

# No digno de nombrar.

## Prácticas sexuales prohibidas en el Virreinato del Perú [siglos XVI-XVII] Vol 1.

Autor:

Molina, Fernanda

Tutor:

Presta, Ana María

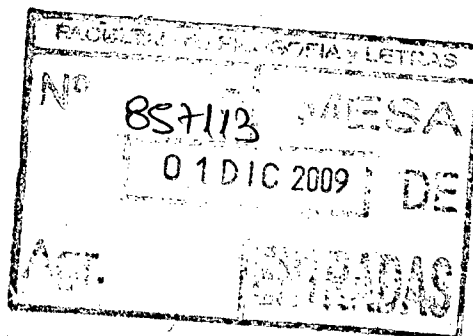
2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado

Tesis

14-1-11-1



TESIS DE DOCTORADO

"No digno de Nombrar"

Prácticas sexuales prohibidas en el Virreinato del Perú (Siglos XVI-XVII).



UNIVERSIDAD DE CUENCA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Doctoranda: Fernanda Molina

Directora: Ana María Prêsta

## ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....	I
PRÓLOGO.....	III
INTRODUCCIÓN.....	1
1. Definiendo el problema.....	1
2. Acerca de las fuentes “voluntarias” e “involuntarias” de la sodomía.....	3
3. Estructura y organización de la investigación.....	8
PRIMERA PARTE.....	14
<b>CAPÍTULO 1. Pecando entre dos mundo. El problema de la sodomía de <i>Europa a América</i>.....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO 2. Una historia de la sodomía.....</b>	<b>87</b>
1. La construcción social de la sexualidad.....	88
2. De la homosexualidad a la sodomía: una retrospectiva histórica.....	94
2. a. <i>Homosexualidad: perversión y autoreconocimiento</i> .....	95
2. b. <i>Sodomía o el “pecado innombrable”</i> .....	100
2. c. <i>Los usos críticos de la sodomía</i> .....	107
<b>CAPÍTULO 3. Las crónicas de la sodomía.....</b>	<b>114</b>
1. El relato cronístico.....	115
1. a. <i>Los usos de las crónicas y las disputas por su “sentido”</i> .....	116
1. b. <i>Crónicas y cronistas de Indias</i> .....	120
1. c. <i>Las crónicas de Indias como monumentos discursivos</i> .....	122
2. Del “buen salvaje” al sodomita.....	123
2. a. <i>Sodomitas, antropófagos e idólatras</i> .....	132

2. b. <i>Indios afeminados</i> .....	138
3. Entre la guerra y la paz.....	147
3. a. <i>Causas justas: guerras justas</i> .....	154
3. b. <i>Discursos encontrados</i> .....	165
<b>CAPÍTULO 4. El “vir” español o acerca de la masculinidad dominante</b> .....	<b>180</b>
1. Hacia una definición de la masculinidad.....	180
1. a. <i>La masculinidad como un devenir</i> .....	181
1. b. <i>Sexualidad y masculinidad</i> .....	186
2. Los atributos del “varón perfecto”.....	188
2. a. <i>Atravesando el umbral</i> .....	192
2. b. <i>La conquista militar</i> .....	198
2. c. <i>El celo religioso</i> .....	203
2. d. <i>La conquista sexual</i> .....	208
3. Ser varón en América: la masculinidad exacerbada.....	216
<b>SEGUNDA PARTE</b> .....	<b>244</b>
<b>CAPÍTULO 5. La triple jurisdicción de la sodomía</b> .....	<b>245</b>
1. Una doctrina de nuevo cuño.....	245
2. La sodomía: entre pecado y delito.....	250
2. a. <i>Las leyes de la sodomía</i> .....	251
2. b. <i>Los tribunales de la sodomía en América</i> .....	258
3. Ordenamiento jurídico y límites documentales.....	263
3. a. <i>Las tradiciones institucionales</i> .....	267
3. b. <i>En defensa de las corporaciones</i> .....	270
3. c. <i>Las luchas jurisdiccionales</i> .....	273
4. Consideraciones finales.....	276

<b>CAPÍTULO 6. Contrariando los discursos I: sodomía, posiciones sociales e identidad étnica.....</b>	<b>279</b>
1. El Virreinato del Perú: ¿una sociedad de Antiguo Régimen?.....	280
2. Roles sociales, roles sexuales.....	293
3. Alterando las posiciones sociales y étnicas.....	330
<b>CAPÍTULO 7. Contrariando los discursos II: identidades de género y sexuales.....</b>	<b>355</b>
1. Género y sexualidad I: Una estrecha y complicada relación.....	356
2. Género y sexualidad II: el caso de los sodomitas virreinales.....	359
2. a. Besos, abrazos y “palabras de amor”.....	359
2. b. Peligrosamente amancebados.....	366
2. c. Pacientes y enemigos de mujeres.....	372
2. d. Pelilargos, afeminados y travestidos.....	379
2. e. Putos, bujarrones y enredados.....	383
3. Entre sujetos jurídicos y especie.....	389
<b>CAPÍTULO 8. ¿Custodios de la sexualidad y la moral cristianas?.....</b>	<b>393</b>
1. La Inquisición: reformadora de costumbres.....	394
1. a. La sexualidad al debate.....	397
1. b. Competencias inquisitoriales: la herejización de sodomía.....	404
1. b. 1. La sodomía como idolatría.....	405
1. b. 2. La sodomía como brujería.....	408
1. b. 3. La sodomía como <i>factum hereticale</i> .....	418
1. b. 4. La sodomía como herejía.....	421
1. c. La reforma moral en el Virreinato del Perú.....	422
1. d. La sodomía y la praxis inquisitorial limeña.....	436
2. La Extirpación de Idolatría: hija bastarda de la Inquisición.....	455
2. a. Antecedentes e institucionalización.....	456
2. b. De la pedagogía a la represión.....	463

2. c. <i>La extirpación de las costumbres sexuales</i> .....	470
3. ¿Y la sodomía?.....	476
 CONCLUSIONES.....	 481
 BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	 493

### ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Distribución de sodomitas según origen étnico.....	333
Gráfico 2: Solicitantes y solicitados sexuales según origen étnico.....	337
Gráfico 3: Proporción según rol sexual.....	373
Gráfico 4: Proporción entre solteros y casados.....	375

## AGRADECIMIENTOS

Si bien esta investigación constituye una creación personal, también es cierto que no hubiera sido posible sin la colaboración, el acompañamiento y el apoyo de muchas personas. En primer lugar, quiero mencionar a mi maestra, la Doctora Ana María Presta, con quien comparto mi vida profesional desde hace casi diez años. A su lado, no solo aprendí el oficio de historiadora sino, fundamentalmente, la honestidad y la generosidad, muchas veces, tan escasas en este medio. Espero que este trabajo refleje todo lo aprendido en este tiempo junto ella. En segundo lugar, quiero expresar mi agradecimiento al Doctor Fabián Campagne por haberme facilitado bibliografía especializada y orientarme, a través de su lectura crítica, en algunos de los temas teológicos abordados en esta investigación. Otra mención obligada es a la Doctora Mónica Quijada Mauriño, quien fue la directora de mi tesis de maestría y con quien comencé a delinear algunos de los problemas analizados en este trabajo. Asimismo, quiero mencionar a mis colegas del Programa de Historia de América Latina (PROHAL) con quienes comparto cotidianamente las alegrías y las angustias de esta querida profesión en la que nos estamos iniciando. No quiero dejar de agradecer a mis compañeros y compañeras de militancia sindical por haberse puesto mis responsabilidades al hombro y, de este modo, permitir que pueda terminar en tiempo y forma con mi pieza doctoral. Fuera del ámbito profesional, agradezco a Andrea Picovsky y a Corina Luchía, ya que, además de su amistad, me brindaron su ayuda con algunos aspectos formales de la presentación. También quiero agradecer a mi familia porque, a pesar del año difícil que atravesamos, supo entender mis ausencias y me apoyó en una tarea que, aun hoy, le cuesta dilucidar de qué se trata. Finalmente, quiero agradecer a mi compañero Adrián Piva, quien no sólo discutió conmigo muchas partes

de esta investigación sino que también me cuidó y me contuvo en los momentos más difíciles de la escritura. Sin su paciencia y amor este trabajo no hubiera sido posible.



## PRÓLOGO

La investigación que se presenta a continuación es el resultado de seis años de trabajo intenso sobre problemas teóricos e históricos vinculados con la sexualidad. Pero aun cuando a lo largo de ese tiempo la investigación fue tomando cuerpo y solidez — hasta convertirse en una de las principales líneas de mi investigación— es cierto que no tuvo un origen planeado sino, más bien, fortuito. El interés por este tema se inició en 2003, mientras me desempeñaba como asistente de investigación en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia en la ciudad de Sucre. La información que debía relevar en aquella oportunidad estaba vinculada con la explotación argentífera del yacimiento de Porco durante el período temprano colonial, sin embargo, aprovechaba los tiempos libres para explorar documentación, preferentemente de carácter judicial, que indagara en aspectos íntimos y cotidianos de los hombres y mujeres virreinales. Fue así como di con el proceso judicial seguido en 1611 contra el protector de naturales, Damián de Morales, por haber intentado cometer el “pecado nefando” con Antón, un esclavo de la tierra del Congo. El proceso me resultó fascinante porque descubría una serie de aspectos asociados con la intimidad de los sujetos del pasado tanto gracias a la curiosidad y la morbosidad de los agentes judiciales como a la indiscreción y el lenguaje obsceno de los testigos. A partir de allí, continué explorando las prácticas sexuales de otros sodomitas virreinales en diferentes archivos y repositorios y problematizando aspectos teóricos que me permitieran interpretar las experiencias reveladas en los procesos. Los primeros resultados se condensaron en mi tesis de maestría que, no obstante, se limitó a una exhaustiva revisión historiográfica y teórica y una indagación empírica circunscripta a la jurisdicción de la Audiencia de Charcas.

Pero no sólo se trataba de resolver conceptual o empíricamente el problema de la sodomía en la sociedad colonial. La problemática de la sexualidad me enfrentaba a nuevos desafíos que me interpelaban tanto teórica como personalmente acerca del significado de las experiencias sexuales del pasado pero también del presente. Hasta entonces, mi área de estudio había estado vinculada con las relaciones y las desigualdades entre varones y mujeres coloniales y si bien contaba con un importante *background* para abordar la problemática de género, lo cierto es que esas teorías eran insuficientes para entender algunos de los aspectos asociados con la práctica de la sodomía masculina. Además, mi perspectiva y mi militancia feministas me impedían reconocer otros modos de vivir el erotismo y el placer, los cuales, por lo general, los interpretaba como expresiones de una sexualidad patriarcal y, por lo tanto, opresiva.

No obstante, dos experiencias fueron cruciales para trascender esas limitaciones: una proveniente del ámbito académico y otra vinculada con la lucha por la diversidad sexual. En relación a la primera, fue central la lectura del provocador trabajo de Gayle Rubin titulado *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Allí, la autora cuestionaba la pertinencia de las nociones de normalidad y de comportamientos sexuales saludables, no ya en discusión con las corrientes neoconservadoras sino con las perspectivas progresistas e, incluso, feministas de la sexualidad. Según Rubin, los problemas para construir una teoría radical sobre el sexo radicaban en los sistemas de enjuiciamientos sexuales que pretendían trazar una línea divisoria entre los actos que se consideraban “buenos” o “aceptables” y aquellos que eran la expresión de la “degeneración” o la “disfuncionalidad”. De cierto modo, la crítica de Rubin interpelaba mi propia concepción de la sexualidad, en la medida en que algunos comportamientos sexuales, como la homosexualidad promiscua, el sadomasoquismo, el consumo de pornografía, el travestismo exhibicionista y los

encuentros sexuales transgeneracionales, los consideraba formas sexuales patriarcales. Sin embargo, fue la experiencia política con algunas organizaciones vinculadas con la lucha por el reconocimiento y los derechos sexuales, especialmente gay y travesti, la que me permitió hacer carne la crítica que de manera tan perturbadora había descubierto gracias a Gayle Rubin. A través de las discusiones y de las vivencias cotidianas con esos hombres y mujeres, pude visualizar no sólo la existencia de otras formas de vivir y gozar de la sexualidad sino, fundamentalmente, la capacidad de los individuos para resignificar, placenteramente, prácticas sexuales aparentemente “opresivas”. En cierta medida, esas experiencias académicas, políticas y personales influyeron en mi visión de la sexualidad sodomítica colonial que, en tanto prohibida y pasada, expresa una doble alteridad que esta investigación pretende contribuir a comprender y respetar.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

### 1. Definiendo el problema

Esta investigación aborda el problema de la sexualidad en el Virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII. Específicamente, se aboca a develar y explicitar las prácticas sexuales que trasgredieron las normas establecidas y que se englobaron bajo el rótulo de “pecado nefando” como la sodomía, el bestialismo y las molicies.<sup>1</sup> Particularmente, privilegia a la sodomía como práctica nefanda por excelencia y, si bien se afinsa en el territorio virreinal peruano, ha procurado dialogar tanto con otras realidades coloniales como con la misma sociedad peninsular de la cual los desarrollos americanos fueron innegables herederos.

No obstante, la experiencia americana adquirió sus particularidades, en la medida en que tuvo su origen en la conquista y la colonización de las sociedades indígenas pretendidamente “descubiertas”. Las nuevas relaciones de dominación y de poder no sólo produjeron un cambio radical en las formas de organización locales sino que su carácter inédito también supuso un quiebre conceptual en el seno de la sociedad conquistadora. La presencia de individuos hasta entonces ignorados permitió la proliferación de las más variadas imágenes en torno a su fisonomía, temperamento, hábitos y creencias que parecían confirmar las fantasías de innumerables viajeros. Amazonas, gigantes, pigmeos, cíclopes y cinocéfalos fueron sólo algunas de las representaciones que atestiguaban la monstruosidad de los habitantes del Nuevo

---

<sup>1</sup> Durante el período estudiado, los términos sodomía, bestialismo y molicies se utilizaban para referir a los fenómenos de la homosexualidad, la zoofilia y el onanismo, respectivamente, aunque con diferentes significados a los contemporáneos.

Mundo.<sup>2</sup> Pero más allá de estas imágenes fantásticas existían otros indicios más corrientes que también daban cuenta del carácter siniestro de estas sociedades, siendo la sexualidad uno de ellos. Crónicas, relaciones, cartas y tratados jurídicos sobre el Nuevo Mundo pretendieron dejar al descubierto la sexualidad infame de los pobladores americanos cuya quintaesencia se condensó en el indecible atributo de la sodomía.

Fue a partir de las reiterativas menciones en torno a la existencia de “indios sodomitas” en la literatura de la época que la presente investigación se inició con la sospecha de que el régimen colonial habría arbitrado los medios necesarios para perseguir y punir ese comportamiento, con total independencia de la veracidad de los relatos. Lo mismo había acontecido durante las campañas de Extirpación de Idolatrías cuando ritos, *huacas*, objetos y ciertos conocimientos fueron considerados pruebas de la adoración al demonio.<sup>3</sup> Además, era plausible que la justicia colonial siguiera la tradición inaugurada por algunos de los primeros conquistadores quienes habían oficiado, informalmente, de jueces celosos frente a los indicios de sodomía. Por ejemplo, Pedro Mártir de Anglería relató el conocido suceso protagonizado por Vasco Núñez de Balboa quien mandó a aperrear a más de cuarenta indios “sospechados” de sodomitas en una región de Panamá o el caso de los capitanes Pacheco y Olmos quienes, según Pedro Cieza de León, procedieron con un escarmiento ejemplar entre los indios de Huancavelica en virtud de su pretendida afición al nefando vicio.<sup>4</sup> Por otra parte, el disciplinamiento colonial que se había mostrado relativamente efectivo en lo concerniente a las creencias religiosas, a las formas de ocupación del espacio y a la organización del trabajo también debía haber intervenido en las conductas sexuales de

---

<sup>2</sup> Sebastián, Santiago, “El indio desde la iconografía”. En: *La imagen del indio en la Europa Moderna*, 433-455, (Sevilla: CSIC, 1990).

<sup>3</sup> *Huaca* es el término general para definir un lugar sagrado o una divinidad aunque también designa a los antepasados. Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, (Cusco: Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de Las Casas”, 1995)

<sup>4</sup> Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, (Buenos Aires: El Ateneo, 1944), 200; Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú: con tres mapas*, (Madrid: Espasa Calpe, 1922), Capítulo XLIX.

los indígenas.

No obstante, un primer acercamiento a la documentación judicial del período reveló una realidad un tanto diferente. Los casos seguidos por los tribunales civiles y eclesiásticos —los inquisitoriales no tenían jurisdicción sobre los neófitos— raramente registran casos de sodomía indígena. Los procesos vinculados a la regulación de la sexualidad remiten, en su mayoría, a delitos como la bigamia, la poligamia, el incesto, y el amancebamiento pero nada dicen acerca del pecado nefando entre los indígenas.<sup>5</sup> Por el contrario, lo que muestra la evidencia documental es una serie de varones peninsulares, de los más diversos rangos y posiciones, compareciendo ante las diferentes justicias por el delito nefando.

Es a partir de esta doble realidad que la presente investigación se ha propuesto explicar el hiato existente entre una serie de representaciones discursivas en torno a la sexualidad —que identificaban a las poblaciones indígenas con la práctica de la sodomía y el afeminamiento, al tiempo que reivindicaban la virilidad y la moralidad sexual como valores de la sociedad conquistadora— y la práctica social de la sodomía a partir de la actuación de los tribunales de justicia. Lejos de enfrentar discursos y prácticas como dos campos de la realidad disociados, esta investigación ha establecido un diálogo entre ambos y ha observado las implicancias y las transformaciones operadas mutuamente.

## **2. Acerca de las fuentes “voluntarias” e “involuntarias” de la sodomía**

Con ese horizonte, y dada la naturaleza del problema, la presente investigación se ha nutrido de documentación muy diversa. En la primera parte, abocada a estudiar el significado temprano moderno de las prácticas sexuales entre individuos del mismo

---

<sup>5</sup> El único proceso hallado por pecado nefando indígena fue seguido por la Real Audiencia de la Plata contra el menor Juan Teniente Guamán acusado de bestialismo. ABNB. Mizque.1628.4.

sexo, las definiciones en torno a la sexualidad indígena y la masculinidad dominante, se han abordado, en mayor medida, fuentes de tipo formal o erudita.<sup>6</sup> Dentro de ese *corpus* documental se destaca el género denominado “crónicas” que abarca a las crónicas propiamente dichas pero también a todas las narraciones cuyo referente fue el descubrimiento, la conquista y la colonización de América. Otro tipo de fuentes son los tratados teológicos, morales y políticos, la legislación vigente en el período, las ordenanzas reales, bulas papales, diccionarios, manuales de confesores, catecismos, entre otros.

Paradójicamente, si bien, por un lado, muchos investigadores han tendido a subestimar este tipo de documentación, por entender que se trata de testimonios de carácter “voluntario” y, como tales, intencionalmente ideologizados y prescriptivos, por otra parte, la mayoría ha recalado en ellos, en la medida en que la documentación para indagar en los comportamientos sociales y culturales vinculados a la sodomía resulta escasa.<sup>7</sup> No obstante, en este tipo de planteo metodológico subyace la idea de que los textos “voluntarios” no presentan fisuras ni contradicciones de las cuales pueda emerger el carácter “inconsciente” contenido en los mismos.

Como contracara de las fuentes “voluntarias”, emergen las denominadas “involuntarias”, como las administrativas o los testimonios producidos por el aparato judicial. El privilegio de éstas estriba en la noción de que a través de este tipo de documentación, pretendidamente “más neutral”, es posible indagar en las prácticas sociales más allá de los textos normativos. Si bien es cierto que estos documentos permiten conocer otros aspectos del fenómeno de la sodomía, no significa que se encuentren exentos de parcialidades. Tanto la documentación administrativa como el

---

<sup>6</sup> Ver Fuentes Editadas en la Bibliografía General.

<sup>7</sup> Sobre el problema de la escasez documental ver Martin Nesvig, “The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality”, *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 81, No. 3-4 (2001): 689-729, 690.

cuerpo burocrático encargado de producirla estuvieron atravesados por preconceptos e ideologías a la hora de asentar los testimonios. En este sentido, no existen documentos “concientes”, sesgados ideológicamente y otros “inconcientes” a partir de los cuales se pueda reconstruir fidedignamente la realidad pasada.

Este problema ha atravesado la segunda parte de la investigación donde, además de la documentación de carácter formal o erudita, se han abordado diferentes tipos de fuentes producidas por la justicia ordinaria, eclesiástica e inquisitorial, en la medida en que la sodomía constituía un delito de fuero mixto.<sup>8</sup> La mayor parte de la documentación procede del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN) y del Archivo General de Indias de Sevilla (AGI). En el primer caso, se trata de cartas, expedientes, memoriales, visitas y, fundamentalmente, relaciones de causas de fe que los inquisidores peruanos remitieron al Consejo de la Suprema y General Inquisición. En el segundo caso, se trata de documentación emanada de los órganos judiciales y de gobierno pertenecientes a la administración civil y eclesiástica virreinal, como cartas, ordenanzas, visitas, juicios de residencias, procesos civiles y criminales, etc., dirigida al Real y Supremo Consejo de Indias. Tanto en uno como en otro caso, se trataban de instancias de apelaciones superiores que permiten acceder a una información de carácter homogéneo para el conjunto del virreinato. Otra serie de fondos documentales conciernen a los producidos tanto por la Real Audiencia de Charcas y la Real Audiencia de Lima, pertenecientes al Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB) y al Archivo General de la Nación de Perú (AGN), como a los emitidos por el Cabildo de Potosí que corresponden al Archivo Histórico de Potosí (AHP). En estos casos, se trata, principalmente, de procesos criminales por sodomía seguidos por la justicia civil. Finalmente, la investigación se ha nutrido de documentación de origen eclesiástico

---

<sup>8</sup> Ver Fuentes de Archivos en la Bibliografía General.



como la generada por los tribunales arzobispaes de Charcas y de Lima que actualmente albergan el Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos "Monseñor Taborga" de Sucre (ABAS) y el Archivo Arzobispal de Lima (AAL), respectivamente.<sup>9</sup>

Pero a los problemas vinculados con la crítica documental y con aspectos heurísticos hay que adicionarle otra serie de dificultades relacionadas con el sesgo procedente de la propia lógica de la administración de justicia. Por ejemplo, el hecho de que el Santo Oficio no tuviera jurisdicción sobre las poblaciones neófitas americanas eclipsa el conocimiento acerca de la participación de los indígenas en las prácticas sexuales sodomíticas. Si bien esto podría explicar el escaso protagonismo indígena en los procesos por sodomía, no obstante, un análisis de los procesos llevados a cabo durante las campañas de Extirpación de Idolatrías —una suerte de inquisición para los indígenas— confirma la tendencia.<sup>10</sup> Por otra parte, entre los siglos XV y XVI, la competencia de los tribunales inquisitoriales sobre la sodomía estuvo atravesada por diversos avatares y contradicciones. Siguiendo sus propios intereses, estructurales o coyunturales, tanto las autoridades inquisitoriales como las políticas intervinieron para prohibir o autorizar la participación de los inquisidores en este tipo de delitos. Incluso, si bien hacia 1524 se otorgó definitivamente esa prerrogativa al Santo Oficio aragonés, no todos sus tribunales fueron favorecidos o hicieron uso de ella. Por ejemplo, aunque la inquisición americana dependió administrativamente de la Secretaría de Aragón —y,

---

<sup>9</sup> Otros fondos documentales consultados fueron el Archivo de La Paz (ALP) y el Archivo Departamental de Arequipa (ADA), correspondientes a la administración colonial civil, y el Archivo de la Curia Arzobispal de La Paz y el Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), relativo a la administración eclesiástica. No obstante, en ninguno de ellos se pudo encontrar información concerniente al fenómeno de la sodomía.

<sup>10</sup> Aunque durante las campañas de Extirpación de Idolatrías llevadas a cabo en diferentes regiones del virreinato peruano los extirpadores se preocuparon por controlar los comportamientos sexuales de los indígenas, la mayoría de los procesos seguidos remiten a prácticas como la poliginia, la bigamia, el incesto, etc. pero en ninguno caso aluden a prácticas sexuales *contra natura*. Ver Laura Gutiérrez Arbulú, "Índice de la sección hechicería e idolatría del Archivo Arzobispal de Lima". En: *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 5*, Enrique Urbano y Gabriela Ramos (comp.), (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993) y Pierre Duviols, *Cultura Andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986).

por lo tanto, podía contar con esa competencia— la actividad de los tribunales limenses es poco significativa en comparación con los numerosos procesos seguidos por los tribunales aragoneses peninsulares. Es probable que, en materia de sodomía, los inquisidores virreinales hayan seguido la tradición de sus colegas de Castilla quienes no tenían la prerrogativa de perseguir este tipo de delitos. Después de todo, la conquista y la colonización americanas fueron una empresa eminentemente castellana.

