

## “Yo llana estoy” o el despliegue de una virginidad *queer*

PAOLA UPARELA  
*University of Florida*

### Resumen

---

Este trabajo rastrea instancias históricas y literarias sobre la inspección ginecológica y verificación de la virginidad de Catalina de Erauso. A partir de la certificación de Huamanga firmada por matronas expertas (1617), la noticia de la virginidad de Erauso informó discursos pudorosos y de honor a pesar de convertirse en *res pública* transatlántica. Antes que la peculiaridad de la castidad, el travestismo y el transgenerismo de Erauso, interesa aquí su impotencia optativa y perenne—lo que propongo como virginidad *queer*—que paradójicamente cumplió una función generativa: permitió el despliegue de actos discursivos y performativos para legitimar el cambio de género.

---

*El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues. (...) El rasgo del Barroco es el pliegue que va hasta el infinito.*

(Deleuze, *El Pliegue* 11)

Este artículo estudia la inspección genital y la certificación de la supuesta virginidad de Catalina de Erauso (San Sebastián ca.1592-Jalapa ca.1650), conocida también como “la monja alférez,” personaje histórico que pasó a la imaginación literaria como una suerte de prodigio dada su inversión de roles de género y su virginidad intacta.<sup>1</sup> El cuerpo de Erauso fue inspeccionado directa e indirectamente, e identificado y representado a partir de la observación o imaginación de sus genitales. La virginidad de Erauso fue corroborada sin ser “corrompida” y fue objeto de discursos pudorosos y de honor, pese a ser convertida en *res publica* transatlántica. Lejos de tratarse

de un “lugar común”—como diría Covarrubias en su definición de ‘virgen’ (75v)—la verificación de la virginidad de Erauso dio lugar a una notable proliferación de historias, comentarios y observaciones, así como discusiones sobre el rol de la apariencia física, los comportamientos sociales, y la forma y función de los genitales no sólo en la identificación de un cuerpo con una categoría de sexo, sino en la autorización de llevar hábitos de hombre, es decir, en la definición del género. Propongo estudiar el caso de Erauso en términos de una virginidad *queer*, esto es, una virginidad extraña o “rara limpieça”—como Erauso mismo/a se refiere a su condición—que se construye discursiva y performativamente. Esta “rara limpieça” alude no tanto al sentido moral, androcéntrico y disciplinario de una pureza femenina, como al hecho de ser virgen en la adultez y tener genitales no generativos: la impotencia optativa y perenne de una persona con “sexo de mujer” en condiciones físicas adecuadas para generar descendencia.<sup>2</sup> Si bien para M. Elizabeth Perry la rareza de Erauso está en la trasgresión performativa *vis-à-vis* la conservación de la castidad, mi lectura se centra en una rareza trasgresora que gravita en la defensa de la condición misma de virgen perpetua.<sup>3</sup> Extrapolando a Theodora Jankowski, entiendo la “rara limpieça” / “virginidad *queer*” como una “category that disrupts the regime of heterosexuality to understand just how the concept perpetually virgin woman acted as a threat to the sexual economy of early modern[ity]” (8). A diferencia de los actos sexuales no generativos como la sodomía que fueron castigados por la Inquisición, la virginidad *queer* devela la ausencia de prácticas sexuales genitales y abre un espacio de ambigüedad e indefinición que le permite a Erauso reclamar el cambio de género.<sup>4</sup> La inspección genital de Erauso deviene entonces en un acto ginecoescópico y táctil de verificación, y también en un acto performativo.

### **Pliegues genitales: inspecciones y certificaciones de la virginidad**

Erauso escapó a los once años del convento de San Sebastián el Antiguo (Guipúzcoa, España) y empezó a vestirse como hombre; luego, viajó a América y participó como soldado y alférez en campañas contra los araucanos en Chile. Después de librarse de pleitos y riñas, el 9 de junio de 1617, fue requerido/a por el obispo de Huamanga (Perú) quien ordenó una inspección genital. Erauso regresó a Europa para solicitar al rey Felipe IV renta y encomienda, y al Papa Urbano

VIII, autorización para llevar hábitos de hombre. Pasó sus últimos años como pastor y mercader en Nueva España y murió alrededor de 1650 en Jalapa. La inspección genital a Catalina de Erauso aparece mencionada en por lo menos nueve documentos del siglo XVII. En la *Relación de una monja que fue huyendo de España a Indias* (en adelante: *Relación* de 1617) se registra ante notario el interrogatorio oficial del obispo de Huamanga Fray Agustín de Carvajal a Catalina de Jesús y Arauxo. El obispo le pregunta a Arauxo:

si en todo el tiempo que anduvo fuera del dicho Convento ha descubierto ser muger á algun hombre y (...) que está Virgen como el día que nació. Y esta es la verdad por el juramento que hizo en que se ratificó y su s. lo firmó. Y dixo que para que viera que era verdad esto de su virginidad (...), estaba dispuesta á que la viesén mugeres que entendiesen dello y vieran como dezía verdad. (237)

El "Auto" del 9 de julio, adjunto a la *Relación* de 1617, certifica la inspección genital por las parteras Ursula de Solis, Catalina de Pinedo, Teresa Nuñez y Pasquala Velazquez:

*es verdaderamente muger, y esta donzella como el día que nació, porque la han visto y hecho la experiencia que se suele hazer en semejantes casos, y les consta que no está corrompida en manera alguna y si lo estuviera, estas declarantes lo supieran, y no pudiera ser menos, porque conozen y saben de este arte, como quien lo ha usado y exercido, en muchas ocasiones, y que no firman por no saber.* (237–38, mi énfasis)

Nótese que las parteras señalan la condición de mujer con el verbo 'ser,' y la de virgen, con el verbo 'estar,' distinción que sugiere que la virginidad era una condición temporal; asunto sobre el que volveremos. La contradicción entre el aspecto físico del alférez y la revelación de su identidad femenina ante el obispo de Huamanga se resuelve a través de una verificación visual y táctil del cuerpo y sus genitales por parte de mujeres que "conozen y saben de este arte" y que incluía un tipo de experimentación que no se explica en la *Relación* de 1617.

Las matronas y parteras de la modernidad temprana en Europa utilizaban el conocimiento medieval y renacentista sobre distintos aspectos del parto, y participaban activamente "on testing for virginity;" en general, ellas eran "necessary intermediary who touches the

female patient's body" (Green 99).<sup>5</sup> Lo cierto es que la virginidad era una condición que se podía recuperar o fingir con ciertos artificios conocidos desde la antigüedad por trotaconventos y matronas.<sup>6</sup> En otras palabras, la comprobación de la virginidad estaba en manos de expertas no sólo en partos y genitales, sino de quienes sabían restaurarla o fingirla. A partir de la evidencia textual provista en el "Auto" de la *Relación* de 1617 es imposible determinar el método que las matronas habrían utilizado para examinar el cuerpo de Arauxo. Sorprende, además, la falta de detalles en la descripción de la anatomía del alférez, si comparamos estas descripciones con otras inspecciones genitales como las realizadas a Eleno de Céspedes entre 1585–1588.<sup>7</sup> Con la comprobación de la virginidad, Arauxo no fue corrompida; las matronas no estropearon el himen, o si lo hicieron, resarcieron el daño inmediatamente. En todo caso, las matronas (re)construyeron la virginidad de Erauso, si no con artificios y trucos, sí con una certificación verbal y escrita.

