

Las Otras diversas. ¿Sexualidades transgresoras?

Gina Valitutti Chavarría¹
Ana Lorena Camacho De la O²

Recepción: 30 de abril de 2014 / Aprobación: 25 de julio de 2014

Resumen

Interesa en el presente ensayo realizar una discusión conceptual acerca de la diversidad sexual. Se propone una mirada a la constitución de las identidades en tanto posibilidad histórica y política de reflexionar acerca de la construcción simbólica del género representada en la vida de dos mujeres que, aunque transgresoras y que viven en los márgenes de lo que es esperable de ellas, resignifican cada una de manera diferente su paso por su mundo histórico de discriminación y desigualdad. Se ejemplifica a partir de dos historias cuya resonancia social y política adquiere un significado relevante. La monja Benedetta Carlini y el alférez Catalina de Erauso, ambas representadas en la historiografía como mujeres transgresoras y emblemáticas. Se interroga sobre el complejo proceso de la organización identitaria expresada en cuerpos y territorios que enuncian, lo que en siglos venideros será un “campo de batalla” por el reconocimiento de las y los otros diversos.

Palabras clave

Diferencia sexual; sexualidades diversas; identidades; otredad; hegemonía masculina

Abstract

The aim of this essay is to conceptually discuss sexual diversity. It revises the constitution of the identity based on the historical and political possibility of reflecting on the symbolic construction of gender represented in the lives of two women. Although transgressive and living in the edges of what is expected from them, each of these two women re-signified, in a different way, their historical existence in a world of discrimination and inequality. Such situation is exemplified by two stories whose social and political repercussion acquired a relevant meaning. They are the stories of the nun Benedetta Carlini and the second lieutenant Catalina de Erauso, both represented in history as transgressive and emblematic women. The article also questions the complex process of identity organization, expressed in bodies and territories that

- 1** Costarricense. Máster en Estudios de la Mujer por la Universidad de Costa Rica (UCR) y la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Socióloga. Docente e Investigadora, actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Sociales de la UNA y es Directora de la Escuela de Sociología de esa misma universidad. Correo electrónico: givalch@hotmail.com
- 2** Costarricense. Máster en Estudios de la Mujer por la UCR y la UNA, actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Sociales de la UNA y es Subdirectora de la Escuela de Sociología de esa misma universidad. Correo electrónico: loredelao@gmail.com

enunciated what in upcoming centuries was going to be a “battlefield” for the recognition of other queer people.

Key words

Sexual difference; diverse sexualities; identities; “otherness”; masculine hegemony

Resumo

O interesse neste ensaio, realizar uma discussão conceitual sobre a diversidade sexual. Se propor um olhar à constituição das identidades enquanto a possibilidade histórica e política de meditar sobre a construção simbólica do género representada na vida de duas mulheres que, sendo transgressoras e vivendo nas margens do que é imaginável sobre elas, cada uma dá um significado diferente ao seu passo pelo mundo histórico de discriminação e desigualdade. Se exemplifica a partir de duas histórias cuja ressonância social e política adquire um significado relevante. A freira Benedetta-Carlini e o alferes Catalina de Erauso, ambas representadas na historiografia como mulheres transgressoras e emblemáticas. Se interroga sobre o complicado processo da organização identificadora expressada em corpos e territórios que enunciam, o que será um “campo de batalha” nos séculos por vir, pelo reconhecimento das diversas e dos diversos.

Palavras chaves

Diferenças sexuais; diversas sexualidades; identidades; alteridade; hegemonia masculino

Reflexión conceptual

Autores como Weeks (1993), Foucault (2002) y Butler (2003) plantean que la constitución de sujetos sexuales diversos, que han sido nombrados o designados como pervertidos, minorías sexuales, raros, desviados, entre otros, son el resultado de un largo y complejo proceso histórico de enunciación. Concuerdan que su irrupción en la escena social, política y cultural es reciente, situando su aparición conceptual a mediados o finales del siglo XIX, producto de los primeros “tratados” de sexología y medicina, cuya impronta discursiva será determinante en épocas posteriores.

De estos discursos saldrán clasificaciones acerca de lo que es normal y anormal en los comportamientos sexuales, lo permitido en el ámbito público, la heterosexualidad como norma “natural” de comportamiento sexual, y el mandato, ya sacralizado, de que la procreación es el fin último y legítimo de la actividad sexual para las mujeres.

Lo anterior no cuestiona el hecho histórico de la existencia de comportamientos y actos sexuales distintos a la heterosexualidad, pues la sociedad

occidental funda el discurso represivo y controlador de la sexualidad desde siglos antes. Lo importante será la constitución de sujetos sexuales, como los nombra Weeks (1993), cuya identificación, a lo largo del siglo XX, tendrá alcances significativos en la organización de colectivos cuya identidad, si es que existe alguna, decanta una de las polémicas más apasionantes de la época actual.

Coincidimos con Weeks cuando plantea que la sexualidad se configura como un “campo de batalla”, pues cuando hablamos de sexo también lo estamos haciendo sobre discursos acerca de la verdad, de la nuestra y de los Otros/as y, en su máxima expresión, del nudo político acerca de la concepción de la realidad y de la vida misma, en tanto sujetos sexuados.

