la demostración máxima de su pureza espiritual y corporal ya que reafirma el rechazo de la vida sexual y un acercamiento al divino Esposo. El hecho de narrar como las dos madronas declararon “haverme visto i reconocido quanto fue menester para certificarse i haverme hallado virgen intacta, como el día en que nací” (112) pudiera permitir que otros identificaran en ella una superioridad masculina de acuerdo con la afirmación de Santo Tomás de Aquino: “By taking the vow of virginity or of consecrated widowhood and thus being betrothed to Christ, [women] are raised to the dignity of men, through which they are freed from subordination to men and are immediately united with Christ” (*Commentary on 1 Corinthians* 11, 2; qtd. in Uta Ranke-Heinemann 190). Por consiguiente, la declaración de Erauso de “yo llana estoi” al obispo de Guamanga lo afecta tan

profundamente, así que él exclama: “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” (111–12). Aunque el obispo la llama “hija,” sus palabras nos dan a entender que Erauso realmente trasciende los términos de género sexual pues ella es una *persona* notable, no simplemente una mujer extraordinaria. Efectivamente, la reacción del prelado patentiza la moralidad prodigiosa del travestismo de Erauso ya que su disfraz masculino llega a simbolizar su virginidad. Por tanto, cuando Erauso viaja a Roma para encontrarse con el papa en 1626, la posición pontificia reafirma la valoración de su conducta por parte del obispo de Guamanga. Una vez en la Ciudad del Vaticano, la Monja Alférez relata su coloquio con el Obispo de Roma: “Besé el pie a la Sanctidad de Urbano VIII y referíle en breve, i lo mejor que supe, mi vida i corridas, mi sexo, i virginidad: i mostró Su Santidad extrañar tal caso i con afabilidad me concedió la licencia para proseguir mi vida en hábito de hombre” (122–23). Es posible que para Urbano VIII, el vestido masculino constituyera una herramienta contra la corrupción corporal y espiritual de una manera que mantiene paralelos con la hagiografía de Santa Eugenia. Justificando su decisión de disfrazarse de hombre y de vivir como el monje Eugenio, la santa declaró:

Out of the faith I have in Christ, not wishing to be a woman but to preserve an immaculate virginity, I have steadfastly acted as a man. For I have not simply put on a meaningless appearance of honor, such that while seeming a man I might play the part of a woman, but rather, although a woman, I have acted the part of a man by behaving with manliness, by boldly embracing the chastity which is alone in Christ. (Anson 23)

Consiguientemente, puede que la buena acogida de Erauso por parte del Obispo de Guamanga y de Urbano VIII sostenga la repetida sugerencia dentro de las hagiografías de las santas travestidas de que el “transvestite disguise is assumed as a kind of impenetrable panoply for preserving inviolate an immaculate virginity for Christ” (31).

Por otro lado, la identidad masculina de Erauso se presta a otra interpretación hagiográfica que no sólo la asciende a la dignidad del hombre, sino que la propulsa hacia un estado bíblicamente sublime. Como ya se ha notado, para las mujeres que siguieron el camino religioso del travestismo, el corte del cabello y la adopción del disfraz masculino señalan una ruptura con su realidad anterior que es además “made in the service of an ideal androgynous perfection” (5). A pesar de la prohibición de Deuteronomio 22:5, “No vestirá la mujer traje de hombre, ni el hombre vestirá ropa de mujer; porque abominación

es a Jehová tu Dios cualquiera que esto hace,” las santas travestidas superan esta ley ya que aspiran a realizar literalmente la proclamación de San Pablo que afirma: “Pero venida la fe, ya no estamos bajo ayo, pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3: 25–28). Al rechazar la flaqueza de su cuerpo e identidad femeninos, Tecla, Perpetua y Eugenia trascienden las distinciones del género sexual y se aproximan al estado de perfección inherente a la unión con Jesucristo. Aunque la narradora de *Vida i sucesos* nunca se refiere a semejante unión divina, la reacción de Urbano VIII pudiera sugerir que él potencialmente percibiera las correlaciones entre la historia de Erauso y las vidas de estas santas, de modo que él la celebrara como una personificación ejemplar de una ideología católica que sobrepasa los términos de género.

Es posible que los elementos de la *Vida* que permiten incorporar a la Monja Alférez dentro de una tradición hagiográfica de santas travestidas representan uno de los fundamentos detrás del beneplácito concedido por sus contemporáneos europeos, pues es inviable descartar la influencia de la retórica cristiana en consideración a los valores de una sociedad sumida en la doctrina católica. Aunque la voz narrativa de la *Vida* nunca alude a los ejemplos de las santas travestidas a fin de legitimar su travestismo y servicio militar en América, la leyenda de Catalina de Erauso trasciende el relato autobiográfico. En la esfera pública, su historia pertenece al sentimiento e imaginación populares, así permitiendo varias lecturas de su comportamiento extraordinario. A fin de alcanzar las percepciones divergentes de Erauso, se precisa penetrar la conciencia católica de España del siglo XVII y buscar las raíces, posiblemente tácitas, de su acogida prestigiosa que tal vez hemos ignorado hasta ahora.

