

GÉNERO Y REPRESENTACIÓN EN *HISTORIA DE LA MONJA ALFÉREZ* ESCRITA POR ELLA MISMA DE CATALINA DE ERAUSO

Raúl A. Galoppe

La fascinante historia de Catalina de Erauso, la monja alférez, es la resultante de varias intersecciones en el punto en que género y representación establecen y condicionan los parámetros de la subjetividad. Como legado de su historia personal tenemos el texto de su *Historia de la monja alférez escrita por ella misma* – la primera cronológica, fáctica, biográfica; la segunda, literaria, testimonial, autobiográfica. Si su *Historia* con mayúscula se nutre de la otra, esta última surge de su subjetividad, la que – a su vez – es producto de su representación como sujeto de género.

Encarnación Juárez establece que “Catalina de Erauso escribió la historia de su vida impulsada por la necesidad de narrar el proceso de un cambio de personalidad total, al adoptar, de joven, una identidad masculina con la que se conforma el resto de su existencia” (“Señora Catalina” 186). Según Juárez, la obra de Erauso “se puede entender como la narración de una vida cuyo principal objetivo ha sido esconder el cuerpo femenino y crear una identidad masculina” (“Mujer militar” 148). Este fenómeno, observa la crítica, es lo que le permite a Erauso ganar la autoridad necesaria para “hablar de sí misma” como hombre y “ser el sujeto de una autobiografía,” lo que le estaba vedado como mujer (véase “Mujer militar” 148).

Con relación a la representación del sujeto autobiográfico, Juárez destaca dos elementos en tensión: cuerpo e identidad, los cuales se ven permanentemente desafiados por las coordenadas del género sexual: masculino-femenino¹. Es sabido que para producir un falaz sentido de orden y armonía, la lógica cartesiana se ha empeñado en

encapsular las muchas capas del género – sexual, literario, textil, vestuarial – dentro de los cuadrantes dicotómicos varón-hembra². Esta simpleza lineal adjudica al varón y a la hembra respectivamente la condición de hombre como construcción de lo masculino o la de mujer como construcción de lo femenino. Al hacerlo, dictamina el género textil que cubrirá el cuerpo y formará el vestuario, así como el género literario que contribuirá a la representación de la subjetividad humana. Para escapar de esta falacia dicotómica se necesita un tercer término, un sujeto que, desde la agencia del deseo inconsciente, resista, transgreda y travista la dualidad genérica predeterminada³. Como se evidencia en su *Historia*, Catalina de Erauso, la monja alférez, al travestirse proporciona una instancia de resistencia y trasgresión como reafirmación de su propia subjetividad.

En este trabajo analizo la *Historia de la monja alférez escrita por ella misma* de Catalina de Erauso para explorar la autorrepresentación de la protagonista en términos de género, en sus tres instancias: sexual, textil-vestuarial y literario. Así es que, en primer lugar, me concentro en Erauso como “hombre atrapado en un cuerpo de mujer”; seguidamente, deambulo los pasos de Erauso como travesti y la percepción que esto produce en el campo del “Otro”; y, por último, entro en el paradigma producido por la voz y la mirada como base de sus memorias autobiográficas.

La metamorfosis de Catalina es un cambio de género en los tres niveles antes mencionados: sexual, textil y literario.⁴ En la introducción a su *Historia*, Jesús Munárriz nos advierte que no busquemos “en estas memorias las bellezas de la literatura” sino que descubramos en ellas “lo que de insólito, aventurado y electrificante contienen” (Erauso 5). Dicha advertencia señala el cambio de género literario, de *memoir* a picaresca, que observaremos desde la primera página. En el plano textil, la metamorfosis de género se da en medio del dinamismo transformativo de la fuga, del pasaje de un estado a otro, a través de puertas que Catalina fue “abriendo y emparejando” (12). Una vez fuera de su estado anterior, nos cuenta cómo transformó el género de su vestuario: “[E]stuve tres días trazando, acomodando y cortando de vestir. Hiceme, de una basquiña de paño azul con que me hallaba, unos

calzones, y de un faldellín verde de perpetuán que traía debajo, una ropilla y polainas” (12). Finalmente, la metamorfosis de género sexual ocurre en tres instancias:

- 1) En el Real del organismo biológico: “Nací yo, doña Catalina de Erauso” (11).
- 2) En el Imaginario de la representación: “Allí me llamé Francisco Loyola” (13).
- 3) En el Simbólico de la ley del Nombre del Padre: “Así se llamaba: don Antonio de Erauso” (88).