La centralidad de la sexualidad, la pertenencia a un sexo-género cultural y socialmente construido nos sitúan en aspectos que, de suyo, tocan las fibras más íntimas de las relaciones entre lo individual y social, las elecciones individuales, si es que existen, las orientaciones, los gustos, los estilos, las preferencias y las condiciones particulares e históricas en que se desarrollan los individuos, y el andamiaje ideológico-cultural donde capitalismo y Occidente se entrecruzan, tanto desde el ámbito de la reproducción material como de las estructuras de pensamiento, de saberes, de coacción y de dominación pero también de luchas que tienen siempre, o casi siempre, un horizonte de utopía.

Así, en el siglo XX se evidencian identidades sexuales que suelen estar en tensión con las formas hegemónicas de concebir la sexualidad. Recordemos que esas identidades, concebidas como construcción compleja de identificación individual y colectiva, generalmente reivindicando su derecho a existir, irrumpen teniendo como característica el de ser definidos como “seres abyectos”, como diría J. Butler (2003), “producidos” y clasificados por la ciencia positivista como individuos incompletos, desviados y patologizados. Ya sentenciaba y designaba en el siglo XIX, el sexólogo Havellock Ellis, acerca del lesbianismo:

El carácter principal de una mujer invertida sexualmente es un cierto grado de masculinidad, los movimientos bruscos y enérgicos, la actitud y el andar, la mirada directa, las inflexiones de voz, y, sobre *todo*, *la manera de estar con un hombre, sin timidez, son signos para un observador prevenido, de que ahí existe una anormalidad psíquica subyacente* [cursivas añadidas] (Ellis citado en Mimeo, s.f., p. 84).

En esta definición de Havellock Ellis, la mujer tiene asignada una forma de estar en el mundo como un inferior que debe guardar distancia con quien la constituye, el hombre, lo contrario es visto como amenaza, es la Otra diferente que adquiere una dimensión ontológica.

Nótese que, además de clasificar como anormal cierta independencia, se patologiza no un deseo erótico, sino cualquier transgresión de las expectativas que se tienen de un género y de un sexo. Se patologiza la no aceptación de



una “conducta” socialmente esperada y se naturaliza, inclusive como anormal, los gestos. Como plantea Mercedes Gómez:

Los desafíos al orden heterosexual compulsivo son desafíos a un régimen político que se construye a partir del privilegio masculino sobre lo que se percibe e identifica como femenino, es miedo a perder privilegios propios de la heterosexualidad compulsiva, el perpetrador afirma sus credenciales masculinas, constituyendo al otro a posteriori (Gómez, 2006, p. 175).

La “lesbiana” es clasificada como patología pero al mismo tiempo, la mujer que no se ajusta a lo que otros designan como su ser, su “esencia”, se convierte en síntoma de “desviación”. En este sentido, la identidad así entendida se constituye como esencia, expresado en valor absoluto y en imperativo moral.

Como expresa Butler, “como un fetiche teórico que repudia las condiciones de su propia emergencia las formas no heterosexuales de la sexualidad serán lo abyecto, las marcas identificatorias pertinentes de los cuerpos que no importan” (Butler, 2002, p. 13).

Un núcleo central donde se disputa y resuelve la normatividad es en el cuerpo de las mujeres que encarna la norma, por medio del acto performativo, produciendo cuerpos marginales, excluidos, abyectos (Butler, 2002). En ese sentido, la marginalidad y la exclusión, producen seres fragmentados y cuerpos abyectos de los que nos habla Butler en sus textos.

Aunque en sentido contrario, existen los colectivos, que requieren y construyen identidades al tenor de sus luchas políticas y reivindicativas en tanto derecho a ser nombrados y nombradas, no por otros, sino por ellas y ellos mismos. La construcción de identidades diversas es un aspecto de orden conceptual pero también fundamentalmente político que puede convertirse en una esencia deshistorizada o tener un poder colectivo de convocatoria constituyéndose en el Otro/a distinto/a en un horizonte de reivindicación. Si la identidad se esencializa, la diversidad sexual se configura como una amenaza.

Así, la producción del otro/a como amenaza es instrumental a la lógica que sostiene los sistemas de privilegio: cada sistema genera sus otros/as, sus prejuicios. Tanto las prácticas excluyentes como las discriminatorias tienen la función de producir al otro/a, de marcarlo como diferente, generando el binarismo entre ellos –diferentes y nosotros– los mismos, produciendo mecanismos de homogenización, de identificación o de total rechazo. En las prácticas excluyentes, el objetivo es suprimir lo que el perpetrador percibe como amenaza para su visión del mundo, la función es el control social de la sexualidad humana (Gómez, 2003, pp. 176-177).

Como advierte Weeks, no existe “una esencia de la conducta sexual. Solo hay patrones cambiantes en la organización del deseo cuya configuración específica puede ser decodificada” (Weeks, 1993, p. 24), de ahí que la relación entre sexo y sociedad es compleja, por cuanto la sexualidad humana se orga-

niza en una intrincada red de creencias, conceptos y actividades sociales, en una historia compleja y cambiante.

