

TRAVESTISMO, LESBIANISMO E IDENTIDAD TRANSGENÉRICA DE CATALINA DE ERAUSO, LA MONJA ALFÉREZ

LUZMILA CAMACHO PLATERO. Saint Mary's College

¿Qué es “género”? Para Joan Wallach Scott, el concepto de género ha determinado las relaciones sociales entre los sexos y ha definido la idea contemporánea del hombre y de la mujer. El “género”, según ella, ha establecido la “naturaleza”, el comportamiento y la función de los individuos en la sociedad: “Gender becomes a way of denoting «cultural construction», the entirely social creation of ideas about appropriate roles for women and men [...]. Gender is, in this definition, a social category imposed on a sexed body [...]” (32). Creo que en el caso de la Monja Alférez es necesario ampliar el concepto de “género” ligándolo a la idea de *performance* que presenta Judith Butler en *Gender Trouble* (1990). Para ella “género” no se limita a la definición que se ha establecido de los sexos sino que también se ha construido, y se construye, a través de la repetición mecánica del comportamiento, del deseo y del discurso que la cultura occidental les ha impuesto al hombre y a la mujer. Esto explica que se pueda imitar con facilidad:

In what senses [...] is gender an act? As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is *repeated*. This repetition is at once a reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation. That gender reality is created through sustained performances means that the very notions of an essential sex and true or abiding masculinity or femininity are also constituted as part of the strategy that conceals gender's performative character and the performative possibilities for proliferating gender configurations outside the restricting frames of masculinist domination and compulsory heterosexuality. (Butler 140-41)

Muchos son los aspectos culturales que se deben considerar al hablar del travestismo, la sexualidad y la identidad genérica de Catalina de Erauso, mujer que vivió en el siglo XVII y de la que se sabe relativamente poco. Catalina de Erauso o la Monja Alférez, como popularmente se la conocía, demostró que la estructura social de su época tenía una abertura por la cual ella se pudo filtrar con el objetivo de construirse genéricamente. Su nueva identidad genérica le dio la oportunidad de adquirir un poder económico y una posición social, a las que, como mujer, no tenía acceso. Nuestra protagonista transgredió las dicotomías genéricas y demostró que la idea de mujer —que artificialmente le construyó el hombre— no encajaba con la suya de mujer

independiente, aventurera y guerrera. El término de “multiplicidad genérica”¹ que Butler introduce es imprescindible para entender la naturaleza de una mujer que demostró tener la capacidad de amoldarse genéricamente a las circunstancias que se le presentaron en la vida.

La biografía de Catalina de Erauso se puede dividir en varias etapas que ilustran su complejidad genérica: La primera corresponde a su infancia y los años que vivió en el convento de las monjas dominicas de San Sebastián, de donde se escapó a la edad de quince años. La segunda abarca todos los años que vivió como travestí, desde 1600 hasta 1620.² Es decir, desde el momento en que la joven Catalina se confecciona la ropa de hombre y rechaza el hábito de monja hasta el día de su arresto y desesperado (si no eufórico) anuncio de su verdadera identidad y virginidad.³ Después de servir durante tres años a varios señores con el falso nombre de Francisco de Loyola, Catalina decidió embarcarse de grumete y viajar a Las Indias, donde adoptó el nombre de Alférez Alonso Díaz de Guzmán.⁴ No podemos ignorar que durante estos años de travestí se observa en ella una tendencia a la transexualidad: Catalina se cortó el pelo e intentó aplanarse el pecho con un emplaste que le facilitó una mujer india (Castresana 81). La tercera abarca desde 1620 a 1624. Catalina fue arrestada y bajo la protección del obispo de Guamanga volvió a la vida conventual. El regreso a este estilo de vida fue meramente pragmático y no tuvo nada que ver con su espíritu vocacional. Durante este periodo tuvo especial interés en promocionar su condición de mujer virgen y se dedicó a visitar otros conventos mientras esperaba que llegara la documentación que probara que era novicia. En la cuarta y última etapa, que abarcaría desde su regreso a España en 1624 hasta el último día de su vida, reanudó la vida de travestí y transgénero. Nuestra heroína dejó de ser Catalina para oficialmente llamarse Antonio de Erauso, nombre con el que consta en el testamento de su madre. No obstante, durante estos años aparece en la “Última y tercera relación, en que se haze verdadera del resto de la vida de la Monja Alférez, sus memorables virtudes, y exemplar muerte en estos Reynos de la Nueva España” la última aventura amorosa que se le conoce y que problematiza la idea de ubicarla dentro de la categoría de transgénero. Según se nos narra, estando Catalina/Antonio en Jalapa del Valle se enamoró empedernidamente de una dama que el Alcalde mayor de dicha ciudad puso a su cargo para que la acompañara a México donde, en principio, iba a entrar de religiosa. Catalina le propuso que entraran juntas en la vida conventual. La declaración de amor de Catalina y su reacción ante el rechazo que sufrió son extraordinarios:

¹ “In the place of univocity, we fail to discover multiplicity, [...] instead we confront a fatal ambivalence, produced by the prohibited law, which for all its effects of happy dispersal nevertheless culminates in Herculine’s suicide” (Butler 99).

² Estas fechas variarían si se tomara el año de 1592 como fecha de nacimiento.

³ No deja de llamarnos la atención el desdén de sus palabras a la hora de deshacerse del hábito de monja: “[...] el hábito me lo dejé por allí por no ver qué hacer con él” (*Historia* 5).

⁴ La incesante búsqueda de su padre aceleró su marcha del país. Antes de embarcarse, Catalina visitó el convento donde creció y donde su madre escuchaba misa: “Y un día oí misa en mi convento, la cual oyó también mi madre, y vide que me miraba y no me conoció, y acabada la misa las monjas me llamaron al coro, y yo no dándome por entendido, les hice muchas cortesías y me fui. Era esto entrado ya el año de 1603” (*Historia* 9). Comprobar que ni su madre ni sus antiguas compañeras la reconocieron le tuvo que dar ánimos para emprender su nueva empresa.

Peregrina, y zelosa llegó a tanto extremo, que le ofreció a la dama, porque entrase Religiosa dotarla, y demás de la dote ponerle tres mil pesos a renta, y darle la mitad de lo que cobraba de la Real caxa, y ella bolverse de nuevo a entrar en el Convento con ella: pero a su despecho, se desposó la dama, y a nuestra peregrina del zeloso disgusto, le dió vna grave enfermedad, sanó [...] se entró un día a verla [...] continuó muchos días en visitarlos [...] obligó a su esposo a dezirle que no le entrase en su casa, éste fue trance que la puso en peligro de perder el juicio [...]. (Rima de Vallbona 170–175)

A finales del siglo XVI y mediados XVII, el travestismo para la mujer de clase media y baja fue —junto al matrimonio, los votos religiosos, la prostitución u otras actividades criminales— otra forma de sobrevivir. La ropa de hombre se debe considerar, en estos casos, como el trampolín para obtener una osada independencia y autorealización personal. En *Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety* (1992), Marjorie Garber propone que a la mujer travestí se la consideraba una amenaza porque cuestionaba las normas genéricas de la sociedad. Para ésta, la mujer vestida de hombre es una metáfora de poder, todo un símbolo desestabilizador en una sociedad cuyos papeles genéricos se consideran inalterables (9). La travestí produce lo que Garber denomina el “efecto travestí” (“*transvestite effect*”), todo un fenómeno cultural, histórico y psicosocial que provoca una crisis en la organización social (“*a category crisis*”) al introducir una tercera categoría genérica que anuncia que la convencional clasificación de los géneros tiene sus conflictos: “The transvestite in this scenario is both terrifying and seductive precisely because s/he incarnates and emblemizes this disruptive element that intervenes, signaling not just another category crisis, but —much more disquietingly— a crisis of ‘category itself’” (32).

La postura del Estado y de la Iglesia al respecto era relativamente clara. El Estado tenía el travestismo terminantemente prohibido, ya en las *Partidas* preparadas por Gregorio López para la edición de Salamanca de 1555, se establece que la ley se debe aplicar de igual manera a mujeres y a hombres (Louis Crompton 18), y en el Deuteronomio 22: 5 se lee: “La mujer no llevará vestido de hombre, ni el hombre vestido de mujer, porque el que hace tal cosa merece la reprobación de Yavé”. La pena que se le aplicaba a la mujer que se vestía de hombre era por lo general leve pero no por ello inexistente; esta diferencia a la hora de aplicar la ley entre mujeres y hombres se podría deber al concepto que culturalmente se tenía del acto sexual. Las relaciones sexuales se definían fálicamente y sólo se entendía como tal cuando existía eyaculación *in situ*:⁵