2. La pasión de Catalina de Erauso según Fray Diego de Rosales

Teniendo en cuenta una crítica hagiográfica que acentúa los méritos del travestismo de la Monja Alférez, deslumbra la curiosa biografía escrita por el jesuita Diego de Rosales, cronista español y autor de la *Historia general de el reyno de Chile*.⁵ El capítulo XXXVIII de la *Historia*

⁵Terminado en 1674, el manuscrito de la *Historia general* se perdió hasta que fue descubierto “milagrosamente” en el siglo XIX; se publicó por primera vez entre 1877 y 1878 (Alfonso Calderón 13).

general, “De una monja que en Vizcaya se huyó del Convento y fué soldado en Chile; su vida, caminos y conversion hasta que se entró en un convento,” efectivamente reescribe y reinventa la historia de la Monja Alférez, la cual expone un anhelo de delimitar, censurar y perfeccionar su imagen conforme a la tradición de la sumisa santa penitente. No obstante la abundancia de errores biográficos en cuanto a los detalles históricamente averiguables de la vida de Erauso, lo fundamental de este texto poco estudiado es la creación de una hagiografía moralizante que santifica la vida de Catalina de Erauso. La narración de Rosales invierte la dimensión venturosa del disfraz masculino de Erauso, transformando su naturaleza atrevida en la historia de una pecadora salvada de la tentación. En vez de ser una travestida guerrera de Cristo, ella se convierte en la devota esposa de Dios y un modelo para mujeres en búsqueda de redención divina.

Si una interpretación relacionando la historia de la Monja Alférez con las leyendas de las santas travestidas pudiera haberle proporcionado a Erauso los favores de Urbano VIII y Felipe IV, es intrigante notar los esfuerzos de Rosales por crear una vida que se aleja completamente de esa tradición. Según el cronista, el rechazo del hábito femenino y de la vida de novicia resulta de su conciencia afligida. Son las inquietudes deshonestas y flaqueza espiritual que engendran su caída moral, así que “Doña Catalina de ... vino a cargar una pesadumbre y sentimiento tal, que dexándose llebar de una vehemente tristeza y tentación se salió del Monasterio” (451).⁶ La tentación, ejemplificada por su disfraz masculino, la aparta de los brazos de su “divino esposo,” y por ello Dios la sigue torturando con “los arrebatados pensamientos.” No obstante, la misericordia celeste no abandona a la mujer extraviada que desafía la voluntad de Dios, sino que el Señor resuelve librarla de esa ruin vida, de manera que “quiso el soplo del divino amor hazerla arribar como navecilla perdida con viento faborable al puerto de su salvacion” (452). Esencialmente, el vestido masculino es la insignia de su pecado; mientras que Catalina continúa su vida *contra naturam*, volviendo las espaldas a la súplicas del verdadero Padre, se ausenta de su propia salvación:

y allí [en San Sebastián] estubo tres meses luchando con sus mismos pensamientos y resistiendo a la divina inspiracion que la movía y apretaba los cordeles de la conciencia para que se diesse a conocer y hiziesse penitencia, volviéndose como hijo pródigo a la casa de su Padre. Mas, oh resistencia del corazon humano que assí cierra las puertas a la inspiracion divina! por

⁶Las elipsis representan roturas del manuscrito.

mas toques que tubo no las quiso abrir, y huyendo de sí misma, porque no se podía sufrir ni mantener la tela a tan recia batalla, qual era la de sus pensamientos, se fué a embarcar a Cadiz, desembarcó en Puerto Belo y fué a parar a la ciudad de Trujillo, en el Reyno de el Perú. (452)

