

ISSN 0717-2761

Estéticas y marcas identitarias



Kemy Oyarzún / compiladora

Estéticas y marcas identitarias / Serie NOMADIAS feministas / Año 2005

Compiladora: Kemy Oyarzún

Comité Editorial: Kemy Oyarzún, Olga Grau, Pilar Errázuriz, Marisol Vera, Viviana Erazo

Producción: María del Pilar Jarpa Manzur, Rosana Espino

Revisión de edición: Olga Grau D.

Imagen portada: Nury González, *Driprings* (2001)

Colaboradores

Milagros Ezquerro

Kemy Oyarzún

Michèle Ramond

Pilar Errázuriz

Raquel Olea

Olga Grau D.

Alicia Salomone

Ana María Baeza

Celina Tuozzo

Eugenia Brito

Stéphanie Decante Araya

Michèle Soriano

Soledad Bianchi

Manuel Jofré

Leonidas Morales

© Serie Nomadías feministas / CEGECAL / Editorial Cuarto Propio

ISSN 0717-2761

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL)

Editorial Cuarto Propio

Manuel Montt 682, local 4, Providencia, Santiago

Fono-fax: (56-2) 235 2531

E-mail: cuartopropio@cuartopropio.cl

Impresión: MAVAL

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

1ª edición, mayo 2006

ISBN



9789562603928

Material protegido por derechos de autor

INDICE

PRÓLOGO	<u>Kemy Oyarzún</u>	7
I PARTE:	<u>Figuraciones teóricas</u>	11
<u>Michèle Ramond</u>	Conquista y nomadía	13
<u>Pilar Errázuriz</u>	Fantasma, Divino tesoro. Poesía y pulsión de muerte	25
<u>Raquel Olea</u>	De la cárcel a la calle. Producción de una sujeto lesbiana en la literatura chilena	35
<u>Olga Grau D.</u>	La Monja Alférez o las huellas del deseo	51
<u>Kemy Oyarzún</u>	Estéticas identitarias: sexualidades y géneros de discurso	61
II PARTE:	<u>Identidades sexuales en las escrituras</u>	83
II a:	<u>Textualidades del 1900</u>	85
<u>Alicia N. Salomone</u>	Analogía, ironía y subjetividad femenina en la escritura de Alfonsina Storni	87
<u>Ana María Baeza C.</u>	El diario de Teresa Wilms Montt. Genealogía de un cuerpo tras la máscara del 'Espiritualismo de Vanguardia'	97
<u>Eugenia Brito</u>	Género y poder en la narrativa de Marta Brunet (una micropolítica de resistencia activa)	111
<u>Celina Tuozzo</u>	La dominación erótica en la Casa Grande de Gilberto Freyre	125
<u>Milagros Ezquerro</u>	Usos y abusos en torno a la obra dramática de Josefina Plá	139
<u>Stéphanie Decante A.</u>	Cárcel de mujeres: preámbulos a una mente asesina. Entre lo público y lo privado... hacia una micropolítica auditiva	149
<u>Michèle Soriano</u>	Genealogías, espacios textuales y territorios: entre lo íntimo y lo público en J-M. Gorriti, S. Ocampo y A. Gorodischer	161

⁷ Luce Irigaray ha trabajado la noción de la pluralidad de sexos en el cuerpo femenino. La mujer tiene sexos, ha dicho la autora en sus múltiples trabajos.

⁸ Luce Irigaray en su texto *El cuerpo a cuerpo con la madre, el otro modo de sentir*, ha desarrollado el concepto de "lesbianismo primario" para designar en el amor por la madre, lo propio de un deseo lésbico –reprimido por la cultura– en la subjetividad femenina. La tesis de Irigaray surge, entre otras investigaciones de una lectura feminista del mito griego *La Orestíada*. Irigaray propone la recuperación de la madre como primer objeto de amor en la historia de la constitución de la subjetividad humana, amor que fue excluido del relato cultural occidental estableciendo en su defecto la primacía de la figura totémica del padre desplazando a la madre a la subalternidad simbólica.