En la primera instancia, como hembra, el Yo de Erauso deja constancia del acontecimiento físico involuntario de su llegada al mundo. La referencia, por lo tanto, distanciada, resistiendo toda posibilidad de subjetividad, utiliza un *yo* pronominal epítetico a continuación del verbo “nacer.” La segunda, en cambio, establece su nombre desde la ambigüedad que permite la forma *me llamo* por su inestabilidad estructural en permanente tensión “refleja-cuasi refleja.” Esta inestabilidad es ambivalente en términos de género y puede interpretarse como: “soy hembra (Catalina) pero me llamo, me describo, me inserto como hombre (Francisco).” Por último, y para ultimar el proceso, *me llamo* se transforma en *se llamaba* y de ese modo la tensión “refleja-cuasi refleja” del sujeto se resuelve como “forma pasiva impersonal” para describir la objetivación del sujeto bajo la mirada del otro, siendo este “objeto de la mirada del otro” definitivamente masculino.

En su Seminario XX, *Encore*, Jacques Lacan explora los alcances de la sexualidad humana y sienta las bases estructurales para poder explicar las distintas facetas que la conforman. A diferencia de Freud, quien trata de explicar las diferencias desde el punto de vista biológico, Lacan ve la masculinidad y la femineidad como posiciones simbólicas imprescindibles para la construcción de la subjetividad a partir del posicionamiento del sujeto en una de las dos⁵. Por ser el sujeto un ser esencialmente sexuado, “Hombre” y “Mujer” son los significantes que surgen para estas dos posiciones subjetivas (39). Para Lacan, y aquí

coincide con Freud, en un comienzo el niño es ignorante de la diferencia sexual y por lo tanto incapaz de tomar una posición al respecto. (Esto recién ocurrirá con la castración.) Tanto Freud como Lacan ven la conexión de este proceso con el complejo edípico, pero difieren en la naturaleza de dicha conexión. Según Freud, la posición sexual del sujeto dependerá del sexo del progenitor con el que se identifica. Para Lacan, en cambio, lo que determina la posición sexual del sujeto no es su identificación sino su relación con el falo. Esta relación se expresa como “tener” o “no tener” el falo en el orden Simbólico y, por consiguiente, demuestra que la posición sexual es un acto simbólico al igual que el concepto de diferencia entre los sexos (81-83). Más aún, por no existir el significante de la diferencia sexual, es imposible simbolizar las funciones “hombre” y “mujer” en su totalidad y, por lo tanto, obtener una posición sexual acabada y normal. La identidad sexual del sujeto es una configuración extremadamente precaria, una fuente de constante cuestionamiento y evaluación. Por tal motivo, Lacan no habla de dos sexos sino de uno y Otro Sexo, donde el “Otro Sexo” es siempre mujer⁶.

La configuración de la subjetividad humana comienza con la etapa del Espejo y se produce con el sometimiento del “animal humano” a la función de la ley del Nombre-del-Padre, o castración, con el consiguiente sometimiento al orden Simbólico y a la entrada al lenguaje y a la cultura. De esta manera y por la naturaleza que nos conforma, los seres humanos nos configuramos en tres órdenes: el Real del organismo, el Imaginario de las identificaciones y el Simbólico de las (n)egociaciones. De la interrelación de estos tres órdenes surge un cuarto, el *síntoma*, o la formulación significativa que escapa al análisis, el epicentro del goce inmune a la eficacia del Simbólico. El síntoma es “lo que nos permite vivir” al proveer una organización de la *jouissance* única en su tipo, es “una metáfora en la cual carne y función se toman como el elemento significativo” (Lacan, *Écrits* 166)⁷.