En la *Segunda relación de los famosos hechos que en el Reino de Chile hizo una varonil mujer* de 1625 (en adelante *Segunda relación*), el obispo de Huamanga, que aquí se nombra como fray Agustín de la Presa, ordena:

llamar dos médicos, dos cirujanos y cuatro comadres de parir, y después que los tuvo juntos abrió la puerta del oratorio y los hizo que entrasen dentro, advirtiéndoles a todos que los había hecho juntar para que viesan si aquella mujer era doncella, *los dejó encerrados con ella*, y él se salió fuera. Y entonces los susodichos comenzaron a *destaparla y mirarla* y hallaron ser verdad lo que ella decía, porque demás de mirarla los cirujanos, *le metieron unas tientas de hierro*, con que todos ellos confesaron debajo de juramento que *estaba como la hora en que nació*. De que se alegró mucho el obispo, y la volvió a abrazar y estimar mucho más. (6–7, mi énfasis)

Según esta descripción, en la inspección genital participan ocho personas: cuatro hombres expertos en medicina o cirugía y cuatro mujeres expertas en partos. Mientras que el obispo duda del testimonio de Erauso—dice que le da "escrúpulo" (6)—los cirujanos, los médicos y las comadres, amparados en su quehacer y experiencia, hacen un examen inescrupuloso: corroboran táctilmente lo verificado visualmente penetrando el cuerpo con unas tientas de hierro. Este

instrumento era más o menos común entre cirujanos aunque utilizado para distintos fines; no sabemos entonces si para el caso de Erauso se habría empleado un instrumento ginecológico u obstétrico. Las tientas de hierro funcionarían como reemplazo o extensión de la mano a manera de prótesis quirúrgica. Para no correr el riesgo de romper el himen, muy probablemente se trataba de un instrumento gineco-escópico utilizado para ampliar la vagina, como el *speculum*. A partir de las relaciones que hemos estudiado, podemos pensar que las inspecciones ginecológicas hacían del cuerpo un territorio observado, penetrado, explorado y palpado, aunque no necesariamente “corrompido.” Para la corroboración de la virginidad, el uso de tientas de hierro bien pudo haber sido un procedimiento médico común, aunque con ello se corriera el riesgo de alterar el objeto de observación, lo que implicaría una técnica menos empírica y más especulativa. Como advierte Kathleen Coyne, “even at the point at which virginity seems to be most visible, most susceptible to verification, it successfully evades any conclusive confirmation” (ix).<sup>8</sup> Sin embargo, en el caso de Erauso/Arauxo la inspección ginecológica arrojó conclusiones supuestamente contundentes.

La *Segunda relación* presenta el episodio de la inspección genital como si hubiera correspondido a un procedimiento riguroso y protocolizado de auscultación. Nótese que en las dos relaciones, Arauxo/Erauso es requerido/a para la verificación genital; en la *Segunda relación*, Erauso es incluso encerrado/a con llave en el oratorio. El encierro bajo llave evidencia las múltiples violencias a las que él/ella es sometido/a, máxime sabiendo que la inspección implicó desnudar, observar y hasta penetrar el cuerpo. Parece tratarse de un intento de poner cinturón de castidad a última hora o, quizás, una estrategia para evitar que Erauso hiciera alguna trampa para fingir la virginidad e incluso para fingir el sexo de mujer, como medio siglo antes había sucedido en el caso de Eleno de Céspedes. Según las dos relaciones que hemos visto, la inspección habría sido inescrupulosa no sólo por despejar dudas, sino por llegar al objetivo restando importancia a los métodos y sus violencias. La penetración con las tientas de hierro muestra cierto ímpetu de los médicos y matronas en llegar a un veredicto sobre la virginidad a pesar de que eso mismo aumentara el riesgo de destruir el virgo.

Al parecer hubo al menos otras dos inspecciones genitales después de 1617: cuando Erauso se presentó ante el Papa, y cuando era

mercader en Jalapa. En este episodio, registrado en la *Relación* de 1653, Erauso es encomendado/a a acompañar en un viaje a una joven que iba a entrar al convento. Para verificar que Erauso era mujer, el alcalde de la ciudad organiza una inspección genital voyerista: ordena un baño en el río, y él, entre los matorrales, mira y corrobora los rumores sobre el sexo de Erauso: “puesto el Alcalde Mayor a donde las vía, y no podía ser visto, con la experiencia conoció que era verdad lo que le avían escrito” (Vallbona 172). La inspección de Huamanga da un veredicto concluyente, pero al mismo tiempo detona la proliferación tanto de comentarios y sospechas, como de inspecciones y observaciones sobre el cuerpo de Erauso desde entonces hasta hoy.

### Pliegues narrativos: bolsillo interno o invaginación autobiográfica

Detengámonos ahora en la *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma* (en adelante: *Historia*), editada y publicada en 1829 por Joaquín María de Ferrer sobre la base de la copia de una copia de un manuscrito hoy perdido (Moralejo 256–60). Allende el asunto de su autenticidad y la proliferación de versiones, copias y traducciones de la misma obra, me interesa aquí el capítulo XX en el que Catalina de Erauso (narrador/a y personaje) cuenta la historia de su vida al obispo de Huamanga y es luego inspeccionado/a por unas matronas que verifican su virginidad. En este episodio, Erauso se descubre, lo que, a diferencia de “ser descubierta,” como sucede en las relaciones anteriores, sugiere que se trató de un acto voluntario por parte del alférez.