La recurrencia al bosque original para expresar la fusión de cuerpos situados en un espacio imaginario al que es posible regresar en la experiencia sexual, pertenece a una tópica del lenguaje erótico femenino, que como señala Kristeva, corresponde a "la sensorialidad, fuertemente estimulada en la niña en las fases pre-edípicas por el vínculo simbiótico con la madre.

⁹ En *Sentido y sinsentido de la rebeldía*, Julia Kristeva construye en la estructura de la psiquis femenina la experiencia previa al paso por el Edipo directo, la que garantiza a la niña su individuación erótica en la heterosexualidad en tanto mujer amante del hombre, pero Kristeva ha destacado que para llegar a ello la niña ha debido pasar por la exigencia de absorber los atributos del padre (al matarlo), y desear a la madre, a la cual luego tendrá que rechazar para advenir al lugar de sujeto simbólico femenino otorgado por la ley del padre. A la experiencia pre-edípica de estar originalmente ligada a la madre por necesidad y deseo, la niña, en su paso por el Edipo, debe rechazarla y simultáneamente desearla por la identificación con el padre. Es lo que Kristeva ha llamado "Una suerte de homosexualidad endémica e ineluctable subyacente a la heterosexualidad femenina". Si para el varón "el convertirse en sujeto simbólico y en sujeto deseante son una misma cosa. El destino de la niña es otro".

¹⁰ Es necesario señalar que otros textos escritos por mujeres también han trabajado la construcción de sujetos lesbianos. Entre ellos cabe destacar a Diamela Eltit, Andrea Maturana, Teresa Calderón.

LA MONJA ALFÉREZ O LAS HUELLAS DEL DESEO

Olga Grau D. *

Mi interés en este ensayo¹ es reflexionar sobre las relaciones de vida referidas por Catalina de Erauso, más conocida como la Monja Alférez, nacida en 1585 en Guipúzcoa, España y fallecida en 1650 en lugar no tan definido. Es considerada por el historiador Vicuña Mackenna como una de las "heroínas de las armas de Chile", después de haber servido en la guerra de Arauco por más de cinco años combatiendo con temeridad y astucia. Sus relaciones autobiográficas abren un atractivo campo de análisis para indagar en las relaciones entre deseo, identidad, género sexual y escritura, desde un terreno movedizo y de múltiples ambigüedades.

Catalina de Erauso, sale de la institución de la Iglesia española y de su lado ostensiblemente femenino, como monja, para transitar después de correrías por España, con su identidad sexual travestida, como vagabundo, ladronzuelo y busca pleitos, al territorio bélico latinoamericano, como soldado. Su viaje, territorial e identitario, ha dejado una huella cultural significativa de la que dan cuenta numerosas lecturas, versiones e interpretaciones. Sus relaciones autobiográficas son producidas al término de la navegación del retorno hacia España, escritas por ella misma o dictadas y compuestas en 1625. Las rodea un aura de sospecha: se le atribuyen, se le suponen en autoría, empero las afirmaciones de diferentes autores que han entregado versiones sucesivas de su escritura, en su calidad de narración verdadera.

José María de Heredia afirmará la verdad del relato pese a haber sido escrito con mano advenediza a la escritura, y en una arquitectura literaria cercana a la novela picaresca y de aventuras:

Aunque con todas las apariencias de un romance de capa y espada, la historia de la Monja Alférez es verdadera. Catalina de Erauso vivió una vida exasperada, como dicen los españoles. La narración que ella misma escribió, con mano más diestra para manejar la espada que la pluma, sorprendió a sus contemporáneos, y grandes historiadores han hecho ya mención de esta mujer extraordinaria².

A su narración se refiere como escritura llana, simple y varonil:

Es una confesión atrevida, que principió a escribirla o a dictarla el 18 de Septiembre del año 1624, cuando entró a España bajo el galeón de San José. Sentía ella, sin duda, una imperiosa necesidad de descargar su conciencia i corazón no mui ligeros.