Otra serie de limitaciones documentales derivan de la superposición de competencias en el conocimiento de la sodomía. Si bien este aspecto se ha tratado más profusamente en la introducción a la segunda parte de la investigación —donde se ha indagado en los antecedentes legislativos castellanos y aragoneses, las leyes vigentes en América y las luchas jurisdiccionales entre los distintos fueros— pueden mencionarse algunas de esas dificultades. Por ejemplo, en la medida en que la sodomía constituyó, al mismo tiempo, un delito y un pecado, tanto la justicia civil como la eclesiástica y, más tarde, la inquisitorial compartieron jurisdicción sobre el fenómeno. Si bien es cierto que existió una colaboración por parte de las tres instancias en función de “erradicar” la “peste” de la sodomía, también es cierto que la triple jurisdicción alimentó los enfrentamientos y los conflictos entre las justicias.<sup>11</sup> Una de las principales desavenencias derivó de los diferentes intereses políticos y/o económicos entre corregidores, obispos e inquisidores. En ese sentido, cada una de las autoridades pudo “reintervenir” en el asunto alterando o anulando lo dispuesto por su contraparte. Otro de los conflictos procedió de los intentos por parte de la justicia civil y eclesiástica por poner coto a la expansión tentacular de las competencias inquisitoriales. De hecho, el conocimiento de la sodomía, pero también de la bigamia y de otros delitos menores, era la prueba cabal de cómo el Santo Oficio fue interviniendo en asuntos para los cuales no

---

<sup>11</sup> Cristian Berco observa la cooperación de los magistrados civiles, eclesiásticos en inquisitoriales aragoneses aunque monopolizada por estos últimos. Cristian Berco, *Sexual Hierarchies, Public Status. Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age*, (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 87.

había sido creado y que, con anterioridad, pertenecían a la jurisdicción civil o diocesana. Otro aspecto a tener en cuenta en la relación “lógica judicial/límite documental” es la apelación a los fueros particulares tanto por parte de los acusados de sodomía como por parte de la institución que integraban. La necesidad de proteger a la institución de la infamación pública llevó, por ejemplo, a las autoridades eclesiásticas o inquisitoriales a exigir el uso de los fueros para curas o *familiares*, respectivamente, expropiando a las autoridades civiles de sus potestades.<sup>12</sup> Por último, tanto el número como el tipo de personas acusadas de sodomía por parte de la justicia colonial no dicen quiénes eran los que cometía esos actos sino, más bien, quiénes eran los que los tribunales podían atrapar o estaban dispuestos a condenar.<sup>13</sup> No obstante, a pesar de toda esta serie de limitaciones, los procesos judiciales constituyen una fuente rica e ineludible a la hora de estudiar los comportamientos sociales vinculados con la sodomía.

### 3. Organización y estructura de la investigación

Como se mencionara, la investigación se estructura en dos partes que son precedidas por un estado de la cuestión sobre el tema. Mientras la primera sección se ha abocado a examinar los discursos jurídicos, teológicos y políticos sobre el fenómeno de la sodomía (capítulos 1 a 4), la segunda sección indaga en las prácticas sociales de los individuos sindicados como sodomitas a partir de los procesos seguidos por sodomía (capítulos 5 a 8).

---

<sup>12</sup> Los *familiares de la inquisición* eran auxiliares laicos que, movidos por el celo religioso, oficiaban de acompañantes de los inquisidores, realizaban detenciones, custodiaban a los reos, participaban de los autos de fe, etc. sin percibir salario alguno. Antonio Domínguez Ortiz, “Los ‘familiares’ del tribunal de la Inquisición de Sevilla”. En: *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Elena Romero Castelló (coord.), 779-789, (Madrid: CSIC, 2003).

<sup>13</sup> William Monter, *La otra Inquisición: la Inquisición española en la corona de Aragón, Navarra, el País Vasco*, (Barcelona: Crítica, 1992), 344.

En el primer capítulo se realiza un recorrido historiográfico a partir de los estudios sobre la sodomía realizados tanto para España como para América de los siglos XVI y XVII. El objetivo de este recorte estriba, por un lado, en la necesidad de vincular el tratamiento de la sodomía virreinal peruana con su contraparte peninsular, en la medida en que, a pesar de los cambios y transformaciones operados en el proceso de colonización, las concepciones y las prácticas jurídicas hispanas influyeron directamente sobre la experiencia americana. Por otro lado, la apelación a estudios referidos a otras jurisdicciones coloniales permite contrastar tanto las similitudes como las diferencias entre regiones que, a pesar de compartir la misma organización política, tuvieron composiciones sociales diferentes. En este sentido, un mapa historiográfico de la sodomía que abarque de *España a América* no sólo ha facilitado el conocimiento de los diversos tipos de análisis y temáticas sino, también, la posibilidad de llenar ciertas lagunas documentales a partir de la información proveniente de otras jurisdicciones. Asimismo, a través de la organización y la clasificación de las distintas líneas de abordaje, también se pueden develar los problemas y los vacíos historiográficos que han permitido situar a la presente investigación.

El segundo capítulo inaugura la primera parte de la investigación propiamente dicha. En el mismo se precisa el modo en que se interpretaban las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo durante el periodo estudiado. En este caso, la preocupación radica en la necesidad de pensar la sexualidad como un fenómeno social y no como un atributo natural dado. Por lo tanto, uno de los objetivos de este capítulo ha sido “historizar” esta práctica sexual, a fin de amilantar aquellas interpretaciones esencialistas tendientes a identificar comportamientos e identidades “gay” de manera transhistórica y a atribuirle un contenido similar al de la homosexualidad contemporánea. En este sentido, la presente investigación ha utilizado el concepto de

*sodomía* como forma de describir la práctica sexual entre personas del mismo sexo aun cuando su contenido jurídico y teológico constriña los variados aspectos y experiencias que conllevó este tipo de comportamientos.

Dado que el estudio de la sodomía —en tanto quebrantamiento de la hombría— exige, necesariamente, del análisis de la masculinidad dominante y que la comprensión de la experiencia colonial es inseparable de los derroteros metropolitanos, los dos capítulos siguientes operan a modo de contrapunto. El tercer capítulo aborda las representaciones discursivas sobre la sodomía, vinculadas con el espacio colonial. Sintomáticamente, la mayoría de las narraciones identifican este fenómeno como un atributo —o quintaesencia— de la sexualidad indígena. Es en este contexto que el presente capítulo no sólo se aboca a reconstruir la imagen estereotipa de la sexualidad indígena sino, fundamentalmente, a dimensionar el impacto político que este tipo de formulaciones tuvo para la legitimación de la conquista y la colonización americanas, como puede observarse en los tratados políticos y jurídicos asociados con la “guerra justa”.

Como contracara de lo anterior, en el capítulo cuarto se analiza la noción de masculinidad dominante en el mundo hispánico entre los siglos XVI y XVII. A partir de la reflexión teórica y del análisis de diversas fuentes, se reconstruye la noción de “varón perfecto” vigente durante el período estudiado. La funcionalidad de este capítulo radica en la posibilidad de contrastar el ideal de masculinidad dominante tanto con la imagen del indio sodomita analizada en el capítulo anterior como con los procesos judiciales estudiados en la segunda parte de la investigación. Además, las representaciones de la sodomía y de la hombría han permitido demostrar cómo ambas construcciones operaron de manera conjunta en el discurso de la “intelligentsia” hispana a fin de constituir su propia identidad y de objetivar la de las poblaciones conquistadas.

En términos generales, la segunda parte de la investigación tiene como objetivo indagar en aquellos aspectos que la documentación de tipo formal o erudita no lograba hacer inteligible. De este modo, a través de un conjunto de procesos criminales seguidos por sodomía, se propone problematizar, complejizar, limitar y contradecir los discursos analizados anteriormente. En este sentido, el capítulo 5 oficia como una suerte de introducción o marco general a esta segunda parte. Allí, se reconstruye la lógica de la justicia colonial —tanto de su brazo civil como eclesiástico e inquisitorial— el funcionamiento de los diferentes tribunales, su procedimiento frente al delito de la sodomía y los efectos que el ordenamiento jurado pudo tener sobre la producción y la conservación de los testimonios. Por lo tanto, se trata de un capítulo de contenido histórico pero también de naturaleza metodológica.

El capítulo sexto aborda el proceso de construcción/deconstrucción de las jerarquías sociales y étnicas a partir de las jerarquías sexuales desplegadas en el marco de la relación sodomítica. En primer lugar, se realiza un acercamiento cuantitativo, a fin de observar la proporción de españoles, indígenas y africanos involucrados en los procesos. No obstante, dado que se trata de documentación de carácter incompleto y fragmentario, dicha aproximación se ha complementado con un estudio cualitativo, en especial, de aquellos casos en que la relación sodomítica involucró a individuos pertenecientes a diferentes grupos étnicos o que ostentaron un status o una posición social desigual y dependiente entre sí. Ello se ha realizado a la luz tanto de los estereotipos que los discursos de la sodomía construyeron sobre los grupos étnicos y sociales dominados como de la imagen de virilidad hispana que se han presentado en la primera parte de la investigación.

El desafío del capítulo séptimo consiste en indagar en el fenómeno de las identidades sexuales y de género entre los sodomitas virreinales. Se trata, sin dudas, de

uno de los problemas de mayor dificultad de aprehensión para la disciplina histórica, en la medida en que se pretende acceder a la subjetividad de los individuos del pasado a través de las manifestaciones externas registradas en los documentos. A través del análisis de diferentes indicios vinculados con el *modus vivendis* de los acusados de sodomía, se problematiza la definición canonizada, según la cual, el sodomita constituyó un mero sujeto jurídico. Por el contrario, el presente capítulo no sólo busca dar cuenta de las diversas formas que pudieron asumir las identidades sexuales durante el período en cuestión sino que también se interroga en qué medida las prácticas sodomíticas pudieron modificar o alterar la masculinidad dominante analizada en capítulo cuarto.

En el marco de la consolidación del régimen colonial, el capítulo octavo analiza la preocupación de las autoridades virreinales por controlar y disciplinar la sexualidad de los llamados “cristianos viejos”. Especialmente, indaga en el desempeño de las autoridades inquisitoriales —principales guardianas de la ortodoxia y de las buenas costumbres— y se analizan tanto los fundamentos teológicos como las contingencias históricas que permitieron la intervención del Santo Oficio en los casos de sodomía como los procedimientos y fallos llevados a cabo. Dado el límite que imponen los documentos inquisitoriales para estudiar el comportamiento sexual de los indígenas, el capítulo también se explora en los procesos llevados a cabo por su contraparte indígena: la Extirpación de Idolatrías. A través del estudio de ambas instituciones se evalúa la ingerencia que una y otra tuvieron en materia sexual y el nivel de peligrosidad que para cada una de ellas representó la sexualidad ya sea peninsular o indígena.

Finalmente, se presentan las conclusiones en donde se intenta tender un puente de comunicación entre la primera y la segunda parte de la investigación. Allí se ponen en movimiento y en diálogo los capítulos de cada una de las secciones y a partir de ese

ejercicio se han delineado una batería de respuestas al problema central. Asimismo, se sistematizan otra serie de explicaciones vinculadas con problemas que, subsidiariamente, fueron surgiendo a lo largo de la investigación. Pero antes de avanzar en el desarrollo específico del problema, a continuación, se presenta un balance historiográfico a fin de observar el estado actual de las investigaciones sobre la sodomía moderna tanto en la sociedad peninsular como en las sociedades americanas de los siglos XVI y XVII.



# PRIMERA PARTE

## CAPÍTULO 1

### PECANDO ENTRE DOS MUNDO.

#### El problema de la sodomía de Europa a América

Los derroteros transitados por la historiografía desde la segunda mitad del siglo pasado han permitido hacer inteligible una serie de problemáticas que otrora hubieran despertado la incompreensión —cuando no el violento rechazo— por parte del gremio de los historiadores; tal es el caso de la historia de la vida cotidiana, las mujeres y la familia. Si bien la desconfianza sobre este tipo de investigaciones no se encuentra completamente ausente, lo cierto es que el impacto de la Nueva Historia Social roturó de tal manera el campo historiográfico que permitió no sólo germinar la curiosidad por una serie de temas hasta entonces ignorados sino también cosechar una importante legitimidad académica en los últimos años. Para muchos, esta tendencia significó un atentado contra la disciplina misma ya que la multiplicación de tan vastos objetos de estudio parecía conducir, irremediamente, hacia la denominada “Historia en migajas”.<sup>1</sup> No obstante, aunque los riegos fueron grandes —en la medida que algunas investigaciones se orientaron a desarrollar una historia particularista, incapaz de ensayar una síntesis integradora— no puede dudarse, y menos aun desdeñarse, el salto cualitativo que significó en la historia de la historiografía. Es en el marco de este contexto historiográfico que emergen los estudios históricos sobre la sexualidad.<sup>2</sup>

Sin embargo, el caso de la historiografía española presenta ciertas particularidades vinculadas a las condiciones políticas que determinaron su desarrollo.

---

<sup>1</sup> Peter Burke, “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”. En: *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), 11-37, (Madrid: Alianza Editorial, 1996); Jacques Revel, “Historia y Ciencias Sociales: los paradigmas de Annales”. En: *La Historiografía francesa contemporánea*, Nora Pagano y Pablo Buchbinder (comps.), 101-129, (Buenos Aires: Biblos, 1993).

<sup>2</sup> Nesvig, Martin, “The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality”, *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 81, No. 3-4 (2001): 689-729, 689.

Mientras la mayoría de las historiografías nacionales, especialmente las anglosajonas, vieron florecer los estudios de género y sexualidad hacia la década de 1970, España debió esperar hasta mediados de 1980 para iniciar sus indagaciones en este campo. Sin dudas, la oclusión del régimen franquista fue un factor determinante en ese retraso. Por un lado, porque durante su primer período dificultó la entrada de la “renovación historiográfica” impulsada por la escuela de los Anales y, posteriormente, la de la Nueva Historia Social bajo la cual, como ya se mencionara, se desplegaron los temas de sexualidad. Por otro lado, en el caso específico del estudio de las sexualidades nefandas modernas, su desarrollo se vio limitado por la inaccesibilidad a los archivos vinculados con la Inquisición, que fuera la principal responsable en la persecución y punición de estos delitos, inicialmente, en el Reino de Aragón y, posteriormente, en los reinos asociados con su secretaría como, por ejemplo, los de ultramar.<sup>3</sup>

La apertura del régimen significó un relajamiento ideológico que posibilitó la emergencia de temáticas hasta entonces vedadas como el estudio del Tribunal del Santo Oficio. El hecho de que su abordaje ya no entrañara para ciertos círculos intelectuales el peligro de un *revival* de la incómoda “leyenda negra” posibilitó el acceso a la copiosa documentación producida por la justicia inquisitorial y el abordaje de temas vinculados no sólo con su funcionamiento sino también con problemas adyacentes como, por ejemplo, el de la sodomía. Además, es posible que el interés por esta institución haya estado vinculado a “la evocación del estado totalitario cuya ideología se impone a la gente desde la infancia, y donde cualquier disidencia supone represión, marginación y

---

<sup>3</sup> Si bien muchos de los precursores en el estudio de la sexualidad moderna fueron historiadores extranjeros y, por ende, ajenos a la política académica del franquismo —como Rafael Carrasco o Bartolomé Bennassar— su labor se vio igualmente condicionada por la restricción a los fondos documentales.

aislamiento”, como había acontecido durante la experiencia dictatorial vivida recientemente.<sup>4</sup>

De este modo, una de las principales líneas de investigación sobre el pecado nefando y, en particular, de la sodomía en la España temprano moderna nació íntimamente vinculada a los estudios de la Inquisición aragonesa. No obstante, dentro de esta corriente debe distinguirse entre una serie de investigaciones que, partiendo del interés por la institución inquisitorial, arribaron al estudio del pecado nefando como uno de los tantos delitos perseguidos por el Santo Oficio y otras que, preocupadas por las problemáticas estrictamente sexuales, apelaron al problema de la Inquisición en la medida que constituyó la principal productora de procesos criminales durante el período.<sup>5</sup> Sobre esta corriente de estudio se volverá más adelante.

Otra de las líneas de investigación en el estudio de los delitos *contra natura* se desarrolló desde la perspectiva de la historia social del derecho. Es importante destacar que las aproximaciones realizadas bajo esta perspectiva no se ciñeron sólo al estudio del contenido jurídico-formal del fenómeno sino que recurrieron a los significados sociales y culturales que la sociedad barroca le otorgó. Asimismo, estas investigaciones se acercaron a la problemática de los delitos *contra natura* en el marco de estudios más generales sobre el derecho, fundamentalmente, castellano. Uno de los principales aportes de esta corriente fue el desarrollado por Francisco Tomás y Valiente quien, a través del estudio de los significados del delito en la Europa Moderna, avizó la

---

<sup>4</sup> Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, (Barcelona: Editorial Crítica, 1984 (1981))

<sup>5</sup> A pesar de constituir un delito de de fuero mixto —cuya competencia compartieron los tribunales civiles y eclesiásticos— la masa de procesos recayó sobre la Inquisición aragonesa luego de que una bula emitida por Clemente VII en 1524 le otorgara la prerrogativa de “conocer” en asuntos de sodomía. Mientras que en Aragón las justicias seglar y arzobispal vieron restringida su participación en estos delitos, en el Reino de Castilla fueron las únicas competentes luego de que un decreto de la Suprema y General Inquisición del 18 de octubre de 1509 prohibiera a los tribunales inquisitoriales castellanos participar en la persecución de la sodomía. García Cárcel, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, (Barcelona: Ediciones Península, 1980), 290. André Fernández, “The Repression of Sexual Behavior by the Aragones Inquisition between 1560 and 1700”, *Journal of the History of Sexuality*, 7, 4 (1997): 469-501, 472-473.

permeabilidad entre las nociones de delito y pecado aun cuando existieron formulaciones eruditas para su diferenciación.<sup>6</sup> Este problema constituye un aspecto central para la comprensión del objeto de esta investigación en la medida que la sodomía formaba parte de los *delitos* de *pecado* nefando. Esta formulación inicialmente planteada por Tomás y Valiente la retomó y continuó su colega y discípulo Bartolomé Clavero quien se abocó a profundizar en la relación entre ambos fenómenos.<sup>7</sup> Para Clavero, la identificación entre delito y pecado debe buscarse en la misma cultura jurídica que surgió hacia el siglo XII y que se nutrió tanto del derecho romano antiguo como del derecho canónico medieval. Si bien formalmente eran pecados todos los actos contenidos en los textos y las tradiciones religiosas y constituían delitos los que se consignaban en los textos jurídicos, Clavero sostiene que no existían diferencias sustanciales entre ambos. Por ejemplo, para los juristas de la época “apartarse del bien es delito, pecado, incurrir en el mal”, lo que evidencia que no existieron valores —religiosos o políticos— ni órdenes —religión o derecho— que definieran a uno y otro de manera distinta.<sup>8</sup> Por lo tanto, el pecado no constituía materia exclusiva de la teología del mismo modo que el delito no era atributo de la justicia sino que ambos lo eran de ambas. Esta situación posibilitó el proceso de *criminalización* del pecado y de *pecaminosidad* del delito.<sup>9</sup> Este complejo jurídico-teológico que emergió en el siglo XII, se extendió y operó plenamente entre los siglos XVI y XVII y fue sustancial para la comprensión y definición de las transgresiones durante ese período.

A partir de este marco interpretativo, Clavero se interroga acerca de cuáles fueron aquellas conductas que entrañaron el mayor repudio y punición en la España

---

<sup>6</sup> Francisco Tomás y Valiente, *El Derecho Penal de la Monarquía Absoluta*, (Madrid: Tecnos, 1969).

<sup>7</sup> Bartolomé Clavero, “Delito y pecado. Noción y escala de trasgresiones”. En: *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Francisco Tomás y Valiente et Al., 34-89, (Madrid: Alianza Universidad, 1990).

<sup>8</sup> Clavero, “Delito y pecado”, 61.

<sup>9</sup> Clavero, 65.

temprano moderna. En lo que respecta a los delitos y pecados contra la naturaleza, el autor señala que, luego de la *lesa majestad*, constituyeron una de las transgresiones más graves.<sup>10</sup> La seriedad de estos delitos estuvo dada por la emisión y el uso desordenados de la simiente masculina la cual debía destinarse a la procreación y, en especial, a la creación divina del alma. Bajo esta definición cayeron los delitos de sodomía y bestialismo pero también las denominadas molicies masculinas que, en este marco conceptual, entrañaron mayor repudio y gravedad que la fornicación simple entre solteros.<sup>11</sup> Lo mismo aconteció con los crímenes contra la vida. Si bien todo acto de muerte contra un individuo constituía un homicidio, lo era menos porque atentaba contra la vida física que porque se interponía en el destino del alma que, como ha sido mencionado, era creación divina.<sup>12</sup> La dicotomía entre cuerpo y alma y la subvaloración del primero respecto de la segunda permiten comprender por qué la muerte del cuerpo no constituyó uno de los delitos más serios. De hecho, la muerte era considerada lícita en determinadas circunstancias como, por ejemplo, cuando la honra se veía mancillada o cuando la justicia la aplicaba como forma de condena. A partir de este análisis, el autor concluye que, lejos de lo que hoy podría suponerse, para la sociedad del Barroco los delitos contra la naturaleza —incluso la masturbación masculina— revestían mayor gravedad que los crímenes contra la vida: importaba menos la muerte del cuerpo que el atentado contra la creación divina del alma.

A través de su estudio, Clavero no sólo consigue hacer inteligible el significado de las transgresiones en la sociedad temprano moderna sino que permite dimensionar la

---

<sup>10</sup> La *lesa majestad* no constituía tanto un delito político que otro personal y transpersonal en la medida que no sólo afectaba el honor y la honra de la persona del monarca —con todo lo que ello simbolizaba— sino también los principios constitutivos del propio orden social. Clavero, 74.

<sup>11</sup> En estos casos importaba menos la defensa del sacramento matrimonial que el uso indebido de la simiente procreadora. *Ibidem*, 76.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 84.

seriedad de los pecados nefandos sólo comparables a la lesa majestad y a la herejía con las que compartió la aplicación de la pena capital máxima: la hoguera.

En un estudio contemporáneo al de Clavero, Francisco Tomás y Valiente vuelve sobre las nociones de delito y pecado pero aplicados al caso específico de los actos contra natura.<sup>13</sup> Dada la duplicidad de los mismos —de ser pecados y delitos al mismo tiempo— el autor recurre tanto a textos teológicos como jurídicos de la época a fin de desentrañar por qué el denominado pecado nefando constituyó uno de los crímenes más atroces. En primer lugar, el autor apela a la concepción de la creación propuesta por la teología escolástica la cual jugó un papel muy importante en su definición. Si bien los teólogos sostenían que todo lo existente había sido creado por Dios de una vez y para siempre, también entendían que la creación no constituía un hecho cerrado o concluso. Por el contrario, ésta constituía un fenómeno en continuo movimiento en la medida que tanto la naturaleza como la humanidad se reproducían. ¿Pero a través de qué mecanismo fue posible lograr esa continuidad? Para responder estas preguntas los doctores de la iglesia sostuvieron que el varón, a través de su potencia fecundadora y gracias al mandato divino de “creced y multiplicaos”, se convertía en colaborador directo de Dios y en instrumento para hacer efectivo el carácter continuo de la creación. Por lo tanto, todas aquellas prácticas sexuales que despilfarraban la simiente masculina en actos inútiles que no orientaban sus esfuerzos hacia la procreación —el placer resultaba sólo una cuestión accidental e, incluso, poco recomendada— ponían en jaque a toda la “economía de la creación” y con ella al orden natural creado por Dios.<sup>14</sup> Es aquí donde radica el carácter execrable y contra natura del fenómeno. A partir de esta reconstrucción de la noción de creación, el autor nos ofrece una definición más amplia de los actos contra natura en la medida que incluye a todas las prácticas sexuales que no

---

<sup>13</sup> Tomás y Valiente, Francisco. “El crimen contra natura”. En: *Sexo barroco y*, 33-55.