En la *Historia*, Erauso acude al obispo para pedir ayuda después de ser acusado/a de agredir a un hombre (97). Erauso narra que dos alguaciles intentan llevarle preso/a, pero el obispo de Huamanga interviene y es dejado/a en libertad. Al día siguiente, el alférez se presenta en la casa del obispo y le confiesa “quién era, y de dónde, hijo de quién . . .” (160). Es en el marco de esta confesión que Erauso pronuncia la famosa frase “Yo llana estoy,” en donde ‘llano’ significaría “Confessar de plano [sinceramente y sin ambages] todo lo que passa,” aunque curiosamente también servía para nombrar al “carnero castrado” (Covarrubias 529v), condición que, como la virginidad que Erauso confiesa, implica no reproducción. En el capítulo XX de la *Historia* encontramos la confesión con el obispo que es justamente el lugar de enunciación de la autobiografía:

la verdad es ésta: que soy mujer, que nací en *tal* parte, hija de *fulano* y *sutana*; que me entraron de *tal* edad en *tal* convento, con *fulana* mi tía; que allí me crié; que tomé el hábito; que tuve noviciado; que estando para profesar, por tal ocasión me salí; que me fui a *tal* parte, me desnudé, me vestí, me corté el cabello; partí *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. (160, mi énfasis)

Nótese que la primera oración de la confesión ante el obispo coincide estructural y temáticamente con la primera línea de la *Historia*: “Nací yo, doña Catalina de Erauso, en la villa de San Sebastián, de Guipúzcoa, en el año de 1585 [...] hija del capitán don Miguel de Erauso y de doña María Pérez de Galarra y Arce” (93). Tanto en la confesión como al comienzo de la autobiografía, Erauso habla de su origen: lugar de nacimiento, identidad sexual y de género, y padres. La diferencia fundamental radica en que, en la confesión al obispo los detalles son omitidos y apenas se sugieren a través del determinante indefinido “tal,” las personas indeterminadas “fulano” y “sutana,” los demostrativos indefinidos “allá y acullá,” y el verbo *trajinar* que sugiere acciones también de carácter indeterminado.<sup>9</sup> Estos vocablos remiten a lo ya narrado y permiten evitar repeticiones. Si Erauso, en lugar de utilizar esos vocablos indeterminados, contara todos los detalles, tendría que narrar nuevamente la *Historia* desde la primera línea y al llegar al capítulo XX el relato se repetiría *ad infinitum*. La primera línea de la obra (“Nací yo, doña Catalina de Erauso”) no es el borde donde empieza el relato; el punto de origen es la confesión que, al desplegarse, abre un bolsillo que contiene toda la historia. Así, la confesión de Erauso en el capítulo XX de la *Historia* “forma por invaginación un bolsillo interno más grande que el todo” (Derrida 5): una “invaginación” narrativa. La invaginación narrativa no consiste en un meta-relato o en una historia dentro de otra; en este caso hablamos de una autobiografía dentro de una autobiografía que no es otra sino la misma.

Veamos una representación narrativa y visual de lo que podría confundirse con la invaginación narrativa. En el *Capítulo de una de las cartas que . . . enviaron desde Cartagena de las Indias* (ca. 1618–25) (en adelante *Capítulo*) se menciona el episodio de Huamanga en un breve paréntesis:

hallándose ella tan apretada, tuvo por bien descubrirse, e hízolo el padre de un modo discretísimo y con buena traza, por donde se dilató el término; y visto despacio el pleito, el ser mujer (como honestísimamente dieron fe las comadre[s], y estar doncella), los años que había servido al Rey, los valerosos hechos que en muchas ocasiones había conseguido, y los oficios honrosos con que había sido premiada (. . .), se libró. (11)

Aquí, el paréntesis se abre como un bolsillo dentro del texto y sirve para aportar información adicional y poner el episodio de Huamanga en un segundo nivel narrativo. Sin embargo, este paréntesis no incluye el contenido del *Capítulo*, como sí sucede con la confesión de Erauso en la *Historia*. Por extraño que parezca, la confesión del capítulo XX contiene la autobiografía a la que pertenece: “Esta inclusión y esta exclusión no son exteriores una en relación a la otra, no se excluyen. Pero tampoco son inmanentes o idénticas la una a la otra. No forman ni uno ni dos. Forman lo que [se] llamaría la cláusula del género, (. . .) una exclusiva del género” (Derrida 11). Podemos decir, entonces, que el capítulo XX funciona como “cláusula” o “exclusa del género” porque interrumpe la secuencia narrativa y desorganiza el relato y cualquier noción de género. Así, el capítulo XX funciona más bien como un espacio para el desborde en donde el relato “no puede sino girar, imparable, inenarrable e insaciablemente” (15). En últimas, el capítulo XX es una suerte de “vagina textual” o punto de pliegue, repliegue y desbordamiento.

La historia que se cuenta a sí misma, o que remite a sí misma, es una historia abierta e incompleta que transita entre los bordes de los géneros literarios y que es por tanto imposible de clasificar. Podríamos decir que la *Historia* parece tener la estructura de una novela picaresca. Además de que Erauso roba, mata, engaña, conquista, como el pícaro, en el capítulo XX de la *Historia*, como en el Tractado Séptimo del *Lazarillo de Tormes*, se revela el lugar de enunciación de la autobiografía.<sup>10</sup> Sin embargo, la *Historia* se ha leído también en relación con otros géneros como la autobiografía conventual, la crónica de soldados, las crónicas del Nuevo Mundo, las novelas de caballería y las novelas bizantinas (Mendieta 28). Sin embargo, en la *Historia* el tránsito ocurre no solamente entre géneros literarios; el contenido de la confesión, no sólo su estructura, desborda también las nociones de género y genitalidad. El obispo escucha a Erauso “en suspenso, sin

hablar ni pestañear" y afirma que "tenía éste por el caso más notable en este género que había oído en su vida" (161). Para el obispo, la historia de Erauso resulta *sui generis* en el sentido literal de la expresión, es decir, sin género; regida ya no por la ley del género (que es la ley de la clasificación), sino por la "ley de la ley del género," la ley del desborde, de la contaminación (Derrida 3, 5, 9). Transitar, tocar o ver el himen es transitar el borde de la (in)corrupción, de las nociones de sexo (de)generativo, y de las categorías de género. Es aquí cuando el obispo ordena la inspección genital.

Según la *Historia*, dos matronas, no cuatro como señalan las relaciones que vimos anteriormente, "declararon después ante el obispo con juramento"—dice Erauso—"haberme visto y reconocido cuanto fue menester para certificarse y haberme hallado virgen intacta, como el día en que nací" (161). La virgen es, según la definición de Covarrubias: "puella intacta (. . .). Por otro nombre la llamamos donzella" (75v), es decir, niña o joven con el himen intacto o que no ha tenido relaciones sexuales con coito vaginal. Sin embargo, Erauso no es una *puella* sino una mujer adulta sobre quien, más que evidencias de virginidad, hay ausencia de pruebas de haber tenido relaciones sexuales vaginales. "Muchas cosas se pudieran dezir" de las palabras 'mujer' (558r) y 'virgen' (75v)—afirma Covarrubias—pero él prefiere no dezirlas, soslayando los elementos fundamentales de cualquier definición inteligible que podría estar asociada con territorios corporales como la vagina o el útero, con acciones como el coito, o con marcas o señales como el himen o la sangre. La enredada y opaca definición de Covarrubias termina siendo—en palabras de Mary Gossy—"a fiction that untells another story" (48). Justamente a raíz de esta evasión y repliegue del lexicógrafo, notamos que la categoría de mujer virgen—que es la que define a Erauso—entrañaba un vacío y una contradicción epistemológica; asunto sobre el que volveremos.