En la ociosidad forzosa de una navegación, recorría en su memoria las pasadas aventuras, la travesía de Los Andes, la querella, los combates, los juegos, las arriesgadas aventuras, la vida errante i libre. Lo ha hecho en un lenguaje claro, conciso y varonil.

Mui rara vez habla de sí en femenino, solo en casos desesperados, cuando cree morir i el infierno la espanta. Esta narración sincera i brutal refleja enteramente su alma i su vida.

La Historia de la Monja Alférez la edita en París, por primera vez, José María Ferrer y Cafranga, español de la misma localidad de Guipúzcoa, refugiado en la capital francesa por causas políticas, al igual que otros emigrados coterráneos. Ferrer dedicó parte de su tiempo a la bibliofilia y, sin duda, la singularidad del relato de la Monja Alférez, su carácter novelesco, la condición femenina del personaje y sus aventuras masculinas, le motivan a la publicación en las prensas de Julio Didot, el mejor impresor parisiense de la época, en el año 1829. En el prólogo a la primera edición Ferrer explicita el recorrido y los trasposos del relato original: encuentra un manuscrito entre las curiosidades que posee su amigo Felipe Bauzá, copia a su vez de uno que poseía Juan Bautista Muñoz, quien en una nota dice que la copió en Sevilla en 1784 de un tomo de papeles varios que tenía por esos tiempos el poeta Cándido María Trigueros, poeta de poca monta interesado en el teatro de Lope.

Menéndez y Pelayo, quien escribirá su propia versión del personaje en cuestión, sospecha vehementemente de la autobiografía de la Monja Alférez y a la narración le supone como autor verdadero al poeta Cándido que habría escrito su novela valiéndose de las relaciones impresas en el siglo XVII y algunos otros documentos. Esas relaciones, según me consta, son breves de acuerdo a una copia que existe de ellas en el Archivo Medina de la Biblioteca Nacional y no tan extendidas como sus versiones noveladas.

José Berrueto, que entrega una nueva edición de *La Monja Alférez*, en 1959, basándose en la edición de Ferrer, se había inclinado por la

opinión de Menéndez y Pelayo de que "el manuscrito original era un 'pastiche' debido a la pluma de Trigueros". Pero la "vehementísima sospecha" de Menéndez y Pelayo y que él había adoptado como propia, se ve refutada y desvanecida posteriormente por el trabajo crítico que realiza el investigador estadounidense Malcom K. Burke quien ha encontrado documentos suficientes para probar la existencia y ubicación de más de cien personas sin relieve histórico y que aparecen mencionadas en la obra. Berrueto afirma que "sólo quien los conoció personalmente pudo incluir sus nombres y circunstancias profesionales y familiares en el relato".

Las sospechas no sólo se refieren al relato autobiográfico, sino a la identidad misma de la Monja Alférez. Se encuentran alusiones a que el nombre de Catalina de Erauso habría sido usurpado por una mujer soldado que la conoció. Según consta en algunos documentos, se ha llegado a afirmar que Catalina, la novicia, pasó a las Indias, conoció a la mujer soldado y le contó su historia. Al morir Catalina, la mujer soldado habría usurpado la identidad de la ex-novicia. En 1607, habría huido del convento Catalina de Erauso y en 1608, la mujer soldado servía en el Estado de Arauco de manera muy notable como guerrero de bastante experiencia. Sólo en 1620 se hizo pública la condición femenina de la mujer soldado y allí tuvo una buena ocasión de vestirse con otro nombre. Estas especulaciones dan lugar a artículos como el de Julio Lizarzabari, quien bajo el título *Ni Monja ni Alférez. La extraña historia de Catalina de Erauso*, acusa su condición incierta.