Aun cuando la obstinación con que Erauso esconde su verdadera identidad ocasiona sus aflicciones, es precisamente la escasez de detalles acerca de su apariencia masculina que subraya la gravedad de su estado moral; el hecho de que Rosales evita alusiones a su travestismo sugiere una intención de suprimir conducta que pusiera en duda la verdadera feminidad de Catalina. Por tanto, Rosales sólo se refiere al atuendo masculino una vez, cuando ella “coció un vestido de hombre de el habito de monxa” después de escaparse del convento en San Sebastián (452). El cronista afirma que se puso el nombre de Francisco de Noyola al encontrarse en Perú y que peleó varonilmente en varias guerras “quanto encubierta muger,” pero aparte de estas alusiones mínimas, acentúa la condición femenina tanto de su cuerpo como de su pudor. Nos cuenta que “Dormia de noche con calzones y nunca se los quitaba ni se bañaba, y quando le venia el mes se retiraba al monte hasta que pasaba. Conservó siempre su virginidad con señalada virtud” (452). Aunque Catalina va en contra de la naturaleza y los preceptos de Dios al intentar pasar por hombre, como mujer casta protege su cuerpo de la deshonesto mirada masculina al rehusar desnudarse. Rosales igualmente asegura que Catalina sigue respetando las exigencias bíblicas en cuanto a la menstruación de acuerdo con Levítico 15:19, de modo que “quando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada.” La inconstancia de su comportamiento, la apropiación del papel masculino mientras que guarda las pautas respecto al cuerpo femenino, revela un problemático fraccionamiento de su identidad. Sin embargo, Rosales asevera la limpieza del cuerpo de Catalina, así proporcionándole la posibilidad de eventualmente “casarse” con Dios con pureza.

Al contrario de la imagen de la santa travestida cuyo atuendo es simbólico de su unión divina con Jesucristo, la *Historia* expone el divorcio espiritual dentro del individuo que se opone a la naturaleza prescrita por Dios. Sin embargo, el disfraz no le permite a Catalina deshacerse de su naturaleza femenina, tal como Rosales atestigua:

su honestidad era grande, teniendo los ojos vaxos y clavados en el suelo, sus palabras muy compuestas, su proceder virtuoso, y aunque no sabian que era muger, siempre andaba cubierta con el velo de la virginal vergüenza, aunque encubriendo quien era. Y Dios, que como a esposa la guardaba, la defendió de los peligros, la fortaleció en los trabaxos, y la dió valor para sufrir las hambres y inoportables afanes de la guerra. (453)

La sumisión, castidad y aun la discreción con las palabras no sólo representan valores ideales para la mujer cristiana y por consiguiente esenciales para subrayar la virtud de Catalina, sino que además se convierten en cualidades inseparables del estado biológico de la mujer.⁷ Por lo tanto, ninguna mujer, por rebelde que sea contra la ley divina, puede desmentir la condición de su legítimo género sexual.

Consiguientemente, la obscenidad de asumir una identidad masculina se extiende a la desvalorización de sus destrezas guerreras, pues Rosales nunca merita sus acciones soldadescas como una defensa de la fe católica ni como un servicio al reino Español. Antes bien, el oficio militar manifiesta otro desafío hacia Dios. Aunque Rosales reafirma sus habilidades guerreras y su condición de valiente, lo que destaca son las repercusiones de la subversión de los papeles de género: “Y destes actos varoniles tubo muchos, hasta que viendo que hazia mal en ponerse a tantos riesgos y que tentaba a Dios demasiado, sobre huir tanto de él” (453). La inmoralidad del servicio militar de Erauso según el cronista resulta problemática en cierta medida, ya que el rey Felipe IV le concedió una pensión precisamente por haber “servido tantos años y con tanto valor en guerra tan porfiada y continua” (Vallbona 131). Al suprimir este hecho histórico de la biografía de Erauso, Rosales se opone no sólo al juicio de la Corte española, sino además al criterio del papa Urbano VIII que celebró a la Monja Alférez. Según otra biografía laudatoria escrita después de la muerte de Erauso, el papa sostuvo esta determinación positiva a pesar de opiniones ajenas que consideraban indecorosa su conducta, así que “vn Cardenal mirasse bien que no era justo hazer exemplar para que las mugeres que avían sido religiosas anduviesen en traje indecente, a lo que su Santidad respondió, dame otra Monja Alférez, y le concederé lo mismo” (Vallbona 171). Aunque no se puede comprobar la veracidad de este suceso, la declaración destaca la estimación para Erauso, bien que sea desde la perspectiva eclesiástica o no.

Al excluir la aportación venturosa de Felipe IV y Urbano VIII a la vida de Erauso, Rosales logra reescribir su historia de acuerdo con el patrón bíblico del “hijo pródigo,” así demostrando que la santidad de Catalina nace de su capacidad para renunciar a su identidad varonil y regresar a su verdadero Padre. Como tal, su participación en las guerras se convierte en un momento simbólico de su moralización. La transformación espiritual de Catalina da comienzo cuando ella

⁷Ver 1 Timoteo: 11-12: “La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio.”

ya no puede ignorar las súplicas de Dios que la apesadumbran, así que “la que no se rendía al peso de las armas ni a las penalidades de la hambre y affanes de la guerra, se rindió a los tormentos de su conciencia y a las batallas de el que interiormente la hería el alma” (453). Este sufrimiento del alma señala la concienciación de su vida pecaminosa y crea el marco para su camino de penitencia. Para lograr la transición espiritual, las penas físicas que debe experimentar provienen precisamente de la naturaleza de su pecado:

y ella peleó varonilmente, empenándose de los primeros en el mayor riesgo, de que sacó dos heridas de que estuvo a la muerte, la una fue un flechazo, que le pasaron por encima de los pechos de banda a banda, y la otra en el brazo derecho, de que quedó manca.