Rubin (2006) le confiere a lo sexual una centralidad de orden epistemológico para explicar las jerarquizaciones y opresiones de las personas y grupos “pervertidos” como frecuentemente los nombra. Esta autora, como es sabido, es una de las teóricas que plantea que el sistema sexo-género se comporta como una estructura de dominación donde el poder es fundamental como categoría analítica, confiriéndole a la jerarquización sexual un poder explicativo mayor. El sexo, nos dice la autora, debe ser comprendido en términos de análisis histórico y social, “la sexualidad ha sido estructurada en un marco social punitivo y sometida a controles formales e informales” (Rubin, 2006, p. 153). El sexo es un vector de opresión para esta antropóloga que propone que el sistema de opresión sexual atraviesa otros modos de desigualdad social, aunque no es reducible ni comprensible sin las diferencias de clase, raza, género, etnia u opción sexual.

Asimismo, Rubin plantea que la sociedad occidental evalúa los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual, que funciona parecido a los sistemas ideológicos de racismo, etnocentrismo y chauvinismo religioso, definiendo el término como “falacia de la escala extraviada y valoración jerárquica” (Rubin, 2006, p. 16), la cual traza una frontera imaginaria entre sexo bueno y malo, definiendo quiénes pueden cruzar la frontera de la aceptación que determina a su vez la norma heterosexual y las instituciones que la reproducen. Estos modelos, continúa Rubin, asumen una teoría del dominó del peligro sexual, que no es sino la frontera entre el orden y el caos:

Las raíces del estigma se encuentran en las tradiciones religiosas, en la medicina y psiquiatría que multiplican las categorías de conductas sexuales erróneas... La cultura popular está imbuida de ideas (que expresan) que la variedad erótica es peligrosa, insana, depravada sobre la base de ideologías basadas en el pecado, de inferioridad psicológica, anticomunismo, histeria colectiva, brujería y xenofobia (Rubin, 2006, p. 136).

En el ejemplo clasificatorio de Havelock Ellis, citado en párrafos anteriores, podemos encontrar no solo una jerarquización de la conducta sexual aparente de lo que significa la mujer lesbiana, homologada al hombre en tanto es la visión carencial de complementariedad, mujer brusca y masculinizada, sino de género, una mujer que “mira directo” con autodeterminación no solo no es mujer aunque si lo fuera, se interpreta como “anormal” en el particular discurso decimonónico de Ellis. En esta definición, que forma parte de un discurso ambicioso de construir la anormalidad con base en la exclusión del diferente, también se logra excluir y patologizar lo que no se comporta según el mandato patriarcal, es decir estamos hablando de un discurso que esencializa, naturaliza y excluye a quien no quiere que exista, ni la lesbiana, ni la mujer o mujeres distintas a la norma o lo que ese discurso quiere que sea. Así, si bien es cierto,



la jerarquización sexual es un determinante de la opresión y dominación, en este caso, el género también lo es.

Lo significativo es reflexionar y profundizar los momentos en que ambas categorías están indisolublemente ligadas y cuándo cobran cierta autonomía. Cuándo los comportamientos sexuales están imbuidos de mandatos y discursos dominantes o hegemónicos y traspasados por los mismos, sostenemos al igual que Monsiváis, que en la “diversidad es central seguir las persistencias del prejuicio porque lleva a conocer la mentalidad social... y la canonización de lo normal” (Monsiváis, 2004, p. 192). En ese sentido, en algunos discursos las mujeres con ciertos rasgos de autonomía han sido consideradas fuera del mandato social.

A continuación, realizamos un análisis sobre la base de dos experiencias de mujeres que rompen, en cierto sentido, con lo esperable de ellas en períodos históricos durante los cuales bien pudieron haber sido enviadas a la hoguera, en ese momento cuando la Inquisición y el poder patriarcal fueron norma de vida. Así, estas dos mujeres vivieron en un momento de transición, entre el medioevo y el renacimiento europeo, y la conquista y colonialismo en América. Ambas mantuvieron vínculos de naturaleza sexual hacia otras mujeres y en alguna medida mostraron resistencia a los mandatos característicos de su época acerca de los comportamientos femeninos esperados.

En otro orden de ideas, es preciso señalar que la presente reflexión produce más cuestionamientos que certezas ya que el contexto en el cual se desarrolla la vida de estas mujeres presenta complejidades en los órdenes de la comprensión del deseo, los mandatos de género y los comportamientos sociales y sexuales. Sor Benedetta Carlini (1591–1661) y Catalina de Erauso (1585–1650) ejemplifican la necesidad y la importancia de continuar la visibilización de otras formas de estar en el mundo y de resignificarlo pese a la fuerza de las restricciones normativas para las mujeres.

Sor Benedetta Carlini

Todas las referencias expuestas en este artículo sobre la monja Benedetta Carlini pertenecen a la historiadora Judith Brown, quien en 1980, a raíz de una búsqueda documental que realiza en el Archivo del Estado de Florencia, encuentra un *dossier* con la historia de esta monja mística llamada Benedetta Carlini. Fruto de esta investigación publica, en la editorial de la Universidad de Oxford, su libro *Actos Impuros* (1986). Esta publicación tiene traducción en español del año 1989, la que será tomada en este análisis y que se encuentra debidamente referenciada.