Berrueto apela, finalmente, a un documento hallado en el Archivo General de la Diputación de Guipúzcoa que le permite identificar a Catalina de Erauso como la Monja Alférez, documento en que se la menciona bajo el nombre de Don Antonio de Erauso, alias Alférez Monja y firmado por ella misma como Alférez Doña Catalina de Erauso. El nombre de Antonio de Erauso es el último nombre que adoptó en su travesía masculina: Francisco Loyola cuando recién abandona el convento, Alonso Díaz (o Ramírez) de Guzmán en sus correrías por las tierras americanas y Antonio de Erauso a su regreso a España hasta su muerte que ocurre en algún lugar de México. Llama curiosamente la atención, algo por lo demás coincidente con el carácter ambiguo de su figura, que en el testamento de su padre es mencionada como mujer, y la madre, en cambio, no la incluye entre las hijas sino entre los hijos varones. En el "Pedimento", escritura donde Erauso renuncia a los bienes de herencia de su padre y madre, por su petición de pensión real,

se le nombra como el Alférez Catalina de Herauso, y las referencias a ella son siempre con el pronombre o artículo masculino.

Con todo, cuando hablamos de Catalina de Erauso, estamos frente a un personaje histórico dudoso, donde puede haber ocurrido una suplantación o usurpación de nombre e identidad, un texto autobiográfico supuesto o atribuido, y una identidad doble que juega permanentemente con lo travestido de la mujer monja militar.

En medio de la duda, me interesa relevar o recuperar la huella del deseo de Catalina de Erauso como deseo de aventura, no sólo de aventurarse en la tierra latinoamericana, tierra que moviliza deseos y ensoñaciones, sino de aventurarse en hacer verosímil otra identidad sexual para sí y los otros y vivirla intensamente como propia. Su deseo cobra vida al robar las llaves del convento, en el mirar hacia atrás con el gesto libre del abandono sin pesar, y emprender el viaje de la simulación cosiendo la tela de sus ropas íntimas de monja, costureando otra identidad, haciendo manifiesta la apariencia que siempre ésta tiene. Catalina seca sus senos con emplastos, se dice, corta su pelo, se apropia de los gestos varoniles, se inviste con las armas del guerrero y combate a otros cuerpos que dejan huellas en el suyo. La monja hace manifiesto su deseo de ser hombre, adviniendo a la simulación y a la verosimilitud del cuerpo sexual del que se diferencia fundamentalmente por la genitalidad, marcándolo con la aventura de la conquista.

El hilo, es el elemento material que cose su deseo. Coser una faz de la identidad, frunciéndola, ajustándola, dar otra forma a la tela, al género. En el caso de la Monja Alférez, el deseo oculta a los ojos, esconde, la visibilidad de la condición material genital del cuerpo femenino, y cotidianamente se producen y reproducen las condiciones de la masculinidad. La identidad, según testimonian algunos textos, se altera en un montecillo, a solas, en lo que podemos ver un acto de transformación y metamorfosis casi animal; se ensaya, tal vez, la voz, se teatralizan los gestos, se realiza la impostura; la juventud facilita la operación de la simulación. Catalina nos relata:

Salí del coro, tomé una luz, fui a la celda de mi tía, y allí cogí unas tijeras, hilo y una aguja: tomé unos reales de á ocho que allí estaban, las llaves del convento y salí, fui abriendo puertas y emparejándolas, y en la última que fue la de la calle, dejé mi escapulario y me salí a la calle sin haberla visto, ni saber por donde echar, ni a dónde irme: tiré no sé por donde y fui a dar a un castañar que está fuera, y cerca á las espaldas del convento, y acojime allí, estuve tres días trazando,

acomodándome y cortando de vestir. Corté e lucime de una basquiña de paño azul con que me hallaba, unos calzones de un fandallín verde de perpetuan, que traía debajo, una ropilla y polainas: el hábito me lo dejé por allí, por no ver que hacer con él. Cortéme el cabello y lo tiré por ahí, partí la tercera noche y eché no sé por donde, fui calando caminos y pasando lugares por alejarme y vine a dar a Vitoria, que dista de San Sebastián cerca de veinte leguas, á pie y cansada, sin haber comido mas que yerbas que topaba por el camino.