Ahora bien, ¿cómo se conforma la sexualidad humana en el ámbito de los tres órdenes y el síntoma? Nacemos varones y hembras en el Real y por lo tanto no podemos saber cuál es y qué significa o implica nuestro sexo. Pero el Simbólico está allí afuera, a la espera, anticipando

y ordenando. Aunque la anatomía del sujeto juega un cierto papel en la adopción de una posición sexual, es axiomático en psicoanálisis que, en realidad, la biología no determina el posicionamiento sexual. Hay una ruptura entre el aspecto biológico de la diferencia sexual y el inconsciente. En el primero, a partir de los pareamientos de cromosomas, todo tiende hacia la función biológica de la reproducción. Sin embargo, esta función no está representada en el inconsciente. Por lo tanto, no hay nada en la psiquis del sujeto que lo sitúe como varón o hembra (Lacan, *Seminar XI* 204). En el Orden Simbólico no existe significante de diferencia sexual. El único significante sexual es el Falo, y éste no tiene equivalente “hembra.” En las palabras de Lacan: “estrictamente hablando no existe simbolización del sexo de la mujer como tal [. . .] el falo es un símbolo para el cual no hay correspondencia, no hay equivalente. Es una cuestión de asimetría en el significante” (*Seminar III* 176)”. El Falo es “el pivote que completa *en ambos sexos* el cuestionamiento de su sexo a través de la castración” (*Écrits* 198). Al no haber un símbolo que represente la oposición masculina-femenina como tal, la única forma de comprender la diferencia sexual es en términos de la oposición actividad-pasividad, en términos de praxis y poesis. Sin embargo, y esto es quizás el punto más revolucionario de la teoría lacaniana y al mismo tiempo el más controvertido y peor interpretado, las coordenadas activo-pasivo, praxis-poesis no coinciden con las coordenadas biológicas varón-hembra. Por lo tanto, los patrones de comportamiento del hombre y de la mujer constituyen una actuación que se sitúa enteramente en el campo del Otro (Lacan, *Seminar XI* 204), lo que significa que el sujeto sólo puede llevar a cabo su sexualidad en el nivel Simbólico (Lacan, *Seminar III* 170).

El animal humano es varón o hembra según los atributos biológicos de su sexo, pero con la castración, con la función de la ley del Nombre-del-Padre, que resulta en la adquisición del lenguaje, el animal humano se convierte en ser y entra en el mundo de la subjetividad. Dicho proceso “otorga” al tiempo que “priva”: otorga el don humano del lenguaje a la vez que priva del estado de simbiosis unívoca con el Otro (hasta entonces la madre) y obliga a la sustitución, a la mediación, para intentar

alcanzar el otro extremo, sustitución paradójicamente realizada por medio del mismo sistema que la impone: el lenguaje. De la separación, de la división del sujeto de habla resulta un remanente, una brecha que nunca puede alcanzarse (el lenguaje no basta) para retornar al estado anterior de totalidad y no carencia. Dicho espacio está constituido por el Deseo y es siempre el deseo del Otro (el deseo del lenguaje) que no puede formularse pero si enmascararse, cubrirse con algo más. En una primera instancia esa cobertura inconsciente se produce en términos de género masculino o femenino según la relación del sujeto con la función fálica, pero a medida que éste se introduce más y más en las pautas y convenciones del orden social, adoptará una función Simbólica determinada como hombre o mujer, función que en el contexto de su orientación sexual (heterosexual, bisexual, homosexual o asexual) determinará las variantes subjetivas de la sexualidad y se expresará como máscara en la interacción Simbólica pseudo-objetiva y como fantasía en el habla subjetiva⁹.

Esto es muy importante para comprender la subjetividad humana y las relaciones sujeto-objeto a partir del espectro de variantes y no solamente desde la perspectiva de la normativa, la cual no es más que una perversión de la norma para constituir la norma misma. Precisamente son estas variantes las que permiten comprender la sexualidad como quehacer humano, como expresión de la esencia del ser y no simplemente como mera satisfacción de apetitos y desenfrenos o como función de la genitalidad. Desde esta perspectiva, todo acto sexual es un acto humano y todo acto humano es un acto sexual que se realiza como síntoma en la intercepción de los tres órdenes: Real, Imaginario, Simbólico, y se manifiesta como representación del sujeto en el campo del Otro.