⁵ Son varios los documentos que condenan la relación sexual entre mujeres: el más temprano es la carta de San Pablo a los romanos, aunque hay que ubicarla en un contexto pagano: “Por eso Dios permitió que fueran esclavos de pasiones vergonzosas: sus mujeres cambiaron las relaciones sexuales normales por relaciones contra la naturaleza. Igualmente los hombres, abandonando la relación natural con la mujer, [...] recibiendo en sí mismos el castigo merecido por el extravío” (Libro 2, Artículo 26 - 28). En el siglo V aparece el *Contra Jovinianam* de San Agustín y en la Edad Media, el documento francés, *Li Livres di jostice et de pret*, de 1270 y el *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. En todos se condena el contacto sexual entre mujeres. Según Crompton, los españoles eran los expertos del Renacimiento europeo en toda legislación que estuviera relacionada con asuntos lésbicos. Conocidos son los sermones del padre Juan Ferrer, quien desde el púlpito condenó a la mujer travestí: “Otro daño es también el

Notions concerning sexuality were so phallic-genital oriented that two embracing women were viewed as relatively innocent. [...] When sexual relationships between women were concerned, the courts were very hesitant to draw the conclusion that sodomy was involved and even more reluctant to prescribe its attendant punishment. (Rudolf Dekker 78)

Esto no quiere decir que en España no se supiera de las relaciones románticas entre mujeres y no existieran casos en los que se castigara a la travestí y a la lesbiana; conocido es el cuento de María de Zayas *¿Quién ha visto que una dama se enamore de otra?* (1647) y en *Don Gil de las Calzas Verdes* de Tirso de Molina, Caramanchel advierte a su amo Don Gil (Doña Inés): “Azotes dan en España / por menos que eso. ¿Quién vio / un hembri-macho, que afrenta / a su linaje?” (Acto III, Escena IX). Crompton en su artículo “The Myth of Lesbian Impunity” demuestra que la situación de la mujer lesbiana durante la Edad Media y el Renacimiento era tan trágica como la del hombre (17). Como explica el historiador Dekker en *The tradition of female travestism in Early Modern Europe* (1989) a pesar de que la condena que la travestí y la lesbiana debían recibir estaba explicada al detalle en documentos judiciales y teológicos, parece ser que la persecución que estas mujeres sufrieron fue diferente a la del hombre homosexual.⁶ La Monja Alférez fue uno de esos casos que escapó al castigo corporal y a la pena capital.

Durante sus años de travestí, se ve en ella una tendencia sexual que hoy, sin duda alguna, denominaríamoslésbica. Este concepto tendríamos que emplearlo con cuidado cuando lo aplicamos en una época en la que no se conocía este término. No cabe la menor duda de que nuestra protagonista se arriesgó para sacar beneficio de lo que fácilmente podría haberle costado la vida al tener, como ella misma nos narra en sus memorias, una serie de aventuras que hoy consideraríamoslésbicas. Sin embargo, Catalina no llegó a materializar sexualmente ninguna de estas relaciones, al contrario, se vio obligada a huir de ellas cuando consideraba que, debido a la excesiva proximidad física o a los celos que despertaba en los caballeros de estas damas, su verdadera identidad estaba en peligro. Por ejemplo, el motivo por el que tuvo que dejar de servir al mercader Diego de Solarte no fue otro que las continuas visitas de Catalina a una de sus cuñadas:

[Y] fue la causa que tenía en su casa dos doncellas hermanas de su muger, con las cuales y sobre todo con una que más se me inclinó, solía yo jugar y triscar: y un día estando en el estrado peinándome acostado en sus faldas, y andándole en las piernas, llegó acaso á una reja por donde nos vio y oyó á ella que me decía que fuese a Potosí y buscase dineros, y nos casaríamos. Retiróse, y de allí á un poco me llamó, y me pidió y tomó cuentas, y despidióme, y fuime. (*Historia* 24–25)

atreimiento y desvergüenza que en nuestros tiempos se ha visto en muchas, y es andar algunas mujeres disimuladas en hábito de hombres por las calles y por las casas [...]” (Bravo–Villasante 190).

⁶ Ver el artículo de Ursula Heise, “Travestismo and the Stage Controversy in Spain and England, 1580-1680”, para más información sobre la posición de España con respecto a los sodomitas.