Quien principalmente la dió estas heridas fué su divino esposo, que como amante la hirió en el pecho para traspasarla el corazón con la herida de el amor que tan olvidado tenía, y como solícito pastor hizo lo que el pastor haze con la ovexa fugitiva que errada huye por los montes y despues de averla seguido fatigando las selvas y cansado de ver que ni a las voces ni a los silvos ni a las diligencias se rinde, la tira el cayado y la quiebra una pierna o la manca un brazo, y assi viene a rendir y a coger cogiendo con este suave golpe a lo que no pudo coger por mas que siguió y buscó solícito. Como se vió herida, comenzó a suspirar sus desaciertos y respirar alientos de vida acordándose de su dulce esposo. Mirábase ofendido y no se atrevia a levantar los ojos a él. . .

Salióse de aquella ciudad en habito de varchilon, determinada a hazer vida de penitente. (454)

A causa de luchar como hombre, el despertar emana de las heridas inherentes a la guerra varonil. Mientras que el flechazo al pecho figurativamente penetra su corazón, encarnando el amor divino que busca recobrar a su amada perdida, la herida del brazo la deja inerme. Simbólicamente quitándole el uso del brazo derecho con que ella manejaba la espada, el Señor la priva de sus capacidades guerreras y efectivamente la restaura al papel femenino. Al acordarse de su matrimonio divino, Catalina se somete a la voluntad de su Esposo, ya no siendo capaz de subvertir su condición de mujer. De la misma manera que Santa Teresa de Jesús declara en el *Libro de la vida*, “mas veo tales mis obras después, que no sé qué intención tenía, para que más se vea quién Vos sois, Esposo mío, y quién soy yo” (4:3), la concienciación de sus pecados y del significado de las heridas corporales restablece la identidad de Catalina y su relación con Dios.

La ejemplaridad del padecimiento de Catalina y de sus frutos espirituales realiza la conversión del hijo pródigo en la esposa fiel de Jesucristo. Enteramente entregada a Cristo, de acuerdo con las

palabras previamente citadas de Santo Tomás, Catalina adquiere la honra de una mujer digna de admiración. Por otra parte, la carga de las heridas demuestra la pasión de Catalina que verifica su capacidad de aguantar sacrificios por Dios, así ilustrando la convicción de Santa Teresa de que: “Tengo para mí que me quiere el Señor dar muchas veces a el principio, y otras a la postre, estos tormentos y otras muchas tentaciones que se ofrecen, para probar a sus amadores y saber si podrán beber del cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros” (11:11). De este modo las aflicciones tanto emocionales como físicas de Catalina comprueban su disposición para renunciar a los deseos terrestres y de emprender una vida en servicio de Dios.

Este despertar espiritual por medio de los flechazos representa el punto decisivo en que la vida de Catalina se convierte en una historia de penitencia por haber desatendido la llamada de Dios. Hasta cierto punto, es posible notar las semejanzas entre la transformación de Catalina en la figura de una santa penitente y la experiencia de Santa Teresa. A lo largo del *Libro de la vida*, Teresa descubre sus “grandes pecados y ruin vida” y la manera en que Dios procuró salvar su alma a pesar de su naturaleza obstinada—pues la santa cuenta que Dios la llamó por casi veinte años (4:3)—aunque ella “no sólo tornaba a ser peor, sino que parece traía estudio a resistir las mercedes que Su Majestad me hacía” (Prólogo: 1). Los paralelos entre la confesada terquedad de Teresa y la porfía de Catalina se despliegan en la medida que Rosales subraya los continuos abatimientos de su conciencia, así que “sufria la gran paciencia de aquel Señor que espera y llama al pecador con su gran paciencia y longanimidad. Y no dejaba de tener ... con sus pensamientos ... Pero siempre resistiendo ... esperando y tocando ... a la puerta de su esposa ... que le abriese la puerta” (453).⁸ Teresa también luchaba contra el tormento de los pensamientos, las “vanidades y flaquezas de tiempos pasados” que habían ofendido a Dios, pero a través de la penitencia Jesucristo vuelve a salvar a la pecadora con su gran amor (31:11). Para Teresa, la salvación amorosa del Señor se manifiesta precisamente en la imagen de un flechazo; por consiguiente, la semejanza entre la herida de Catalina y la experiencia mística de Teresa es muy sugestiva:

Víale en las manos [de un ángel] un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegava a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. (29:13)

⁸Las elipsis marcan faltas del manuscrito; ver nota 10.