Este proceso triangular, impulsado desde el inconsciente, desde la agencia de la mujer, ocurre en Catalina de manera invertida a otras mujeres de su tiempo. Equidistante, por ejemplo, de sor Juana Inés de la Cruz, quien desde la agencia de la mujer se traviste al vestirse como monja desde afuera hacia adentro para intentar acceder a su deseo, enmascarado éste como conocimiento, Catalina de Frauso emerge como sujeto que se desviste para travestirse como hombre impulsado

por su deseo y su discurso desde adentro hacia afuera¹⁰. En 1600, a la edad de quince años, Catalina escapa del convento en el que estaba por profesar y cambia su hábito de monja por prendas de varón. En su *Historia*, Catalina nos revela que “el hábito me lo dejé por allí, por no saber qué hacer con él” (12). Interesa esta declaración de manera particular por la ambigüedad que encierra, especialmente en el uso del término “hábito” y su doble connotación de “vestimenta de las religiosas” y de “costumbres, rutinas.” “No saber qué hacer con él” multiplica su significación y la redirige a distintos campos semánticos. El hábito de género que cubre el cuerpo es tan incómodo de llevar consigo y pasar inadvertido como el hábito de acción que cubre el género sexual. Ese “hábito” también redirige el género literario de su *Historia* hacia la picaresca, ya que Catalina se convierte en Francisco Loyola, paje y mozo de muchos amos, en clara emulación de *El Lazarillo de Tormes*¹¹. Lo interesante de su historia es que luego de muchísimos avatares, tanto en España como en América (los que hasta incluyen la muerte de su hermano), Francisco, al verse acorralado, se descubre como quien es en el Real ante el obispo de Guamanga:

Señor, todo esto que he referido a V.S. ilustrísima no es así. La verdad es ésta: Que soy mujer, que nací en tal parte, hija de Fulano y Zutana; que me entraron de tal edad en tal convento, con Fulana mi tía; que allí me crié; que tomé el hábito y tuve noviciado; que estando para profesar, por tal ocasión me salí; que me fui a tal parte, me desnudé, me vestí, me corté el cabello, partí allá y acullá; me embarqué, aporté, trajiné, maté, herí, maleé, correteé, hasta venir a parar en lo presente, y a los pies de su señoría ilustrísima. (68-69)

El texto de su confesión llama la atención especialmente por carecer de dirección lineal. La única información que realmente confiere es la referida a su identidad sexual trastocada; todos los otros datos se circunvierten con términos representacionales y referenciales genéricos como: Fulano, Zutana, tal parte, tal convento, allá, acullá, etc. En términos lacanianos, es un discurso circular Imaginario para resolver una situación altamente Simbólica ante un orden superior. También

llama la atención la recepción de su discurso. En una época y en un lugar donde los actos que pudieran sugerir homosexualidad o hechicería se castigaban con la hoguera, Catalina es acogida con gran júbilo y respeto¹². Posteriormente va a recibir una renta vitalicia del Rey Felipe IV por sus hazañas como alférez y autorización papal de Urbano VIII para vestir como hombre por el resto de su vida. Los privilegios masculinos que consigue Catalina de Erauso no son más que la prueba de que las capas de género (textil, sexual y textual) con las que se cubrió durante toda su vida ayudaron a que la identificaran con la masculinidad aun después de que su sexo quedara al descubierto luego de su confesión Simbólica.

En su *Historia* se puede apreciar esta ambigüedad del discurso de género en muy pocas instancias, ya que a lo largo de casi todo el texto su posición es marcadamente masculina en su intencionalidad (direccionamiento) y funcionalidad (uso de artículos, pronombres y adjetivos para referirse a su persona). Todos los episodios de acción, de timo, de combate, de juerga, o de galanteo se narran desde la perspectiva masculina; sin embargo, existe una oportunidad en que la voz narradora cruza al ámbito femenino. Curiosamente, este descuido de género encuentra su coherencia temática en el asunto que trata, ya que es la única oportunidad en que el/la protagonista utiliza el ingenio en vez de la fuerza del acero¹³. Así lo relata en el capítulo XVII:

Yo, *cogida* de repente, no sabía qué decir; vacilante y *confusa*, parecía delincuente, cuando se me ocurre de pronto quitarme la capa y tapéle con ella la cabeza al caballo y digo: "Señor, suplico a vuestra merced que estos caballeros digan cuál de los ojos le falta al caballo, si el derecho o el izquierdo. Que puede ser otro animal y equivocarse estos caballeros. (59 el subrayado es mío)