Otro elemento asociado con la condición de "puella intacta" (75v) es el recurrente uso de la metáfora del recién nacido para nombrar la virginidad. Como ya hemos visto, en la *Historia* se habla de una "virgen intacta, como el día en que nací;" en la *Relación*: "Virgen como el día que nació;" y en la *Segunda relación* se dice que "estaba como su madre la parió" y "como la hora en que nació." En términos literarios podemos notar que, así como la confesión remite al origen de Erauso y de la autobiografía, la verificación de la virginidad a través del uso de estas metáforas alude al momento de su nacimiento. Aun-

que estas expresiones son metáforas de una condición de pureza e inocencia, no podemos perder de vista que están describiendo como infante a una persona adulta que ha *trajinado* por años en batallas de conquista. En el contexto de una inspección ginecológica para verificar la virginidad, la metáfora del recién parido evidencia una sistemática evasión a las descripciones directas sobre la anatomía genital y la actividad sexual.

Así como la invaginación narrativa remite y al mismo tiempo depende de la información ya dada desde el primer capítulo de la autobiografía, la verificación de la virginidad depende de las claves morales de los inspectores (el obispo, las parteras, los cirujanos), y no solamente de la observación o el tacto. La virginidad—como la invaginación narrativa—“contains within it the seeds of its own deconstruction; it is an ‘absence of event’” (Green 12). Extrapolando a Deleuze, el episodio de la verificación de la virginidad “no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues” (11). Paradójicamente, la certificación de la castidad e impotencia optativa de Erauso resulta teniendo una “función operatoria” generativa: despliega la proliferación de versiones, comentarios, y especulaciones por parte de los observadores; y una serie de actos performativos en defensa del cambio de género, por parte de Erauso.

### **Valor, virgo y menstruación: descubrimientos entre velos, hábitos y costumbres**

Pasemos ahora al *Espediente relativo á los méritos y servicios de Doña Catalina de Erauso* (en adelante *Espediente*) que incluye el “Pedimento” del 7 de marzo de 1626 y certificaciones de testigos que conocieron a Erauso/Herausso. A través de estos documentos Erauso solicitó encomienda y renta por su servicio al rey y la autorización para llevar “ábito de barón” (Vallbona 131). Aquí, Erauso es identificado por su rango militar con artículo masculino (“el alférez”), su nombre de nacimiento “Catalina” y el título femenino de “señora.” Mientras que la *Relación* de 1617 que estudiamos resalta el rol de monja profesa, el “Pedimento” se refiere a Erauso exclusivamente como soldado o alférez y reconoce su valor y méritos por haber peleado en nombre de la Corona y la fe católica. Erauso finalmente recibió la renta y la encomienda pedidas, como consta en la “cédula de veinte y tres de Abril de seiscientos veinte seis” (148). En cuanto a la segunda petición, el

Consejo de Indias expresa claramente la prohibición de llevar hábito de hombre, al mismo tiempo en que manifiesta desconocimiento para determinar si le era obligatorio a Erauso usar hábito de mujer. El Consejo no resuelve este punto y termina remitiendo el caso al Rey (131).

Al referirse a Erauso como alférez, el Consejo de Indias reconocía su profesión de soldado; profesión que estaba relacionada con un tipo de vestimenta e indumentaria cuyos detalles no se incluyen en el expediente. Como explica Matthew Goldmark, los hábitos podían ser tanto prendas eclesiásticas como ropas seculares que hacían referencia a la profesión, la posición social y el comportamiento de las personas (216–17). Con la solicitud de cambio de hábitos el Consejo no se refiere al cambio de profesión—pues en estos documentos se está reconociendo el servicio como soldado—sino al cambio de la apariencia física masculina. El "Pedimento" establecía que, "si se le mandara que ande en hábito de muger, remitirlo a vuestra majestad (. . .) porq[ue] no se le conoce inclinación a mudar del que aora trae, q[ue] es de varón" (Vallbona 131). Uno de los problemas era que el hábito de soldado funcionaba como una de las variantes del hábito de varón, y Erauso, cuyo sexo de mujer había sido ya inspeccionado, difícilmente era ahora entendido / a como hombre aunque vistiera como tal. En otro momento del mismo *Espediente*, el Consejo solicita directamente el cambio de hábitos: "será bien q[ue] vuelva al ábito de mujer" (132). Al exigir que Erauso vuelva a sus hábitos de mujer, el Consejo "posits a chronological female 'before.'" Sin embargo,—argumenta Goldmark—"this 'before' does not appear in the petition, given that reward is predicated on an extensive past in the male soldier's *hábito*" (220). En lugar de aludir a un pasado en el que Erauso se habría podido identificar con el género femenino, con el requerimiento de volver "al ábito de mujer" el Consejo se estaría refiriendo a su descubrimiento ante el obispo de Huamanga. Como hemos visto, antes del "Pedimento" parteras expertas habían certificado ante notario, como consta en la *Relación* de 1617, la supuesta identidad sexual de Erauso acorde a la lectura de sus genitales. Erauso había revelado su sexo de mujer, una marca corporal que no podría ya jamás ocultar aunque usara hábitos de varón.

Varios de los compañeros que sirvieron junto a Erauso / Herausso como Luis de Céspedes Xeira, Don Francisco Pérez de Nauarrete, Juan Cortés de Monrroy y el Maestre de Campo Juan Recio de León insisten en diferenciar dos momentos en la historia de Herausso:

cuando era soldado—de lo cual pueden dar testimonio—hasta que se descubrió como mujer—de lo cual tienen apenas noticia: Herausso asistió en las batallas en Chile “conocida sino por hombre,” hasta llegar a Huamanga en donde “fue descuuierta ser muger” (Vallbona 132). Aquí encontramos una capa más de encubrimiento que se suma a las ya estudiadas, como la metáfora del recién nacido para nombrar la virginidad, pues apenas se alude a la inspección genital como el episodio del “descubrimiento.” En el caso de Erauso, el descubrimiento implica una desnudez literal y metafórica: mostrar el sexo de mujer y confesar lo que se ha mantenido oculto. En la *Historia*, el descubrimiento coincide con el capítulo en el que se revela al lector el lugar de enunciación de la autobiografía y la invaginación narrativa, como vimos anteriormente.