No obstante la diferencia entre la herida física de Catalina y el flechazo sobrenatural de Teresa, el dolor amoroso de la Santa representa una recompensa por su penitencia y servicio en beneficio de Dios. La decisión de Rosales de emplear el flechazo en la relación hagiográfica de Catalina revela un paralelismo que parece enlazar las vidas de Catalina y Santa Teresa de Jesús, de modo que el flechazo en ambas historias encarna el amor perpetuo de Dios hacia la mujer penitente.

A través de los paralelos desarrollados entre la confesión de Santa Teresa y el relato de Rosales, es posible interpretar que el cronista construye la imagen de una “santa” Catalina que emprende un camino espiritual de penitencia y redención análogo a la experiencia de Teresa. Esta preferencia por la santa enteramente consagrada al divino Esposo, una mujer dedicada a renunciar a sus pecados por su amor de Jesucristo, patentiza la imagen que para Rosales ejemplifica las cualidades ideales para la mujer. Al escoger el modelo teresiano, y no el de las santas Eugenia o Perpetua, el jesuita crea la leyenda de una pecadora que se salvó en la tierra americana. De la misma manera en que Catalina de Erauso podría reproducir la leyenda de la santa travestida en el Nuevo Mundo, Rosales presenta la transmigración de las virtudes de Santa Teresa de Jesús en América, así verificando que estos valores católicos de Europa no se habían perdido al cruzar el Atlántico. Por otra parte, el hecho de que Santa Teresa fue canonizada en 1622, o sea durante la misma época en que Catalina se encontraba en América, quizás demuestra un acto simbólico creado por el cronista al representar el índole teresiano de Catalina de Erauso. Es viable que Rosales expresamente aspirara a rememorar las lecciones propias de Teresa al suscitar la naturaleza devota y penitente de la Monja Alférez. Sin embargo, Rosales nunca nombra explícitamente a Teresa en su argumento; es posible que esta omisión sugiera que Rosales o no se atreviera a comparar a una santa ya canonizada a una mujer cuya vida inequívocamente comprende elementos transgresivos como el travestismo, o que ya existiera una retórica católica conocida entre el pueblo cristiano que no precisara aclaración.

A pesar de la ausencia del nombre de Santa Teresa en su narración, Rosales llega a instaurar una conexión bíblica que sobrepasa cualquier imitación sobreentendida del *Libro de la vida*. Al enlazar la vida de Catalina con la leyenda de María Magdalena, Rosales vuelve al origen del arquetipo de la pecadora salvada por Jesucristo. El Nuevo Testamento da a entender que los pecados de “María, que se llamaba Magdalena, de la que habían salido siete demonios” (San Lucas 8:2) fueron corporales, así generando la interpretación de que ella fue

prostituta antes de conocer a Jesús. Rosales posiblemente se basa en la noción de que el travestismo de Erauso simboliza un pecado corporal semejante a las transgresiones carnales de María Magdalena. Mientras que los pecados proclamados por Santa Teresa manifiestan debilidades espirituales y no impurezas con respecto al cuerpo, la naturaleza somática de la inmoralidad de Erauso le permite a Rosales entablar un trabazón más fuerte con la supuesta prostituta antiguamente endemoniada. La resolución de Catalina de hacerse profesa vuelve a representar la historia de la Magdalena, pues Rosales relata:

Y como ya estaba como sierva herida, sedienta de las aguas, fuésse al Convento de Santa Clara de aquel convento a consolarse siquiera con hablar con aquellas santas religiosas, y en la conversacion las dixo en cifra: que quizá entraria presto a servir las una tortolita llorosa que perdida andaba fuera de su nido. Fuésse a la iglesia a rezar, y clavando los ojos en un Santo Crucifixo que alli avia muy devoto la clavó el corazon aquel divino cazador que estirados los nervios en el arco de la Cruz flecha desde ella las almas. Y conociendo a la luz de aquel eclipsado sol sus errados pasos, sus muchos yerros, el peligro de su condenacion, los desperdicios de su vida y los riesgos de una mala muerte, desecha en lágrimas como otra Magdalena se fué determinada a no hazer caso de la murmuracion del fariseo, el mundo, a postrarse a los pies de Christo y labárselos con las lágrimas de sus ojos y limpiarlos con sus cabellos. (454)

La semejanza entre esta representación y la narración evangélica sobre el encuentro entre la Magdalena y Jesucristo es destacada, hasta la descripción del fariseo, en la medida que la Biblia cuenta:

Entonces una mujer de la ciudad, que era pecadora, al saber que Jesús estaba a la mesa en casa del fariseo, trajo un frasco de alabastro con perfume, y estando detrás de él a sus pies, llorando, comenzó a regar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con sus cabellos; y besaba sus pies, y los ungía con el perfume. Cuando vio esto el fariseo que le había convidado, dijo para sí: Este, si fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que le toca, que es pecadora. (San Lucas 7:37–39)

Pese a las difamaciones del fariseo metafórico, el cual evidentemente simboliza a los posibles críticos de Catalina, es la voluntad de Dios de penetrar el alma arrepentida de la cierva perdida. Las acciones penitentes que reiteran las de la Magdalena llegan a confirmar la absolución de Catalina según la retórica de Rosales, ya que Jesucristo le declaró a su discípula: “Tus pecados te son perdonados . . . Tu fe te ha salvado, vé en paz” (San Lucas 7:48–50). La fundación bíblica del argumento de Rosales, y no solamente el ejemplo teresiano, hace resaltar la santidad de la arrepentida Catalina que cumple con la tradición penitente de María Magdalena.

Asimismo, es fundamental recalcar la voluntad con que Catalina se acerca a la figura del Cristo, así siguiendo los pasos de la Magdalena, ya que la narración de *Vida i sucesos* insinúa que Erauso sólo se descubre al Obispo de Guamanga para evitar la muerte después de caer presa por haber cometido homicidio (102). Siendo así, se puede asumir que Erauso habría mantenido su identidad masculina si no hubiera sido aprisionada por el Corregidor. Encontrándose sujeta a la Justicia, Erauso, a causa de “los riesgos de la vida i espantos de la muerte,” decide confesarse y “arrodillarme a Dios” (110). Por lo tanto, la creación narrativa de Rosales reafirma su deseo de reinventar la historia de Catalina con arreglo al modelo de la sumisa mujer arrepentida. La feminización de la identidad de Catalina continúa a través de la representación de su profesión de monja, por tanto “Consolóla el Dean y prometióla el remedio, levantándola de sus pies monja profesada declarada . . . que luego fué a recevir de profesada, las palabras que San Agustín dixo de la Magdalena quando llegó a sus pies y se apartó de ellos: *Accesit confessa, rediret professa*: que llegando a sus pies confesada la levantó de ellos profesada” (454–55). A pesar de lo ficticio de este relato, puesto que la Catalina de Erauso histórica nunca profesó ni decidió hacerse monja, es la personificación de la Magdalena, o sea creación de una Monja Magdalena, que confirma su condición de mujer arrepentida que se salvó al someterse a su divino Esposo.

En efecto, la formación de la “Monja Magdalena” lleva a cabo la anulación de la identidad de la Monja Alférez Catalina de Erauso en el texto de Rosales. Al suprimir y por ende negar la existencia de este apelativo—hay que notar que Rosales nunca la nombra como la Monja Alférez—Rosales logra aniquilar por completo su distinción transgénera/varonil. Ya que el sobrenombre de “la Monja Alférez” implica una combinación, y además un equilibrio, de los elementos femeninos (monja) y masculinos (alférez) dentro de la persona de Erauso, es imprescindible que Rosales elimine cuestiones acerca de su género a fin de acercarla a las imágenes de María Magdalena y Santa Teresa de Jesús. Es igualmente probable que la supresión del famoso apodo fuera a propósito puesto que en la *Vida*, la narradora se refiere al apelativo mientras que Erauso todavía estaba en Perú: “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 . . . Entramos en Lima ya de noche, i sin embargo no podíamos valernos de tanta gente curiosa que venía a ver a la Monja Alférez” (113). En consecuencia, es verosímil imaginar que Rosales había entendido el sobrenombre y que resolvió

anularlo antes de escribir su “hagiografía.” La relación del cronista no ignora la fama tal como la describe la *Vida*, sino que la ajusta a su mensaje de la bendita mujer penitente: “el Arcediano al Obispo de [Guamanga] Don Fray Agustín de Carabaxal . . . que oyendo dezir cómo era muger y monxa profesa y el discurso de su vida, quedó admirado, y mandándola reconocer a mugeres principales, declararon cómo era muger y virgen” (455). Mientras que la repetición del término “mujer” socava una asociación masculina con la identidad de Catalina, los énfasis en su estado de monja virgen reafirman su proximidad espiritual a otras mujeres santas y religiosas reconocidas como las esposas divinas de Cristo.