¿Podemos inferir que el discurso inconsciente de Erauso se posiciona en la posición masculina o en la femenina según necesite enmascarar instancias de fuerza bruta o de ingenio intelectual? Si es así, Catalina de Erauso, a ambos lados del Atlántico, en pleno siglo

XVII, desde su propio deseo ha lanzado quizás el primer germen de diferenciación de género evidente y evidenciable en el lenguaje del inconsciente. Sólo una vez, como un *lapsus linguae*, tan fugaz como una estrella pero congelado en el tiempo y en el espacio por la tipografía de la imprenta, el uso del género femenino no volverá a aflorar en sus memorias. Más aún, su masculinidad se mostrará definitivamente solidificada en el último capítulo durante su encuentro con las prostitutas en Nápoles. Ese encuentro y el intercambio verbal que se suscita es interesante, pues ilustra claramente mi postulado acerca de las capas que cubren la sexualidad humana. Los participantes son, obviamente, hembras. Catalina está cubierta con género vestuarial masculino en concordancia con su género sexual Imaginario, lo que resulta en una configuración Simbólica discordante pero fascinante al recubrirse con su "título" de alférez, bien ganado por sus hazañas y confirmado por la autoridad monárquica y la papal¹⁴. Las prostitutas también están cubiertas con un género de vestuario que, si bien femenino, se distorsiona en una suerte de personificación, de travestismo de su propio sexo. Son mujeres pero no como las mujeres. Son profesionales del sexo y, por lo tanto, independientes y capaces de negociaciones simbólicas masculinas. Al ver al alférez paseándose por el muelle, lo miran y le dicen: "Señora Catalina, ¿a dónde se camina?" Las damiselas provocativas le exigen a Catalina que se defina sexualmente a lo que, ya totalmente consustanciado con su masculinidad y altamente erotizado por el incidente, Erauso contesta: "Señoras putas, a darles a ustedes cien pescozones y cien cuchilladas a quien las quiera defender" (82). No es casual que el último capítulo de las memorias sea protagonizado, de manera activa, por hembras, por profesionales, por personas posicionadas a ambos lados de la sexuación¹⁵. Tanto para las prostitutas desde el lado femenino como para Erauso desde el masculino, el otro, el que refleja al sujeto desde su propia subjetividad es "el otro sexo." Pescozones sensuales para las damas y cuchilladas violentas para los caballeros, boca y falo, oralidad y genitalidad se amalgaman para conformar distintos aspectos de la persona de habla.

Hasta aquí sus memorias y la ambigüedad de su conclusión. Sabemos, sin embargo, por documentos existentes, que Catalina de

Erauso cambió su nombre por el de Antonio y regresó al Nuevo Mundo. En el barco le encomendaron que cuidara de una dama casadera de la que se enamoró. Dicha infatuación causó gran escándalo cuando Erauso, para impedir el casamiento de la joven con su prometido, lo provoca y reta a duelo (Erauso 88). Finalmente los documentos existentes rastrean su paradero hasta Méjico, donde se dedicó al tráfico de mercaderías a lomos de mula (véase Erauso 88-89). Sólo nos quedan dos retratos de Catalina de Erauso: uno, estático, pintado al óleo por Francisco Crescencio; el otro, dinámico, pintado por las palabras de Pedro del Valle, “el Peregrino,” quien en su *Viaggio*, libro de viajes en forma epistolar, nos la retrata de la siguiente manera:

El 5 de junio [de 1626] vino por primera vez a mi casa — el alférez Catalina Erauso, vizcaína, venida de España y llegada a Roma el día antes. Es una doncella de unos treinta y cinco años. Su fama había llegado hasta mí en la India Oriental. Fue mi amigo el padre Rodrigo de San Miguel, su compatriota, quien me la condujo. Yo la he puesto después en relación con muchas damas y caballeros, cuya conversación es lo que más le agrada. Francisco Crescencio, buen pintor, la ha retratado. Alta y recia de talle, de apariencia más bien masculina, no tiene más pecho que — una niña. Me dijo que había empleado no sé qué remedio para hacerlo desaparecer. Fue, creo, un emplasto que le suministró un italiano; el efecto fue doloroso, pero muy a su deseo. De cara no es muy fea, pero bastante ajada por los años. Su aspecto es más bien el de un eunuco que el de una mujer. Viste de hombre, a la española; lleva una espada tan bravamente como la vida, y la cabeza un poco baja y metida en los hombros, que son demasiado altos. En suma, más tiene el aspecto bizarro de un soldado que el de un cortesano galante. Únicamente su mano podría hacer dudar de su sexo, porque es — llena y carnosa, aunque robusta y fuerte, y el ademán, que todavía, algunas veces tiene un no sé qué de femenino. (Erauso 85-86)