Benedetta Carlini fue abadesa del Convento de la Madre de Dios, y su historia queda documentada a partir de un juicio que inicia la Inquisición en su contra. En la actualidad, la calificaríamos como lesbiana; su caso constituye



también uno de los raros casos documentados. Ella es descrita como una mujer de “mala reputación” según consta en los archivos de aproximadamente cien páginas sobre las relaciones sexuales entre Carlini y otra monja, llamada Bartolomea Crivelli. Entre 1619–1623 se realiza la investigación eclesiástica.

El concepto “lesbiana” es de reciente aparición, por lo tanto difícilmente Carlini pueda inscribirse bajo ese concepto. Autoras como Rich (1980) y Brown (1994) plantean que el concepto de lesbiana no puede aplicarse con precisión a mujeres que vivieron antes de su aparición como categoría cultural e histórica previo al siglo XIX. Autores como Foucault (2002) y Weeks (1993) comparten esta proposición desarrollando estudios de carácter histórico acerca de cuándo comienza a establecerse la definición de una sexualidad normal, “sana” o en su defecto, patologizada cuando de “desviación” se trata.

Carlini sabía leer y escribir, lo que la hace diferente pues, para entonces, no era común que las mujeres tuvieran acceso a la educación con excepción de algunas que pertenecen a estamentos y clases acomodadas.

En las declaraciones dadas por la monja al Tribunal de la Inquisición, establece que un ángel y Cristo, en algunas ocasiones, se le presentaban, la mayoría de las veces por medio de un ángel varón, Splendidiello, manera como le llamaba. A continuación parte del relato:

Durante dos años seguidos, dos o tres veces por semana, por la tarde después de desnudarse y acostarse y de esperar a que su compañera, que está a su servicio, se desnudara también, la obligaría a meterse en la cama y besándola como si fuera un hombre, se agitaría sobre ella tanto que las dos se corromperían, porque la mantenía por la fuerza a veces una hora, a veces dos y a veces hasta tres horas. Y [hacia estas cosas] durante las horas más solemnes, en especial por la mañana, al amanecer... Parecía estar siempre en trance cuando hacía esto. Su ángel, Splendidiello, hacía aquellas cosas... la llamaba su amada, le hacía jurar que siempre sería su amada y prometía que después de la muerte de Benedetta siempre estaría con ella y se haría visible. Decía el ángel: quiero que me prometas que no te confesarás de las cosas que hacemos juntos, te aseguro que no hay pecado en ello... Jesús habló a su compañera [a través de Benedetta] en tres ocasiones, dos veces antes de hacer aquellas cosas tan deshonestas. La primera vez dijo que quería que ella fuera su novia y que estaría contento de que ella le diera su mano, y ella lo hizo creyendo que era Jesús. La segunda vez fue en el coro donde estrechando sus manos le dijo que le perdonaba sus pecados. La tercera vez fue después de que ella se preocupara por todas estas cuestiones y él le dijo que no había mezcla de pecado en todo aquello y que Benedetta no tenía conciencia de hacer aquellas cosas. Su compañera confesó todo esto con grandísima vergüenza (Brown, 1989, p. 293).

Una primera acotación a la descripción que se realiza de este caso, es lo que Foucault llamaría el acto de la confesión: “Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad... todo ello contribuyó a dar



a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos” (Foucault, 2002, p. 73).

Las respuestas de Carlini parecieran caracterizar un acto de *performance*, es decir una puesta en escena a través de actos, gestos y discursos de lo que se considera propio de ser mujer u hombre ante la mirada de los otros. Benedetta necesita, para ser absuelta, de una identificación que le otorgue un poder que no tiene, es monja y mujer, pero no cualquier mujer, es “desviada”, por tanto requiere de una máscara que la auto identifique con un poder “sobrenatural”, el de un Jesús y un ángel, es decir una deidad masculina, que está más allá del orden contingente de su ser mujer. Su conducta “antinatural” será subsumida, en el orden ritual, por un masculino que tiene la potestad de estar más allá del pecado. Bien podría ser analizado como parodia.

Guardando las distancias históricas y conceptuales, Butler reflexiona sobre las identidades en tanto *drag*, en cuanto máscaras, que define como simulacros, reconstruidos en los cuerpos, son ideales de fantasía y por ello mascaradas. La heterosexualidad misma es una mascarada, así como las divisiones de género que forman su base, están constituidas por “la repetición de prácticas significantes que se esfuerzan pero que fallan, al replicar ideales imaginarios de masculinidad, feminidad y sexualidad normal” (Butler, 2003, p. 87).

En Benedetta podemos encontrar también la reflexión acerca de lo que hoy consideramos la diferencia entre género y sexo, y las mediaciones y las determinaciones que le son inherentes. En este sentido, nos gustaría proponer una acotación derivada del ejemplo de Benedetta.