Para el momento del “Pedimento,” el cuerpo de Erauso/Herausso no es entendido solamente en función de los hábitos o los méritos de soldado, sino en función del descubrimiento, la inspección y la verificación de sus genitales. Erauso/Herausso podía usar el nombre de Alonso, tener aspecto completamente varonil, y haber cumplido con todos los trabajos y méritos que se esperaban de un alférez. Sin embargo, se vio obligado a refrendar esos logros por las consecuencias de la inspección, entre ellas, la confusión de las autoridades como el Consejo de Indias para reconocer su género y aceptar su derecho al hábito de varón. Como vemos, los sucesos de Huamanga informan las lecturas burocráticas registradas en el *Espediente*, transformando el concepto de hábito en una categoría asociada no sólo con las ropas o los roles de género, sino con los genitales femeninos verificados o verificables. Mientras los notarios y testigos se resisten a leer ese cuerpo como masculino por su conocimiento previo sobre la inspección genital, Erauso/Herausso por su parte, se resiste a ser genitalizado/a, es decir, a ser reducido a los genitales verificados visual y táctilmente por las matronas, y en cambio, insiste en ser reconocido como alférez en hábito de hombre.

En otro “Pedimento” presentado en Pamplona el 8 de julio de 1625, el Alférez Antonio de Herausso solicitó dinero luego de sufrir un asalto en su paso por el Piamonte. Herausso explica que “una gente de guarnición que había le prendió, diciendo que hera espía y le tuvieron presso más de catorce días y le coxieron los dineros y vestidos y papeles que llebava, dexándole en camissa” (Vallbona 138). Pedro del Río, Juan Perez de Bisquendi y Juan de Echeverría, testigos de este asalto,

coincidieron en resaltar que los ladrones desnudaron y maltrataron a Erauso, le tocaron—“puniendo manos en él” (142)—y se burlaron de su cuerpo—“fiscgándose dél con mucha rissa” (142). En dicho asalto Herausso perdió el hábito de peregrino, el dinero, y unos “papeles de consideración” (143), e incluso vio amenazada su dignidad. Posteriormente, el 19 de abril de 1626, Herausso argumenta que “después de haberla desbalixado (...), la maltrataron, assí de palabra como de manos, y si acaso la huuieran conocido que hera mujer confirmaran ser espía, con lo qual, sin duda, la quitaran la vida” (133). Por fortuna para Herausso, los asaltantes no se percataron de que “hera mujer,” no sólo por los riesgos que una mujer enfrentaría en situaciones de este tipo (como la violación sexual), sino porque el encubrimiento del sexo de mujer con hábitos de hombre habría sido tenido como señal de engaño y espionaje. En este caso vemos que Herausso reconoce las implicaciones políticas de llevar hábitos de hombre.

A diferencia de la exaltación de los méritos como soldado en el *Espediente*, Fray Diego de Rosales en la *Historia general del Reino de Chile* de 1674 cuenta que Doña Catalina, a quién también nombra como la “monxa de Chile,” nunca dejó de identificarse como mujer casta. El cronista pudo estar informado por la *Relación* de 1617, en la que Arauxo se refiere a su castidad como prueba de su lealtad a Jesús: “era verdad esto de su virginidad y que no á offendido á su esposo Jesucristo” (237). Según Rosales, la vida en hábito de hombre no era un deseo sino más bien una sufrida penitencia para doña Catalina:

su honestidad era grande, teniendo los ojos vaxos y clavados en el suelo, sus palabras muy compuestas, su proceder virtuoso, y aunque no sabían que era muger, siempre andaba cubierta con el velo de la virginal vergüenza, aunque encubriendo quien era. Y Dios, que como esposa la guardaba, la defendió de los peligros, la fortaleció en los trabaxos, y la dio valor para sufrir las hambres y incomparables afanes de la guerra. (181)

Rosales habla de una especie de velo femenino, aludiendo a la virginidad, cubierto a su vez por los hábitos de varón. Parece no haber contradicción entre mostrar una identidad masculina, con la que doña Catalina no se identificaría según Rosales, y llevar con honor el velo virginal de la castidad y la vergüenza propios de una “donzella.” Según Rosales, doña Catalina debía además lidiar con los periodos menstruales,

una condición biológica imposible de evitar: “Dormía de noche con calzones y nunca se los quitaba ni se bañaba, y cuando le venía el mes se retiraba al monte hasta que pasaba” (180). En esta versión, hay una clausura total de los genitales; un encubrimiento que contrasta con la apertura ginecológica, escópica y táctil de otras relaciones, como ya vimos. Doña Catalina podría falsear a un hombre a partir del cambio de hábitos, pero no podía ocultar la menstruación. En oposición a la noción de “hábito” que se puede mudar o fingir, Covarrubias propone la imagen del menstuo o ‘costumbre’ que es “regla, por regular, que no falta en su tiempo” (245r). La menstruación sirve al lexicógrafo como paradigma para definir la costumbre: una condición regular, periódica, propiamente mujeril e inmodificable excepto por otras condiciones como el embarazo y la menopausia. Puesto que la sangre menstrual es tanto signo de fertilidad como de ingravidez, su regularidad le habría podido servir a Erauso como evidencia de que, aún siendo fértil, había cancelado la posibilidad generativa de su cuerpo, lo que apoyaría su solicitud de seguir con hábitos de varón.

Erauso viajó a España y Roma para obtener autorización del rey Felipe IV y del Papa Urbano VIII para vivir en hábito de hombre. La “Última y tercera relación” de 1653 informa que Su Santidad, maravillado por las hazañas de Erauso, “le concedió pudiesse andar en traxe de hombre” (Vallbona 171). Sin embargo, un cardenal le replicó al Papa advirtiéndole que “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” (171). En la *Historia* se cuenta que Erauso fue venerado/a “como una de las personas notables de este mundo” después de la inspección genital (161); e incluso, que en la reunión con el Papa tuvo como testigos “personages, príncipes, obispos, cardenales” (123). La fama de Erauso posterior a la verificación de la virginidad no se puede desvincular de su contexto, pues la cultura barroca trasatlántica estaba justamente interesada en el espectáculo de lo extraño y en la estética de lo inusual o, en términos de Stephanie Merrim, “of the bizarre and its regulatory aims” (25). En la *Historia*, Erauso menciona lo que pudo haber sido otra verificación de sus genitales en su encuentro con el Papa: “referíle en breve, y lo mejor que supe, mi vida y corridas, mi sexo, y virginidad; y mostró su santidad extrañar tal caso, y con afabilidad me concedió licencia para proseguir mi vida en hábito de hombre” (173); licencia que posible-

mente logró siguiendo lo establecido en el *Código de derecho teológico* de 1591 (Velázquez 90). Como veremos al final, Erauso defiende una rareza—"anomaly" o condición "bizarre" según Perry y Merrim—que pasa más por la impotencia optativa de un cuerpo femenino fértil, que por la prodigiosa conservación de una pureza o castidad femenina bajo el hábito de hombre.