<sup>14</sup> Tomás y Valiente, “El crimen contra natura”, 37.

tenían como objetivo la procreación. De este modo, no sólo la sodomía, el bestialismo y las molicies formaban parte de las mismas, si no también todas aquellas posturas y mecanismos contraceptivos que podían desarrollarse, incluso, en el seno del matrimonio.<sup>15</sup>

En segundo lugar, el autor recurre al estudio de las leyes y de los juristas más destacados de la época a fin de observar de qué manera se procedió frente a los pecados contra natura. A través de un análisis concienzudo en torno a las leyes emitidas desde el Derecho Romano hasta las pragmáticas filipinas acerca de esos delitos, Tomás y Valiente realiza una genealogía legislativa que permite ver cómo dichos fenómenos van adquiriendo mayor gravedad penal y peligrosidad social. Es interesante observar cómo en ese proceso —que va de la benevolencia de las leyes romanas a las draconianas pragmáticas reales— Moral y Derecho fueron amalgamándose hasta hacer ininteligible la diferenciación entre los principios teológicos y los jurídicos. Si el Derecho Romano fue poco severo en la persecución y castigo de la sodomía, lo fue menos por poseer un espíritu sexual liberal que por carecer del enfoque teológico sobre la creación planteado por los escolásticos. Por el contrario, a partir de las *Partidas* de Alfonso X, el Sabio y, fundamentalmente, de las pragmáticas emitidas por los Reyes Católicos (1497) y Felipe II (1592) se observa un tratamiento penal imbuido en la noción de crimen contra el orden natural y divino. De allí que la infamación del linaje, la confiscación de los bienes de los sospechados, la ampliación de las posibilidades acusatorias y probatorias e, incluso, la muerte en la hoguera, aunque duras, resultaran medidas insuficientes para pagar tamaño delito.

Como puede observarse, fue la misma autoridad real quien se preocupó por perseguir y castigar los delitos contra natura. De hecho, tanto Fernando de Aragón como

---

<sup>15</sup> No obstante, el término “pecado nefando” o “delito contra natura” fue reduciendo cada vez más su significado tanto en la práctica jurídica como ordinaria hasta convertirse en sinónimo de sodomía masculina. Sobre este punto, ver el capítulo II de la presente investigación.



Felipe II emitieron, de su puño y letra, algunas cédulas en donde instruían a los jueces locales para que hicieran las averiguaciones pertinentes en varios casos donde existían sospechas del delito. La inquietud y la intervención regia en el control de este tipo de comportamientos es, para Tomás y Valiente, el resultado lógico de una monarquía preocupada por la defensa de la fe, su unidad y la moral ortodoxa contenida en ella.<sup>16</sup> En este contexto, los delitos y pecados contra la naturaleza no tenían porque representar un acontecimiento menor. No obstante, esta conjunción de principios religiosos y políticos —en este caso, encarnados en la figura del soberano— comenzó a disolverse hacia finales del siglo XVII hasta desaparecer por completo en el siglo XVIII. En esta nueva atmósfera legislativa, los denominados pecados nefandos dejaron de considerarse una ofensa divina para pasar a concebirse como un daño social. Según Tomás y Valiente, al “humanizarse” el Derecho y al perder su carga teológica también mermó su rigidez dogmática y su severidad condenatoria dando paso a un lento desarrollo de la tolerancia que alcanzó su esplendor con la Ilustración.<sup>17</sup> Si bien la proyección realizada por el autor resulta interesante a fin de contrastar dos climas intelectuales diferentes, su evaluación de la evolución de los delitos contra natura resulta, por lo menos, demasiado optimista, sobretodo, para una sociedad que hacía el siglo XIX los calificó de patológicos y cuyos influjos aún continúan vigentes.

Siguiendo la perspectiva inaugurada por Clavero y Tomás y Valiente, Miguel Ángel Motis Dolader aplica las nociones de pecado y delito a las prácticas contra natura en el Arzobispado de Zaragoza.<sup>18</sup> Según el autor, esa cultura jurídica a la que aludía Bartolomé Clavero se trataba de una cultura de textos contenidos tanto en los *Corpus Iuris Civilis* de tradición románica como en la *Biblia*, la manifestación divina más

---

<sup>16</sup> Tomás y Valiente, “El crimen contra natura”, 45.

<sup>17</sup> Tomás y Valiente, 55.

<sup>18</sup> Motis Dolader, Miguel Ángel. “Imago dei deturptur: el pecado “nefando” o “contra natura” en de Arzobispado de Zaragoza (siglos XV-XVI). *Hispania Sacra*, Vol. LII, N° 105, (2000): 343-365.

inmediata. De ahí que el pecado no fuera asunto estricto de la teología y que el delito no perteneciera sólo al ámbito de la justicia.<sup>19</sup> A pesar de que la religión y el derecho concurrían conjuntamente en el ordenamiento social, la religión operaba a ciertos niveles donde el derecho no tenía incumbencia y cualquier intento de reducirla a la esfera jurídica ignoraría elementos vitales de ese ordenamiento. Por otra parte, no todos los actos punibles son delitos, de hecho, un pecado sólo lo es en la medida que afecta al *ordo mundi* y a la *pax societatis*.<sup>20</sup> No obstante, lo que el autor pone de manifiesto a través del estudio de los expedientes producidos por la justicia arzobispal acerca del pecado nefando es cómo el carácter teológico y jurídico de su tratamiento —en virtud de su duplicidad— redundó en una indefectible lucha jurisdiccional entre aquella y los tribunales seculares y, en el caso de la Corona de Aragón, entre ambos y el Santo Oficio. Asimismo, de la presencia de procesos de esta índole en el archivo diocesano el autor colige que la exclusividad de la Inquisición en el tratamiento del delito no fue absoluta. No obstante, el hecho de que la justicia eclesiástica interviniera en algunos casos, no contradice el predominio inquisitorial en esta materia: según datos estadísticos, en la jurisdicción de Zaragoza, entre 1541 y 1600, la proporción de procesos entre la justicia arzobispal e inquisitorial fue de 13/100 para los delitos de sodomía y de 8/55 para los de bestialismo.<sup>21</sup> En ese ejercicio comparativo, Motis Dolader observa como la justicia eclesiástica registra un retraso de una década respecto al Santo Oficio la cual inicia su actividad en la década de 1560, justo cuando se acelera la intervención de este último en el marco del Concilio de Trento. Respecto a las penas, se observa una actitud más drástica de los tribunales arzobispales, los cuales solicitaron el cargo máximo por ahorcamiento para los delitos fehacientemente comprobados. En el caso de los tribunales inquisitoriales, la severidad dependió tanto de las circunstancias

---

<sup>19</sup> Motis Dolader, “Imago dei deturptur”, 345.

<sup>20</sup> Motis Dolader, 348.

<sup>21</sup> Motis Dolader, 355 y 362.

como de la predisposición de las sedes pero, en cualquiera de los casos, desestimó la pena capital respecto a los destierros, las galeras y los azotes. Pero más allá de las diferencias de los procedimientos de ambos tribunales, las características que emergen de los diferentes procesos —a las que podría definirse como “perfiles sociológicos” del delito— muestran aspectos idénticos en torno al fenómeno y sus inculpados: mientras la sodomía constituye un fenómeno urbano el bestialismo se circunscribe al ámbito rural, en su mayoría los involucrados activos acreditan edad adulta y se observa una preferencia homo-intergeneracional; se distingue un fuerte contenido xenófobo que se tradujo, por ejemplo, en la persecución de forasteros. Estos perfiles sociológicos pueden rastrearse en la mayoría de las investigaciones abocadas al estudio de estos delitos en la jurisdicción inquisitorial de Aragón, ya sea en su versión zaragozana, valenciana o barcelonesa. En este sentido, el trabajo de Motis Dolader constituye un puente entre los estudios provenientes de la historia social del derecho y los estudios vinculados a la institución inquisitorial.

Sin dudas, estos últimos han sido una de las principales vías de acceso al estudio de los pecados contra natura en la España temprano moderna. No obstante, como se mencionara, una serie de investigaciones se familiarizaron con el fenómeno en la medida que formaba parte de la jurisdicción inquisitorial y, en este sentido, se abocaron a su estudio como parte del compendio de delitos generales perseguidos por el Santo Oficio. Uno de los trabajos pioneros en este campo fue el desarrollado por Ricardo García Cárcel quien a través del análisis de la Inquisición valenciana arribó al estudio de la sodomía y el bestialismo como parte de los delitos sexuales perseguidos por su tribunal.<sup>22</sup> El autor interpreta la preocupación de la institución inquisitorial por los delitos de la carne en el marco de la obsesión cristiana por el tema de la castidad y de su

---

<sup>22</sup> García Cárcel, *Herejía y sociedad*, 261-294.

propio autoreconocimiento como custodia de la moral establecida. Fue en función de estas circunstancias que sus tribunales se abocaron a la persecución incansable de la bigamia, la solicitación, la sodomía y el bestialismo.

Para el autor, la emergencia de las prácticas sexuales contra natura no representaron nuevas fronteras en la procuración del placer sino mecanismos sustitutivos de vacíos creados por una cultura sexualmente represiva como lo fue la post-tridentina. El autor asume esta interpretación a partir de la abundancia de procesos producidos por los tribunales inquisitoriales valencianos, justamente, luego del período conciliar. Pero si bien resulta plausible comprender la mayor actividad del tribunal en el marco de la nueva atmósfera intelectual, también resulta peligroso confundir la proliferación y la conservación archivística de dichos procesos con la afición hacia esas prácticas sexuales por parte de los individuos de la época.

Tanto en la presente obra como en otra más tardía, García Cárcel se aboca a la reconstrucción de los perfiles sociológicos de los sodomitas y de los bestiales valencianos.<sup>23</sup> En primer lugar, el autor destaca que de todos los procesos analizados surge que los protagonizados fueron hombres. Si bien el autor no se interroga acerca de sus motivos, es claro que esta característica que asumió la práctica sexual contra natura o, mejor dicho, la forma en que fue interpretada por los juristas y teólogos estuvo íntimamente vinculada con la concepción escolástica de la creación. Cuando los doctores de la iglesia se referían al hombre como colaborador divino en la obra de la creación se dirigían, estrictamente, al *vir*, al portador de la simiente procreadora. Bajo esta perspectiva, las mujeres no podían ser consideradas más que meros receptáculos pasivos de la potencia dadora de existencia. Desprovistas del instrumento básico de fecundación fueron consideradas seres sin capacidad (pro) creadora. No obstante, esta

---

<sup>23</sup> Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia Crítica*, (Barcelona: Temas de Hoy, 2000).

conceptualización degradante del género femenino les facilitó escabullirse de la justicia ya que bajo esta perspectiva “formalista” de la sexualidad era imposible concebir la existencia de prácticas homoeróticas entre mujeres.

Respecto a los perfiles sociológicos de los pecados contra natura, García Cárcel observa en Valencia aspectos similares a los encontrados por Motis Dolader en Zaragoza: la sodomía se desarrolló, principalmente, en las áreas rurales y portuarias; la mayoría de los involucrados fueron hombres menores de treinta años; si bien existió una gran heterogeneidad social —que abarcó desde individuos marginales hasta nobles— abundaron los clérigos, los extranjeros y hubo una fuerte presencia de moriscos. Asimismo, otra de las características que observa el autor es que el fenómeno se caracterizó por relacionar a adolescentes con adultos y a individuos socialmente dependientes entre sí. Para García Cárcel, la subordinación social de los jóvenes hacia los adultos, de los criados hacia sus amos y de los pajes hacia los clérigos se tradujo en una sumisión sexual que asumió la forma de “sodomización” de los más vulnerables. Pero si bien en muchos casos se puede observar esa correspondencia entre dependencia social y sexual, también es cierto que, a contrapelo de lo que podría suponerse, y como se demuestra en la presente investigación, existieron muchas relaciones en donde los individuos socialmente dominantes procuraron asumir roles sexuales pasivos. Aparte, respecto del bestialismo, el autor también observa que constituyó un fenómeno masculino —sólo 3 de 491 acusados fueron mujeres— y la mayoría de los involucrados fueron adolescentes y niños. Para García Cárcel el predominio de esta franja etaria estuvo vinculado a la mayor “imprudencia” de los mozuelos quienes no dimensionaban la gravedad del delito. A diferencia de la sodomía, se trató de un problema rural y, como tal, estuvo protagonizado en gran medida por labradores y pastores marginados. Aunque tanto la sodomía como el bestialismo significaron un “derroche” de la potencia seminal

y, por ende, constituyeron crímenes contra el orden natural, este último entrañó mayor repudio social, al punto que su penalización no sólo consistió en la relajación del inculpado sino también en la muerte del animal “para amortiguar la remembrança del fecho”.<sup>24</sup>

Bartolomé Bennassar también se interesó por los llamados “pecados abominables” y en su obra *Inquisición española* se abocó a desentrañar los motivos por los cuáles estos delitos constituyeron una materia de tanta preocupación para el Santo Oficio.<sup>25</sup> Al igual que García Cárcel, el autor interpreta la actuación de la Inquisición como el resultado lógico de una institución que se identificó a si misma como el baluarte del orden moral. Pero si bien el autor interpreta que la Inquisición, en su afán por extenderse e intervenir en todos los campos posibles, se apoderó de causas para las cuales no había sido creada —como los pecados contra natura— considera que tanto la sodomía como el bestialismo, por ser pecados de sensualidad y de razón, constitúan pecados de error y, como tales, representaban actos heréticos.<sup>26</sup> Pero más allá de los fundamentos teóricos para el conocimiento de la Inquisición sobre las prácticas sexuales prohibidas, para el autor existieron otros avatares políticos y contingentes que permiten entender la actividad del tribunal inquisitorial. Si bien los inicios de su intervención se remontan hacia finales del siglo XV —cuando una pragmática de los Reyes Católicos asoció los delitos contra la naturaleza con el fenómeno de la herejía estableciendo el mismo castigo para ambos— el desarrollo de su actividad fue intermitente y dependió de la prohibición y/o autorización de diferentes autoridades civiles y eclesiásticas.<sup>27</sup> Aunque los primeros procesos datan de 1540 fue recién entre las décadas de 1560 y

---

<sup>24</sup> Alfonso X, el Sabio, *Siete Partidas*, Setenta Partida, Título XXI, Ley II.

<sup>25</sup> Bennassar, *Inquisición española*, 295-320

<sup>26</sup> Acerca de si la sodomía constituyó o no una forma de herejía ver el capítulo 8 de la presente investigación.

<sup>27</sup> Sobre las diversas disposiciones que prohibieron o permitieron el conocimiento del pecado nefando por la Inquisición ver el capítulo 5 de la presente investigación.

1580 cuando su actividad se torna significativa.<sup>28</sup> Para Bennassar, la moderación de la represión inquisitorial en las décadas anteriores se debió a que los esfuerzos de la institución estuvieron puestos en la lucha contra la herejía, en especial, en una jurisdicción acechada tanto por los criptojudasizantes y musulmanes conversos como por una Reforma en ascenso en el sur del vecino país de Francia. Según el autor, luego del éxito sobre los judaizantes y los luteranos, la Inquisición quedó disponible para perseguir otros delitos como, por ejemplo, los pecados nefandos. Por otra parte, Bennassar advierte que la década de 1560 es coincidente con la culminación del Concilio de Trento y todo el período que llega hasta 1580 estuvo influenciado por el espíritu postridentino, tan preocupado por las conductas sexuales. En este sentido, tanto los principios teológicos como las circunstancias históricas actuaron como factores que facilitaron el conocimiento de la Inquisición sobre los pecados contra natura.

Otra de las obras centrales sobre la Inquisición aragonesa es *La otra Inquisición* de William Monter.<sup>29</sup> En primer lugar, el autor sostiene que la peculiaridad del Santo Oficio aragonés radicó, por un lado, en el protagonismo y en la intensidad represiva — especialmente entre 1530-1630— y, por otro lado, en la persecución de ciertos comportamientos que denomina “delitos aragoneses” y que tuvieron como blanco a musulmanes, luteranos, brujas y sodomitas.<sup>30</sup> No obstante, respecto de este último tipo de “delincuente”, el autor señala la ambigüedad de los tribunales para su persecución y posterior castigo. Esta situación estuvo íntimamente vinculada al origen mismo de la jurisdicción del Santo Oficio sobre el delito de sodomía: el Breve Papal de 1524. La

---

<sup>28</sup> Bennassar, *Inquisición española*, 301.

<sup>29</sup> William Monter, *La otra Inquisición: la Inquisición española en la corona de Aragón, Navarra, el País Vasco*, (Crítica, Barcelona, 1992). Originalmente, la obra fue publicada como William Monter, *Frontiers of heresy: the Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>30</sup> Autores como García Cárcel sostienen que los delitos a los que Monter denomina “aragoneses” en ningún caso fueron específicos ya que, por ejemplo, los tribunales de Mallorca y Sicilia nunca tuvieron jurisdicción sobre la sodomía mientras que moriscos, protestantes y brujas también se persiguieron en los tribunales castellanos. Ricardo García Cárcel, “La Inquisición en la Corona de Aragón”, *Revista de la Inquisición*, N.º 7, (1998): 151-163.

disposición de Clemente VII fue una respuesta a la petición realizada por Sancho de la Caballería, una personalidad importante de la ciudad de Zaragoza. Ante la Suprema, Sancho de la Caballería denunciaba a los inquisidores por haberlo procesado por “sodomía” cuando no sólo no era culpable de tamaño delito sino cuando la Inquisición aragonesa ni siquiera tenía jurisdicción sobre el fenómeno. Pero mientras la Suprema ordenaba detener el proceso hasta nueva orden, se inició una batalla judicial entre los inquisidores zaragozanos y el propio Sancho de la Caballería que terminó con la apelación de ambos al papado. El resultado fue el Breve Papal emitido por Clemente VII en 1524 en el que se otorgaba competencias jurisdiccionales sobre el delito de sodomía a todos los tribunales inquisitoriales del Reino de Aragón. Como dice Monter, “se había dado, en cierta medida accidentalmente, un paso fatal, y sus consecuencias se habían extendido más allá del reino de Aragón”, haciendo alusión a las incesantes solicitudes por parte de otros tribunales, como el de Navarra, para “conocer” en materia de sodomía.<sup>31</sup>

Según Monter, esta “nueva” competencia de la Inquisición tuvo dos consecuencias muy importantes: por un lado, supuso la destrucción de la unidad en cuanto a la forma de operar en toda España —cabe mencionar que la Inquisición era la única institución común a todos los reinos— y, por otro lado, destruyó la uniformidad del procedimiento inquisitorial ya que en la medida que Clemente VII establecía que se procediera “según las leyes de los reinos”, el acusado podía conocer la identidad de su denunciante. Respecto a la ruptura de la unidad de la institución, las contradicciones no sólo se observaron en relación a los tribunales de Castilla, Navarra o el País Vasco sino que se desarrollaron al interior de la misma corona de Aragón. Por ejemplo, mientras Zaragoza encabezó la persecución de la sodomía —seguida por Barcelona— los

---

<sup>31</sup> Monter, *La otra Inquisición*, 328.



tribunales valencianos se mostraron reacios a aplicar la prerrogativa otorgada por el papa. Los inquisidores de Valencia recurrían permanentemente a la Suprema para saber cómo proceder en cada uno de los casos en que se presentaba este tipo de delito. Finalmente, la Suprema les ordenó proceder del mismo modo que lo hacían los inquisidores de Valencia, incluyendo a la sodomía en los edictos de fe, y en 1573 se mostraba satisfecha de que la Inquisición valenciana hubiera adoptado el modelo zaragozano para la persecución de la sodomía. No obstante, Monter señala que más allá de los territorios peninsulares, los tribunales como Baleares y Cerdeña que pertenecían a la jurisdicción de Aragón o bien no mostraron interés por la persecución de la sodomía —la cual sólo afluía en el contexto de otras herejías— o bien fueron limitados por la propia Suprema que, como en el caso de Sicilia, prohibió el procesamiento de sodomitas y confinó la actividad inquisitorial en esa materia a sus propios familiares.<sup>32</sup> Por lo tanto, aun cuando muchos lo intentaron, ningún tribunal fuera de los peninsulares contaron con esa prerrogativa. Por ejemplo, en 1580 la Suprema advertía al tribunal de México que no tenía competencias para tratar casos de sodomía o incesto, a pesar de los precedentes aragoneses. Esta serie de prohibiciones a los tribunales aragoneses extra-peninsulares puede explicar, en cierta medida, el limitado número de sodomitas procesados por el tribunal limeño aun cuando la Inquisición americana dependió del Secretariado de Aragón.

Respecto a lo que se ha denominado los “perfiles sociológicos” del sodomita, Monter sostiene —siguiendo los planteos de Rafael Carrasco— que la mayoría de las relaciones no involucraron a varones adultos sino que, en general, siguieron el patrón adulto-adolescente, aspecto que también señalara García Cárcel. Esta peculiaridad revela que dichas relaciones estuvieron mediatizadas por el interés y cuya condición

---

<sup>32</sup> Ver la nota 12 de la introducción de la presente investigación.

supuso la sumisión absoluta del adolescente al adulto, quien lo asistía materialmente. En este sentido, fue el poder y no el erotismo el que sostuvo los vínculos sodomíticos.<sup>33</sup> Otra de las características de los acusados fue su carácter extranjero ya sea francés, italiano u originario de otras jurisdicciones fuera de Aragón. Curiosamente, los moriscos no estaban muy representados aun cuando el imaginario social los reputaba como adictos a tales prácticas y cuando la evidencia documental revela que la sodomía se hallaba extendida en esa población. No obstante, como señala Monter, los datos estadísticos sobre el delito nunca revelan información sobre quiénes los cometían sino sobre aquellos a quienes efectivamente la Inquisición pudo o estuvo dispuesta a detener.

Finalmente, sostiene Monter, del mismo modo que de manera accidental la Inquisición aragonesa procedió a la persecución de la sodomía y alcanzó una actividad importante entre 1530-1630, a partir de 1625 la Suprema no sólo había dejado de aumentar las penas dispuestas por los tribunales inquisitoriales sino que iba disminuyéndolas y, en varios casos, procedió a denegar las condenas a muerte propuestas por los inquisidores aragoneses. Esta tendencia se empieza a sugerir desde finales de la década de 1570 cuando la Suprema quita el delito de sodomía de los autos públicos, salvo que hubiera condenados a muerte por ese motivo. Asimismo, en 1588 elevó la edad mínima para la pena capital a 25 años y en 1600 se negó a procesar a quienes hubieran confesado voluntariamente antes de la acusación formal. El desenlace lógico fue la prohibición de las sentencias a muerte de los sodomitas desde 1630. Esta disposición —que fue debidamente cumplida por burócratas y expertos en derecho que componían la institución— junto al “espíritu clemente” de los inquisidores fueron socavando la rigurosidad de la penas, contrastaron enormemente con la actuación de los

---

<sup>33</sup> Monter, 341.

tribunales seculares castellanos y de toda Europa que continuaron quemando sodomitas hasta mediados del siglo XVIII.

Otro de los estudios generales sobre la Inquisición que se abocó al estudio de los pecados contra natura dentro del compendio de delitos perseguidos por sus tribunales es el de Stephen Haliczer.<sup>34</sup> En su trabajo sobre el Santo Oficio valenciano el autor interpreta que el interés de la institución por los pecados nefandos se debe buscar en la compleja relación entre xenofobia y sodomía. Para Haliczer la prerrogativa papal que posibilitó a los tribunales inquisitoriales aragoneses intervenir en casos de sodomía estuvo vinculada a la exposición de esa jurisdicción a lo que se consideraba la amenaza islámica. Dado que el pensamiento erudito y las creencias populares vincularon al mundo árabe con la afición hacia las actividades sodomíticas, los musulmanes pero también los moriscos fueron constantemente sospechados de practicarlas. En este sentido, lo que el autor sugiere es que la persecución y la punición de esos delitos actuaron más bien como un pretexto efectivo para castigar, más que prácticas sexuales desviadas, prácticas religiosas no cristianas. Si bien el planteo de Haliczer resulta sugerente, en la medida que pone de manifiesto el uso de los discursos sobre la sexualidad como mecanismos de control y persecución religiosos, también es cierto, como señalara Bennassar, que la persecución de los pecados nefandos sobrevivió y se intensificó luego de la “erradicación” de las herejías. Incluso, Monter señala que la representación de los moriscos fue menor que la de otros grupos sociales, a pesar de la identificación de éstos con la práctica de la sodomía. Por otra parte, en aquellos casos en que los procesados fueron cristianos viejos —muchos de ellos clérigos— el delito debía asumir, a pesar del ropaje religioso, un contenido sexual.

---

<sup>34</sup> Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, (Valencia: Alfons el Magnanim, 1993).

Al igual que los autores reseñados, Haliczzer traza los perfiles sociológicos del fenómeno y sus protagonistas, los cuales reproducen los mismos patrones ya planteados. No obstante, en lo que respecta a la subjetividad de los involucrados, el autor incorpora un punto de vista aún no abordado: el papel de la afectividad entre los sodomitas valencianos. A través de una serie de procesos, Haliczzer rastrea la existencia de varios casos de relaciones exclusivas entre dos individuos que, además, tuvieron continuidad en el tiempo. Este aspecto que deja dilucidar la investigación constituye una ruptura interpretativa ya que, hasta entonces, o bien los trabajos no se ocuparon por indagar en la subjetividad de los sodomitas —más preocupados por tipificar el fenómeno— o bien, cuando lo hicieron, redujeron a la sodomía a un hecho meramente sexual.<sup>35</sup> Otro aspecto interesante que revela la investigación es la existencia de redes de jóvenes sodomitas aunque no abunda en el contenido de las mismas ni en las formas de abordaje. No obstante, tanto el aspecto vinculado a la afectividad como a la formación de colectivos sodomitas constituyen líneas de investigaciones interesantes que también se desarrollan en la presente investigación.