Del Valle define como “un no sé qué” el prodigio producido por la materia prima hembra cubierta por el discurso del sujeto masculino, cubiertos los dos a su vez por el habla de la persona “hombre” y la vestimenta de varón. Ese “no sé qué” es sin duda la alteración (en sus dos sentidos) que produce el travesti al cruzar la línea del género y lo permisible¹⁶.

En su Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Jacques Lacan postula que la unión de lo masculino con lo femenino, un acto de género sexual y no de sexo, se da a través de la mediación de la máscara y siempre se (re)presenta como travestía. La percepción del travesti es la resultante imaginaria encaadrada al otro extremo de la representación, entendiéndose por ésta la relación entre el posicionamiento consciente del sujeto y su deseo inconsciente. Lacan lo equipara con la máscara como mediación o pantalla entre la mirada del Otro y el sujeto de la representación (107). Este proceso podría considerarse subterráneo, puesto que, en palabras de Lacan, “lo que se reprime no es lo representado por el deseo, la significación, sino el *representante de la representación*” (217). Cuando la travestía aflora a la superficie, el efecto social que produce es conmocionante. Marjorie Garber sostiene que el efecto cultural del travestismo es el de desestabilizar las estructuras binarias, no sólo “varón-hembra,” sino también “gay-straight” y “sexo-género sexual.” En ese sentido radical, continúa Garber, el travestismo ocupa una “tercera posición” (133). Esto lógicamente produce ansiedad, malestar social y retorna a la manera de un boomerang de diferentes maneras, según los antecedentes socio-culturales compartidos y las estructuras míticas subyacentes, pero en la mayoría de los casos en forma de reprobación o prohibición, lo que favorece la represión como acto paliativo¹⁷.

Catalina de Erauso desafió esos parámetros de género y representación en el ámbito Imaginario, cruzó la línea del sexo en el Real y plasmó su experiencia en el Simbólico como autora de sí misma en sus memorias. Su experiencia es escritura y su escritura es afirmación: pero afirmación ambigua, escurridiza, inalcanzable. Al decir de Pedro del Valle, su persona tiene un “no sé qué,” un “no sé qué” dinámico que rompe la falaz dicotomía hombre-mujer y se extiende más allá.

hacia el *locus* del Otro. De este modo, con el género del género. Erauso, desde el ámbito de su deseo, logra subvertir la ley, reordenar su propia subjetividad y trascender en su sexualidad.

Indiana University-Purdue University, Fort Wayne

NOTAS

1. Thomas Laqueur documenta que en los siglos XVI y XVII se entendía que sólo existía un sexo, aunque sí había por lo menos dos sexos sociales con derechos y obligaciones radicalmente diferentes. Lo interesante es que ni el sexo biológico ni el social se veían como la base fundacional del ser, aunque las divisiones de género, o sea las categorías de sexo social, eran por cierto conceptualizadas como naturales. Más aún, el sexo biológico se posicionaba en el dominio de la cultura y del significado de igual modo que el género sexual (134).

2. Al discutir el concepto del estadio del Espejo en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis llevado a cabo en Zúrich el 17 de julio de 1949, Lacan postula que la formación del *Yo*, según se la experimenta en psicoanálisis, “es una experiencia que nos lleva a oponernos a toda filosofía derivada directamente del concepto de *cogito*” (*Écrits* 1).

3. Véase Garber 9-13.

4. Mary Elizabeth Perry posiciona a Erauso como exponente de la tensión entre el sujeto y su necesidad de conformarse dentro de la norma dicotómica de la división sexual. Véase Perry 395.