### **Pliegues simulados y remendados: capón, lampiño y (pseudo) hermafrodita**

En 1645, el sacerdote capuchino Nicomedes de Rentería se habría encontrado en Veracruz con Erauso, quien llevaba "una recua de mulas en que conducía con unos negros ropa a diferentes partes" (Heredia 87). Rentería describe el hábito de hombre y algunas características físicas de Erauso: "que era de buen cuerpo, no pocas carnes, color trigueño, con algunos pocos pelillos por bigote" (87). En este caso, se describen los bigotes en términos afirmativos: aunque tenía pocos pelillos, esos hacían las veces de una señal corporal masculina. El bigote como un atributo masculino aparece también en la obra de teatro *La Monja Alférez: comedia famosa* (1626) de Juan Pérez de Montalbán. Aquí Erauso es representado/a por el personaje Guzmán, quien es criticado por el "nuevo Cid" por no tener bigote ni barba (5). Otro soldado que reconoce el valor de Guzmán lo llama "el lampiño, hombre de pelo en pecho" (8). A falta de bigotes, vale para el lampiño Guzmán el refrán en el que el pelo es metáfora del coraje y la fuerza.

Aunque a Erauso le fue reconocido su valor (pese a la falta de bigotes), al parecer muchos de sus contemporáneos lo/a identificaban con un capón o eunuco (Perry 409). El 11 de julio de 1626, Pedro de la Valle, quien conoció en Roma al alférez Catarina de Araujo, comentó con cierto detalle algunas características de su cuerpo:

Ella es de estatura grande i abultada para muger, bien que por ella no parezca no ser hombre. No tiene pechos: que desde mui muchacha me dixo haver hecho no sé qué remedio para sacarlos y quedar llanos, como le quedaron (. . .). Los cabellos son negros i cortos como de hombre, con un poco de melena como hoi se usa. En efecto, parece más capón que mujer. (Vallbona 128)

De la Valle admite—aunque con el barroquismo de la doble negación—que Araujo más parece un hombre castrado o capón que una

mujer travesti o transgénero. El eunuco o capón se caracterizaba—según Pedro de Orozco en su *Instrucion y obligacion del christiano* (1656)—por no tener “virtud generativa” o, dicho de otro modo, por la “impotencia perpetua” (580, 582). En efecto, Araujo tenía genitales no generativos: éstos estaban clausurados e inmaculados por su condición de virgen mientras que los genitales del capón, emasculados. La impotencia era, según Orozco, una razón para “librarse de las cargas del Matrimonio” (582). La explicación de Orozco a este impedimento es evasiva, aunque aclara que un impedimento natural y “perpetuo (...) en la muger [era] ser muy apretada y cerrada, y por esto no apta para varon” (579–80). Con estas explicaciones de la época, tenemos que Erauso bien pudo argumentar que por su impotencia (natural o escogida) no era apta para casarse y tener coito, de manera que no podría cumplir la función reproductiva asignada a la mujer.

Otro elemento que está asociado a la condición de capón sugerida por de la Valle es la de una posible hibridez sexual/genital. En los documentos aquí estudiados del siglo XVII no se hace referencia a Erauso como hermafrodita. Lo más extraño de su cuerpo era la condición prodigiosa de su virginidad y su apariencia masculina. Aunque contemporáneos a Erauso no hacen una relación directa entre su cambio de hábitos o su virginidad con el hermafroditismo, a partir de documentos de la época es posible pensar que en la modernidad temprana el hermafroditismo se entendía como una condición o posibilidad para la transexualidad y el transgenerismo (Velázquez 78–93). El hermafroditismo era quizá la categoría sexual y de género más fluida porque permitía la transformación y el retorno. Al parecer, la primera referencia de hermafroditismo al respecto de Erauso la hace Juan María Ferrer en el prólogo a la primera edición de la autobiografía de 1829. Ferrer propone una suerte de continuidad conceptual entre las figuras mitológicas y los cuerpos objeto de la mirada médica ilustrada. Para dar una explicación actualizada del hermafrodita y el andrógino, Ferrer plantea una nueva categoría que no se limita a cuerpos extraordinarios con genitalia híbrida, sino que incluye casos más comunes como las personas castradas y, en general, las impotentes: “tanto vale no tener un órgano, como tenerle paralítico ó en un estado de completo marasmo” (vii). Los hermafroditas fueron identificados como estériles en el medioevo y el renacimiento, aunque fueron también considerados hiper-sexuales, a tal punto que se les permitía el cambio de género y de práctica sexual al perder su pareja o enviudar (Moral

de Calatrava 461–83). Para Ferrer, la historia de Erauso representaba "páginas no indiferentes" a los casos de hermafroditismo, castración e impotencia (vii); el editor relaciona el cuerpo de una virgen en hábito de hombre con el de un hermafrodita caracterizado por tener órganos genitales disfuncionales o atrofiados. En el caso de una mujer virgen como Erauso, presuponemos un cuerpo con genitales estériles pero no necesariamente asexuados, especialmente si tenemos en cuenta los estudios de Sherry Velasco sobre las posibles relaciones amorosas del alférez (68–83). Adicionalmente, en la historia de Erauso encontramos trucos de modificación del cuerpo que le permitieron reducir casi al máximo los senos y mantener una apariencia masculina. En este sentido, Erauso / Araujo bien pudo haber sido tenido / a por hermafrodita por la rareza de sus genitales estériles o atrofiados, por el travestismo o transgenerismo, o por la modificación de su cuerpo. Sin embargo, a partir de la inspección genital de Huamanga en 1617, se verificó que Erauso tenía sexo de mujer y que, más allá de la virginidad, no había nada excepcional, extraño o ambiguo en sus genitales.

Estudios críticos más recientes han llegado al punto de ensayar diagnósticos médicos sobre el sexo de Erauso como la "intersexualidad" (Rico-Avello 355), así como trastornos psicológicos como la "disforia sexual" (Mendieta 275). En 1923, Nicolás León publicó un estudio sobre "el verdadero sexo" de Catalina de Erauso en los *Anales del Museo Nacional de México*. Según León: "aquella apariencia de vulva, (. . .) en medio de un abundante vello genital" habría servido para ocultar que "Catalina era un pseudo hermafrodita hypospádico" (105). León descarta los únicos documentos que tenemos sobre la inspección genital en Huamanga y, en cambio, diagnostica sin escrúpulo un tipo de anomalía o trastorno en un cuerpo que sería de sexo masculino. En 1980, Rico-Avello refuta a León y afirma que Erauso se encontraba en "un estado intersexual permanente, agudizado en la consistencia y madurez" (359–60). Allende la corrección de Rico-Avello a León, ambos médicos en realidad especulan respecto al cuerpo y sexo de Erauso pues imaginan exámenes ginecológicos que no aparecen en los textos históricos ni ficcionales. Hoy podemos leer el "diagnóstico" de Rico-Avello sobre el "estado intersexual" de Erauso como metáfora de un sujeto en permanente cambio, y no como una condición sexual biológica. En efecto, frente al obispo de Huamanga, el Consejo de Indias o el Papa, Erauso es un sujeto en tránsito: no es

hombre ni mujer, no es monja virgen ni alférez, sino todo ello y al mismo tiempo.