Haliczzer retoma algunos de los aspectos planteados en este primer trabajo en una obra posterior.<sup>36</sup> Allí, vuelve sobre el problema de la sodomía pero lo hace a través del estudio de los comportamientos sexuales inapropiados que los clérigos desplegaron en el marco de la confesión. Para Haliczzer, dichos comportamientos fueron los efectos lógicos y directos de la Contrarreforma, la cual impulsó una actitud nueva y mucho más represiva respecto de la sexualidad. Hasta entonces, los clérigos vivían en concubinatos públicos y tenían hijos ilegítimos en el seno de sus comunidades. No obstante, el rechazo protestante al celibato clerical potenció en las autoridades religiosas el celo por

---

<sup>35</sup> Como podrá observarse más adelante, esta perspectiva fue asumida por Rafael Carrasco en su estudio sobre la sodomía valenciana.

<sup>36</sup> en el Stephen Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario: Un sacramento profano*, (Madrid: Siglo XXI, 1998).

la sexualidad de sus sacerdotes lo cual se vio reflejado en las disposiciones del Concilio de Trento que instaba a castigar esas conductas. Según Haliczzer, la prohibición de un *modus vivendi* relativamente aceptado hasta entonces obligó a los clérigos a utilizar la intimidad y el secreto de la confesión como medio para desplegar su sexualidad.

Ese comportamiento fue definido como sollicitación y si bien incluyó las más diversas conductas —desde palabras deshonestas y tocamientos hasta actos carnales— en todos los casos significó el quebrantamiento de un sacramento sagrado y divino. Estas conductas sacerdotales casi siempre tuvieron por objeto a las penitentes femeninas pero también las desarrollaron con sus confesantes masculinos ya fuera por deliberada preferencia o porque veían frustrados sus encuentros amorosos con mujeres. No obstante, frente a la denuncia de la sollicitación femenina y masculina se observan dos reacciones contrapuestas: mientras, por lo general, los clérigos admitían haber cometido el pecado de sollicitación con sus feligresas, negaban tanto las sollicitaciones y, fundamentalmente, las penetraciones anales con los varones sollicitados, lo que da cuenta de la gravedad y las consecuencias de su conducta. Pero la búsqueda de compañeros masculinos no sólo se limitó al confesionario sino que los conventos y colegios se convirtieron en espacios propicios para desarrollar contactos sexuales e, incluso, para formar una subcultura sodomítica. Lo que Haliczzer intenta demostrar a través de los casos descritos es cómo estos comportamientos desarrollados por los sacerdotes, que rayaron lo furtivo y marginal, constituyeron respuestas lógicas a la normativa postridentina que les imponía el celibato.

Por último, el estudio de André Fernández también se inscribe en el marco de los estudios que abordaron las prácticas sexuales contra natura como uno de los tantos delitos sexuales perseguidos por los tribunales inquisitoriales aragoneses.<sup>37</sup> El autor

---

<sup>37</sup> André Fernández, "The Repression of Sexual Behavior", 469-501.

intenta desentrañar por qué durante la década de 1560 recrudeció la represión hacia los delitos de índole sexual como la bigamia, la sollicitación, el bestialismo y la sodomía, sobretodo, teniendo en cuenta que aunque guardaban una tenue relación con la herejía, durante los procesos, la Inquisición se limitó a aprobar la materialidad del acto pero sin cuestionar la fe de los acusados.

Aunque cada uno de esos delitos poseía un significado diferente tanto para la Iglesia como para la comunidad y, por lo tanto, era merecedor de un castigo particular, estaban ligados entre sí por constituir alguna forma de ofensa contra los sacramentos, Dios o el orden natural y, en este sentido, un acto contra la fe. De hecho, la evolución de las diferentes disposiciones regias y papales, que culminó con la definitiva autorización de Clemente VII para que los tribunales inquisitoriales aragoneses llevaran adelante la persecución y punición del pecado nefando, no puede entenderse sino como una continuidad en la lucha contra la herejía. Además, afirma Fernández, el problema de las conductas sexuales desviadas constituyó una de las asignaturas principales de la doctrina cristiana; la gravedad inscripta en la trasgresión también daba cuenta de su carácter de “acto contra la fe”. Por lo tanto, para el autor, la violencia inquisitorial hacia la sodomía y el bestialismo, pero también hacia la bigamia y la sollicitación, deben comprenderse en el contexto social y religioso de una verdadera “cruzada” moral. Por otra parte, como señalara Tomás y Valiente, la defensa de la rectitud sexual debe entenderse en el marco de una monarquía que se consideraba el principal baluarte de la cristiandad y que tomó a la Inquisición como el brazo ejecutor de la ortodoxia y la moral.

Como ya se mencionó, una segunda línea de abordaje vinculada con la Inquisición si bien abordó el fenómeno de la sodomía en el marco de la institución — como campo de conocimiento necesario—, su principal objeto de estudio fue la

naturaleza misma del fenómeno de la sodomía. Sin dudas, una de las referencias obligadas en esta línea es la obra de Rafael Carrasco sobre los sodomitas valencianos.<sup>38</sup> Esta especificidad en el estudio de la sexualidad se ve reflejada en el carácter reflexivo en torno a las categorías que definieron las relaciones contra natura. Mientras la mayoría de los autores se refirieron a las relaciones sodomíticas en términos de vínculos homosexuales, Carrasco advierte acerca de los posibles errores y anacronismos que puede acarrear el uso acrítico de tales conceptos. En ese sentido, la estrategia consiste en rastrear cómo concebían los hombres y mujeres del Barroco a los vínculos sexuales entre varones. A través del análisis de la legislación, las disposiciones eclesiásticas y los procesos generados por los tribunales inquisitoriales valencianos, el autor señala que entre los siglos XVI y XVII era común la utilización de la construcción “pecado nefando de sodomía contra natura”. Si bien en un comienzo la misma se utilizó para referirse a todas las prácticas sexuales contra natura, es decir, a todos aquellos actos que implicaban la obtención del placer vertiendo en semen fuera del receptáculo que la naturaleza había creado para tales fines —como la penetración anal entre varones, entre varones y mujeres, con animales, etc.— a lo largo del período el concepto evolucionó hasta convertirse en sinónimo de penetración anal entre hombres.

La gravedad de la trasgresión —en tanto crimen contra el orden natural— se tradujo en la preocupación por parte del tribunal inquisitorial que, en el marco de la Contrarreforma y tras el Concilio de Trento, se abocó a rectificar los comportamientos sexuales desviados. Pero la efectividad de una institución de carácter colosal, piramidal y cuasi impersonal sólo fue posible gracias a la existencia tanto de una serie de funcionarios menores que personificaron y volvieron efectivo el control de dicha maquinaria en los pueblos, aldeas y villas más remotos como de la participación popular

---

<sup>38</sup> Rafael Carrasco, *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*, (Barcelona: Laertes, 1986).

en el proceso de delación. La adscripción del pueblo llano a la Inquisición y su desprecio por a sodomía queda reflejado en la extracción social de los sodomitas juzgados por el Santo Oficio. En un trabajo que puede concebirse como el prelude de la obra comentada, Carrasco ya había ensayado un mapa social de los sodomitas valencianos.<sup>39</sup> A partir de las fuentes disponibles, el autor observa que la población baja y marginal abundó entre los sodomitas procesados. Fuera de un pequeño grupo de nobles y señores distinguidos, los esclavos, servidumbre, población nómada, vagabundos, pordioseros, pícaros, etc. constituyeron poco más del 36% mientras que lo que el autor denomina las “clases trabajadoras” representaron un 37%. Según el autor, este mapa social del delito está vinculado al hecho de que la represión se dirigió hacia aquellos sectores más vigilados y entre los cuales el prejuicio anti-sodomítico era más profundo y virulento. En este sentido, las clases populares asumieron la defensa de la familia y la religión —nutrida por la educación popular y moralizadora de frailes y curas— y se convirtieron en guardianas de la sexualidad normada. El alto grado de sodomitas populares —marginales y trabajadores— no debe entenderse como efecto de la capacidad de marginalización del crimen nefando sino, por el contrario, como el resultado de la condición previa de exclusión y marginación de estos sectores. Para completar esta hipótesis, Carrasco sostiene que las prácticas sodomíticas estuvieron atravesadas por signos de violencia y de prostitución como respuesta a un contexto de crisis material y social intrínseco al Antiguo Régimen. Es en este sentido, para el autor, la búsqueda de relaciones sodomíticas —especialmente por parte de los menores y los marginales— tuvo por finalidad la procuración de beneficios materiales y, en ningún caso, vínculos con el placer o la afectividad.

---

<sup>39</sup> Rafael Carrasco, “Herejía y sexualidad en el Siglo de Oro. Tristes sodomitas valencianos”, *Los Cuadernos del Norte*, N.º 6, 34, (1985): 62-72.



Dentro del universo subjetivo de los sodomitas valencianos, el autor se interroga acerca de la posible existencia de una cultura “homosexual”. Para ello, el autor recurre a los testimonios de los implicados aun cuando el acceso a la palabra de los sodomitas se encuentre mediado por la maquinaria judicial. No obstante, lo que queda en evidencia es, por un lado, la curiosa morbosidad de los inquisidores por conocer los más íntimos detalles y, por otro lado, la crudeza, e incluso la obscenidad, con la que se expresaron los humildes procesados. A través de su análisis, el autor observa una ausencia total de sentimiento de afectividad y la reproducción de concepciones “heterosexuales” entre los implicados, a partir de lo cual colige la ausencia de una posible cultura sodomita en donde la sexualidad y la subjetividad se vivieran de un modo singular y diferente al modelo sexual dominante.<sup>40</sup>

En un trabajo reciente, Cristian Berco también indaga en el estudio específico de la sodomía que, aunque contextualizada en el marco de la Inquisición aragonesa, se la observa como un fenómeno que trasciende las instancias de persecución y castigo.<sup>41</sup> A lo largo de la obra, el autor intenta estudiar el papel que los actos sexuales sodomíticos jugaron en la formación de jerarquías sociales, marcando una ruptura de enfoque respecto de la mayoría de las investigaciones más preocupadas por tipificar o trazar los perfiles sociológicos del delito que por comprender la naturaleza sexual del orden social.

En la primera parte de la investigación, a través de los testimonios contenidos en los procesos inquisitoriales aragoneses, el autor se dedica a indagar en la mentalidad de la época sobre el género y la sexualidad. Particularmente, Berco identifica un sistema de

---

<sup>40</sup> En contraposición, en “Herejía y sexualidad en el Siglo de Oro”, el autor reconocía que, más allá de que la sodomía representó un juego de muerte dominado por el dinero y la violencia, también era posible encontrar “todo un mundo imaginario homosexual con su concepción de amor, su ‘mitología’, su exotismo”. Carrasco, “Herejía y sexualidad”, 66.

<sup>41</sup> Cristian Berco, *Sexual Hierarchies, Public Status. Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age*, (Toronto: University of Toronto Press, 2007).

jerarquías internas que se desarrolló en el marco de los encuentros amorosos y que se basó en una extendida cultura sexual que promovía la masculinidad "penetrante" en detrimento de la pasividad "feminizada". Pero, como señala el autor, estos actos sexuales sodomíticos no se desarrollaron en un vacío social sino que se articularon con un sistema de jerarquías sociales determinado por las posiciones sociales de los individuos involucrados. Si bien como tendencia general las relaciones de dependencia social favorecieron el abuso de la sodomía y reforzaron las jerarquías, también es cierto que en muchos casos dichas jerarquías se vieron alteradas. En este sentido, los sistemas de jerarquías sexuales y jerarquías sociales discurrieron en una tensa y peligrosa inestabilidad: en algunos casos, reforzándose mutuamente pero, en otros, haciendo estallar por el aire sus significados.

Respecto del problema de la subjetividad de los sodomitas, si bien Berco identifica la existencia de una cultura homoerótica, advierte que la misma no se ciñó a la presencia de espacios estrictos y exclusivos de homosociabilidad. Por el contrario, según el autor, la sodomía constituyó un aspecto integral de la actitud sexual varonil y, en ese sentido, los comportamientos sodomíticos formaron parte de la misma sociabilidad masculina. Después de todo, un punto crucial en la definición de la masculinidad dominante se basó en la potencia y la dominancia sexual sobre mujeres pero también sobre jóvenes y sobre otros varones. Por lo tanto, en tanto medio para satisfacer y demostrar las necesidades sexuales viriles, sodomizar a los congéneres formó parte cotidiana del "ser hombre" durante el período estudiado.

En la segunda parte de la investigación, el autor se aboca a examinar los efectos y reacciones que los supuestos actos sexuales produjeron tanto en la sociedad local como en los círculos inquisitoriales. Berco observa que más allá de la lucha jurisdiccional entre las justicias civiles, eclesiásticas e inquisitoriales, existió una fluida cooperación

entre ellas que redundó en el monopolio de la persecución de la sodomía por parte de la Inquisición. No obstante, el autor también señala que sin la participación y la colaboración populares, a través de las denuncias y las delaciones, el Santo Oficio no hubiera podido aplicar su jurisdicción sobre el delito. En este sentido, existió una interacción entre la tradición inquisitorial, las leyes locales y los intereses populares. Asimismo, para Berco es importante distinguir entre dos instancias distintas en las causas: por un lado, la denuncia en donde, como ha sido mencionado, fue muy importante la participación popular y, por otro lado, el desarrollo del proceso que fue monopolizado por los altos magistrados. Esta dualidad procesal es la que permite entender por qué las sentencias dictadas por los jueces no se correspondieron con el rigor esperado por los denunciantes. Mientras que, para la población local, curas, extranjeros y musulmanes encarnaban el sentido de la perversidad sexual —dirigiendo hacia ellos la mayoría de sus acusaciones— los inquisidores se hallaron más preocupados por el “bien público” y la administración de justicia.<sup>42</sup> En este sentido, si bien en un comienzo procedieron severamente ante las imposturas sexuales de los clérigos, luego de 1570 comenzaron a suavizar las penas y, en muchos casos, a declarar su inocencia. Según el autor, esta actitud de los magistrados respondió a la necesidad de preservar la reproducción del orden social ya que al infamar a sus personas, también se infamaba el estado al que pertenecían. Respecto de los extranjeros, la absolución o la reducción de las penas estuvieron vinculadas con estrictos procedimientos legales, como el falso testimonio o la carencia de pruebas. Eso no significó que los inquisidores guardaran simpatía por los extranjeros —siempre potenciales calvinistas o luteranos— sino que su actitud se ajustó a la correcta administración de justicia. Lo mismo aconteció con los moriscos y los esclavos musulmanes aunque, en estos casos, los

---

<sup>42</sup> Berco, *Sexual Hierarchies*, 120

inquisidores compartieron más profundamente las creencias populares, en especial, cuando éstos sodomizaban a jóvenes cristianos “indefensos”. Estos hechos no significaron la inexistencia de control social ni que la sodomía no fuera utilizada para perseguir a los indeseables, sin embargo, las contradicciones entre los prejuicios populares y las reglas procesales de los magistrados permitieron que algunos hombres pudieran escapar a dicho control.

Como puede observarse, el abordaje de la sodomía en la España moderna ha estado dominado tanto por el enfoque de la historia social del derecho como por los estudios relativos a la Inquisición. No obstante, desde mediados de la década de 1990, comenzó a perfilarse una nueva línea de investigación asociada a la teoría *queer*.<sup>43</sup> Estos trabajos se desplazaron del estudio de los discursos normativos, como el jurídico y el teológico, hacia el análisis del discurso literario. Asimismo, trasladaron el foco de interés de la figura del sodomita moderno-medieval —y la historia social del sodomita— hacia el estudio de las representaciones sobre el conjunto de los “excéntricos” sexuales. Dentro de los estudios hispánicos, una de esos exponentes es la obra editada por Emile L. Bergmann y Paul Julian Smith llamada *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*.<sup>44</sup> A través del análisis literario, los editores y colaboradores se proponen realizar lecturas divergentes y/o disidentes a partir de obras clásicas de la literatura moderna y contemporánea —desde Cervantes hasta Borges— a fin de indagar en los “silencios” relativos a la sexualidad no normada. A partir de la conjunción de problemas como la etnicidad, la sexualidad, el colonialismo y el nacionalismo, especialmente en

---

<sup>43</sup> Si bien la traducción de la palabra inglesa “queer” se asocia a los términos “raro” o “extraño”, en su contenido teórico, vinculado a la identidad de género y a la sexualidad, alude tanto a los sujetos como a los comportamientos ajenos a las reglas de la heteronormatividad. Según Barbara Voss, la teoría queer puede interpretarse como intervención postestructuralista dentro de las teorías feministas de género y sexualidad. Una de las críticas centrales de esta teoría, ha sido a la división convencional entre sexo, género y sexualidad, abogando por análisis que integre esas tres dimensiones, en la medida en que se constituyen mutuamente. Barbara L. Voss, “Sexuality Studies in Archaeology”, *Annual Review Anthropology*, 37, (2008): 17-36, 328.

<sup>44</sup> Emile L. Bergmann y Paul Julian Smith (eds.), *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, (Durham N.C: Duke University Press, 1995).

culturas dependientes como las latinoamericanas, los autores indagan sobre las filias y las fobias en torno a la homosexualidad —en un sentido amplio— presentes en los textos canónicos. Otra de las obras emblemáticas en el campo, y más pertinente cronológicamente a la presente investigación, es *Queer Iberia* editada por Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson.<sup>45</sup> La misma se presenta como un complemento o continuación de la obra anterior, ya que indaga en materiales producidos entre el siglo X y el siglo XVII y que corresponden al período inmediatamente anterior al analizado por *¿Entiendes?*. A través de sus contribuciones, los autores aspiran —en un sentido similar al planteado por Bergmann y Smith— a develar las intersecciones entre cultura, sexualidad, literatura e historia presentes en los textos y contextos analizados, a fin de trascender la tradición de lecturas normativas sobre el fenómeno sexual. En este sentido, se trata de una respuesta a la necesidad de examinar, más sistemáticamente, las expresiones de las sexualidades premodernas y temprano-modernas en el marco de una creciente colaboración entre los estudios ibéricos y la moderna teoría crítica.

Según los editores, desde el momento en que los romanos denominaron a la región occidental ibérica como “Extremadura”, la península en su conjunto fue confinada a los márgenes de la conciencia europea y, en ese sentido, se erigió como una “Iberia queer”. Por otra parte, esta imagen se vio alimentada por la extendida creencia de que Iberia constituía una tierra dominada por sarracenos, es decir, por gente de color sospechoso que introdujo la “oscuridad” procedente de un África tan peligrosamente cercana. Es por ese motivo que la Iberia musulmana fue también la tierra de la sexualidad contra natura, poblada por sodomitas que vivían fuera de los márgenes de cualquier norma sexual y que representaron un “Otro” cultural para la Europa cristiana. Sin embargo, aun cuando los sarracenos estuvieron circunscriptos a la Iberia meridional,

---

<sup>45</sup> Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberian: Sexualities, Cultures and Crossing from the Middle Age to Renaissance*, (Durham N.C: Duke University Press, 1999).

progresivamente, toda la península se fue transformando en el arquetipo de la otredad y en fuente de sodomías.

Pero lejos de constituir un mero artilugio ideológico, Blackmore y Hutcheson sostienen que ese mito medieval y la definición de una Iberia queer estuvieron íntimamente ligados al propio desarrollo histórico de la península: la conquista musulmana en 711, la dominancia intelectual, cultural y lingüística del árabe en la época de Alfonso el Sabio y la permanente aunque inestable “convivencia” de los mundos cristiano, musulmán y judío hasta entrado el siglo XIII. En este sentido, la marcha violenta hacia la ortodoxia cultural y religiosa de Iberia, impulsada por los reinos del norte, constituyó un hecho novedoso y original. La preocupación por romper con la tradición cultural del Islam y del judaísmo derivó en los conocidos pogromos judíos, la conversión forzada de musulmanes, la instauración de la Inquisición, la conquista de Granada y la expulsión final de los judíos hacia finales del siglo XV. No obstante, como sostienen los editores, a pesar de los intentos temprano modernos por forjar una identidad hispana ajena a la intrusión extranjera y vindicadora del pasado romano estoico, Iberia continuó siendo “queer” en la medida que tanto su sexualidad como su identidad cultural tuvieron un carácter dinámico y fluido, siendo constantemente desafiadas y reconstruidas.<sup>46</sup> Es en este contexto que emergen una serie de discursos moralistas, literarios e históricos que revelan tanto la inestabilidad de la heteronormatividad —históricamente proclamada como atributo del “carácter hispano”— como de la imposibilidad de identificar a Iberia con alguna forma fija o determinada.

Dentro de los estudios contenidos en la obra de Blackmore y Hutcheson, son de particular importancia para la presente investigación los correspondientes a la sección denominada “Fuentes de Sodoma”. En ella, los colaboradores desafían las

---

<sup>46</sup> Blackmore y Hutcheson, *Queer Iberia*, 3.

interpretaciones tradicionales de los textos normativos que, por lo general, conspiraron contra la definición de espacios plurivalentes y flexibles en relación a la sexualidad. Por otra parte, los autores abordan a Iberia no como una región de vicio y maldad delimitada geográficamente sino como un espacio productor de múltiples discursos “queers” provenientes tanto del campo de la poesía como de la narrativa y de la historia. En este sentido, el trabajo de Blackmore aborda el género satírico de la lírica medieval gallego-portuguesa denominado “cantigas d’escarnho e del mal dezir” donde las representaciones de la sexualidad entre personas del mismo sexo aparecen recurrentemente y de manera explícita.<sup>47</sup> La ambigüedad de las cantigas frente a este tipo de comportamientos se manifiesta en el permanente desplazamiento entre un espíritu condenatorio y una curiosa indulgencia. Según el autor, las cantigas minan las normas impuestas legalmente al tiempo que se presentan como un espacio de tensión entre el sexo desviado y la cultura que busca controlarlo.

El trabajo de Hutcheson analiza las crónicas acerca de la vida de Álvaro de Luna, favorito de Juan II, quien estableció una ambigua relación con el rey castellano.<sup>48</sup> Según los relatos de la época, Luna y el rey gozaron de un vínculo muy próximo y muchas fuentes sugirieron que ambos estaban unidos por una relación “indecible”. Este carácter incierto permite vincular a la figura de Luna con la noción de “queerness” (rareza, extrañeza), es decir, con un estado de inestabilidad que aludía, simultáneamente, tanto al comportamiento de tipo heterodoxo como al acto sodomítico mismo pero sin recalar en ninguno de ellos de manera completa. Mientras en la mayoría de los relatos Luna aparece descrito como el brazo fuerte del rey, el príncipe maquiavélico *avant-la-lettre*, Juan II quedó representado como un gobernante incompetente sometido a la voluntad de su favorito. En este contexto, las atribuciones de Luna fueron percibidas como una

---

<sup>47</sup> Josiah Blackmore, “The Poets of Sodom”. En: *Queer Iberian*, 195-221.

<sup>48</sup> Gregory S. Hutcheson, “Desperately Seeking Sodom; Queerness in the Chronicles of Alvaro de Luna”. En: *Queer Iberian*, 222-249.

amenaza por parte de los cortesanos castellanos quienes en 1440 elaboraron el “Memorial de Agravios” en donde acusaban a Luna de soberbio, codicioso, usurpador y “extranjero”. Para los nobles “naturales” de Castilla, esta última acusación permitía considerarlo un “no-natural” por partida doble ya que, por un lado, no era originario del reino —había nacido en Aragón— y, por otro, carecía de abolengo. A partir de esta conceptualización, la relación progresiva y lógica con la sodomía fue inevitable: se trataba de un extranjero, de un no-natural, de un *contra natura*. Por otra parte, según el Memorial, Luna no sólo constituyó un personaje “raro” (queer) sino que representó una fuente de desestabilización. En este sentido, el favorito del rey fue identificado como el iniciador del vicio de la sodomía hasta entonces desconocido en Castilla, expandiendo su contagio tanto hacia la figura del rey, la corte, el reino como del conjunto de la cristiandad. Según Hutcheson, la sodomía recorrió el Memorial como un subtexto que osciló entre significados literales y figurativos. En la narración “Generaciones y Semblanzas”, escrita por el literato y aristócrata Fernán Pérez de Guzmán, también se alude a la ambigua relación entre Juan II y su favorito. Al igual que en el Memorial, Pérez de Guzmán reprodujo la imagen de un rey incompetente, pasivo en su cuerpo político pero también en su cuerpo físico. De este modo, Luna aparece de manera más explícita vinculado a las prácticas *contra natura* e incidiendo y manipulando las “naturales” inclinaciones heterosexuales del rey. Sin embargo, el rey también aparece descrito como una figura “queer” —al insinuar una abierta complicidad en la sodomización de su cuerpo político— y, por lo tanto, contradiciendo la tendencia natural hacia la heterosexualidad. Para Hutcheson, fue en este espacio de tensión y resolución que la relación entre Luna y Juan II se volvió más provocativa y la sodomía, aunque innombrable, fue espacialmente más definida. Finalmente, la “Crónica de don Álvaro de Luna”, escrita por uno de los más fieles seguidores del favorito luego de su



ejecución —a causa de las intrigas nobiliarias—, constituyó un intento por reivindicar la figura del colaborador de Juan II. En este sentido, la crónica polemiza con los agravios propinados en el Memorial, ensalzando la virtuosa y noble carrera del favorito —aun cuando procediera de un linaje bajo— y denostando a los nobles castellanos. Asimismo, relata la estrecha relación entre Luna y el rey, la afición/obsesión de este último por el primero y el mutuo “amor” que se profesaban. Sin embargo, lo más significativo no fue tanto la pública simpatía de ambos sino la alusión a una intimidad “secreta”. Para Hutcheson ese silencio es altamente sugerente y pone de manifiesto, una vez más, el común denominador entre las tres obras: la sodomía como un acto subyacente e indecible que no necesita ser descubierto, inventado o insertado en la medida que forma parte de la naturaleza misma de las trayectorias de Álvaro de Luna y Juan II.