En Saña se le complicó la situación cuando flirteaba con la dama de Juan de Urquiza, la cual le pidió que pasara la noche con ella. Tal fue la insistencia de ésta que Catalina tuvo que agredirla para evitar que descubriera que debajo de la ropa de varón se escondía una mujer:

Es de saber que esta Doña Beatriz de Cárdenas era dama de mi amo, y él miraba a tenernos seguros, á mí para servicio, y á ella para gusto, y parece que eso tratado entre los dos lo acordaron [...] porque [yo] salía de noche, iba á casa de aquella señora, y ella me acariciaba mucho, y con son de temor de la justicia me pedía que no volviese a la iglesia de noche, y me quedase con ella, y me apretó en esto tanto, que hube de alargar la mano y salirme: y dije luego a mi amo, que de tal casamiento no había de tratar, porque por todo el mundo yo no lo haría [...] (*Historia* 18-19)

En la Concepción de Chile estuvo de *incógnito* al servicio de su hermano, Miguel de Erauso, quien, según se narra en las memorias, le cogió aprecio por ser de San Sebastián. Como en previas ocasiones, Catalina no deja de coquetear y, en este caso, muestra gran interés por la mujer de su hermano, el cual, en cuanto supo de sus excesos, la castigó con la correa:

[Q]uedé yo con mi hermano por su soldado, comiendo a su mesa casi tres años [...] Fui con él algunas veces á casa de una dama que allí tenía, y de ahí algunas otras veces me fui sin él: él alcanzó a saberlo, y concibió mal, y díjome que allí no entrase: acechóme, y cogióme otra vez: esperóme, y al salir me embistió á cintarazos [...]. (*Historia* 28-29)

Si la mayoría de estos episodios llaman la atención por el atrevimiento, la temeridad y la desfachatez de la protagonista, lo que no se puede negar es la reciprocidad amorosa que existió entre Catalina y todas estas damas. El episodio séptimo, sin embargo, sorprende al lector. Tal y como ella misma nos narra, casi pierde la vida cruzando la cordillera de los Andes si no hubiera sido por la generosidad de una mestiza que la hospedó por cuatro meses. Durante su estancia con la india, ésta le propuso que se casara con su hija, la cual, según Catalina, “era muy negra y fea como un diablo, muy contraria á mi gusto que fue siempre de buenas caras” (*Historia* 42); aunque, como ella misma añade, la madre, quien era “bien acomodada y tenía muy muchas bestias y ganados” (*Historia* 41-42), la vistió y como dote “[le] entregó su casa y su hacienda” (*Historia* 42). La segunda propuesta matrimonial tiene lugar en Tucumán, donde la india, su hija y Catalina se habían desplazado para celebrar la boda. Según se narra en la *Historia*, Don Antonio de Cervantes, canónigo de la iglesia de dicha ciudad y provisor del obispo, le planteó la posibilidad de contraer matrimonio con su sobrina, la cual era “de muy relevantes prendas, y con buen[a] dote” (*Historia* 43).⁷ En esta ocasión Catalina no pone objeciones al aspecto físico de la moza, quien, sin duda, era blanca debido no sólo al hecho de que su tío era español, sino a la ausencia de referencias raciales por parte de Catalina.⁸ Si la reducción de la mujer a mero objeto

⁷ La dote de la sobrina de Don Antonio de Cervantes no se llegó a concretar.

⁸ Richard Dyer propone que la raza “blanca” se presenta como lo absoluto y lo universal, mientras que la “negra” se

de valor es obvia en ambos casos, la cosificación que se hace de la india es doble. Los opuestos blanco / negro, ángel / diablo, atractiva / fea, superior / inferior se reconocen inmediatamente. Catalina se presenta como el colonizador y el ser superior con respecto al objeto colonizado e inferior. Evidentemente, para ella el indio era su desigual y, como tal, lo podía describir físicamente como un ser horroroso y comparable al diablo.⁹

Obviamente, el final no puede ser otro que el de la Monja Alférez huyendo de Tucumán, amén de llevarse consigo todos los regalos que recibió de ambas propuestas matrimoniales: “monté el cabo, y me desaparecí: y no he sabido cómo se hubieron después la negra, y la provisora” (*Historia* 44). De nuevo, llama la atención no sólo el oportunismo de Catalina sino el desprecio con el que se refiere a la indígena. Si a la española irónicamente la identifica haciendo referencia a la profesión de su tío, a la mestiza la describe según su raza. A diferencia de lo que ocurre en sus previas aventuras amorosas, en donde apreciamos que la atracción es mutua, en este episodio el contacto físico entre Catalina y estas dos mujeres es inexistente y tanto la mestiza como la blanca se presentan como meros objetos de valor, que se cotizan según los muchos vestidos que le regalan a Catalina y según la dote que las acompaña.