### Clausura inconclusa: (des)pliegues de una virginidad queer

En los textos que hemos estudiado hay múltiples Erausos con características físicas y roles distintos: unas veces se trata de un conquistador de tierras, un valiente soldado o un alférez lampiño, y otras, de una monja arrepentida, un peregrino asaltado, una mujer en “hábito de hombre,” una penitente con menstruación, o un mercader de ropas. El corpus textual sobre Erauso/Arauxo/Araujo/Herausso teje una red a partir de la adición, sobre posición, invaginación narrativa, elipsis, nudos, etc., frenando así “this impulse to locate truth underneath layers of clothing and text” (Goldmark 229). Entre estas capas encontramos también varias hipótesis al respecto de la anatomía genital de Erauso: mujer (con vagina), doncella (virgen), llana (sin culpas, casta, e incluso castrada), viril (por su valor, hábitos, y bigotes), capón (impotente), hermafrodita (con genitales híbridos, ambiguos o en “completo marasmo”). En el “Pedimento” del 19 de abril de 1626, Erauso se refiere a su condición como “singularidad y rara limpieça” (Vallbona 133), en donde la limpieza se puede leer como virginidad, y la singularidad y rareza como sinónimos de *queerness*. La virginidad convertida en una condición perpetua—como la impotencia que define Orozco—era excepcional y considerada muchas veces disfuncional, y podía implicar prácticas sexuales no vaginales (como la sodomía) o contra-sexuales (que no dependen del coito o se valen de objetos y prótesis sexuales; Preciado 15–37). En el caso de Erauso, aquello que hoy se llamaría “órgano sexual” es un territorio corporal que se mantiene por fuera de la organización del cuerpo según funciones sexuales y reproductivas (Uparela y Jáuregui 81; Uparela, *Mirada* 8–10). Erauso propone la construcción del género (llevar hábitos de varón) a partir de la (de)construcción material y discursiva del sexo (mantener y defender un cuerpo no generativo). Además, se identifica con un cuerpo que ha suspendido la función supuestamente natural y primordial de generar descendencia. Recordemos que en la época, “virgen” se define como *puella* o niña, y mujer, por su parte, como “aquella que no es virgen” y por tanto, que no es *puella*. Si Erauso era una persona adulta, no una niña, y la virginidad en una mujer adulta se entendía como una condición temporal, la virginidad perpetua de Erauso era una condición ambigua que contradecía la

definición de mujer y que abría la posibilidad del cambio de género a partir de una anatomía genital (dis)funcional.

Descubrir los genitales o la virginidad no es un acto asociado únicamente con la identificación de sexo. La afirmación “Yo llana estoy” no es sólo el prelude de la inspección genital y la verificación de la virginidad; es también parte de un acto performativo de afirmación de la no generatividad de los genitales, o virginidad *queer*, que implica a su vez el despliegue de la ambigüedad y el desborde del género.<sup>11</sup> Así, Erauso construye una especie de himen protésico a partir de discursos que se inauguran con las certificaciones de su virginidad firmadas por parteras expertas. Además, según la evidencia textual sobre su caso, Erauso supo utilizar discursos legales, eclesiásticos e imperiales como instrumentos para ser exonerado/a de sus delitos en Perú, recibir renta y encomienda, mantener el estatus de monja al comprobar su virginidad y fe y, finalmente, obtener autorización para llevar hábitos de hombre. La virginidad de Erauso, estropeada o no, fue reconstruida a través de una amplia red de textos que, aunque remiten a la inspección genital de Huamanga, resisten a ella. Esta red—lejos de ser “llana”—se borda, pliega y despliega en comentarios, verificaciones, imaginaciones y especulaciones a manera de himen discursivo.

## Notas

Agradezco los valiosos comentarios y sugerencias de los/as dos evaluadores/as, de las editoras de este dossier, Yamile Silva y Ana María Díaz Burgos, y del equipo editorial de *REGS*. Agradezco también a Carolina Alzate, Karen Graubart, Carlos A. Jáuregui, Joshua Lund, Sarah Moody, Ainai Morales, Juan Vitulli, Georgina Wilson y Alejandro Barón por la colaboración prestada para este estudio, así como a varias instancias de la Universidad de Florida: Latin American and Caribbean Collection, Center for Latin American Studies y Department of Spanish and Portuguese.

1. El nombre del personaje histórico Catalina de Erauso tiene algunas variaciones a lo largo de los textos: unas veces son nombres que corresponden a su identidad de género y, otras veces, variaciones lingüísticas especialmente de su apellido, como se observará a lo largo de este artículo en las inflexiones de Arauxo, Araujo, Erauso, Herauso.
2. Utilizo los vocablos “sexo de mujer,” usados en los siglos XVI y XVII, para referirme al territorio corporal hoy identificado como genitales femeninos (vagina, útero, vulva, entre otros).
3. Según Perry, la excepcionalidad de Erauso radicaba en que era “both and all [woman and man], a sexual anomaly, a circus freak, a symbol of nature undone and amazed, a paradox of boundaries violated but hymen intact” (407).

4. Sobre casos de monjas acusadas por la Inquisición por actos sexuales no generativos como la masturbación, las relaciones homosexuales, o las fantasías sexuales con imágenes religiosas, ver Tortorici (201–209). Sobre “queer virginity” para nombrar resonancias homo-eróticas en el teatro, ver Bly (1–27).
5. Monica Green explica que en los siglos XVI y XVII existía un tipo de autoridad médica femenina en la esfera doméstica que iba más allá del trabajo de las parteras. Sin embargo, las mujeres no pudieron revertir el dominio de los hombres sobre la medicina de la mujer porque, en lugar de guiarse por su experiencia, terminaban confiando en las autoridades masculinas (290). Sobre el conocimiento de las matronas y parteras ver Moral de Calatrava (461–83). Sobre la noción y las formas de verificación de la virginidad en la tradición judeo-cristiana, ver también Jankowski (31–74).
6. En la obra de Fernando de Rojas, Celestina cocía hímenes y sabía trucos para fingir la existencia física de la virginidad a partir de la señal sanguinolenta en el momento del desvirgamiento (110–12). Como afirma Gossy, Celestina “makes money by selling fiction” (43).
7. Quizá el cuerpo más inspeccionado durante la modernidad temprana por una sospecha de hermafroditismo fue el del cirujano morisco Elena o Eleno de Céspedes (Granada c.1545). Entre 1585 y 1588, Eleno entró en un proceso civil (Ocaña) y otro inquisitorial (Toledo). Eleno fue acusado por burla al sacramento del matrimonio y sodomía, y luego, por hechicería. Sobre las ocho instancias de inspección genital ver Uparela, *Mirada* (194–234).
8. Según Marie Loughlin, en la modernidad temprana tanto la virginidad espiritual (estudiada por expertos/as en teología y religiosos/as), como la virginidad física (examinada por anatomistas, médicos y parteras) fueron asuntos determinados cultural y socialmente bajo la premisa patriarcal de que la virginidad era temporal y de que toda mujer debía casarse y tener hijos (28–30).
9. Trajinar según Covarrubias es “llevar cargas de una parte a otra (. . .), del verbo Lat. traho trahis, traxi, por llevar, traer alguna cosa” (51r).
10. Sobre la autobiografía en la historia de Erauso, ver Pérez-Villanueva (53, 71–79) y Mendieta (19–33).
11. Loughlin nos recuerda que incluso los anatomistas de la época reconocían la relación entre virginidad e himen como “pura ambigüedad” a partir de sus disecciones y observaciones (29). Loughlin explica que Vesalius, Paré y Laurentius diseccionaron cuerpos buscando la evidencia material anatómica del himen y llegaron incluso a negar su existencia y con ello, cualquier apelativo de pureza asociado (13–52).