Por último, en una línea similar, Daniel Eisenberg intenta indagar en los elípticos significados pederastas contenido en el clásico “Libro del buen amor” escrito por Juan Ruiz entre 1330-1343.<sup>49</sup> Si bien el tópico del libro es el sexo, el mismo ha sido interpretado como un libro pedagógico —un saber sin pecado, según su autor— destinado a instruir a los hombres en cómo seducir a las mujeres, cómo acceder a su lecho y cómo identificar a la mejor candidata. No obstante, para Eisenberg, el “loco amor” propuesto por Juan Ruiz no debe interpretarse como un amor reservado al sexo femenino. Por el contrario, en la medida que contrapone el “buen amor” —dirigido hacia Dios— al “loco amor”, este no puede ser otro que el orientado hacia el varón joven. El amor hacia las mujeres se encontraría a medio camino entre uno y otro. Según el autor, la evidencia de este sustrato pederasta presente en la obra reside en el contexto en el cual Ruiz escribió: una Iberia medieval en la que la actividad homosexual no puede ponerse en duda. Mientras en los reinos cristianos del norte hay escasa evidencia de este

---

<sup>49</sup> Daniel Eisenberg, “Juan Ruiz’ Heterosexual ‘Good Love’”. En: *Queer Iberia*, 250-274.

tipo de prácticas antes del siglo XV, en la Iberia musulmana la situación era diferente. Según Eisenberg, en la tradición islámica hubo periodos tolerantes respecto del amor pederasta. Por ejemplo, durante los califatos de la Granada Nazarí, la homosexualidad fue practicada por los monarcas y se asistió a la proliferación de literatura y poemas amorosos dirigidos a jóvenes hombres. Incluso, en estos contextos, el placer homosexual no sólo fue permitido sino que fue tenido por más refinado que el heterosexual. No obstante, lo que perturbaba al mundo cristiano no era tanto el amor entre hombres como la expresión de ese amor a través de actos genitales. En este sentido, el placer homosexual era percibido como una amenaza hacia la familia pero también como un símbolo de vulnerabilidad militar ya que transformaba a los hombres en débiles. La avanzada de los reinos cristianos del norte sobre los del sur, que representó la victoria del mundo heterosexual sobre los depravados y sodomíticos musulmanes, daba muestra de ello. Pero antes de la Reconquista, la Iberia musulmana fue tolerante y ambigua respecto de ciertos comportamientos sexuales y, según el autor, es probable que Ruiz tuviera un profundo conocimiento sobre esas actitudes. En este sentido, para Eisenberg, el hecho de que en ningún lugar del libro se trate abiertamente el tema de la homosexualidad o el amor hacia los jóvenes, ni siquiera para atacarlo, constituye un indicio de su temor y rechazo hacia este tipo de comportamientos. Según el autor, la obra de Ruiz corporizó la moral de la Reconquista y la construcción conciente de la heteronormatividad contra la "queerness" de la Iberia musulmana.

El estudio de las "Fuentes de Sodoma" propuesto por los colaboradores de *Queer Iberia* permite un acercamiento a obras clásicas pero desde una perspectiva capaz de escudriñar en aspectos vinculados con la sexualidad no normada aun cuando la misma no se revele de manera explícita. Se trata de leer "a contrapelo" diversos discursos literarios, históricos y pedagógicos que constituyen una fuente alternativa a los textos

canónicos y normativos sobre la sexualidad de la época, como leyes, tratados teológicos y morales, etc. En su conjunto, *Queer Iberia* representa el primer intento por sistematizar el estudio de la sexualidad desde la teoría queer que tan profusamente ha sido estudiada en la Inglaterra temprana moderna.<sup>50</sup>

Pero más allá de estos intentos, los estudios sobre la sodomía en España continuaron siendo dominados por el enfoque de la historia social del derecho y por los estudios vinculados a la actividad del Santo Oficio. Es probable que esta tendencia en el mundo hispánico —que incluye los estudios sobre América colonial— resida tanto en una tradición académica extraña a los estudios culturales y a la teoría queer como en la todavía pendiente deuda historiográfica por dilucidar este tipo de conductas sexuales en el marco del enfoque y de la metodología de la Nueva Historia Social.<sup>51</sup>

En el caso de los estudios de la sodomía en la América colonial estuvieron signados por dos formas temáticas de abordaje: por un lado, una serie de investigaciones abocadas al estudio de las representaciones de la sexualidad indígena creadas tanto por los españoles como por los mismos indios al fragor de la conquista y la colonización y, por otro lado, una serie de estudios abocados a desentrañar la significación social de la sodomía en el seno de las complejas relaciones coloniales.

---

<sup>50</sup> Tanto los editores de *Queer Iberia* como los de *¿Entiendes?* sostienen que ambas obras constituyen un intento por acortar la brecha entre la prolífica producción de los estudios *queer* en Inglaterra y los estudios relativos al mundo hispánico. Blackmore y Hutcheson, *Queer Iberia*, 5. Algunas obras sobre sexualidad no normada en el mundo anglosajón moderno son Ian Frederick Moulton, "Sodomy and the Lash: Sexualized Satire in the Renaissance". En: *Living Dangerously on the Margins in Medieval and Early Modern Europe*, Barbara A. Hannawalt y Anna Grotans (eds.) 113-136, (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007); Kennet Borris (ed), *Same-Sex Desire in the English Renaissance: A Sourcebook of Text, 1470-1650*, (Nueva York y Londres: Routledge), 2004; Valerie Traub, *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Harriette Andreadis, *Sappho in Early Modern England: Female Same-Sex Literary Erotics, 1550-1714*, (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, (Nueva York: Columbia University Press, 1995); Brice Smith, *Homosexual Desire in Shakespeare's England: A Culture Poetics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

<sup>51</sup> En lo que respecta al estudio de la sodomía sobre el mundo hispánico es necesario distinguir los estudios procedentes de unidades académicas anglosajonas, especialmente norteamericanas, como Duke y Chicago, en donde la vinculación con los estudios culturales y la teoría *queer* es dominante.

Por su propia naturaleza, la primera línea de abordaje ha estado fuertemente vinculada al análisis de las narraciones coloniales sobre el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. A través de las crónicas —oficiales o *amateurs*—, las cartas relatorias, la correspondencia oficial y privada, los diarios de viaje, etc., la mayoría de las investigaciones intentaron acercarse tanto al proceso de traspolación de categorías cognitivas europeas a la realidad americana como a los mecanismos de construcción de estereotipos sexuales indígenas y a sus usos ideológicos y políticos.

Dentro de este enfoque, uno de los trabajos fundacionales fue el desarrollado por Jonathan Goldberg.<sup>52</sup> A la luz de los acontecimientos contemporáneos de discriminación asociados a las “leyes contra la sodomía”, todavía vigentes en algunos estados de Norteamérica, el autor se propone recuperar la historia de la sodomía en el Nuevo Mundo a fin de reflexionar acerca de una serie de significados extemporáneos aún presentes en la sociedad contemporánea. Con ese horizonte, Goldberg recurre a uno de los momentos prístinos en la construcción de América: los tristes sucesos protagonizados por Vasco Núñez de Balboa, en 1513, en la región de Querequa en Panamá. Según el relato del cronista Pedro Mártir de Anglería, el cacique de la región y su ejército opusieron resistencia a las fuerzas comandadas por Balboa. Sin embargo, estas últimas lograron doblegarlos, cobrándose la vida del líder indígena y la de más de seiscientos de sus soldados. No obstante, el periplo de matanzas no cesó allí. Una vez que Balboa arribó al señorío conquistado dijo haber hallado al hermano del cacique con una corte de más de cuarenta hombres vestidos mujerilmente a los que inmediatamente acusó de sodomitas y mandó a aperrear. A partir de este relato, Goldberg advierte una serie de implicancias en torno a la representación de la sexualidad indígena y a la construcción de la autoridad hispánica. En primer lugar, observa el mecanismo a través

---

<sup>52</sup> Jonathan Goldberg, “Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New”, *Social Text*, N° 29 (1991): 46-56.

del cual Balboa supuso la existencia del delito de sodomía solamente a partir de los indicios de travestismo. En segundo lugar, advierte como la matanza de los “sodomitas” actuó como justificación retrospectiva de la matanza inicial del cacique y de sus soldados. Por último, señala como Balboa procedió a despojar de autoridad al hermano del cacique recubriendo el hecho de propósitos morales e, incluso, a presentarse como el liberador de los conquistados quienes se hallaban sometidos a las imposturas sexuales de sus líderes. Siguiendo a Balboa, Anglería sostuvo que la sodomía constituyó un vicio limitado a los “nobles” en tanto que la mayoría de los indígenas renegaban de él. Según Goldberg, esta diferenciación entre indios “sodomitas” y “buenos salvajes” generó contrariedades al interior del grupo peninsular y puso al descubierto que indígenas y españoles no constituían fuerzas homogéneas en si mismas ni necesariamente opuestas entre sí. En este sentido, los cuerpos indígenas travestidos constituyeron un locus de identidad y diferencia, un espacio donde españoles e indígenas se entrecruzaron produciendo un quiebre en su interior y entre ellos.

Pierre Ragon, en *Les amours indiennes*, también se aboca al análisis de las fuentes hispanas para el estudio de la sexualidad indígena mesoamericana.<sup>53</sup> Según el autor, muchos de los problemas suscitados a partir del descubrimiento fueron resueltos en el plano del mito pero no como mera fabulación o deformación de la realidad sino como relato verdadero que, además, ejerció una función explicativa.<sup>54</sup> Uno de los mitos más tempranos y difundidos fue el del carácter generalizado de la sodomía entre los indígenas. Con la expedición de Cortés y la conquista definitiva de México el mito de la sodomía indígena se reforzó y fue perpetuado por toda la serie de cronistas que le sucedieron. De este modo, desde Francisco Fernández de Oviedo, pasando por Alonso de Santa Cruz, Antonio de Herrera, Juan López de Velasco, Francisco Cervantes de

---

<sup>53</sup> Pierre Ragon, *Les amours indiennes, ou l'imaginaire du conquistador*, (Paris: Armand Colin, 1992).

<sup>54</sup> Ragon, *Les amours indiennes*, 16.

Salazar, Juan Suárez de Peralta o Juan de Solórzano Pereira, se perpetuó el mito de la universalidad de sodomía indígena a la que le adicionaron la práctica de la idolatría, los sacrificios humanos, las borracheras, la antropofagia, etc., lo que en la presente investigación se denomina el “complejo nefando”. Los peninsulares harán de su representación del indio sodomita —en tanto perpetrador del crimen contra la naturaleza y ser irracional— una de las principales armas ideológicas tanto para establecer la autoridad hispana en América como para hacer efectivo los intereses económicos personales más inmediatos. Tratadistas como Vicente Palatino de Curzola, Juan Ginés de Sepúlveda e incluso Juan de Solórzano Pereira apelaron a la práctica de la sodomía —en el marco del “complejo nefando”— a fin de justificar la guerra contra los indígenas: según el autor, era necesario reducirlos para luego rectificarlos. Por lo tanto, la necesaria corrección de un vicio tan aborrecido como extendido posibilitó el control de la población indígena y ponerlos bajo tutela. De hecho una capitulación de 1526 permitía poner en encomienda a los indios de Curazao y Aruba tras haberlos encontrado culpables del pecado nefando. En este sentido, para Ragon, el rol de la acusación no fue tanto la de justificar la conquista como la de fundar ideológicamente la explotación: la encomienda —e incluso la esclavitud indígena— fue un mecanismo de control del trabajo indígena, central para la economía colonial.<sup>55</sup>

No obstante, otros discursos coloniales producidos por los religiosos —a los que el autor denomina de “resistencia al modelo laico”— presentaron una imagen opuesta de los indígenas mesoamericanos. Según estos cronistas, algunas sociedades indígenas, en especial la azteca, establecieron leyes que persiguieron y castigaron los crímenes de sodomía, incluso, con la pena de muerte. Dado que el objetivo era demostrar la solidez de los valores y la moralidad indígena frente a los comportamientos sexuales, en

---

<sup>55</sup> Ragon, 64.

muchos casos, las leyes indígenas parangonaron al mismo derecho europeo. Para el autor, esta contra ofensiva ideológica fue inseparable del desarrollo del conocimiento “etnográfico” destinado a asegurar un mejor conocimiento de la población indígena y a valorizar su cultura.

Ambos modelos, sin embargo, no fueron irreconciliables en la medida que compartieron la misma percepción sobre el pasado prehispánico. La oposición se basó en la actitud y el respeto hacia las poblaciones indígenas: mientras unos percibieron la perversión indígena como intrínseca y total, los otros la consideraron producto del demonio que, frente a la ausencia de la gracia, pudo, sin esfuerzo, tender su trampa. Asimismo, en la medida en que los religiosos no pudieron negar totalmente la existencia de prácticas contra natura, tendieron a confinarlas a los márgenes geográficos del Nuevo Mundo. A través de la conceptualización de la sodomía como producto de la ausencia de la gracia divina o como fenómeno marginal, los religiosos pudieron, en teoría, buscar un compromiso con el modelo laico a fin de articularse.

Laura Lewis también aborda el problema de las conceptualizaciones hispanas sobre la sexualidad indígena a partir de una perspectiva que privilegia la relación entre sexualidad, género y etnicidad.<sup>56</sup> Según la autora, la sociedad colonial novohispana tendió a asimilar a las mujeres de todos los estratos con los indios de ambos sexos. Tanto unas como otros estuvieron subordinados de manera semejante a la elite masculina española en la medida que ambos fueron percibidos como seres débiles pero, al mismo tiempo y en virtud de su naturaleza sexual, peligrosos.

La autora observa que para muchos teólogos, la debilidad de mujeres e indios estaba sustentada en su condición asimilada a los niños. Sepúlveda, por ejemplo, sostenía que los indios eran inferiores a los españoles del mismo modo que los niños lo

---

<sup>56</sup> Laura L. Lewis, “The ‘Weakness’ of Women and the Feminization of the Indian in Colonial Mexico”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 5, N° 1 (1996): 73-94.

eran respecto de los adultos o las mujeres respecto de los hombres. Esta visión ya se encontraba contenida en Aristóteles para quien tanto las mujeres como los niños ocupaban lugares semejantes a la de los esclavos naturales.<sup>57</sup> Otro de los indicios de su “debilidad” se hallaba en la flaqueza mental y la cobardía que también los caracterizaba. De este modo, la justicia colonial estableció que el testimonio de dos indios o de tres mujeres equivaliera al de un hombre español en el proceso de testificación.

También vinculado con la noción de debilidad, indios y mujeres padecieron lo que la autora denomina el “cerco”. La autora identifica la casa y la Iglesia como los espacios, por excelencia, que constriñeron el accionar de las mujeres por parte del orden patriarcal ya sea subordinándose a la autoridad del padre o del marido, abocándose a las tareas caritativas y, en el extremo, consagrándose a la vida religiosa.<sup>58</sup> El “cerco” también se extendió a los indígenas luego de la conquista a través de la creación de una República de Indios que, aunque teóricamente buscaba proteger a los indígenas, constituyó un mecanismo eficaz para el control y la supervisión por parte de los funcionarios españoles. En la medida que los mantenía alejados del ocio y las tentaciones, el trabajo doméstico de las mujeres y la coacción laboral de los indígenas en diferentes emprendimientos hispanos constituyeron, para Lewis, otra forma de “cercamiento”.

Por su misma debilidad, indios y mujeres fueron percibidos como incapaces de domar sus apetitos sexuales. En estos casos, fueron presas fáciles del demonio quien se valió de su flaqueza sexual para seducirlos. En el caso de las mujeres se las consideró propincuas a los actos de lujuria y a los desordenes sexuales. En el caso de los indios, debido a su sexualidad caprichosa, perversa y penetrable fueron asociados con la

---

<sup>57</sup> Esta variable también fue central para la definición de los indígenas como “afeminados”. Sobre este aspecto ver el capítulo III de esta investigación.

<sup>58</sup> Si bien Lewis identifica la vida conventual como de “completo cerco”, otras investigaciones la identifican con una estrategia femenina para superar el control de la autoridad masculina. Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, (Madrid: Siglo XXI, 1994).



práctica de la sodomía. En ambos casos, se trataba de seres carnales y sin capacidad de discernimiento.

Pero si por un lado eran considerados inferiores de espíritu, razón y cuerpo, por otro, fueron percibidos como una amenaza a la autoridad masculina hispana. Paradójicamente, al mismo tiempo que eran individuos impresionables y pasibles de ser seducidos por el demonio, también eran sujetos capaces de explotar la relación con el maligno y poner en jaque el orden divino y humano a través de hechizos o pactos. Para la autora, esa ambigüedad estuvo basada en la creencia de que se trataban de seres sujetos a influencias opuestas. Es decir, si por un lado podían ser personas susceptibles a la “desviación” también podían constituir seres dóciles y dispuestos a la corrección. Para Lewin, esta concepción es la que explica por qué a pesar de ser considerados sujetos del demonio, las autoridades eclesiásticas y civiles se mostraron indulgentes con ambos.

La obra de Richard Trexler marcó un punto de inflexión en el estudio de la sexualidad indígena.<sup>59</sup> En *Sex and Conquest*, el objetivo del autor es desentrañar el significado de los comportamientos “homosexuales” y de la figura del bardaje — íntimamente asociada a aquellos— en las sociedades indígenas prehispánicas.<sup>60</sup> Para dicho fin recurre a las innumerables fuentes hispánicas escritas a partir de la conquista con las cuales establece una relación ambigua: si, por un lado, considera que se trata de fuentes con una carga ideológica muy importante, por otro lado, entiende que constituyen uno de los medios de información principales para conocer las prácticas sexuales indígenas. En su carácter de fuentes ideologizadas, Trexler observa que si bien

---

<sup>59</sup> Richard Trexler, *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order and the European Conquest of the America*, (New York: Cornell University Press, 1995).

<sup>60</sup> El bardaje (*berdache* en inglés) es el hombre biológico —generalmente joven— que viste, gesticula y habla como un afeminado, es decir, del modo como una sociedad espera que se comporten las mujeres. El bardaje aparece sirviendo al hombre “macho” —en general noble— en las tareas femeninas, incluyendo, el servicio sexual. Trexler, *Sex and Conquest*, 65.

los relatos hispanos discurrieron profusamente en torno a la homosexualidad indígena no hicieron lo mismo con el problema de los varones travestidos. Para el autor es probable que esta actitud estuviera asociada con las propias nociones que los españoles traían desde Europa: mientras la práctica de la sodomía formaban parte de su orbe, el tipo de bardaje que los conquistadores encontraron en América era muy ajeno a su realidad. En Europa, el travestismo jugó un papel muy importante en los juegos durante las festividades populares; incluso, en el marco de la prostitución masculina, las autoridades alentaban el travestismo a fin de que la seducción hacia los jóvenes se desarrollara en el marco de una “decente” apariencia heterosexual. Por lo tanto, aun cuando los españoles pudieron interpretar el travestismo como un producto normal del intercambio social, encontraron en el travestismo indígena un acompañamiento de la “infección” homosexual.<sup>61</sup>

Para Trexler, en la región andina, ese principio de “infección sexual” estuvo ligado a una tradición muy popular originada en la región de Puerto Viejo en Ecuador. Según la misma, una raza de gigantes había llegado allende el mar y se había asentado en la región conviviendo con las poblaciones originarias. No obstante, dado que había arribado sin mujeres y que las locales “no les cuadrasen” por el tamaño, se vieron obligados a inclinarse hacia la sodomía. Sin embargo, el hecho más asombroso del relato lo constituye su desenlace ya que el mismo replica el ocaso de la ciudad de Sodoma a donde la ira divina envió a un arcángel para limpiar la culpa de los pecadores a puro fuego. A pesar de su final, los gigantes de Puerto Viejo inauguraron una tradición sodomítica en la región o, según los términos de la época, indujeron el “contagio”. Esta última noción apareció asociada, especialmente, con el individuo pasivo quien no podía regresar de esa condición luego de haber sido penetrado. Según Trexler, para los

---

<sup>61</sup> Trexler, 142.

españoles, el contagio podía tener dos orígenes, uno vertical, que procedía tanto de las falsas divinidades hacia los humanos como de los “nobles” a sus subordinados, y otro horizontal, que se extendía de un grupo indígena hacia otro, del mismo modo que en la cuenca mediterránea los italianos infectaban a los españoles.

No obstante, según la mayoría de las crónicas, esta expansión de la homosexualidad, “propia de los bárbaros”, fue limitada por la supuesta acción civilizadora de los incas. Autores como Pedro Cieza de León, Bartolomé de Las Casas o Garcilaso de la Vega sostuvieron que los incas no sólo se encontraron libres de ese “vicio” sino que se esforzaron por ponerle fin. Esta narración de la historia moral inca fue el producto de la necesidad de los colonizadores por reconocer cierta civilidad entre los indígenas la que, a su vez, fue reforzada por el interés de los propios incas para promoverse. Pero a pesar de los intentos iniciales por crear una imagen decorosa de la sexualidad inca, otros autores se esforzaron por demostrar lo contrario una vez entrado el siglo XVII. A través de sus obras, el dominico Antonio de Montesinos, el franciscano Buenaventura de Salinas y el agustino Antonio de la Calancha fueron atribuyendo a cada uno de los incas gobernantes una serie de particularidades sexuales como la lujuria, la lascivia, la aversión por las mujeres, etc., incluso, atribuyeron a Pachacutec la responsabilidad de que durante su gobierno creciera el número de sodomitas.<sup>62</sup>

Trexler observa que en la medida que estas conceptualizaciones de la sexualidad indígena fueron construidas por la sociedad conquistadora, los discursos peninsulares sobre el carácter de la conquista estuvieron impregnados por significados sexuales y de género. Esto puede observarse en el ritual de la instalación de la picota en cada nueva ciudad fundada, como un garrote en forma de pene que proclamaba el control y la sujeción. Según Trexler, esto implicó replantear la relación entre sexualidad y conquista

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, 154.

ya que más que una violencia sexual contra las mujeres indígenas, supone la violencia sexual contra ciertos varones. Esto puede observarse en la figura del bardaje que concentró el mayor repudio social entre los españoles. A diferencia del sodomita “activo” que fue considerado culturalmente desordenado, el sodomita “paciente” fue denostado y ridiculizado. Además, en la medida que representó la pasividad sexual y la emulación al género femenino, el bardaje significó también la sujeción política. Sorprendentemente, para el autor, esta relación entre fuerza sexual y poder político fue compartida tanto por la sociedad hispana como también por un número considerable de sociedades indígenas.

Una década más tarde, Michael Horswell también se dedicó a estudiar la sexualidad indígena prehispánica, en especial, a través de lo que denomina el “tercer género”.<sup>63</sup> Al igual que Trexler, el autor mantiene una relación ambigua con las fuentes producidas a partir de la conquista. Horswell observa que aun cuando los significados sexuales y de género indígenas desafiaron las nociones de masculinidad y feminidad europeas, los relatos hispanos fueron reactivos a ellos e inscribieron esas diferencias en el discurso colonial a través de lo que el autor denomina “tropos de la sexualidad”. No obstante, el autor considera que a través de esos tropos, y a pesar de ellos, es posible encontrar trazos de subjetividad y valores culturales prehispánicos. Pero más allá del similar modo de acercamiento a las fuentes —de las que, de todos modos, se extraerán diferentes conclusiones— el trabajo de Horswell se inscribe tanto dentro de los denominados estudios *queer* como de los estudios postcoloniales.