La vida de penitente y el rechazo de su existencia anterior hasta su conversión en monja llevan a cabo la absolución de los pecados de Catalina. A partir de su profesión, sus angustias y penitencias desaparecen del texto de Rosales; en efecto, Catalina renace en la figura de una santa salvada, y después de su redención no hay más que se puede esperar de ella salvo una muerte sublime. Después del detallado desenvolvimiento de la transformación espiritual de Catalina, el punto culminante de la bienaventurada relación llega bruscamente, terminando en su acogida cuasi sobrenatural por las monjas y repentina expiración:

reciviéndola las monxas con *Te Deum* laudamus y sumo contento, emulando aquellos angeles en la tierra el gozo que los Angeles tienen en el cielo y las fiestas que hazen con mayores demostraciones por un pecador que se salva que por cien justos que no necesitan de penitencia. Predicó a la fiesta el Obispo, ponderando las misericordias de Dios y las resistencias de el hombre, su gran paciencia en esperar y nuestra tardanza en ir a él, la valentia del eficaz llamamiento y las mudanzas de la gracia; exortando a todos a que aprendiessen a volverse a Dios, aunque tarde, que aunque el que llega no tarda el que mucho tarda nunca llega; y acabó pidiendo que suplicassen a Dios dexasse acabar en su santo servicio a aquella monxa, que en él perseveró hasta la muerte, con grandes exemplos de penitencia y santa vida. (455)

Rosales preserva la cualidad mítica de la leyenda de Erauso al representar la última etapa de su vida tan sucintamente, pues se pierde toda noción de tiempo cronológico a lo largo de esta representación divina ya que no nos dice ni cuándo ni cómo ella muere. La confluencia de ángeles, sermones moralizantes y una muerte abstracta efectivamente aumenta la percepción sagrada de la pecadora salvada. En definitiva, Rosales decide limitar el desenlace de su narración a los momentos que nos sirven de ejemplo; la lección de la redención, la posibilidad

de salvarse de la perdición y la suma importancia de volver la mirada hacia Dios ilustran la capacidad de cada individuo de imitar el camino de Catalina a pesar de las transgresiones anteriores.

A pesar de que a Rosales tuvo la necesidad de inventar los aspectos de la santa vida de Catalina de Erauso, tal como sus penitencias y profesión, el jesuita logra convertir la historia de una transgresora en un modelo ejemplar de piedad cristiana. No obstante, los cambios destacados de la vida históricamente documentada de Erauso sugieren que el público de Rosales tendría que ignorar la historia de *Vida i sucesos* a fin de aceptar esta representación sagrada de la Monja Alférez. La vida y muerte ejemplares según Rosales demuestran lo que Anne Cruz expone como “The clash between literary and didactic writings and ‘real’ life—the difference, that is, between the fictional representation of women’s expected demeanor and their actual behavior, despite the notorious difficulties in documenting the latter” (34–35). Este conflicto entre la realidad y la ficción dentro de la “hagiografía” de Rosales supone que su reescritura restaura la transgresión del travestismo de la Monja Alférez a las convenciones esperadas para la mujer española del siglo XVII. La recuperación de los papeles de género subvertidos por Erauso restablece el orden social que la conducta masculina de la Monja Alférez amenazaba. Por lo tanto, los desaciertos biográficos parecen confirmar la interpretación de que la visión de Rosales aspiraba a sostener los valores del patriarcado a través de una presentación autorizada de la historia de Catalina de Erauso. Por ello, su crónica americana deja de representar la realidad, sino que demuestra una realidad deseada. Desgraciadamente, la escasez de información biográfica sobre Diego de Rosales y su impacto en el desarrollo de la conciencia católica del Nuevo Mundo no nos permite comprobar sus propósitos exactos al resolver reescribir e incluir la vida de Catalina de Erauso dentro de la *Historia general*.

Existe una línea ambigua que en alguna parte separa la realidad de la ficción de la leyenda de Catalina de Erauso. Esa línea quizás no se encuentra en *Vida i sucesos* ni tampoco en el capítulo XXXVIII de Rosales, sino tal vez dentro de la percepción pública que facilitó la fama y gloria de la Monja Alférez. Es por estas ambigüedades que seguimos el camino de especulaciones que tratan de resolver el enigma de la Monja Alférez y su éxito como una mujer travestí que recibió licencia para continuar su vida bajo el nombre de Antonio de Erauso. Lo que se puede constatar es que existen otras interpretaciones de su vida que todavía se están por develar. Aun si no es verosímil creer que la

“verdadera” Catalina conscientemente se inspirara en las vidas de las santas travestidas, ha sido mi intención explorar las posibles relecturas y reescrituras hagiográficas de la Monja Alférez que ayuden a explicar su celebridad y la aprobación peculiar de su identidad masculina por parte de Urbano VIII.