## Obras citadas

- Bly, Mary. *Queer Virgins and Virgin Queans on the Early Modern Stage*. Oxford: Oxford UP, 2000.
- Capítulo de una de las cartas que diversas personas enviaron desde Cartagena de las Indias a algunos amigos suyos a las ciudades de Sevilla y Cádiz. *En que dan cuenta cómo una monja en hábito de hombre anduvo gran parte de España y de Indias*. Sevilla: Juan Serrano de Vargas, 1618. Ed. Gabriel Andrés. “Las primeras relaciones de sucesos sevillanas sobre la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso.” CEDCS, Archivo de la Frontera, Archivos Mediterráneo, 4 Feb 2014. Web. Consultado 30 Jun 2022.

- Covarrubias, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.
- Coyne, Kathleen. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. New York: Routledge, 2002.
- Deleuze, Gilles. *El Pliegue: Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Derrida, Jacques. "La ley del género." Trad. J. Panesi. *Glyph* 7 (1980): 2–26.
- Erauso, Catalina de. *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Ferrer, Joaquín M., ed. *Historia de la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con notas y documentos por D.j.m. de Ferrer*. París: Imprenta de Julio Didot, 1829.
- Goldmark, Matthew. "Reading Habits: Catalina de Erauso and the Subjects of Early Modern Spanish Gender and Sexuality." *Colonial Latin American Review* 24.2 (2015): 215–35.
- Gossy, Mary. *The Untold Story: Women and theory in Golden Age texts*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1989.
- Green, Monica. *Making Women's Medicine Masculine: The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology*. Oxford: Oxford UP, 2008.
- Heredia, José María de, ed. *Historia de la Monja Alférez*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1988.
- Jankowski, Theodora A. *Pure Resistance: Queer Virginity in Early Modern English Drama*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2000.
- León, Nicolás. "La monja alférez, Catalina de Erauso ¿Cuál sería su verdadero sexo?" *Anales del Museo Nacional de México* 2 (1923): 71–110.
- Loughlin, Marie H. *Hymeneutics: Interpreting Virginity on the Early Modern Stage*. Lewisburg: Bucknell UP, 1997.
- Mendieta, Eva. *En busca de Catalina de Erauso: Identidades en conflicto en la vida de la monja alférez*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2010.
- Merrim, Stephanie. "Catalina de Erauso: Prodigy of the Baroque Age." *Manoa* 24.43 (1990): 38–41.
- Moral de Calatrava, Paloma. "La 'mujer cerrada': la impotencia femenina en la Edad Media y el peritaje médico-legal de las parteras." *Dynamis* 33.2 (2013): 461–83.
- Moralejo, María Remedios. "El primer relato autobiográfico de la monja alférez. La declaración de Goamanga." *De libros y bibliotecas: homenaje a Rocío Caracuel*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995. 253–63.
- Orozco, Pedro de. *Instrucion y obligacion del Christiano: fundada en los siete sacramentos de la iglesia*. Madrid, 1656.
- Pérez Montalbán, Juan. *La monja alférez, Comedia famosa, 1625–1626*. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2007.
- Pérez-Villanueva, Sonia. *The Life of Catalina de Erauso, the Lieutenant Nun: An Early Modern Autobiography*. Madison, NJ: Rowman & Littlefield, 2014.
- Perry, Mary Elizabeth. "Convent to Battlefield." *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham, NC: Duke UP, 1999. 394–419.
- Preciado, P. B. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- Relación de una monja que fue huyendo de España a Indias*. Zaragoza: Biblioteca de la Universidad de Zaragoza, 1617. Ms. 282, olim Ms. 140.

- Rico-Avello, C. "La enigmática sexualidad de la Monja-Alférez." *Asclepio; Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica* 32 (1980): 353–60.
- Rojas, Fernando de. *La Celestina*. Madrid: Cátedra, 2008.
- Rosales, Fray Diego de. *Historia general de el Reyno de Chile* [1674]. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1877–1878.
- Segunda relación de los famosos hechos que en el Reino de Chile hizo una varonil mujer sirviendo veinte y cuatro años de soldado en servicio de su Majestad el Rey nuestro Señor... También se avisa de cómo se descubrió que era muger y los regalos que el Obispo de Guamanga le hizo hasta enviarla a España*. Sevilla: Juan de Cabrera, 1625. Ed. Valeria Palmieri. "Las segundas relaciones de sucesos sobre la Monja alférez, doña Catalina de Erauso. CEDCS, Archivo de la Frontera, Archivos Mediterráneo, Web. Consultado 30 Jun 2022.
- Tortorici, Zeb. *Sins Against Nature: Sex and Archives in colonial New Spain*. Durham, NC: Duke UP, 2018.
- Uparela, Paola. *Mirada, poder y genitalidad: Cuerpos coloniales y la emergencia visual del género*. PhD diss. U of Notre Dame, 2019.
- Uparela, Paola and Carlos A. Jáuregui. "The Vagina and the Eye of Power (Essay on Genitalia and Visual Sovereignty)." *H-ART* 3 (2018): 79–114.
- Vallbona, Rima de, ed. Espediente relativo á los méritos y servicios de Doña Catalina de Erauso (1624–1628). *Vida i sucesos de la Monja Alférez*. San José: Ediciones Perro Azul, 1999.
- Velasco, Sherry. *Lesbians in Early Modern Spain*. Nashville: Vanderbilt UP, 2011.
- Velázquez García, Francisco. "Del hermafrodita al transexual. Elementos para una genealogía del cuerpo sexuado (España, siglos XVI-XX)." *Prosa Corporal: Variaciones sobre el cuerpo y sus destinos*. Madrid: Talasa Ediciones, 2007. 75–98.