Como se ha mencionado, en la constitución de las identidades existe una articulación entre lo individual y lo social, es decir, entre las condiciones culturales, materiales e históricas en la que esa construcción se realiza. Así, posiblemente Benedetta sentía una especial atracción sexual por Bartolomea, sin embargo, como se ha mencionado repetidamente, algunas autoras y autores como ya se explicitara, Foucault (2002), Rubin (2006), coinciden en que las identidades nombradas como lesbianas lo serán hasta el siglo XIX, no obstante, una forma de redimir lo que está sintiendo y ocurriendo con Benedetta podría ser una resignificación del objeto de deseo, el cual es transferido, por así decirlo, a quien lo puede representar y nombrar, una deidad masculina, dios y ángel, pero Benedetta posiblemente seguirá sintiendo lo mismo, y es aquí donde se formula la siguiente observación, que está relacionada con las condiciones históricas en que este relato se inscribe. Posiblemente, Benedetta estará convencida que el ángel la posee, para ella poseer a su vez a Bartolomea, asumiendo el papel central del poder de deidad masculina, recuérdese que ella, a su vez es abadesa, sabe leer y escribir, es decir “ocupa” un lugar en la jerarquía social, aunque siempre marginal con respecto al clero y a su sociedad.

En la perspectiva del siglo XX y XXI, Benedetta Carlini es una disidente, pero no lo es de su época, para eso tendrá que asumir y subsumir el discurso religioso

dominante y, en nuestra opinión, resignificarlo. Suponemos que, eventualmente, en los conventos pudiesen existir relacionamientos sexuales y eróticos entre personas del mismo sexo. Aunque, en el momento en que este tipo de situaciones se hicieran públicas, máxime si se trataba de mujeres, los poderes institucionales en especial los religiosos se harían presentes para controlar, censurar y sancionar tales conductas. Prueba fehaciente de ello es el juicio a Carlini.

Las y los individuos diferentes han existido en distintas épocas históricas, sin embargo, cuando los discursos dominantes y la reproducción social no dejan salidas posibles a los individuos, estos asumen carencialmente la “mentalidad” cultural e ideológica dominante o bien su destino será el exterminio personal. En nuestra opinión, en el caso de Benedetta Carlini, este fue asumido por la representación sexual y de género jerarquizada de deidad masculina en el marco de un contexto ideológico que tenía como escenario las formas de representación mística. Este paso de mediación e inversión ideológica puede ser caracterizado hasta nuestros días, cuando conocemos casos de mujeres y hombres diversos sexualmente que, no teniendo reservas de apoyo social, se suicidan o, en su defecto, patologizan conductas, posiblemente en contextos alternativos de convivencia, las respuestas de estas personas serían diferentes.

La penalización de la “diferencia” solo puede ocurrir si hay una norma, es decir, un ámbito del orden de la validez. No hay posibilidad de nombrar a la diferencia identitaria si no es por referencia a un sistema de normas que operan sobre la mera facticidad otorgándole significancia, acota Butler (2002). Una diferencia en la vivencia de la sexualidad puede trastocarse en desigualdad en tanto apunta a un deseo erótico negado, censurado y castigado socialmente y en los discursos religiosos se convertirá en pecado.

Es interesante la figura de ángel que posee a Benedetta y a través de esta a su amante. El deseo debe ser expiado, apareciendo en un “cuerpo” que a su vez es etéreo. No hay que olvidar que en el discurso ideológico de la religión católica, cuerpo y alma están separados, el alma se eleva pero el cuerpo se pudre, nótese la similitud en la exclamación de la monja al jurado eclesiástico, después de realizado el acto, “las dos se corromperían”.

En el orden humano, ¿cuántas personas, mujeres y hombres se habrán perdido, en culpas, expiaciones, muertes físicas y del “alma” por haber amado de manera distinta y tener que asumir comportamientos, géneros y sexos no queridos?

Catalina de Erauso³

Catalina de Erauso nace en Guipúzcoa, España, en 1585. El contexto cultural e histórico en el que vive Catalina de Erauso pertenece, podríamos decir, a dos mundos, su natal España y el de la América colonial. Al igual que

3 Las notas están tomadas del Expediente de Indias. Víctor Rocha. (Invierno, 2003).



la monja Benedetta, el discurso hegemónico sobre lo masculino dirá el lugar que ocupará Catalina en ese mundo aunque ya revertido de otro poder, su cuerpo transformado en uno masculino que adquiere la representación territorial de la colonia, como veremos adelante. Erauso, inicia su narración de la siguiente manera:

Nací yo, doña Catalina de Erauso, en la villa de San Sebastián, de Guipúzcoa, en el año de 1585. Criáronme mis padres en su casa, con otros mis hermanos, hasta tener cuatro años. En 1589 me entraron en el convento de San Sebastián el Antiguo, de dicha villa, que es de monjas dominicas, con mi tía doña Úrsula de Unzá y Sarasti, prima hermana de mi madre y priora de aquel convento, en donde me crié hasta tener quince años, en que se trató de mi profesión (Rocha, 2003, s.n.p.).