Princeton University

BIBLIOGRAFÍA

- Anson, John. “The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif.” *Viator* 5 (1974): 1–32. Print.
- Calderón, Alfonso. Prólogo. *Historia general de el Reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, S.A., 1969. 9–14. Print.
- Camacho Platero, Luzmila. Estudio crítico. *La Monja Alférez* de Juan Pérez de Montalbán. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2007. 9–69. Print.
- Castro Morales, Belén. “Catalina de Erauso, la monja amazona.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26.52 (2000): 227–42. Print.
- Cruz, Anne J. “Feminism, Psychoanalysis, and the Search for the M/Other in Early Modern Spain.” *Indiana Journal of Hispanic Literatures* 8 (1996): 31–54. 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.
- Delcourt, Marie. “Le complexe de Diane dans l’hagiographie chrétienne.” *Revue de l’histoire des religions* 153 (1958): 1–33. Print.
- Díaz y Díaz, Manuel C. “Santiago el Mayor a través de los textos.” *Santiago, camino de Europa: culto y cultura en la Peregrinación a Compostela*. Santiago de Compostela: Monasterio de San Martín Pinario, 1993. 3–15. Print.
- Erauso, Catalina de. *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. Ed. Ángel Esteban. Madrid: Cátedra Letras Hispánicas, 2006. Print.
- . *Vida i sucesos de la Monja Alférez: Autobiografía atribuida a Doña Catalina de Erauso*. Ed. Rima de Vallbona. Tempe: Arizona State UP, 1992. Print.
- Esteban, Ángel. Introducción. *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. Madrid: Cátedra Letras Hispánicas, 2006. 9–85. Print.
- Goetz, Rainer H. “The Problematics of Gender/Genre in *Vida i sucesos de la monja alférez*.” *Women in the Discourse of Early Modern Spain*. Ed. Joan F. Cammarata. Gainesville, Florida: UP of Florida, 2003. 91–107. Print.
- “The Gospel of Thomas (II,2).” *The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. Trans. Thomas O. Lambdin. Ed. James M. Robinson. New York: HarperCollins, 1990. 124–38. Print.
- Heine, Ronald E. *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul’s Epistle to the Ephesians*. Oxford: Oxford UP, 2002. Print.
- Juaréz, Encarnación. “Señora Catalina, ¿dónde es el camino? La autobiografía como búsqueda y afirmación de identidad en *Vida y sucesos de la Monja Alférez*.” *La Chispa ’95 Selected Proceedings*. Ed. Gilbert Paolini. New Orleans: Tulane University, 1995. 185–95. Print.
- Merrim, Stephanie. “Catalina de Erauso: From Anomaly to Icon.” *Coded Encounters*. Eds. Javier Cevallos-Candau et al. Amherst: U of Massachusetts P, 1994. 177–205. Print.

- Miller, Patricia C. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton UP, 1994. Print.
- Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford UP, 2003. Print.
- "The Passion of Ss. Perpetua and Felicitas." Trans. H.R. Musurillo. *Medieval Women's Visionary Literature*. Ed. Elizabeth Alvilda Petroff. New York: Oxford UP, 1986. 70–76. Print.
- Pérez de Montalbán, Juan. *La Monja Alférez*. Ed. Luzmila Camacho Platero. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2007. 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 Crossing from the Middle Ages to the Renaissance*. Eds. Josiah H. Blackmore and Gregory S. Hutcheson. Durham, NC: Duke UP, 1999. 394–419. Print.
- . *Gender and Disorder in Early Modern Seville*. Princeton: Princeton UP, 1990. Print.
- . "La monja alférez: Myth, Gender and the Manly Woman in a Spanish Renaissance Drama." *La Chispa '85 Selected Proceedings*. Ed. Gilbert Paolini. New Orleans: Tulane University, 1987. 239–49. Print.
- Ranke-Heinemann, Uta. *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: Women, Sexuality, and the Catholic Church*. Trans. Peter Heinegg. New York: Doubleday, 1990. Print.
- Rosales, Diego de. *Historia general de el Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Ed. Benjamin Vicuña Mackenna. Vol. 2. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1878. Print. 3 vols.
- Teresa de Jesús. *Libro de la vida*. Ed. Otger Steggink. Madrid: Clásicos Castalia, 1986. Print.
- Vallbona, Rima de. Introducción. *Vida i sucesos de la Monja Alférez: Autobiografía atribuida a Doña Catalina de Erauso*. Tempe: Arizona State UP, 1992. 1–30. Print.
- Velasco, Sherry. *The Lieutenant Nun: Transgenderism, Lesbian Desire, & Catalina de Erauso*. Austin: U of Texas P, 2000. Print.
- Vélez, Irma. "Vida i sucesos de la Monja Alférez: un caso de travestismo sexual y textual." *La seducción de la escritura: los discursos de la cultura de hoy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996. 391–401. Print.