5. Freud presupone que, al existir ciertas diferencias físicas entre los hombres y las mujeres, también existen diferencias psíquicas “masculinas” y “femeninas.” Dichas características no son adquiridas por los humanos de manera instintiva o natural, sino a través de la compleja interacción de las diferencias anatómicas con factores psíquicos y sociales (18: 171).

6. La cuestión de nuestro propio sexo es la que define la histeria con el interrogante: “¿Soy hombre o soy mujer?” La pregunta de la histérica: “¿Qué es una mujer?” es la misma para histéricos varones o hembras (Lacan, *Seminar III* 178).

7. Queda claro que la subjetividad humana se nutre de elementos inconscientes profundos inaccesibles que no se condicen con las negociaciones interpersonales subjetivas a nivel superficial y que, por lo tanto, permanentemente desvían la linealidad de las mismas. Lacan lo explica como la brecha entre el límite extático del *Tú eres eso*, donde se nos revela la cifra de nuestro destino mortal, y el punto aquel en el que “comienza el verdadero viaje.” (Véase *Écrits* 7)

8. Esta asimetría fundamental en el significante lleva a la asimetría entre hombres y mujeres en el complejo edípico. El varón desea al progenitor del sexo opuesto y se identifica con el del mismo sexo mientras que la hembra desea al progenitor del mismo sexo y “se le requiere que tome la imagen del otro sexo como la base de su identificación (Lacan, *Seminar III* 176). “La mujer no logra la realización de su sexo con el complejo edípico en forma simétrica con el hombre, ni tampoco lo hace a través de la identificación con la madre, sino a través de la identificación con el objeto paterno, el que le asigna un viraje extra” (Lacan, *Seminar III* 172). “Esta asimetría significante determina las sendas por las que pasará el complejo edípico. Las dos sendas hacen pasar a ambos por el mismo sendero – el de la castración” (Lacan, *Seminar III* 176).

9. Personalmente pienso que no existe la posibilidad de asexualización en los seres humanos. La sexualidad se orienta de una manera u otra, sea hacia otras personas u objetos o bien de manera sublimada hacia acciones de valor artístico o social. Sin embargo, utilizo el término “asexual” para referirme a la orientación sexual no dirigida hacia sujetos sexuados sino hacia acciones sublimadas donde no se evidencia ninguna tendencia sexual a nivel consciente o referencial.

10. Para un análisis más detallado al respecto sobre Sor Juana Inés de la Cruz, en especial su auto sacramental *El cetro de José*, véase Galoppe 2001, 78-83.

11. En el capítulo III, su amo le sugiere que se case con la tía de la mujer de Reyes, con quien nuestro protagonista tenía un pleito, para sosegar el conflicto. La reflexión de Francisco al respecto se parece al relato de Lázaro al final de la novela: “Es de saber que esta doña Beatriz de Cárdenas era dama de mi amo, y él miraba a tenemos

seguros: a mí para servicio y a ella para su gusto" (Érauso 21).

12. Hay evidencia de que la hembra que se viste de hombre es mejor aceptada que el varón que se viste de mujer. Según Bullough y Bullough, la hostilidad contra el travesti varón viene de la creencia occidental de que las mujeres son inferiores a los hombres. Aunque el Cristianismo siempre ha insistido que las mujeres lo mismo que los hombres son criaturas de Dios, la tendencia de la Iglesia ha sido mirar a las mujeres como más débiles en su esencia (91). El mismo Santo Tomás de Aquino lo reconoce en su *Summa Theologica*: "El buen orden habría estado ausente en la familia humana si algunos no estuvieran gobernados por otros más sabios. Así, en tal forma de subordinación, la mujer está naturalmente sometida al hombre porque en el hombre predomina la discreción de la razón" (I: 489). Por lo tanto, que la hembra emulara al hombre y se enmascarase con sus ropas era visto como un intento de superación, mientras que, en el caso contrario, cuando el varón se vestía como una mujer, se pensaba que descendía en la escala, que se autodenigraba y, al hacerlo, bumillaba a todos los de su mismo sexo. Esta explicación basada en una concepción sexista que atribuye a las hembras una posición social subalterna (lo cual es innegable a lo largo de la historia) adolece de una contradicción en términos: ¿Hasta qué punto es lógico suponer que la ubicación social desaventajada de la mujer puede tornarse a su favor en lo que respecta al travestismo? ¿No sería más factible que la evidente misoginia imperante se incrementara aún más con tales prácticas y tratara de explicar tales fenómenos como actos demoníacos de las hijas de Eva u otras graves acusaciones por el estilo? Mi especulación es que la aceptación del travesti hembra se debe a la fluidez de su sexualidad en oposición de la rigidez masculina. Dicho de otro modo, toda mujer contiene un hombre; todo hombre carece de mujer.