A la edad de 15 años se escapa del convento y tiempo después se embarca a América. En Perú y Chile vive la mayor parte de su vida vistiendo y asumiendo el rol masculino como soldado español, destacando en su oficio al punto que es nombrado alférez: “En Chile luchó ‘con extrema crueldad contra los mapuches sublevados y por su valentía fue nombrada alférez’” (Rocha 2003, s.n.p.).

Víctor Rocha (2003), plantea que la historia de esta mujer, es un ejemplo de travestismo poco usual por estar tan documentado. La transformación física de Erauso, remite a considerar que “la popularidad que gozaron las historias de las travestidas se basaba en el hecho de que estas mujeres representaban en el imaginario de ambos géneros, el ideal de sexualidad esencial para el cristianismo ascético... se acoge a la sexualidad de quien puede ser representado” (Rocha, 2003, s.n.p.).

Al igual que la monja Benedetta, de Erauso se escapa de un destino social y cultural que designa el lugar que ocupará en el mundo al que pertenece, lo transforma adquiriendo un nuevo estatus, el masculino, en una nueva tierra que, conquistada por los españoles, está sufriendo los procesos propios de la dominación e imposición del colonialismo. Transformación simbólica y física que opera en Catalina de Erauso, convertida en alférez del ejército español, su cuerpo transformado en uno masculino que adquiere la representación social y cultural de la colonia.

Según la documentación que se encuentra en el Expediente de Indias, Erauso tendrá un sinfín de aventuras, en las que destacan peleas por razones de cortejo a mujeres, broncas por juegos de azar hasta que en un altercado en la ciudad de Cuzco es herida de gravedad, aspecto por el cual debe confesar al obispo de la ciudad su *verdadera naturaleza*:

A la mañana, como a las diez, Su Ilustrísima me hizo llevar a su presencia, y me preguntó quién era y de dónde, hijo de quién, y todo el curso de mi vida y causas y caminos por donde vine a parar allí... Y viéndolo tan santo varón, pareciéndome estar ya en la presencia de Dios, descúbrome y dígole: “Señor, todo esto que he referido a Vuestra Señoría Ilustrísima no es así. La verdad es ésta: que soy mujer... me embarqué, aporté, trajiné, maté, herí, maleé, correteé, hasta venir a parar en lo presente, y a los pies de Su Señoría Ilustrísima (Rocha, 2003, s.n.p.).

Según Rocha (2003), Catalina encarna el ideario de conquista y evangelización, asesina a indígenas, es peleonera, aunque no será objeto de reprobación, aspecto que torna interesante y complejo su personaje, pues como virgen, asume el ideal asignado a las mujeres a pesar de romper con la norma del claustro, seguiría manteniendo su voto de castidad.

En vez de estar supeditada a una deidad, como en el caso de Benedetta Carlini lo está a un conquistador, el Imperio español. Interesante este trastocar normativo. Por supuesto, guardando las distancias entre los personajes, pensamos que justo en este espacio es cuando se develan las construcciones sobre el género. Siendo Catalina de Erauso una mujer con un destino claramente definido, el convento, el claustro, al cambiar a un “sexo” superior en jerarquía, podrá también “gozar” de lo que, como mujer, le es vedado. Su cuerpo, ese territorio donde se instala y se encarna la dominación en las mujeres, ocupará un lugar en el espacio público y es en ese imaginario asumido donde destaca una “identidad” de género masculina. Como dirá en su autobiografía: “me embarqué, aporté, trajiné, maté, herí, maleé, correteé”, *todo esto, agregamos, virgen*. Es importante recordar que de Erauso cambia de sexo y también de territorio geográfico y, al igual que la monja Carlini, se confiesa con un superior al cual describe como un santo varón cuya presencia la iguala con Dios.

Lo femenino, al decir de Butler (1993), decanta en una forzosa y compleja norma cuya impronta es la no elección por parte de los sujetos sino la imposición por medio de regulaciones que incluyen las prohibiciones y castigos, norma que en el caso de Erauso, es trastocada parcialmente. Como mujer, Erauso no puede elegir, como hombre tendrá el espacio público, pero asumiendo las identidades hegemónicas: “*maté, herí, maleé*”, se asume como conquistador español.

Nunca sabremos si Catalina de Erauso realmente se sentía una mujer que tuviera deseos por mujeres, aunque no duda en ciertas ocasiones en confesar cierta “inclinación”, posiblemente cortejaba como hombre. De nuevo, las identidades aparentemente trastocadas, género y sexualidad se confunden en un período histórico en que el escenario cultural marca y favorece la conquista, la heroicidad y los discursos fundantes del racismo y dominación. De Erauso se convierte en Otra diferente en tanto transfigura el mandato de su sexo-género biológico y construye su sexo socio-cultural en tanto masculino con poder.

Cabe anotar que esta mujer no sería castigada por la ley eclesiástica ni civil, logrando a través de su accionar exaltar un modelo masculino altamente valorado, el mismo rey Felipe IV le concede una pensión por servicios prestados,

Sirviendo como sirvió de alférez de la compañía de infantería del capitán Gonzalo Rodríguez, con nombre que se puso, llamándose Alonso Díaz Ramírez de Guzmán, pues habiendo llegado a estos reinos de España el año pasado de 1624, trató de ir a la corte romana a besar el pie a Su Santidad (Aresti, 1975, pp. 135-136).