Dentro de los que podrían denominarse los tropos de la sexualidad, se encuentra el problema del “tercer género”. Lejos de su significado original, es decir, como un tipo de subjetividad que desempeñó roles vinculados al ceremonial andino, el tercer género

---

<sup>63</sup> Michael Horswell, *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*, (Texas: University of Texas Press, 2006).

fue identificado directamente con el fenómeno de la sodomía en función de su apariencia andrógina.<sup>64</sup> Si bien, por un lado, la asociación entre ambos fenómenos estuvo vinculada con la propia incompreensión hispana de la cultura andina, por otro, no es menos cierto que la misma actuó como un arma eficaz para la justificación de la conquista. A partir de allí, los cronistas, religiosos, funcionarios, etc. que escribieron acerca de la sexualidad indígena, apelaron al afeminamiento y al travestismo —que caracterizaron al tercer género— como prueba irrefutable de la existencia de sodomitas. Por ejemplo, para Fernández de Oviedo, estos individuos no sólo desafiaron los roles de género dominantes de su tiempo y abdicaron de sus privilegios masculinos sino que, además, desafiaron el orden social y natural eternos. Según Horswell, estos argumentos servirán de fundamento a la ideología de la guerra justa contra los indígenas. A través del estudio de diferentes crónicas, el autor observa como la figura que representó al “tercer género” se asoció con la práctica sodomítica desconociendo su significado ritual y el carácter religioso de las relaciones sexuales masculinas.

Como puede observarse, el “tercer género” de Horswell presenta muchas similitudes con el “bardaje” estudiado por Richard T rexler. De hecho, ambos autores apelan a los mismos pasajes cronísticos para definir cada uno de los fenómenos que estudian. Sin embargo, las formas de interpretación son muy diferentes: mientras para T rexler el bardaje representó para las sociedades indígenas la sumisión de los vencidos a la autoridad masculina penetradora —en el marco de la dialéctica entre violencia sexual, poder y conquista que los indígenas compartieron con los españoles— para Horswell, por el contrario, el tercer género y los principios de feminidad a los que estaba asociado, no representaron nociones devaluadas para la cosmovisión de las

---

<sup>64</sup> Según el autor, en la cultura hispana la noción de androginia era compatible con la de feminidad y no así con la de masculinidad. En contraposición, en las sociedades andinas, el/la andrógino/a venía a representar la complementariedad de lo masculino y lo femenino. Horswell, *Decolonizing the Sodomite*, 3.

sociedades indígenas. Según el autor, tanto la esfera cultural femenina como las prácticas sexuales entre hombres estaban mitológicamente aceptadas según las creencias religiosas andinas. Horswell pareciera sugerir que el acercamiento de Trexler reproduce los tropos de la sexualidad contenidos en el discurso colonial, los cuales se “fijaron” –en el sentido otorgado por Homi Bhabha— a través de la repetición de representaciones estereotipadas.<sup>65</sup>

En una perspectiva similar, Pete Sigal estudió el problema de la “homosexualidad” tanto en el contexto colonial maya como nahua.<sup>66</sup> Al igual que Horswell para la región andina, el autor observa que dichas prácticas, al momento de la conquista, se vinculaban con la esfera religiosa y ritual. No obstante, los conquistadores tradujeron este tipo de comportamientos a sus propias nociones asociadas con la de pecado nefando. De este modo, los intercambios sexuales entre hombres, los jóvenes travestidos y las actitudes afeminadas que dentro del universo maya y nahua se asociaban a la guerra y el sacrificio fueron interpretados como síntomas de la existencia de sodomía.

Pero más allá de estos dos sistemas de ideas que se enfrentaron en el tiempo de la conquista, el autor observa cómo, a medida que se desarrollaba la experiencia colonial, se fue produciendo tanto en el área maya como nahua un proceso de hibridación que transformó las representaciones indígenas de las conductas sexuales. El autor observa que este proceso tuvo lugar tempranamente en el área central de México donde los nahuas adoptaron las nociones europeas de pecado e identificando la figura del *cuiloni* –hombre penetrado en un contexto ceremonial— con la del sodomita. En el

---

<sup>65</sup> Trexler, 13.

<sup>66</sup> Pete Sigal, “Gendered Power, the Hybrid Self and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan. En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Pete Sigal (ed.), 102-133, (Chicago: University of Chicago Press, 2003) y “The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society”, *Hispanic American Historical Review*, Vol. 85, N° 4 (2005): 555-594.

caso yucateco, esa experiencia fue más tardía. Sigal observa cómo el carácter pedagógico de las relaciones sexuales entre jóvenes y adultos nobles —donde éstos transmitían sus conocimientos a aquellos a través del semen— fue también trastocado por la noción de pecado. Este proceso de hibridación y las prácticas sincréticas derivadas se vehiculizaron por medio de la población descendiente de los mayas que se trasladó a las ciudades en busca de trabajo y de mejores condiciones de vida y por los clérigos asentados entre indígenas quienes, según el autor, oficiaron como verdaderos mediadores culturales. En el marco de la interacción con la sociedad y los valores hispanos, una de esas transformaciones de las nociones mayas puede observarse en los *Libros del Chilam Balam*. Mientras las secciones más arcaicas del escrito revelan las nociones sexuales de espiritualidad y deseo basadas en sistemas de fantasía, dominación y poder desconocidos por los españoles, las partes escritas entre los siglos XVIII y XIX transmiten nociones de deseo sexual vinculadas con los conceptos de conquista y contaminación, similares a las ideas hispanas.<sup>67</sup>

Pero si el proceso de hibridación o sincretismo fue relativamente exitoso se debió, además, a ciertas tradiciones compartidas por ambas culturas como la relación entre deseo sexual y guerra. A partir de la diferenciación entre los roles activos y pasivos —donde los primeros fueron simbólicamente asociados con la masculinidad— europeos y mayas vieron en la guerra de conquista una lucha orientada a feminizar al enemigo. No obstante, existieron diferencias en el marco de ese paradigma. Por ejemplo, mientras los españoles identificaron el fenómeno de la sodomía como efecto de un contagio externo, los mayas lo interpretaban como parte de su propia cultura y no como una infiltración. Asimismo, en el orden religioso, la teología española no podía otorgar ningún rol a la sodomía, del mismo modo que en la política nobiliaria era

---

<sup>67</sup> Sigal, "Gendered power and", 119.

incomprensible la relación de pederastia como un mecanismo pedagógico para la transmisión de la nobleza. Si bien muchas de estas concepciones en torno a las relaciones sexuales entre hombres fueron integradas por los mayas a su propia matriz conceptual —como emergen en los discursos mayas del siglo XVIII— no desplazaron algunas de sus tradiciones como el travestismo y la violación, que continuaron practicándose en los rituales aunque de manera subterránea. Retomando los aportes de Homi Bhabha, el autor sostiene que la hibridación fue producto tanto de los actos del poder colonial como de la ambivalente identificación del colonizado con el poder del colonizador.<sup>68</sup> Esta capacidad hegemónica de la cultura hispana explica la influencia del discurso católico del pecado sobre la alteración de las conductas y deseos sexuales mayas.<sup>69</sup>

Como se mencionara, una segunda línea de acercamiento al estudio de la sodomía en América se centró en el análisis del fenómeno a partir de su vinculación con las relaciones sociales, étnicas y de género que se desarrollaron en el seno de la sociedad colonial. Aquí pueden distinguirse tanto estudios generales e introductorios sobre la problemática como estudios específicos incrustados en las jurisdicciones políticas coloniales.

Dentro de los estudios generales pueden destacarse las reflexiones realizadas por Martín Nesving en su estudio sobre la homosexualidad en América Latina en la larga duración.<sup>70</sup> Para el autor, la mayoría de las investigaciones abordaron el problema desde dos grandes modelos. Por un lado, el paradigma del honor/deshonor según el cual, en las sociedades mediterráneas y latinoamericanas, la categoría de “penetración” constituye un componente central para la definición de la honorabilidad. Si bien muchos especialistas vinculados con los estudios de género sostienen que se trata de un sistema

---

<sup>68</sup> Sigal, “The Cuiloni, the Patlache”, 559.

<sup>69</sup> Sigal, “Gendered Power”, 102.

<sup>70</sup> Nesving, “The Complicated Terrain”, 689-729.



endémico a la cultura doméstica y marital, otros estudiosos consideran que dicho paradigma es pertinente en la medida que puede aplicarse a las relaciones sexuales entre hombres al identificar al activo con el hombre “penetrador” y al pasivo con el afeminado “penetrado”. Por otro lado, se encuentra el modelo de estratificación de género que asocia lo femenino con la pasividad, la privación de poder y la dominación mientras que lo masculino se vincula con la agencia, el poder y la penetración. En las sociedades latinoamericanas, este esquema operó a la luz de la experiencia de la conquista y de la subordinación sexual de las mujeres indígenas a los conquistadores. De este modo, el paradigma asume que “ofrecerse pasivamente” —a través de las relaciones sexuales— es sinónimo de derrota y degradación en tanto que asumir la posición del “penetrador” eleva a la pareja activa al lugar del victorioso. Por lo tanto, mientras el “pasivo” es denunciado y degradado, el “activo” puede ser tolerado, en la medida que procura satisfacer su naturaleza masculina dominante a través de la penetración de un cuerpo pasivo. Según Nesving, ambos modelos asumen que la homosexualidad en Latinoamérica se basa sobre las rígidas dicotomía de femenino/masculino, activo/pasivo y dominación/subordinación. No obstante, si bien es cierto que la ideología sexual latinoamericana está atravesada por la valoración de la penetración, ello no significa, como afirman muchos estudiosos, que la pareja homosexual activa estuviera libre de la condenación y de la estigmatización social.

En el estudio específico de las sociedades coloniales hispánicas, el autor observa que el tratamiento de la sodomía sufrió la influencia de las categorías teológicas y jurídicas vigentes en las sociedades moderno-medievales. Pero aunque teóricamente los códigos ibéricos debían servir de guía a alcaldes, corregidores y oidores coloniales para la administración de la justicia, es probable que la mayoría de los magistrados —con excepción de los jueces de las audiencias— no sólo no los leyeron sino que, en el

extremo, no contaran con copias de los mismos. Además, la existencia de la ley no significó la efectividad de la práctica. De hecho, se sabe de muchas conductas sexuales reprobadas que, sin embargo, proliferaron en la sociedad colonial. A partir de estas observaciones, Nesvig sugiere cautela a la hora de abordar el fenómeno de la sodomía sólo a partir de los textos formales.

Por otra parte, el autor sostiene que a pesar del profuso conocimiento teológico y legal sobre el tema, no existen datos relativos a su aplicación en las sociedades coloniales. Una de las causas de esa limitación se vincula con el problema de la escasez documental debido, entre otras cosas, a la pérdida contingente de varios fondos documentales como, por ejemplo, los inquisitoriales. De este modo, la comprensión del mundo social de la homosexualidad durante los siglos XVI y XVII se ha visto limitada y circunscripta al estudio de la documentación erudita u oficial que sólo revela una definición formal de la sodomía vinculada a la noción de pecado contra el orden natural y divino. Según el autor, esa escasez de fuentes para indagar en el mundo de los comportamientos, ha llevado a las investigaciones a recalar en modelos teóricos de género y sexualidad.

En otra contribución, Pete Sigal también trazó grandes líneas de abordaje de las relaciones sexuales entre varones aunque circunscriptas al período colonial.<sup>71</sup> Según el autor, la temprana historia social, política y cultural americana carece de sentido si no se reflexiona acerca de cómo se crearon, manipularon y alteraron el deseo y los actos sexuales. Las principales influencias, directas o indirectas, sobre uno y otros fueron las normativas creadas por la cultura colonial. Por ejemplo, a través de sus tradiciones e instituciones, la sociedad colonial desarrolló una definición precisa acerca de lo que constituía un hombre exitoso, a saber, poseer honor, comunicarse sexualmente con una

---

<sup>71</sup> Pete Sigal, "(Homo) Sexual Desire and Masculine Power in Colonial Latin America: Notes Toward an Integrated Analysis". En: *Infamous Desire*, 1-24.

mujer, tener descendencia, etc. Además, la masculinidad se medía a través del desempeño en la guerra, el éxito en los negocios o en la actividad correspondiente y a través de su estatus social. La contra cara de este prototipo masculino lo constituyó el hombre que permitía que otro hombre lo penetrara sexualmente, transformándolo en derrotado, afeminado e indigno. En este sentido, el autor sostiene que para comprender el significado de la masculinidad dominante es necesario estudiarla en relación a su opuesto, el sodomita.

Para Sigal, las principales líneas de abordaje del rol de la sexualidad entre varones en América colonial se organizaron en torno a tres ejes: la identidad, el deseo sexual y la relación entre género y poder. Respecto al primer eje, uno de los principales debates —aunque no siempre explicitado— se vincula al problema de la identidad en virtud de la orientación sexual. Como se sabe, Michael Foucault sostiene que recién hacia el siglo XIX la homosexualidad deviene en un rasgo arraigado en el sujeto, capaz de crear una idea de identificación colectiva. Hasta entonces, en especial entre los siglos XVI y XVII, las relaciones sexuales entre hombres sólo constituían un mero acto para el individuo. Según el autor, la evidencia documental americana avala las conclusiones foucaultianas sobre este punto. Las comunidades de sodomitas que existieron en México y Brasil durante la época colonial se constituían por individuos que sólo procuraban tener relaciones con otros hombres, incluso, la mayoría sostenía relaciones con mujeres y ninguno expresaba una fuerte preferencia por los hombres que sugiriera una identidad sexual arraigada en la psiquis individual. Lo más cercano a una suerte de identidad lo constituyó la figura del “puto” que remitía al hombre percibido como afeminado y que asumía el rol pasivo en las relaciones sexuales. Sin embargo, para el autor, fue su feminidad pública la que lo definía como tal y, en este sentido, se trató más de una identidad de género que una preferencia sexual. No obstante, aun cuando no

existió un tipo de sexualidad e identidad en el sentido contemporáneo, pueden hallarse formas de subjetividad entre los denominados sodomitas que rebasaron el acto sexual e, incluso, pudieron vincularse con determinado tipo de preferencia sexual como se analiza en el capítulo 7.

En relación al problema del deseo sexual, el autor observa que la práctica de la sodomía se arraigaba más en el deseo de poder que en el deseo sexual. Por ejemplo, si la pareja activa decide sodomizar o violar al pasivo sólo porque quiere reafirmar su poder sobre ese individuo, entonces, se trata de un deseo de poder. Sin embargo, si decide hacerlo en función de un deseo de poder pero también de un alivio sexual, su deseo pudo haber tenido más de una razón. Por ejemplo, en el caso de los denominados “putos”, al ser percibidos como individuos que por alguna razón desearon ser penetrados, pudieron constituir sujetos con ciertos deseos sexuales. Sin embargo, Sigal sostiene no haber encontrado evidencias de deseo sexual pasivo entre los mayas como sí halló indicios de deseo de poder en la pareja sexualmente activa. Es importante destacar que estas conclusiones a las que arriba el autor se originaron a partir del estudio de la sociedad indígena maya a caballo entre la sociedad prehispánica y colonial. Es probable que un estudio más amplio de la sociedad colonial —incluyendo españoles, mestizos, negros, etc.— arroje conclusiones diferentes.

Por último, la relación entre género y poder fue otros de los ejes de abordaje para el estudio de la homosexualidad colonial. Para Sigal, la figura del travestido —especialmente en las sociedades indígenas— condensó de manera acabada esa relación en la medida que representó al individuo masculino que vestía, hablaba y se comportaba como mujer y que, por lo general, estaba sometido política y sexualmente a un varón poderoso. Su estudio revela que los mayas coloniales estructuraron la sodomía de tal manera que afirmaron la dominación masculina y el poder de los indígenas nobles y los

conquistadores sobre el resto. Como ya se mencionara, esta conceptualización fue producto tanto de tradiciones indígenas previas como de la influencia de los valores hispanos en torno a la sexualidad, el poder y la conquista que el autor denomina “híbrido cultural”.

Jaime Humberto Borja también plantea una serie de problemas vinculados con el estudio de la sexualidad colonial nefanda.<sup>72</sup> A través del estudio de la teología cristiana, el autor intenta mostrar cómo las prácticas sexuales entre varones fueron evolucionando desde una cierta actitud social “tolerante” hacia una total reprobación cristalizada en una doctrina sexual excluyente y represiva. Según Borja, esas tradiciones teológicas bajo medievales, junto con sus contrapartes jurídicas, se exportaron hacia el Nuevo Mundo en el marco del proceso de conquista y colonización. Sin embargo, el autor señala que ese bagaje intelectual no se instrumentó mecánicamente en los territorios americanos. Por ejemplo, al encontrarse alejados de los sistemas de control metropolitanos, los dominios coloniales presentaron mayor laxitud respecto a las normas sexuales de comportamiento. Además, la experiencia americana enfrentaba a la sociedad peninsular a nuevas formas de concepción de la sexualidad y de uso del cuerpo que trastocó sus propias concepciones. Por otra parte, el autor señala que otro rasgo distintivo del proceso americano fue que la acusación de sodomita recayó sobre los grupos más ajenos a la norma cultural de los conquistadores como los indígenas y, más tarde, sobre la población de origen africano. No obstante, es necesario hacer algunas salvedades respecto a las “peculiaridades” que señala Borja. En primer lugar, el hecho de que haya existido una menor rigidez en torno al control de los comportamientos sexuales en América —especialmente al comienzo del proceso de colonización— no implica suponer que en la península las normas se aplicaron estrictamente e, incluso, que los

---

<sup>72</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “De la Cristiandad Medieval a la Colonia Tendencias y herencias de la sexualidad”, *Universitas Humanísticas*, N.º 53, (2002): 94-107.

funcionarios menores conocieran todas las disposiciones. En segundo lugar, la acusación de sodomía sobre la población indígena en tanto “otro” no fue novedosa, ya que del mismo modo se había procedido en la península con la población de origen musulmán, francés o italiano. Por último, el hecho de que el discurso colonial asociara a las poblaciones indígenas con la sodomía —ya sea como atributo del “bárbaro” o como arma ideológica de “feminización”— no significó que se hubiera procedido exclusivamente sobre estos grupos. Como se observa en la presente investigación no fue justamente la población indígena la principal protagonista en los juicios por sodomía.

aun cuando no existió una persecución sistemática de la sodomía —comparable a la ocurrida en el Reino de Aragón— dicho fenómeno engendró en la sociedad colonial el miedo a la expansión de su “contagio”. Borja señala que en América la persecución del pecado-delito contra natura dependió de una amplia casuística que llevó a que no se aplicara en gran escala como en Europa. Sostiene que si la Inquisición europea fue más o menos benévola con los sodomitas —en relación a los tribunales ordinarios— la americana pasó por alto dicho problema. Si bien es cierto que las proporciones de casos en América son poco significativas respecto al número de procesos llevados a cabo por los tribunales inquisitoriales de Aragón, también es cierto que los mismos no desconocieron totalmente el delito, aun cuando lo juzgaran en el marco de otras herejías. En cualquier caso, la limitación en el conocimiento de la sodomía por parte del Santo Oficio indiano dependió de varios factores que se analizan en el capítulo 5 de la presente investigación. Asimismo, Borja señala que la apatía inquisitorial por los casos de sodomía también se reflejó en la actitud de los tribunales civiles: a excepción de un popular y masivo proceso llevado a cabo en las ciudades de Puebla y de México en 1657, no se conocieron casos similares en las restantes jurisdicciones virreinales. No obstante, aun cuando no existan evidencias de grandes redadas como la ocurrida en

Nueva España a mediados del siglo XVII, no es pertinente concluir que la justicia civil haya permanecido imperturbable frente a la práctica de la sodomía. Los procesos que se analizan —tanto civiles como inquisitoriales— dan cuenta de la preocupación por parte de la justicia colonial por este tipo de delitos aun cuando no fuera su principal materia de intervención.

Por último, en función de la “escasez” de evidencias —conclusión apriorística a la indagación archivística— el autor se interroga acerca de la posible existencia de una subcultura “homosexual”, con geografías, información e informantes secretos que la cultura dominante no quiso o no pudo develar, sobretodo, en el marco de una sociedad que congregó distintas formas de comportamientos y de concepciones en materia de sexualidad. Borja parece sugerir la existencia de una voluntad racional por parte de los sodomitas quienes, a través del ocultamiento de sus prácticas, desarrollaron una política de resistencia al modelo sexual hispano. Pero más allá de lo sugerente de esta interpretación —y de la existencia de posibles redes sodomíticas— también es posible explicar la ausencia de testimonios procesales en función de tradiciones institucionales, contingencias históricas e, incluso, avatares en la conservación de las fuentes.

Todas estas tendencias, dificultades y problemas generales en torno al fenómeno de la sodomía plateadas por Nesving, Sigal y Borja, pueden observarse en varias investigaciones específicas relativas a las diferentes jurisdicciones políticas coloniales. No obstante, del mismo modo que dichas jurisdicciones guardaron diferencias respecto de la metrópolis, también presentaron contrastes entre sí, aun cuando compartieran las mismas leyes, instituciones, formas de gobierno, etc. Esas diferencias respondieron al complejo ordenamiento social en cada una de las formaciones virreinales —atravesado por conflictos políticos, económicos y étnicos específicos— que determinó que las investigaciones se desarrollaran siguiendo dichas jurisdicciones.

Entre los estudios relativos al virreinato de Nueva Granada debe mencionarse otro trabajo de Borja focalizado, más específicamente, en el estudio de la sexualidad entre negros, indios y españoles.<sup>73</sup> Según el autor, luego del proceso de conquista y colonización, el desafío de los españoles fue implantar las formas de moralidad y de comportamiento cristianas. Sin embargo, uno de los obstáculos en la consecución de ese objetivo fue el desconocimiento de las costumbres, los comportamientos y las tradiciones tanto de las sociedades descubiertas como de la población de origen africano con la cual mantenían una histórica relación a través de la trata de esclavos. Ya sea por ignorancia o por abierto desinterés, los españoles no sólo no se preocuparon por conocer esas tradiciones sino que englobaron a los diferentes grupos indígenas y africanos bajo las categorías homogenizadoras de “indios” y “negros”, respectivamente.

Para Borja fue hacia estos grupos —que denomina subalternos— donde se dirigió el discurso hispano a fin de imponer el control sobre los comportamientos que consideró “desviantes”, en especial, los vinculados con la sexualidad. No obstante, la imposición de las normas se vio limitada tanto por el desconocimiento previamente aludido como por las actitudes de los colonizadores en la medida que no se correspondieron con las reglas jurídicas y teológicas que legislaban la sexualidad. La actitud laxa y permisiva de los comportamientos sexuales de los colonos —“ardor y desinhibición sexual”, según el autor— se potenciaron por el fluido contacto con sociedades que tenían una relación con su cuerpo y con la sexualidad muy diferente a la propia y por la ausencia de reglas claras y coherentes en materia sexual durante la primera etapa de la colonización.<sup>74</sup>

Pero aunque durante la segunda mitad del siglo XVI fueron perfilándose instrumentos que apuntaban a un ordenamiento de la sexualidad, basado en la familia

---

<sup>73</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “El control de la sexualidad: indios y negros (1550-1650)” En: *Inquisición, muerte y sexualidad en Nueva Granada*, Jaime Borja (comp.), 171-198, (Bogotá: Ariel, 1996).

<sup>74</sup> Borja Gómez, “El control de la sexualidad”, 180.



patriarcal y el matrimonio sagrado, monogámico e indisoluble —para lo cual se valieron de misiones, catecismos indígenas, sínodos diocesanos y provinciales—, la aceptación de esas normas no fue fácil ya que, por lo general, eran diametralmente opuestas a las indígenas y africanas. No obstante, sobre este punto, es necesario aclarar que la existencia de prácticas sexuales “extrañas” entre los indígenas respondió, muchas veces, a las necesidades de los discursos colonizadores interesados por crear y transmitir una imagen deformada de la sexualidad indígena con fines eminentemente político-ideológicos. Por otra parte, si bien esa concepción podría aplicarse a prácticas como la poliginia, el incesto o la formación de familias extendidas, en el caso de las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo parece que existió una confluencia entre las actitudes indígenas e hispanas como señala Trexler, entre otros.

Para Borja, los principales instrumentos de control aparecían como derivación del Concilio de Trento, surgido en el marco de la Contrarreforma, y supusieron la ruptura de las tradiciones de los grupos que buscaban dominar, por lo que fue inevitable la transformación de los símbolos, las creencias y las costumbres. Entre los medios de vigilancia se encontraron la confesión, la institución del matrimonio, el disciplinamiento del cuerpo, etc. Sin embargo, dado que se enfrentaron dos maneras opuestas de entender la sexualidad, frente a los mecanismos de control hispano surgieron resistencias por parte de los grupos dominados como, por ejemplo, la negación a celebrar matrimonios y la opción por el amancebamiento. No obstante, luego del choque inicial y a medida que se instaló una cultura colonial más reposada, los comportamientos sexuales se estabilizaron y los instrumentos de control sexual se hicieron más efectivos. Según Borja, esa nueva situación presagiaba la conformación de una sociedad colonial original nutrida por negros, indios, mulatos y mestizos, que había asimilado o sincretizado los valores cristianos.