13. Durante su estancia en Lima, compra un caballo bueno y no caro, que resultó ser robado. Cuando es increpada ante el Alcalde por dos soldados que dicen ser los verdaderos dueños del animal, Catalina le cubre la cara con la capa y exige a los soldados que digan de qué ojo es tuerto. Estos se contradicen al principio, pero luego acuerdan que

el caballo es tuerto del ojo izquierdo. Entonces Catalina le descubre la cabeza para que comprueben que no es tuerto de ningún ojo, con lo que el Alcalde decide en su favor y le permite conservarlo.

14. Stephanie Merrim lo documenta en su artículo, "Petición de Catalina de Erauso a la Corona española, 1625": "Presentó una petición al rey, solicitando que la recompense por la valía de sus actos y por la singularidad y prodigio de su vida, teniendo en cuenta que es la hija de nobles e ilustres padres, quienes son ciudadanos principales de la ciudad de San Sebastián; y por la rectitud y rara pureza en la que ha vivido y vive, de la que muchos han dado testimonio; por lo que sería honrada a recibir un estipendio anual de setenta pesos distribuidos en 22 quilates por mes en la ciudad de Cartagena de las Indias, y fondos para viajar allí [...]'" (37).

15. Véase Lacan, *Seminar XX* 78-89.

16. *Alteración* como modificación y al mismo tiempo como alteridad, como *alter ego*.

17. Sin embargo esta prohibición encuentra la excepción a su propia regla en ciertas festividades religiosas, durante el Carnaval, y, por supuesto, en el teatro. ¿Permisividad esporádica o válvula de escape para canalizar los impulsos sexuales socialmente reprimidos e impedir, de ese modo que, como es siempre el caso, "lo que se rechaza en el orden Simbólico reaparezca en el Real"? (Lacan, *Seminar III* 46).

OBRAS CITADAS

- Aquinas, Saint Thomas. *The Summa Theologica*. Vol. 1. Trad. Father Laurence Shapcote. Chicago: Britannica, 1994.
- Bullogh, Vern L. and Bonnie Bullogh. *Sexual Attitudes: Myths and Realities*. New York: Prometheus Books, 1995.
- Erauso, Catalina de. *Historia de la monja alférez escrita por ella misma*. Madrid: Hiperión, 1986.
- Freud, Sigmund. "The Psychogenesis of a Case of Female Homosexuality." (Vol. 18). *Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. (24 volumes). Ed. James Strachey and Anna Freud. New York: Norton, 1953-74.

- Galoppe, Raúl A. *Género y confusión en el teatro de Tirso de Molina*. Madrid: Editorial Pliegos, 2001.
- Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing & Cultural Anxiety*. New York: Harper Perennial, 1993.
- Juárez, Encarnación. "Señora Catalina, ¿dónde es el camino? La autobiografía como búsqueda y afirmación de identidad en *Vida í sucesos de la Monja Alférez*." *La Chispa* '95. Ed. Claire J. Paolini. New Orleans: Tulane U, 1995.
- . "La mujer militar en la América colonial: El caso de la Monja Alférez." *Indiana Journal of Hispanic Literatures*. 10-11 (1997): 147-64.
- Lacan Jacques. *Écrits: A Selection*. Trad. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton, 1977.
- . *The Seminar: Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trad. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton, 1981.
- . *The Seminar: Book III. The Psychoses, 1955-1956*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trad. Russell Grigg. New York: W. W. Norton, 1993.
- . *The Seminar: Book XX. Encore, 1972-1973*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trad. Bruce Fink. New York: W. W. Norton, 1998.
- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1992.
- Merrim, Stephanie. "Petition of Catalina de Erauso to the Spanish Crown, 1625." *Review: Latin American Literature and Arts* 43 (1990): 31-39.
- 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*. Ed. Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson. Durham and London: Duke UP, 1999.