Las heridas y cicatrices provocadas en su andar por América son el símbolo que abraza los valores del héroe, según las palabras de Rocha (2003). Un héroe que coincide con el perfil del conquistador en América –acotamos las autoras– y con el discurso imperialista español del siglo XVII. En el sentido del que habla Rocha, el perfil del héroe de la narrativa española establece un ideal discursivo en tanto declara como valores supremos las acciones llevadas a cabo en la conquista por los españoles. Resignificado, ese héroe en su combate y lucha contra el mal, se torna un violentador, asesinando a los pueblos originarios. En todo caso, es un discurso sobre el poder que desde la posición jerárquica que ostenta Catalina de Erauso es asumida como sexo-género dominante. Transfigurada en varón para poder participar en el espacio público aunque con los valores dominantes del poder colonial.

Catalina de Erauso asume los rasgos modélicos de un varón conquistador y en sentido similar el de una “mujer” que no pierde el significado simbólico de su sexo, la virginidad. Interesante fenómeno que subsume un comportamiento supuestamente “desviado” y que, sin embargo, es resignificado por los valores y escenarios culturales de la época. Ella pudo transgredir, en alguna medida, los mandatos asignados a las mujeres de su época y acceder al ámbito público, sin embargo, lo hace defendiendo los intereses del conquistador, lo que resulta interesante pues se le reconocen honores por su prestación de servicios al proceso de conquista de América a pesar de su “transgresión” de género. Es decir, en este caso, prevaleció la aceptación social y religiosa de su rol como masculino hegemónico.

A modo de discusión

Sexualidades múltiples y plurales parecen ser una de las conclusiones que deja la introducción a una temática sobre la organización del deseo, sus articulaciones y mediaciones con las estructuras históricas en la cual tienen vigencia.

Las diversidades sexuales están intermediadas por procesos complejos de orientación y prácticas sexuales en tanto existen direccionalidades eróticas y afectivas múltiples. Posibles identidades que se construyen y se representan a partir de las definiciones sociales y sexuales que adoptan las y los sujetos y que, de manera particular, experimentan la manera en que preferencias, prácticas y comportamientos sexuales se entremezclan, más allá de la norma.

Otro aspecto importante de señalar está referido a la forma en que están articuladas las categorías conceptuales modernas como sexualidades y géneros, y cómo estas forman un entramado complejo en la medida en que se entrecruzan con diversas relaciones asimétricas y jerárquicas producto de las relaciones de poder que se entretejen en las sociedades. Guardando la distancia histórica, Catalina y Benedetta constituyen expresiones de esa complejidad.

A lo anterior se añan los discursos, en especial, aquellos fundantes de la opresión sexual y de la dominación que son resultados de “campos de bata-

lla”, utilizados de diversas maneras desde la centralidad del poder, a veces de manera contundente desarrollando mecanismos donde se erige el castigo, la represión, la sentencia moral, la norma y el mandato naturalizado como comportamiento normal y otras, de forma solapada y marginal, o, aceptadas siempre y cuando no transgredan los poderes hegemónicos, posiblemente, quisieran implantar una visión del mundo y de la realidad que construye subjetividades y formas por donde el mandato se encarna. Las sexualidades otras son asumidas como pecado y como tales se rigen ante los poderes dominantes.

El pecado es un constituyente de las sexualidades del contexto histórico en que ambas mujeres viven, no obstante en una es resignificado en prácticas sexuales que apelan a un orden masculino simbólico, dios, un ángel en el caso de Carlini, y en de Erauso el conquistador español aparece como fuente constituyente de apropiación modélica, quizá aquí residen los límites impuestos por el contexto histórico aunque ambas mujeres lograron vivir de manera diferente a lo esperado para su género.

Tanto Benedetta Carlini como Catalina de Erauso recurren a las estructuras simbólicas de su tiempo en torno a los mandatos acerca de lo culturalmente posible, si bien transgreden lo hacen desde lo masculino, pero también se reinventan en ese marco restrictivo. Y si bien es cierto no se puede tratar un contexto histórico con categorías de nuestros tiempos, lo interesante es que estos ejemplos nos pueden aportar pistas para entender el presente de muchas mujeres, cuando desafían los mandatos patriarcales. En ambas mujeres se constituye una suerte de subsunción o asimilación a la estructura y jerarquización de ella derivada, tanto desde el ámbito sexual, como de género, las dos se auto representan como varones, la una en deidad, la otra en el prototipo del conquistador español y ambas tienen vivencias sexuales con su mismo sexo. Lo que llama la atención y es lo que nos interesa destacar es la capacidad de Benedetta y Catalina para ser y estar de manera diferente en contextos restrictivos para las mujeres. Señalamos por ello la importancia de reflexionar más profundamente sobre los hechos no regulares, aquellos que se apartan de lo usual, es decir, de lo que consideramos lo normal.

Las autoras nos preguntamos ¿cuáles serían los límites, entonces, de una sexualidad que permita una realización plena de las personas en tanto construcción de humanidad?