En estas aventuras amorosas, vemos que para Catalina la ropa de hombre funcionó como la herramienta que le permitió transgredir el orden social y adoptar un papel genérico (masculino) que era coherente con su atracción por, lo que ella consideraba, el sexo opuesto. El atuendo masculino fue lo que hizo factible que la Alférez coqueteara con y engañara a otras mujeres. Dekker ve el travestismo de esta época como lo que, psicológicamente, va a permitir que una mujer seduzca a otra. Es decir, para él la relación entre género y sexualidad era inherente, ya que la única sexualidad posible para la mujer era la heterosexual y viceversa. Esto explicaría que la lesbiana sólo pudiera entender su atracción por el mismo sexo considerándose hombre y que resolviera su “problema” vistiendo como tal (57).

Hay varios factores que podrían explicar la falta de escrúpulos de Catalina cuando nos cuenta sus amoríos y que sus relaciones con estas mujeres no se consideraran ilícitas: la sociedad española estaba familiarizada con la mujer travestí a través de la larga tradición de la *mujer varonil* en el Teatro español y Catalina fue para ellos un ejemplo más de este tipo de mujer; la cultura de la época subestimaba el contacto sexual entre mujeres; la relación sexual que la de Erauso tuvo con éstas se limitó al simple manoseo; su rango de alférez, el cual recibió en reconocimiento a su exitosa carrera militar, su privilegiada posición social—hija de nobles españoles—; y quizás el factor más importante, su virginidad, lo cual la ubicó en una situación de superioridad moral.¹⁰

utiliza para diferenciar y particularizar (en *Representing the Other. “Race”, text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative* de Paul Julian Smith, p. 16).

⁹ Mary Elizabeth Perry habla sobre este episodio y alude al racismo que se percibe en las palabras de la Monja Alférez, no obstante nota el hecho de que ésta estuvo con la india hasta que vio que el matrimonio era algo inevitable: “Here Erauso may have made an allusion to racism in the ideal of female beauty held by most Spanish male at that time. However she did not simply leave the dark-skinned mestiza, but continued to keep her company until she could no longer delay the marriage” (400).

¹⁰ Perry hace referencia al papel relevante que la virginidad jugó en la vida de esta mujer: “Maintaining the purity of

Todos estos factores tuvieron que jugar un papel fundamental a la hora de perdonarle la vida.¹¹

Según la terminología contemporánea, a Catalina de Erauso se la podría definir como transgénero. A pesar de los problemas que conlleva definir sexual y genéricamente a este personaje histórico, creo que reconocer la subjetividad de una mujer que prefirió el nombre de Antonio al de Catalina es significativo; así como también es importante dejar constancia de cómo la sociedad del XVII resolvió el dilema de su identidad genérica. El hecho de que en España se la aceptara como hombre, sin que ello creara mayor polémica, no es indicativo de que ésta fuera una cultura genéricamente flexible y abierta a este tipo de subversiones, sino que, según la definición de hombre y mujer, Catalina con sus actos y *performance* demostró que pertenecía a la primera. Con *el* Alférez tenemos el caso de una mujer que utilizó el género masculino para referirse a sí misma y que oficialmente cambió de identidad genérica tan pronto como el Papa Urbano VIII le dio permiso para hacer vida de hombre.

Pero, a pesar de que es evidente que la de Erauso durante la mayor parte de su vida se había identificado con el sexo masculino, no podemos ignorar el amor que aparece en la “Tercera Relación” y al que ya nos hemos referido. Este último episodio de su vida corrobora la multiplicidad genérica de la conquistadora vasca.¹² Catalina supo adaptarse genéricamente a los complejos escenarios que le presentó la vida, ya fuera para enrolarse de grumete, ser soldado, conquistar a mujeres, volver a su vida de monja o, como en este último caso, amar como mujer a otra mujer. No es tarea fácil, por tanto, ubicar en una específica categoría la identidad genérica de Catalina de Erauso en una cultura occidental que ha necesitado definir al *otro* para auto-determinarse y que margina y castiga a quien no se adapta a la norma. La Monja Alférez, sedujo y, como hemos visto, amó a otras mujeres, subvirtió las categorías genéricas demostrando la

his corporeal boundaries [...] Erauso could present himself as free from pollution. Her special position, as that of other virginal women, came not from the power to pollute and disorder, but from the power to renounce sexuality” (406).