Aunque enriquecedor para aquellas investigaciones preocupadas por desentrañar las actitudes indígenas e hispano-coloniales en torno a la sexualidad, el planteo de Borja presenta un grave problema metodológico e interpretativo que consiste en asumir los discursos coloniales, preocupados por controlar y disciplinar los comportamientos sexuales indígenas, como medidas efectivas de control sobre las poblaciones conquistadas. Como se señalara en la introducción de esta investigación y como se observará a lo largo de estas páginas, a pesar de los discursos coloniales sobre el carácter nefando de la sexualidad indígena, la amplia proporción de procesados por ese crimen fueron varones de origen peninsular.

Otro de los trabajos relativos al virreinato de Nueva Granada es el de Carolina Giraldo Botero vinculado al estudio de la sodomía entre los esclavos cartagineses durante los siglos XVII y XVIII.<sup>75</sup> A través de un par de relaciones de causa de fe correspondientes al tribunal inquisitorial granadino y un proceso tardío por sodomía a cargo de la justicia civil, Giraldo indaga en las relaciones sodomíticas entre la población afrogranadina durante la colonia. Según la autora, en este contexto se revelan tanto dinámicas antagónicas al modelo sexual hispano, tendientes a la heteronormatividad, como procesos de demonización de las dinámicas de placer y ritual no católico.

A partir de la documentación de carácter inquisitorial, el estudio de la sodomía entre esclavos cartagineses es inseparable de la acusación de brujería y el pacto con el demonio. Esta situación fue producto de la “demonización de la piel” instrumentada por el discurso demonológico, potenciada por la pervivencia de prácticas religiosas africanas en el Nuevo Mundo y por la continuidad de sus tradiciones sexuales íntimamente integradas a la concepción del mundo y al espacio ritual. No obstante, las diferentes etnias africanas tuvieron actitudes diversas respecto a las prácticas sexuales

---

<sup>75</sup> Carolina Giraldo Botero, “Esclavos sodomitas en Cartagena colonial. Hablando del pecado nefando”, *Revista Historia Crítica*, N.º 20, (2000): 171-178.

entre personas del mismo sexo. Mientras para algunos grupos eran comunes y socialmente aceptadas, para otros eran levemente penalizadas y algunas repudiadas severamente. Pero más allá de estas diferencias, los casos estudiados revelan la existencia de esta práctica aunque leída e interpretada por los inquisidores a partir del modelo del *sabbat*: luego de haber renegado de Dios, los participantes —iniciados y brujos— realizaban una danza de origen africano y luego el diablo los “conocía” carnalmente por el “vaso trasero”. En el caso de los iniciados, se trata de un paso obligado para el ingreso a la comunidad de brujos. Según la autora, a pesar de este discurso demonológico, el hecho de que entre los esclavos existiera una estrecha relación entre la concepción espiritual y sexual del mundo permitió que la sodomía apareciera como una forma de “resistencia” al modelo sexual hispano en el marco de estos rituales.<sup>76</sup> Otra de las dimensiones observadas por Giraldo remite al vínculo existente entre sodomía y goce. Como atestiguan los procesos inquisitoriales, las relaciones de “homoerotismo” excedieron los límites del contexto ritual y prosiguieron en la vida ordinaria, permeada tanto por prácticas estéticas como sensitivas.<sup>77</sup> No obstante, como señala la autora, se trata de una dimensión de difícil exploración para la investigación histórica y constituye uno de los desafíos que la presente investigación se propone resolver.

Dentro del análisis realizado por Giraldo, pueden observarse varias líneas comunes al planteo de Borja. En primer lugar, la noción de que el sistema colonial montó un aparato de control y represión para disciplinar la sexualidad y el cuerpo de los grupos dominados —en este caso de los esclavos afrograndinos— y, en segundo lugar, la existencia de estrategias frente al modelo sexual dominante que apelaron al

---

<sup>76</sup> Giraldo Botero, “Esclavos sodomitas”, 175.

<sup>77</sup> La autora utiliza el término “homoerotismo” para dar cuenta de las relaciones entre personas del mismo sexo más allá de la noción de sodomía o pecado nefando que sólo alude al acto sexual. Giraldo Botero, 173.

homoerotismo y a otras sexualidades como formas de resistencia a los intentos hispanos de canalizar el placer.<sup>78</sup>

En lo que respecta a los estudios sobre la sodomía en la sociedad novohispana se destaca el trabajo realizado por Serge Gruzinski a partir del afamado caso de los sodomitas poblanos a mediados del siglo XVII.<sup>79</sup> La relevancia de este trabajo radica en haber sido uno de los primeros estudios sobre el tema, no sólo para Nueva España sino también para toda América colonial. En este sentido, constituyó, además, una suerte de programa de investigación en la medida que introdujo problemas y lineamientos generales a considerarse en futuras investigaciones. Una de las principales preocupaciones del autor estriba en dilucidar el proceso de creación de la “perversión” y sus significados en la sociedad colonial en la medida que la misma no constituyó una infracción a las leyes de la naturaleza como pretendieran los juristas y los teólogos del período. En este sentido, la práctica de la sodomía puede ser un catalizador importante para entender ese proceso. El caso que estudió Gruzinski se desarrolló entre 1657 y 1658 en Puebla de Los Ángeles e involucró a más de 120 sodomitas e indiciados por sodomía de los cuales catorce terminaron en la hoguera. Lamentablemente, no se cuenta con el proceso judicial propiamente dicho sino a través del relato escrito por un testigo, Gregorio Martín de Guijo, y una serie de cartas y memorias oficiales alojadas en el Archivo General de Indias que informan al rey de los sucesos acaecidos. No obstante, a partir de estos documentos el autor se propuso analizar el conflictivo encuentro entre el aparato represivo colonial y aquellos individuos cuya sexualidad no se ajustaban a las normas.<sup>80</sup> Uno de los primeros elementos que emerge de la documentación es el carácter abominable y peligroso de lo acontecido, lo cual se expresa tanto a través del uso de un

---

<sup>78</sup> Giraldo Botero, 177.

<sup>79</sup> Serge Gruzinski, “Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII”. En *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega (ed.), 255-283, (México: Grijalbo, 1986).

<sup>80</sup> Gruzinski, “Las cenizas del deseo”, 259.

lenguaje críptico —con formulaciones tales como “pecado nefando”, “comunicarse nefandamente” etc.—, la conceptualización de la sodomía como peste, basura y epidemia, la fantasía de un complot y complicidad sodomítica y, en el extremo, la eliminación física y pública de catorce acusados. Otros de los rasgos significativos es la caracterización como “afeminados” de algunos de los inculpados. Según el autor, esta definición que perseguía el desprestigio y la infamia —condensada en la expresión “puto”— constituye un indicio para argumentar que lo que se ataca no es el acto que se realiza sino a la persona que lo comete. Para Gruzinski, es probable que el desprecio por los “putos” haya sido compartido por el conjunto de la sociedad novohispana aunque no descarta la existencia de ciertos márgenes de tolerancia cotidianos que evidencian las actitudes ambiguas y contradictorias frente a la sodomía. No obstante, en el marco del afeminamiento, la figura emblemática fue la de los hombres vestidos de mujer. Según el autor, los “travestistas” fueron individuos cuyas prácticas se inspiraban en modelos femeninos, tanto en el hablar como en el vestir y el comportarse, y a los que sus allegados aceptaban y trataban como mujeres. Gruzinski sostiene que esta práctica fue la única alternativa culturalmente estandarizada y codificada a la heterosexualidad masculina aun cuando significó la degradación y la represión de sus protagonistas. En este sentido, el travestismo constituyó un “modelo de conducta” ya sea por la inversión de la preferencia sexual como por la adopción de estereotipos femeninos.<sup>81</sup> Para los sodomitas de origen indígena, este modelo sólo fue posible en la medida en que estuvieran lo suficientemente “acriollados” como para comprender y responder a los gustos socialmente exigidos. Otro de los elementos que revela el proceso es la existencia de espacios de sociabilidad donde, según el autor, se produce una intensa circulación de los cuerpos. No obstante, esos espacios no constituyeron lugares abiertos

---

<sup>81</sup> Gruzinski, 273.

sino que funcionaron como subterfugios a los que sin embargo no era difícil acceder para quienes así lo desearan. El autor dice “presentir” la existencia de una subcultura que tiene su geografía secreta, su red de información e informantes, su lenguaje y sus códigos a los cuales, lamentablemente, por su mismo carácter, no es posible acceder. Pero a pesar de haber constituido un medio marginal, marginado y clandestino, no se trató de un espacio independiente y separado de la sociedad que, de un modo u otro, lo reprimió pero también lo cobijó.

Luego de analizar el significado de la práctica de la sodomía en la sociedad colonial, Gruzinski se detiene en el análisis de los “perfiles sociológicos” a partir de la información disponible. En primer lugar, se observa una presencia de todos los sectores de la sociedad novohispana aunque con un predominio equilibrado de indios, mestizos y españoles. Respecto a su origen social, se trata de una gran proporción de individuos ocupados en tareas domésticas y de servicio; también se observa un nutrido grupo de personas dedicadas a los oficios y un conjunto reconocible de estudiantes; de quienes no hay mención es de los individuos pertenecientes a las elites sociales, económicas o religiosas ya sea porque efectivamente no participaron del proceso o porque se ocultó su participación. En cualquier caso, el carácter pluriétnico y social observado por el autor confirma la naturaleza urbana del fenómeno en la medida que las ciudades coloniales se desarrollaron como un el espacio de aglutinamiento social y étnico por excelencia.<sup>82</sup>

Otro trabajo emblemático sobre el tema –aunque publicado más de quince años después del de Gruzinski— es el de Federico Garza Carvajal para las sociedades andaluza y novohispana.<sup>83</sup> El autor recurre a la noción de “España-Nueva España” con el objetivo de dar cuenta de un espacio que funcionó como una única instancia colonial

---

<sup>82</sup> Un estudio reciente sobre la existencia de una subcultura sodomítica en la región de Morelia revela que la sodomía también constituyó un fenómeno rural. Zeb Tortorici, “‘Heran Todos Putos’. Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico”, *Ethnohistory*, 54 (1) (2007):35-67.

<sup>83</sup> Federico Garza Carvajal, *Quemando Mariposas. Sodomía e Imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, (Barcelona: Laertes, 2002).

y no como entidades culturalmente separadas o independientes entre sí. En este sentido, Garza apela a la categoría de “esfera imperial” ya que, por un lado, permite dar cuenta de la artificialidad del uso de las fronteras nacionales durante el período estudiado y, por otro lado, contribuye a no “ghettificar” el análisis de la persecución de la sodomía a través de los denominados *Gay Studies* y *Gender Studies*. Por otra parte, si bien el estudio proporciona una visión sobre la práctica de la sodomía —a través, por ejemplo, de la indagación en los procesos judiciales— su objetivo está puesto más en la reconstrucción de las percepciones de la sodomía y de la hombría que en la realidad histórica de los sodomitas.

A través de la lectura crítica de los discursos imperialistas hispanos en torno a las nociones de hombría y sodomía —y retomando las nociones de identidad y diferencia propuestas por Derrida— Garza sostiene que la España moderna necesitó constituir tanto al sodomita como a la Hispania Nova como sus “Otros”, a fin de fundar su propia posición como sujeto y de articular discursos colonizadores eficientes al servicio de sus objetivos imperiales. No obstante, aun cuando los intentos de dominación cultural funcionaron como elementos específicos del imperialismo, no sólo representaron mecanismos de opresión. Según el autor, el uso de la categoría de “esfera imperial” lo previene de aquellas interpretaciones que enfatizan la falsa dicotomía entre centro y periferia. Además, este tipo de perspectiva sólo conduce a la cristalización de oposiciones que obturan tanto las complejas relaciones establecidas entre colonizadores y colonizados como la heterogeneidad y contradicciones existentes al interior de cada uno de ellos.

Pero aun cuando “España-Nueva España” constituyó un único espacio imperial, existieron percepciones diferentes en torno al fenómeno de la sodomía. Mientras que en España —específicamente en la región de Andalucía— la persecución de los sodomitas y

la puesta en marcha del aparato judicial sólo se materializaba *a posteriori* de la denuncia —lo que suponía el acto consumado— en territorio novohispano, por el contrario, la mitad del siglo diecisiete fue testigo de redadas contra sodomitas originadas por sospechas o rumores a los que los funcionarios coloniales respondieron “de oficio”. Según Garza, este tipo de procedimiento diferencial de las autoridades se debió, justamente, a esas formas discrepantes de observar y entender al sujeto sodomítico de un lado y del otro del Atlántico. En España, la sodomía fue perseguida y castigada como una transgresión puntual que no alteraba la condición viril del delincuente; en tanto que, en la sociedad novohispana se concibió al sujeto sodomítico como afeminado, como objeto del ridículo colonial. Estas percepciones, atravesadas por nociones de género, jugaron un papel central dentro de la esfera imperial a la hora de definir y distanciar al sodomita peninsular del virreinal.

No obstante, los afeminados novohispanos, que se identificaron a sí mismos como tales pudieron representar un desafío a la predominancia de las políticas coloniales de España en la medida que buscaron una autoafirmación fuera del orden social prescripto. Asimismo, al definirse desde la perspectiva española del afeminamiento establecieron lo que Partha Chatterjee denomina “paradoja del subalterno”, es decir, un intento por acceder a las formas de poder imperiales o religiosas de la sociedad temprano moderna.<sup>84</sup> En este sentido, si bien estas figuras subalternas enfrentaron a los roles de género impuestos por España-Nueva España, también afirmaron el discurso colonialista sobre la hombría. Por lo tanto, para Garza, un estudio relacional entre el “perfecto español”, el sodomita y el afeminado demuestra que tanto las historias metropolitanas como las periféricas se constituyeron en la misma historia del imperialismo y no a partir de culturas nacionales diferentes.

---

<sup>84</sup> Garza Carvajal, *Quemando Mariposas*, 258-259.



El virreinato del Perú, por el contrario, no contó con procesos judiciales de las mismas características de los de Puebla durante 1657 y 1658 y a los de la Ciudad de México en 1662, que despertaran el temprano interés por el estudio de la sodomía colonial. En el caso de Perú, los procesos fueron menos espectaculares y si bien, al juzgar por las referencias documentales presente en la bibliografía novohispana, parecerían ser más cuantiosos, una investigación sistemática en los archivos mexicanos puede revelar un panorama muy diferente.<sup>85</sup>

Una de las contribuciones más importantes fue la de Geoffrey Spurling a través del estudio de dos procesos por sodomía seguidos contra el Dr. Gaspar González de Sosa, un reconocido canónigo y miembro de la elite colonial de Charcas.<sup>86</sup> El estudio de Spurling se inscribe dentro de lo que Nesving denominó el “paradigma del honor/deshonor” según el cual, en la sociedad colonial, el honor se definía en términos de género. De este modo, mientras el honor masculino se fundaba en la agresividad, el coraje, la autoridad y la dominación sobre las mujeres, el honor femenino dependió de la discreción y el control sexual. Si bien este sistema de honor se inscribió dentro de los límites de lo que hoy se denominarían relaciones “heterosexuales”, Spurling analiza su transgresión a partir de una serie de comportamientos que se desarrollaron en el marco de relaciones sexuales entre varones.

Según el autor, uno de los elementos centrales en la violación del sistema de honor estuvo vinculado a las nociones de actividad y pasividad sexual. En la medida

---

<sup>85</sup> Otros estudios que apelaron a los mismos procesos estudiados por Gruzinski y Garza Carvajal —siempre indirectamente a través de los informes oficiales o fuentes secundarias— fueron los de Novo y Taylor. Salvador Novo, *Las locas, el sexo y los burdeles*, (México: Editorial Diana, 1976) y Clark I. Taylor, “Legends, Syncretism, and Continuing Echoes”. En: *Latin American Male Homosexualities*, Stephen O. Murray (ed.), 80-99, (Nuevo México: University of New Mexico Press, 1995). Según una investigación que actualmente desarrolla Zeb Tortorici en diferentes archivos y repositorios mexicanos, los casos por sodomía son numéricamente considerables y exceden los históricamente citados por la historiografía novohispana. Comunicación personal con Zeb Tortorici

<sup>86</sup> Geoffrey Spurling, “Honor, Sexuality, and the Colonial Church”. En: *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera (eds.), 45-67, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998).

que la primera se percibía como atributo de los varones y la segunda como atributo de las mujeres, tanto popular como legalmente se establecieron diferencias entre aquellos que asumieron el rol “masculino” y aquellos que optaron por el rol “femenino” dentro de la relación sodomítica. aun cuando unos y otros recibieran una desaprobación generalizada, los teólogos y juristas consideraban que el “agente”, como iniciador y agresor, debía ser castigado más severamente que el “paciente”, en tanto que, en la cultura popular, se tenía a este último por más infame y deshonesto. En el caso del Dr. González, estas conceptualizaciones operaron aunque de manera peculiar. Mientras en el primer proceso, donde se lo involucró con un boticario de la Villa Imperial de Potosí, el Dr. González asumió siempre el rol activo según los declarantes, en el segundo caso, donde se lo vinculó a su ayudante Diego Mejía, no se estableció información al respecto. Sin embargo, a través de ciertos indicios —como el poder, la riqueza y el status ostentados por el Dr. González que ubicaba a Mejía en una posición de dependencia y, metafóricamente, de pasividad— Spurling sostiene que el Dr. González asumía la posición de agente en la relación. Además, la mayoría de los testigos se referían a Mejía como la “mujer” del canónigo. No obstante, las distinciones entre activo y pasivo no siempre fueron claras a lo largo del proceso. Por ejemplo, otros testigos manifestaron que en la correspondencia establecida entre el Mejía y el Dr. González, ambos se dirigían al otro como si se tratara de su mujer. Del mismo modo, coincidían en identificarlos como “putos” y “bujarrones”, términos normalmente asociados con el sodomita pasivo. En este sentido, si bien el deshonor de la sodomía recayó sobre ambos acusados, el Dr. González no resultó feminizado en el mismo grado en que lo estuvo Mejía, ni su condenación pública adquirió la misma intensidad.

Esta diferenciación en el tratamiento aparece asociada a otros dos elementos que también abordó Spurling: el status y el poder. Según el autor, por un lado, su status

protegió su honor personal y su reputación mientras que, por otro lado, su poder limitó que los rumores de la acusación se expandieran, salvándolo, posteriormente, del garrote y de la hoguera. En este sentido, Spurling señala cómo en el comienzo del proceso muchos de los testigos de la conducta del Dr. González habían preferido guardar silencio ya que se trataba de una persona honorable, tanto en el seno de la iglesia como de la comunidad. Luego de su arresto, fueron sus familiares y allegados los que procuraron persuadir a los testigos para que no depusieran ante los tribunales en contra de una figura tan insigne. Por otra parte, la riqueza y el poder del Dr. González también contribuyeron a tales fines ya que su posición como uno de los miembros más ricos y poderosos de la elite colonial le permitió manipular las jerarquías sociales y los valores de la honorabilidad.

En la medida que el honor era público, otro de los elementos claves dentro de este sistema fue la discreción. Si bien en la mayoría de los casos existía un abismo entre la apariencia pública y los actos privados, en especial de las figuras más prestigiosas, los individuos procuraron acortar esa distancia a través de una celosa reserva sobre la publicidad de sus actos deshonestos. No obstante, el Dr. González también se mostró transgresor con este principio haciendo “público y notorio” su afición por Mejía. Pero el escándalo desatado por el Dr. González no sólo afectó al honor de su persona sino que, dentro de ese sistema de honorabilidad, también lesionó el honor de los testigos de su indecencia, el de su familia y el de la institución y estamento social al que pertenecía. Por lo tanto, la preocupación central de las instancias de poder de la sociedad colonial no fue tanto castigarlo por el delito que había cometido como sancionarlo por el escándalo que había generado a causa de su “indiscreción”. De hecho, la justicia eclesiástica sólo actuó judicialmente luego de que, tras reiteradas advertencias, continuara haciendo notoria su relación con Mejía. Además, para la iglesia, el caso del

Dr. González representó un problema adicional ya que su comportamiento infamaba la autoridad moral de toda la institución.<sup>87</sup>

Lo que este caso pone de manifiesto es cómo a pesar del estigma de la sodomía, el Dr. González pudo conservar cierto grado de honorabilidad que se tradujo tanto en el buen tratamiento durante el proceso como en la sentencia final. Mientras sus *partenaires* fueron torturados y, en el extremo, ejecutados, el Dr. González no sólo permaneció en una “prisión honorable” durante su juicio sino que salió airoso de la acusación: sólo se lo condenó por “escándalo”. Según Spurling, la riqueza, el status y el poder del Dr. González fueron recursos suficientes para confrontar al orden colonial y soportar la presión social y judicial. Las reflexiones del autor en torno al “caso del Dr. González” resultan de gran importancia para la presente investigación en la medida que los mismos procesos también se abordan aunque desde perspectivas diferentes.

En otro trabajo, Geoffrey Spurling se aboca a desentrañar, aunque someramente, la relación entre la acusación de sodomía y los resortes de poder de la sociedad colonial.<sup>88</sup> A través de un proceso criminal ordinario contra el protector de naturales Damián de Morales por intentar cometer el pecado nefando con un esclavo, el autor reconstruye el origen, la trayectoria y las principales relaciones de y entre los miembros de la sociedad colonial. Dado que el objetivo del artículo sólo consiste en publicar el proceso en lengua inglesa, como fuente para el estudio de la sexualidad, Spurling no profundiza en los diferentes problemas que emergen del mismo. No obstante, a través de la contextualización del documento, el autor devela las prácticas de las redes y los

---

<sup>87</sup> Dado que el Dr. Gaspar González de Sosa había sido visitador general del obispado de La Plata y, como tal, había procedido a sancionar a varios prelados por sus comportamientos morales, la acusación de sodomía ponía en entredicho la legitimidad de la visita. Spurling, “Honor, Sexuality, and the Colonial Church”, 61.

<sup>88</sup> Geoffrey Spurling, “Under Investigation for the Abominable Sin: Damián de Morales Stands Accused of Attempting to Seduce Antón de Tierra de Congo (Charcas, 1611).” En: *Colonial Lives: Documents on Latin American History, 1550–1850*, Richard Boyer y Geoffrey Spurling (eds.), 112–129, (New York: Oxford University Press, 2000).

grupos políticos de interés frente al pecado nefando y cómo la acusación de sodomía resultó un arma de deslegitimación entre rivales.

Si bien el proceso de Morales quedó trunco, según otras fuentes consultadas por el autor, se colige que el imputado nunca fue hallado culpable. Luego del incidente, la trayectoria funcional de Morales continuó y fue en ascenso: tras desempeñarse como protector de naturales en Carabaya, se dedicó a enterar la mita de Huancavelica en las provincias de Cotabambas y Omasuyos; más tarde se desempeñó como juez, magistrado del agua y protector en el puerto de San Marcos de Arica y, finalmente, ejerció como juez de residencia de la provincia de Atacama, cuyo corregidor, paradójicamente, había sido uno de los jueces encargados de procesarlo por pecado nefando una década atrás. La modesta, aunque sólida, carrera de Morales pone de manifiesto, por un lado, las interconexiones entre funcionarios pertenecientes a la misma red social y, por otro lado, la posibilidad de salir indemne de la acusación de sodomía, justamente, por pertenecer a una red. Si bien la falta de pruebas suficientes, la fallida consumación del delito y el descrédito del testimonio de un esclavo pudieron haber coadyuvado en la eximición de los cargos, es muy probable que la pertenencia a una red política más poderosa que la de los denunciantes haya sido central. Finalmente, el autor sugiere toda una serie de problemáticas que también surgen del proceso de Morales como, por ejemplo, el significado de las nociones de sexualidad, masculinidad y género, la construcción de la identidad étnica, el desarrollo de las relaciones de poder entre individuos, etc. que la presente investigación aborda en gran medida.