En este sentido, la pregunta interroga por la forma en que son construidas las prácticas, los roles, los comportamientos y las subjetividades. Todavía en los inicios del siglo XXI, los discursos e instituciones de dominación controlan las sexualidades humanas al igual que las diferencias entre los géneros.

Las categorías asignadas a los géneros y a las sexualidades son construcciones que se enmarcan en modelos posibles de existencia, construyen normativas, discursos y prácticas que son o no asumidos por las mujeres y



hombres en sus distintos ciclos de vida y desde sus diversidades, pues son inestables, en tanto designan lo contingente de una época.

Las y los otros diversos nos preguntamos, solo en el nivel de hipótesis, si estas mujeres sufrieron en algún momento, desearon o no otra vida, ¿fue esta “vivable”? No es tan obvia la respuesta como algunos pretenden, pues, vivir en contra de lo esperable, de lo naturalmente normado, del mandato constituyente tiene costes importantes en las prácticas individuales y sociales. Intuimos que en alguna medida la respuesta es afirmativa y es así en el marco de las opciones históricas disponibles. Estas historias recorren siglos de distancia con nuestro siglo XXI, imbuido también de discriminación y de dificultad para vivir vidas vivibles, aunque muchas y muchos lo procuran y luchan por ello.

Lo que sabemos de ellas quedó registrado y puede ser la historia de Otras diversas a lo largo de la historia, sin embargo, si asumimos que la esfera de las emociones y los afectos también se regulan y son normalizados a escala social y cultural, podríamos concluir que en la construcción de los sujetos diversos, hombres y mujeres, posiblemente, existen dolores ancestrales y actuales, en especial cuando en esa posición de sujeto, como señala Braidotti (2004), se deben asumir normas, valores, prácticas y afectos, entre otros, que impiden la realización humana, en otras palabras lo que hace posible una vida con potencialidades humanas.

Todavía las fuerzas conservadores piden a los dioses patriarcales que se mantenga la heteronormatividad, pero también, cada vez son más las luchas contra los diferentes poderes de dominio incluyendo el cognitivo que propone que todas las vidas deben ser vivibles. Todavía instituciones como las iglesias despliegan dominación ideológica y cultural en importantes sectores de las sociedades. Todavía los y las que pudieron asumir potencialmente sus cuerpos como territorios de deseo, sus géneros como posibilidad de construcción humana se debaten entre mandatos de dominación o construcción de vida asumida como fuente de satisfacción personal y colectiva. Todavía se pide a los dioses patriarcales en nuestra América, pero también, cada vez son más las luchas contra los diferentes poderes de dominio, incluyendo el cognitivo que propone que otras vidas diversas y plenas son posibles.

Referencias

- Aresti, Nerea. (1975). Género e identidad en el Siglo XVII. *Vasconia*, 35, 49-62. Recuperado de <http://www.euskomedia.org/PDFAnIt/vasconia/vas35/35049062.pdf>
- Braidotti, Rosi. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. España: Editorial Gedisa.
- Brown, Judith. (1989). *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta, entre santa y lesbiana*. España: Editorial Grijalbo.



- Brown, Judith. (1994). Sexualidad lesbiana en la Italia del Renacimiento: el caso de Sor Benedetta Carlini. *Debate Feminista*, 10, 285-295. Recuperado de http://www.debatefeminista.com/descargas.php?archivo=sexual1210.pdf&id_articulo=1210
- Butler, Judith. (1993). Críticamente subversiva. En Rafael Jiménez (ed.), *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Butler, Judith. (2003). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Argentina: Editorial Paidós.
- Butler, Judith. (2002). *Género en disputa*. México: Editorial Siglo XXI.
- De Rosales, Diego. (1978). Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano. En Benjamín Vicuña Mackenna (ed.), *Reyno de Chile*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Foucault, Michael. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Gómez, Mercedes. (2002). Crímenes de odio en Estados Unidos. La distinción analítica entre excluir y discriminar. *Debate Feminista*, 29, 158-186. Recuperado de <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/crimen932.pdf>
- Kosofsky, Eve. (2006). *Epistemología del armario*. Barcelona: Editorial Pujades.
- Monsívais, Carlos. (2004). La emergencia de la diversidad: las comunidades marginales y sus batallas por la diversidad. *Debate Feminista*, 29, 187-205. Recuperado de http://www.debatefeminista.com/descargas.php?archivo=laemer933.pdf&id_articulo=933
- Rocha, Víctor. (2003). El poder del cuero y sus gestos. Travestismo e identidad de género en América colonial: El caso de Catalina de Erauso. *Cyber Humanitis*, 27. Recuperado de http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D7513%2526ISID%253D347,00.html
- Rubin, Gayle. (2006). *Reflexionando por el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Recuperado de http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz_suarez/rubin.pdf
- Rich, Adrienne. (1980). *La heterosexualidad obligatoria*. Recuperado de <http://www.relatoslesbicos.homestead.com/LaHeterosexualidadObligatoria.html>
- Weeks, Jeffrey. (1993). *El malestar de la sexualidad*. España: Editorial Talasa.