Se arrojan fuera, como despojos, los rasgos más externos de la identidad de monja y de mujer, el hábito y el cabello, y se produce una nueva exterioridad cosiendo las telas que han estado en un contacto de mayor intimidad con el propio cuerpo dándoles forma de traje masculino. Sin embargo, en otra referencia, según confesión hecha al Fray Agustín de Carvajal, obispo de Huamanga, quien protege al alférez después de haber sido perseguido y herido (1623), le declara:

Soy mujer, nací en San Sebastián, hija del Capitán Miguel de Erauso y de María Pérez Galárraga y Arce, me entraron al convento de cuatro años con mi tía: allí me crié, tomé el hábito y estando para profesar me salí, me fui a un montecillo donde estuve escondida dos días y en ellos corté mi cabello y cosí un vestido de hombre del hábito de monja: partí aquí y acullá, me embarqué, aporté, trajiné, maleé, correteé, hasta venir a parar en lo presente, a los pies de Su Ilustrísima³.

El hábito, según consta en este documento, no ha sido por tanto abandonado, sino usado en la nueva vestimenta.

Se dice de ella haber utilizado emplastos para aplanar sus pechos, usado remedios para secarlos y dejarla llana, no sin dolor (Pedro de la Valle, que la conoció en Italia). Con ello deja en su cuerpo las huellas más evidentes de su deseo de similitud por aquello que suponía, pero no sentía, como el sexo opuesto.

Un retrato escrito, hecho en 1625 por Pedro de la Valle en una carta desde Roma a un amigo y que define su apariencia una vez sabido su "verdadero sexo", nos revela un complejo entramado de ambivalencias de género que produce la Monja Alférez:

He visto por primera vez a la Alférez Catalina de Erauso, vizcaína, que ha llegado la víspera de España. Es una mujer más o menos de treinta i cinco o cuarenta años. Su fama alcanzóme hasta la India

Oriental. Mi amigo el padre Rodrigo de San Miguel, compatriota de ella, fue quien me la trajo. Le di a conocer varias señoras y caballeros, lo que a ella le ha agradado mucho.

El pintor Francesco Crescentio la ha retratado alta i gruesa de talle, el aspecto más bien masculino, sin más garganta que la de una muchachuela. Su fisonomía, sin ser fea, está destruida. Sus cabellos son negros i cortos como acostumbran los hombres, peinados con mechina a la moda del día. Su aire más que de mujer es el de un eunuco. Viste de hombre a la española, lleva la espada con valor. En una palabra: tiene todo el aire de un soldado. *Solamente su mano hace dudar del sexo i quizás la expresión tiene algo de femenino* (el subrayado es mío).

Podemos advertir aquí un conjunto de supuestos en este texto a partir de la observación que hace su autor respecto del gesto y expresión que no serían coherentes con la masculinidad de la apariencia autoproducida por la Monja Alférez. Podemos adivinar que el gesto de la mano que “hace dudar del sexo” del soldado es el gesto quebrado, de una articulación laxa que si bien puede empuñar diestramente y con fuerza la espada, da cuenta también de mayores finezas, las necesarias para tomar, finalmente, la pluma y escribir la propia historia. Pero, con relación a este punto, cabe la pregunta de qué es lo que, entonces, nos hace dudar del sexo y cuál es el sexo verdadero. Al parecer, la duda respecto del sexo se fundamenta en la disonancia, en la falta de correspondencia de las partes con el todo —de la total apariencia—, o del todo con una parte, la genital, que ha sido sobredimensionada en la determinación del destino sexual y erótico. Un detalle equívoco puede introducir la sospecha, y quién no tiene algún detalle, traicionando la completa apariencia de la identidad y su pretensión de totalidad. A este soldado, siguiendo la lógica de la cita anterior, antes de saberse con genitalidad femenina, se le supone un pene, pero la mano quebrada revela una falla, un yerro en la apariencia masculina, detalle que podría, incluso, haber hecho adivinable su genitalidad femenina.