¹¹ Es importante recordar que a Catalina la buscaba la justicia no por vestir ropa de hombre ni por haber engañado a varias mujeres, sino por los muchos crímenes que cometió, la mayoría de las veces, para defender su identidad masculina o demostrar su masculinidad.

¹² Debemos asumir que la vida conventual de Catalina (a la que regresó en cuanto fue descubierta su verdadera identidad) debió de estar llena de aventuras homoeróticas. Catalina no se manifiesta al respecto pero sabemos que, cuando ésta abandonó el convento de la Trinidad en Lima (después de una estadía de dos años y cinco meses), ella y sus compañeras se despidieron “con sentimiento común de todas” (*Historia*, 104) e, igualmente, después de ocho días en el convento de santa Clara de Guamanga las monjas lloraron su despedida. Sherry Velasco y Michelle Stepo no dudan en leer con suspicacia la estancia de Catalina en estos dos conventos:

Although affection among nuns was a common feature in convent narratives, a conceivable homoerotic reading should not be overlooked, especially in light of the numerous same-sex flirtation scenes in Erauso’s life narrative as well as the potential for erotic relationships in monastic settings [...]” (Velasco 59-60).

No tenemos ningún testimonio que confirme estas sospechas, pero si este hubiera sido el caso, aquí tendríamos otra etapa de su vida en la que como mujer amó a otras mujeres. Lo que no se puede dudar es que Catalina no esconde ni la satisfacción que le produjo vivir congregación de mujeres tan amplia (en el convento de la Trinidad había ciento ochenta y seis monjas) ni el cariño correspondido y sincero que hubo entre ellas.

artificialidad de las mismas y la relativa facilidad con la que se pueden copiar y convenció a los que la conocieron que su naturaleza era masculina, consiguiendo, de esta forma, que se le permitiera vivir bajo esta nueva identidad.



BIBLIOGRAFÍA

- Historia de la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso*. Ed. Joaquín María de Ferrer. Paris, Imprenta Julio de Didot, 1829.
- Memoir of a Basque Lieutenant Nun. Transvestite in the New World*. Trads. Stepo Michelle & Stepo Gabriel. Boston, Beacon Press, 1996.
- Bravo Villasante, Carmen. *La mujer vestida de hombre en el teatro español (Siglos XVI-XVII)*. Madrid, Revista de Occidente, 1955.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.
- Crompton, Louis. "The Myth of the Lesbian Impunity". *Journal of Homosexuality*, Vol. 6(1/2), Fall/Winter 1980/81.
- Dekker, Rudolf. *The tradition of female trasvestism in Early Modern Europe*. London, Macmillan Press, 1989.
- Garber, Margory. *Vested interest: Cross-dressing and culture anxiety*. New York & London, Routledge, 1992.
- Heise K. Ursula. "Transvestism and the Stage Controversy in Spain and England, 1580-1680." *Theatre Journal*, 44.3 (1992): 357-74.
- Molina, Tirso de. *Don Gil de las Calzas Verdes*. Zamora Vicente (eds.) Madrid, Clásicos Castalia, 1990.
- Perry, Mary Elizabeth. "From Convent to Battlefield: Cross-Dressing and Gendering the Self in the New World of Imperial Spain" en *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossing from the Middle Ages to the Renaissance*. Blacmore, Josiah y Hutcheson, Gregory S. (eds.), Durham, Duke University Press, 1999.
- Smith, Paul Julian. *Representing the Other. 'Race', Text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative*. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Vallbona, Rima de. *Vida I Sucesos de La Monja Alférez*. Center for Latin American Studies, Arizona State University, Tempe, Arizona, 1992.
- Velasco, Sherry. *The Lieutenant Nun: Transgenderism, Lesbian Desire and Catalina de Erauso*. Texas, University of Texas Press, 2000.

Wallach Scott, Joan. *Gender and the politics of history*. New York, NY, Columbia University Press, 1988.