Nuestra Monja Alférez, según consta en un estudio del doctor Nicolás León y que fue publicado en los Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, en México en 1923 (según Berrueto), no tuvo inclinación por los hombres ni demasiada simpatía por ellos. Más bien le agradaban las mujeres, pero especialmente las de buenas caras. A éstas perseguía, coqueteándoles y enamorándolas. Y un juicio enuncia con respecto a ella: “En mi concepto Catalina era un pseudo hermafrodita hyospádico”.

En la presentación que hace Michel Foucault del texto escrito por Herculeine Barbin llamada Alexina B., se pregunta si verdaderamente tenemos necesidad de un sexo verdadero “en un orden de cosas donde sólo cabe imaginar la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres”⁴. La majadera respuesta positiva a esa pregunta ha sido, a su juicio, un asunto de la modernidad y, pese a que se han debilitado los simplismos reductores, “la idea de que, al fin y al cabo, se debe tener un sexo verdadero está lejos de haber desaparecido por completo”. Si bien existiría una mayor tolerancia —y entiéndase tolerancia y no admisibilidad— con determinadas prácticas que transgreden los órdenes y las leyes, se sigue pensando, en opinión de Foucault, como un insulto a la verdad una mujer viril o un hombre pasivo, o como un error a las personas del mismo sexo que se aman entre sí.

La dualidad inquieta y amenaza el principio de la unidad, de lo uno y distinto del sexo verdadero. Lo quebrado, lo que se vira y muestra el otro lado, lo que se altera, lo que se hace otro de lo previsible, desconcierta e introduce la duda. Se rompe, se da vuelta, el concepto de identidad cerrada, definida y categorizada según el principio de no contradicción, principio que ha articulado grandes enunciados de las ciencias. Los límites prefijados se desajustan, se desbaratan, y son dibujados según figuras que extrañan al sentido común que pareciera orientarse en lo que permanece idéntico a sí mismo. En la lógica de las oposiciones, se es hombre o se es mujer y las atribuciones masculino/femenino se pretenden distintas y correspondientes a uno y otro, y se las supone complementarias. Por tanto, ingresamos de inmediato, desde el trazado binario, a la representación heterosexual que domina en la perspectiva dual y complementaria (la “pareja humana”). La inquietud y la sospecha, el humor ácido, se perciben respecto de mujeres masculinizadas y hombres feminizados —términos asimismo atrapados y presos por la misma lógica binaria— en sus gestos, en sus vestimentas, en sus re-queiebres.

Hace un tiempo proponía la posibilidad de pensar en una episteme de lo singular, en el sentido de no olvidar las marcas de la experiencia y el contexto particular donde tiene lugar esa experiencia. Una episteme que pensara lo singular requiere del pensamiento divergente y exige a la imaginación que insista en las variables, en los detalles, en los múltiples condicionamientos y recorridos biográficos. En ese sentido la categoría de género sexual puede ser ella misma una categoría que oculta los diversos despliegues del modo de estar en el

mundo, las diversas figuras que no pueden ser asimiladas por la lógica categorial que piensa desde polos e identidades cerradas. Sin embargo, no podemos desconocer que la categoría de género y los estudios teóricos que la incorporan, quebraron, en su momento, y siguen quebrando, la ciencia tradicional propiciando preguntas inquietantes y perspectivas que ensancharon el horizonte limitado y estrecho de un orden representacional y simbólico de carácter androcéntrico.

Quisiera recordar aquí, y es algo que muchas veces se olvida o no se conoce, que la categoría género (*gender*) fue acuñada por quienes desde la ciencia psiquiátrica o psicológica investigaban el problema de la identidad en personas que presentaban hermafroditismo o que habían sido socializadas como teniendo el sexo contrario al que biológicamente tenían (Stoller y Money). La categoría género mostró el carácter psicológico y cultural constructor de las valoraciones y significaciones de lo femenino y lo masculino que pueden llegar a ser independientes del sexo biológico. De ese modo, sexo y género no se corresponden necesariamente. La definición médica y judicial de la identidad sexual, como en el caso de Alexine Herculine –caso rescatado por Foucault a partir del relato autobiográfico que ella escribe antes de poner fin a su vida–, puede ser pavorosa para quien ha creído ser mujer, ama a una jovencita y se le asigna, desde determinados dispositivos de poder, la identidad sexual masculina, exiliándola de su propia historia. Desde esta dramática experiencia, puede ser requerida una episteme del género de lo quebrado, que admite los desdibujamientos de figuras enteras, conforme a los modelamientos y hornos de las identidades de género, y que piensa a partir de los cuerpos y sus deseos.

La figura del llamado pseudo hermafrodita o la del soldado eunuco, está contenida dentro de las posibilidades que ofrece la realidad de lo humano. En este sentido, es interesante cómo en el prólogo de la narración de la Monja Alférez, José María Ferrer hace una disquisición respecto de la enorme variedad de seres existentes en la naturaleza como asimismo de la diversidad en los comportamientos humanos. Pareciera decirnos que la imaginación queda rebasada por la ilimitada realidad. Por su parte, él se propone añadir una página a las historias de las mujeres hombres, inmensamente más escrita que la de los hombres mujeres, que forma parte, siguiendo su pensamiento, de los acontecimientos comunes. El interés en publicar la obra de la Alférez es transmitir a la posteridad “un nuevo ejemplar que aumenta la colección de estos fenómenos raros, que así merecen excitar la imaginación

del fisiólogo y del filósofo, como la del hombre público”. Se produce, de este modo, una relación muy particular entre lo raro y lo común, lo ordinario y lo extraordinario que desestabiliza la percepción y las representaciones dominantes, que tienden a uniformizar la realidad. Lo raro puede ser más común de lo que pensamos y, lo que pretendemos común más raro de lo que creemos, de tal modo que el campo de la visibilidad y de la experiencia se nos amplía, así como el de sus valoraciones.

Lo atractivo de la figura de la Monja Alférez es la ambivalencia y la zona fronteriza de su personalidad. La mayor parte de su historia, desde los catorce o quince años, Catalina de Erauso la vivió en vestimenta masculina y en acciones varoniles asociadas a las riñas, duelos, batallas e incluso, conquistas femeniles. Su ropaje, pegado tan cómodamente a su propia piel le hace, finalmente, solicitar al Papa Urbano VIII, una vez declarada su condición sexual de mujer, seguir vistiendo a la usanza masculina, en hábito de hombre. El traje queda como otra huella de su deseo de transgresión de códigos genéricos sexuales, como su fijación más externa y pública. Su petición es aceptada y, con ello, legitimada y autorizada. El traje autorizado por rey y Papa coincide con el último de los nombres masculinos que se da a sí misma, Antonio de Erauso. Los nombres han variado en el transcurso de sus recorridos y mudanzas geográficas en el traspasar los límites de ir siempre más allá con la aventura en el ánimo. Destrezas y audacias alimentan la identidad dual de la Monja Alférez, la monja de armas tomar.

Finalmente, respecto de su muerte también surgen dudas, tanto en el lugar en que habría terminado sus días como en la forma de su muerte. Berruezo especula en base a un estudio realizado por un investigador mexicano, que la lápida que habría indicado el lugar exacto de sus restos habría sido sacada en la reposición del pavimento de la capilla del Sagrado Corazón de Jesús de Orizaba, o quedado definitivamente oculta bajo éste. La muerte, en este caso, no ha dejado huella, o en la ausencia de vestigio, su mayor presencia. Sólo queda la escritura como rastro de un deseo que otros pueden recorrer⁵.

* Universidad de Chile, CEGECAL