Por último, en un trabajo sobre las sociedades indígenas rurales del Cuzco, Ward Stavig analiza las concepciones y las actitudes que los indios y los españoles desarrollaron en torno a la sodomía durante el período colonial.<sup>89</sup> El mismo problema y

---

<sup>89</sup> Ward Stavig, "Political 'Abomination' and Private Reservation: The Nefarious Sin, Homosexuality and Cultural Values in Colonial Peru". En: *Infamous Desire*, 134-151.

las principales líneas de interpretación procedían de un trabajo anterior enfocado al problema más general del amor y de la violencia sexual indígenas.<sup>90</sup> En ambos trabajos, Stavig señala que tanto los valores peninsulares como incas confluían en las prácticas sexuales entre hombres. Esta caracterización del autor se basa en el análisis de las crónicas que, en la mayoría de los casos, manifiestan la severidad de los incas en el castigo de las prácticas sexuales prohibidas. Sin embargo, es necesario mencionar que muchas de estas formulaciones —especialmente las de origen garcilasistas— respondieron a un interés particular por presentar a los incas como custodios de una moralidad muy cercana a la de los cristianos. De hecho, muchas de las reglamentaciones incaicas sobre la sodomía guardaron un estrecho parentesco con la legislación vigente en Castilla. No obstante, para el autor, la actitud refractaria inca respecto de la sodomía también puede observarse en la escasa evidencia —tanto documental como arqueológica— sobre el tema, especialmente, entre las sociedades de la región cordillerana. En este punto, Stavig realiza una comparación con otras regiones que también integraron el dominio político incaico, como la costa norte peruana, donde si bien existen evidencias arqueológicas sobre prácticas sexuales nefandas, las mismas también son limitadas.<sup>91</sup>

Pero aun cuando hubiera una aversión por este tipo de sexualidad, el autor señala que es probable que también haya existido un importante grado de tolerancia, en especial, cuando tales prácticas se encontraban circunscriptas a contextos rituales o religiosos, según lo atestiguan varias fuentes del período colonial. Para Stavig, esta misma actitud también habría formado parte de la idiosincrasia hispana para la cual el

---

<sup>90</sup> Ward Stavig, *Amor y violencia sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996).

<sup>91</sup> Stavig señala que si bien en el arte de Checán el 75% de las piezas eróticas corresponden a prácticas sexuales nefandas, sólo el 3% corresponden a relaciones sodomíticas entre varones. Incluso, en el arte mochica donde también representaron escenas sexuales tampoco son significativas las escenas entre individuos masculinos. Stavig, *Amor y violencia sexual*, 33-34.

pecado nefando se castigaba severamente cuando tomaba estado público mientras que si guardaba cierto nivel de reserva podía ser tolerado. En este sentido, el repudio y la tolerancia por la sodomía constituyeron dos actitudes, en apariencia, opuestas que compartieron tanto las sociedades indígenas como las europeas.

El proceso criminal analizado por Stavig parece confirmar esta tendencia. El mismo se desarrolló en la región de Canas y Canchis (Cuzco) en el último cuarto del siglo XVIII y tuvo como protagonistas a un indio del común y a un español que oficiaba de cacique y cobrador de impuesto en el pueblo de Yanaoca. La denuncia proviene de los miembros de la comunidad se efectúa ante el cura del pueblo, lo que pone en discusión, una vez más, la actitud de una y otra sociedad frente a la práctica de la sodomía. Al respecto, el autor señala que hacia el siglo XVIII es muy difícil discernir entre “valores indígenas” y “valores europeos” en la medida que ya estaba ampliamente desarrollado un proceso de europeización y cristianización de las poblaciones indígenas. De hecho, para ese entonces, la mayoría de los indios se consideraban a si mismos católicos. No obstante, Stavig señala que la denuncia también pudo haber radicado en la puesta en práctica de los valores antisodomíticos heredados de sus vecinos incas. Al igual que estos últimos, es posible que hayan tolerado la sodomía en tanto no pusiera en peligro el bienestar de la comunidad y la práctica fuera discreta.

Como se mencionara, la sociedad hispana también mostró una actitud ambivalente frente a estas prácticas, ya que si bien las repudiaba enérgicamente, por otro lado, guardaba ciertos niveles de tolerancia, en especial, por parte de la iglesia. Por ejemplo, en un principio, el cura del pueblo sostuvo que se trataba de un caso de hermafroditismo, de forma tal de acusar al “cacique español” de adulterio y no de sodomía. Sin embargo, luego de la intervención de un especialista, se estableció que se trataba de un hombre “íntegramente dotado” aunque su zona anal se hallaba “inflamada

y desfigurada” ya fuera por el acto indecible o por un caso serio de “hemorroides”. Lo cierto es que el cura de Yanaoca no estaba dispuesto a quemar al cacique y si bien conocía el tipo de pena que le correspondía, manifestó que no planeaba ejecutarla, aunque fuera culpable. Finalmente, el cura no enfrentó la difícil decisión pues las pruebas resultaron insuficientes para establecer la culpabilidad. Para Stavig, esta actitud de un eclesiástico no respondió a motivos políticos o a la connivencia con el “cacique español” —de hecho el cacique fue uno de los que se levantó en la rebelión de Tupac Amaru en 1780— sino a un profundo sentimiento de indulgencia.

Por lo tanto, lo que el proceso deja observar es cómo, aun cuando la ley y la moralidad pública de los indígenas, de los españoles y de la iglesia condenaban la práctica sodomítica, podía ocurrir que tanto la ley como la iglesia actuaran judicialmente de manera circunspecta. Esto, sin embargo, no debe opacar la posición de vulnerabilidad de los individuos que se vieron envueltos en este tipo de denuncias ya que, en todos los casos, estuvieron a disposición de la denuncia popular y del castigo judicial que les podía costar la vida.

En síntesis, los estudios de la sodomía en América colonial discurrieron entre aquellos orientados a la reconstrucción de los discursos eruditos sobre la sexualidad y la moralidad indígena e hispana —que forjaron estereotipos con fuerte incidencia política sobre los grupos conquistados— y otra serie de investigaciones preocupadas por desentrañar las lógicas de los comportamientos sexuales en el marco de la sociedad colonial, especialmente, a través del estudio de procesos criminales. La dificultad para conectar ambos campos de investigación llevó a desarrollar cada uno de estos enfoques de manera autónoma entre sí, persiguiendo objetivos diferentes y utilizando metodologías y fuentes también diversas.



Sintomáticamente, esta duplicidad se encuentra directamente vinculada al problema planteado en la presente investigación, a saber, la producción de una serie de discursos coloniales que certifican la exclusividad de las prácticas sodomíticas entre los indígenas y, por otro lado, la evidencia documental que revela la heterogeneidad étnica y social de los individuos sindicados como sus principales protagonistas. La aparente contradicción entre ambos planos parece tornarse más crítica cuando se observa que, a pesar de los esfuerzos discursivos, la participación indígena en los procesos de sodomía resulta fútil en relación al número de peninsulares que comparecieron ante la justicia por el mismo delito. Frente a este dilema, la presente investigación traza diversas líneas de interpretación que acercan, conjugan y conectan ambas realidades coloniales. No obstante, antes de indagar en las posibles respuestas es necesario precisar qué se entiende por sodomía o prácticas sodomíticas, en la medida que muchas de las investigaciones aquí reseñadas hacen un uso acrítico o superficial del término y, en muchos casos, lo utilizan intercambiamente con nociones como “gay” u “homosexualidad”. El siguiente capítulo tiene como propósito tanto precisar su significado durante el período estudiado como trazar su derrotero histórico.

## CAPÍTULO 2

### UNA HISTORIA DE LA SODOMÍA

Abordar las experiencias más íntimas y cotidianas de los hombres y mujeres del pasado constituye, en términos generales, uno de los problemas metodológicos y conceptuales más importantes para la disciplina de la historia. En lo que respecta al estudio de las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, los desafíos son aún mayores, ya que no sólo se trata de sortear los problemas vinculados a los límites documentales sino también de batallar contra aquellas interpretaciones que ven en la sexualidad un fenómeno de carácter *natural* y, como tal, *transhistórico*. En este escenario, el presente capítulo se plantea analizar el carácter social de la sexualidad y, a partir de las formulaciones procedentes del denominado enfoque “construccionista”, enfatizar su contenido histórico.<sup>1</sup> En segundo lugar, se aboca a *historizar* los actos genitales entre varones, proponiendo una “historia retrospectiva” capaz de mitigar tanto las aproximaciones ahistóricas como las evolucionistas en torno a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Por último, a la luz de esa reconstrucción histórica, se propone precisar qué contenido específico asumieron esas conductas sexuales durante el período estudiado y, en función de ello, evaluar la pertinencia de la categoría de *sodomía* para describir las prácticas sexuales que involucraron a individuos del mismo sexo.

---

<sup>1</sup> Entre los principales representantes del construccionismo social de la sexualidad puede mencionarse a Michel Foucault, Jeffrey Weeks, Gayle Rubin y Carole Vance. Sus principales aportes son retomados, analizados y discutidos tanto a lo largo del presente capítulo como de la investigación.

## 1. La construcción social de la sexualidad

Hasta mediados del siglo pasado, los estudios sobre el sexo, la sexualidad y las conductas sexuales estuvieron influenciados por el paradigma que la medicina y la psiquiatría impulsaron a lo largo del siglo XIX y que Michael Foucault denominó la *scientia sexualis*.<sup>2</sup> A partir de este enfoque, la sexualidad era interpretada como un impulso natural desordenado e incontenible que debía regularse para garantizar el normal funcionamiento del individuo y de todo el “cuerpo” social. Por lo tanto, cualquier comportamiento por fuera de lo que se consideraba saludable era definido como una patología y, como tal, requería de la intervención de los especialistas con el objetivo de encauzarlo. Asimismo, en la medida en que la sexualidad constituía un fenómeno de carácter fisiológico —y la fisiología era invariante en los seres humanos— la *scientia sexualis* tendió a generalizar las conductas sexuales a través del tiempo y del espacio. De este modo, las sociedades occidentales del siglo XIX juzgaron de “perversos” a aquellos individuos cuyas conductas sexuales contradecían a las definidas por las ciencias médica y psiquiátrica y acusaron de “primitivas y salvajes” a aquellas culturas cuyos parámetros sexuales diferían de los occidentales y, por lo tanto, se consideraban resabios de un pasado incivilizado. ¿Pero qué constituía una sexualidad “normal” para la sexología decimonónica? Partiendo del dimorfismo sexual propuesto por la ciencia biológica, se entendía que el género humano —al igual que la especie animal— estaba dividida en hembras y machos y, en la medida en que ambos permitían la reproducción de la especie, la tendencia natural era hacia la heterosexualidad. En este sentido, cualquier inclinación contraria a esa conducta, como la preferencia por un *partner* del mismo sexo, o cualquier comportamiento que conspirara contra la

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. La voluntad del saber*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2006 (1977)), 67-92.

reproducción eran considerados conductas sexualmente patológicas. Paradójicamente, aún cuando apelara a la *ciencia* como fuente de autoridad, el discurso sobre la sexualidad del siglo XIX recaló en los mismos principios de “heterosexualidad” y “reproducción” que la teología medieval y moderna articulara a través de la noción de *contra natura*.<sup>3</sup>

No obstante, el legado principal de la *scientia sexualis* fue la arraigada creencia de que la sexualidad constituía una fuerza poderosa de origen biológico. Dicho legado no sólo permaneció vigente en el campo de la medicina y de la psiquiatría sino que se extendió a las flamantes disciplinas que, desde las ciencias sociales, comenzaban a interesarse por los fenómenos asociados con la sexualidad. A comienzos del siglo XX, el psicoanálisis sostenía que la actividad sexual no era otra cosa que la expresión de una pulsión natural de los individuos. De este modo, procedía a aceptar el carácter normativo de la sexología decimonónica, a establecer como regla general el intercambio genital heterosexual dentro de las uniones conyugales y a interpretar como periféricas, marginales o desviadas aquellas conductas sexuales que se encontraban por fuera de los marcos prescriptos.<sup>4</sup> Incluso, las corrientes psicoanalíticas que no tenían un propósito “normalizador”, como el freudismo marxista, también contenían ciertos rasgos heredados de la *scientia sexualis*. Por ejemplo, Wilhelm Reich sostenía que la neurosis era el resultado de un sempiterno “conflicto entre el instinto y la moral y este conflicto es irresoluble mientras persista la represión sexual neurótica”.<sup>5</sup> Según Reich, el

---

<sup>3</sup> Según Ivonne Szasz, el discurso científico sobre la sexualidad no fue ajeno a algunas de las ideas religiosas que lo procedieron. De hecho, aún cuando explicaran las causas de los comportamientos sexuales de modo diferente, tanto la sexología decimonónica como la teología moderna confluyeron en algunas ideas sobre la sexualidad como, por ejemplo, que se trataba de un impulso básico que requería de control, que tenía un carácter diferente en hombres y mujeres y que su manifestación correcta debía darse entre adultos de diferentes sexos y en el marco del matrimonio. Ivonne Szasz, “El discurso de las ciencias sociales sobre las sexualidades”. En: *Ciudadanía sexual en América Latina: Abriendo el debate*, C. Cáceres, T. Frasca, M. Pecheny, y V. Terto (eds.) 65-76, (Lima: Universidad Cayetano Heredia, 2004)

<sup>4</sup> Szasz, “El discurso de”, 66.

<sup>5</sup> Wilhelm Reich, “De la regulación moral a la regulación por la economía sexual”. En: <http://www.portalgens.com.br/filosofia/textos/reich.pdf>

problema se resolvería cuando el individuo lograra despojarse “de su camisa de fuerza moral y, con ella, de la represión de sus necesidades instintivas”.<sup>6</sup> Asimismo, en la medida en que el parentesco constituía su principal campo de interés, la antropología fue otra de las ciencias sociales que, tempranamente, se preocupó por indagar en los mecanismos de regulación sexual. Influenciada por la tradición del relativismo cultural, según el cual cualquier rasgo de una sociedad determinada debía interpretarse en el marco de la propia cultura, la antropología tendió a discutir la universalidad de las prácticas sexuales propuesta por la *scientia sexualis*. Sin embargo, el núcleo duro de la sexología del siglo XIX continuaba incólume: la sexualidad seguía siendo interpretada como una *fuera natural* y las investigaciones se limitaron a coleccionar etnografías que revelaban las diversas formas en que las culturas canalizaban un impulso tan arrollador como recurrente.

De este modo, el esencialismo sexual propuesto por la *scientia sexualis* gozó de una hegemonía casi absoluta en el seno de las ciencias sociales hasta, por lo menos, el último cuarto del siglo pasado. Fue a partir de entonces cuando el denominado construccionismo social de la sexualidad inició un sistemático programa político y de investigación orientado a desarmar el principal axioma esencialista, a saber, que el sexo o la sexualidad constituyen atributos naturales que preceden a la vida social. Según sus críticos, si bien el sexo puede analizarse en términos psicológicos o fisiológicos, el problema fundamental del esencialismo sexual reside en el uso de unas categorías “etnocientíficas” que han negado tanto la historia como los determinantes sociales de la sexualidad.<sup>7</sup> Frente a esta perspectiva, uno de los objetivos del construccionismo ha sido demostrar que la sexualidad y los problemas asociados a ella constituyen fenómenos

---

<sup>6</sup> Reich, “De la regulación”, 3.

<sup>7</sup> Gayle Rubin. “Reflexionando sobre el sexo”. En: *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Carol Vance (comp.), 113-190, (Madrid: Editorial Revolución, 1989), 131.

histórica y socialmente determinados.<sup>8</sup> En este sentido, ha considerado obsoleto cualquier estudio que no contemple la naturaleza recíproca entre sociedad y sexualidad, ya que esta última se construye a través de la política, de la religión, de las instituciones e, incluso, de la economía.<sup>9</sup> Asimismo, si bien ha enfatizado el carácter histórico de los fenómenos sexuales, su apuesta metodológica no se limitó a registrar las formas que la sexualidad había asumido en el transcurso de la historia sino que procuró indagar en *cómo* dicho fenómeno había sido construido e interpretado por las diferentes sociedades.

A partir de las investigaciones empíricas y, fundamentalmente, de la reflexión crítica, los teóricos del construccionismo social han arribado a la idea de que tanto la sexualidad como el deseo sexual no representan entidades biológicas preexistentes — como suponía la *scientia sexualis*— sino que se conforman en el curso de prácticas sexuales condicionadas culturalmente. Esta perspectiva permitió redefinir el papel que la biología desempeñaba en este campo, ya que “aunque la sexualidad, como toda acción humana, se base en el cuerpo, la estructura, la fisiología y el funcionamiento del cuerpo, no determinan la configuración o el significado de la sexualidad de una forma directa ni simple”.<sup>10</sup> Aunque atinada, en sus versiones más radicales, esta afirmación ha presentado una serie de peligros teóricos y políticos. Por un lado, ha contribuido a desarrollar una tendencia a divorciar la relación entre naturaleza y cultura al presentarlas como entidades contrapuestas e irreconciliables. Por otra parte, en la medida en que la cultura es la única con capacidad para dotar de significado a la sexualidad, ha tendido a minimizar el papel de la naturaleza en los fenómenos sexuales, reduciéndola, en muchos casos, a una simple ficción. Por último, ha tendido a sobrestimar el carácter maleable y

---

<sup>8</sup> Rubin, “Reflexionando sobre el”, 132

<sup>9</sup> Inicialmente, Joan Scott formuló este tipo de acercamiento para el estudio del género aunque también puede hacerse extensible al campo de la sexualidad. Joan W. Scott, “El género, una categoría útil para el análisis histórico”. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.) 265-302, (México: PUEG, 1996 (1985)), 291-292.

<sup>10</sup> Carol Vance, “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad”. En: *Placer y peligro*, 9-49, 20.

dúctil de los fenómenos culturales, lo que redundó en la creencia de que la cultura constituía el ámbito propicio en donde los individuos no sólo podían modificar las inequidades sexuales sino que, incluso, estaban obligados a hacerlo.<sup>11</sup> Obviamente, fue entre los activistas y los intelectuales orgánicos del movimiento por los derechos sexuales en donde este tipo de formulaciones tuvo una rápida acogida, ya que liberados de la inmutabilidad de la naturaleza, la construcción de una sociedad sin opresiones sexuales parecía encontrarse a la vuelta de la esquina.<sup>12</sup> Esta conceptualización teórica y política se empalmaba, además, con la idea de que el individuo sexuado constituía un sujeto profundamente volitivo, capaz de constituir y reconstituir su sexualidad con total volatilidad.<sup>13</sup> En este sentido, estas corrientes radicales no sólo han sobreestimado la cultura sobre la naturaleza sino también la voluntad del individuo sobre las reglas de la sociedad. Sin embargo, aún cuando la sexualidad constituya una instancia construida y los individuos puedan jugar con las contradicciones e incoherencias de los sistemas sexuales, raramente pueden deshacerse a su capricho —como algunas interpretaciones contruccionistas pretenderían— de la tradición cultural en la que han sido educados. Contrariamente a lo que suponían las corrientes radicales y ciertos sectores del movimiento gay y lésbico de la década de 1960, la cultura no resultó ser tan maleable como se creía y la voluntad de los individuos no llegó a ser lo suficientemente decisiva como para construir una nueva sexualidad. De hecho, aunque el enfoque contruccionista obtuvo importantes logros en el ámbito académico, los principales axiomas del esencialismo sexual continúan profundamente arraigado en el saber popular

---

<sup>11</sup> Eve Kosofsky Sedgwick advierte sobre los peligros que las formulaciones “culturalistas” y las preocupaciones políticas inmediatas acarrearán para el conocimiento científico de la sexualidad. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del Armario*, (Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998), 57

<sup>12</sup> Marta Lamas, “El desacato de criticar”, *Desacatos*, N.º 6, (2001): 137-147.

<sup>13</sup> Judith Butler observa peligros similares en algunas interpretaciones del género como construcción social. Utilizando la metáfora del guardarropa del cual el sujeto escoge un género como si fuera un traje para portar cada día, la autora busca caricaturizar la noción de performatividad de género entendida como un acto libre y voluntario. Ver Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, (Buenos Aires: Paidós, 2002), 12-13.

de las sociedades occidentales que siguen considerando a la sexualidad como un dato biológico, inmutable y transhistórico.<sup>14</sup> Frente a este panorama, la investigación histórica vinculada a las preferencias y a los deseos sexuales de los individuos del pasado, debe encararse mediante una dialéctica entre especificidad y generalización y soportar esta continua tensión tanto para evitar generalidades como para no caer en la idiosincrasia sexual individualista.

Toda esta serie de críticas, sin embargo, no pretenden impugnar los aportes realizados por la escuela construccionista como así tampoco intentan reeditar una suerte de neodeterminismo natural de la sexualidad. Por el contrario, lo que los estudios históricos y etnográficos basados en el construccionismo social han revelado es la existencia de una multiplicidad de ideas y comportamientos en torno a la sexualidad. Por ejemplo, mientras determinadas actividades sexuales son condenadas por algunas sociedades, en otras, son favorecidas abiertamente. Del mismo modo, prácticas sexuales que aparecen como fenomenológicamente idénticas, poseen contenidos y sentidos muy diferentes, dependiendo de las sociedades y de los períodos históricos estudiados. En esta perspectiva, los actos sexuales entre varones permiten estudiar no sólo los significados que las diferentes sociedades otorgaron a lo que se supone una “práctica antiquísima” sino, también, las formas específicas en las que el deseo y la subjetividad asociados con ellos se construyeron históricamente.

## **2. De la homosexualidad a la sodomía: una retrospectiva histórica**

En el campo específico de los estudios de la homosexualidad —también conocidos como *Gay Studies*— la perspectiva construccionista obtuvo menos éxitos que

---

<sup>14</sup> Rubin, “Reflexionando sobre el sexo”, 132.



los cosechados en el terreno más amplio de la sexualidad. Un indicio de ello puede observarse en la misma denominación del campo de estudio, el cual no sólo abarca problemas vinculados con la homosexualidad propiamente dicha sino que también se extiende a las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo que, incluso, precedieron históricamente a ese fenómeno. Otro indicio de las limitaciones del construccionismo es la falta de ejercicio reflexivo y el uso acrítico de las categorías para nombrar o clasificar los fenómenos sexuales. Por ejemplo, muchos de los estudios asociados a las prácticas sexuales masculinas de los siglos XVI y XVII han utilizado categorías tales como *homosexualidad* u *homosexuales* para referirse a fenómenos a los que la sociedad moderna otorgó un contenido muy diferente.<sup>15</sup> Pero si bien en la mayoría de esas investigaciones el problema conceptual puede reducirse a un artilugio del lenguaje, las cosas cobran otro cariz cuando la homosexualidad contemporánea es utilizada como modelo para interpretar las prácticas sexuales tanto en la sociedad moderna como en la sociedad medieval o clásica. Esta forma de abordaje típica del esencialismo restringe la actividad sexual a un sentido meramente formal, esto es, a los actos genitales entre individuos del mismo sexo, soslayando los significados específicos, tanto históricos como culturales, que dichas prácticas pueden contener. Por otra parte, el esencialismo también está vigente en los estudios que, como los de John Boswell, observan la existencia de una “identidad gay” desde tiempos inmemoriales.<sup>16</sup> Lo más sugestivo que es que, en algunos casos, el reconocimiento de esa identidad se funda sobre imperativos biológicos que, en última instancia, explicarían la existencia de

---

<sup>15</sup> Como puede observarse en el capítulo anterior, el uso acrítico de las categorías de homosexualidad u homosexuales puede observarse en los trabajos de Ricardo García Cárcel, Bartolomé Bennassar, Stephen Haliczer, William Monter, Serge Gruzinski y Jaime Humberto Borja, entre otros.

<sup>16</sup> Boswell sostiene la existencia de una identidad *gay* desde comienzos de la era cristiana hasta el siglo XIV. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980). Ver también Angels Carabí y Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*, (Barcelona: Icaria, 2008), 83.

una esencia homosexual y, en tanto inmutables, permitirían extrapolar experiencias contemporáneas hacia el pasado.<sup>17</sup> No obstante, la existencia de un *continuum* homosexual no puede resistir ningún análisis histórico, en la medida en que similares o idénticas prácticas sexuales adquirieron sentidos diversos en diferentes tiempos y en distintas sociedades, poniendo de manifiesto, una vez más, el carácter social de la sexualidad y de los fenómenos asociados a ella.

## 2. a. Homosexualidad: perversión y autoreconocimiento

Lejos de lo que supondrían los teóricos del *continuum* homosexual, la invención de la homosexualidad constituye un proceso relativamente reciente que se inició hacia finales del siglo XVIII pero que sólo alcanzó cierta plenitud durante la segunda mitad del siglo XIX. Su nacimiento estuvo estrechamente vinculado al proceso de medicalización del que fue objeto la sexualidad en su conjunto y que, en este caso en particular, adquirió el carácter de perversión. El discurso sexual dominante decimonónico tuvo efectos determinantes tanto en la comprensión del fenómeno de la homosexualidad como en la regulación de las conductas de los que en adelante se denominarían homosexuales.

Según el pensamiento de la época, la perversión se definía como una desviación legal y moral de la norma. Sin embargo, su significado era mucho más amplio y remitía a todo un universo asociado con aquellos individuos que representaban una amenaza para el orden social que, bajo los influjos del positivismo, constituía una amenaza a la naturaleza misma. Dentro de esta categoría se agrupaba a delincuentes, enfermos y

---

<sup>17</sup> Esa esencia se encontraría presente tanto en la *paidea* —educación— que un ciudadano griego proporcionaba a un varón más joven, pasando por las forzadas convivencias masculinas en las naos colonizadoras hasta en la actual sociabilidad *gay* en la ciudad de San Francisco. De este modo, se asistiría a la conformación de una suerte de comunidad homosexual transhistórica.

locos.<sup>18</sup> En el campo de la sexualidad, se distinguía toda una serie interminable de desviados sexuales, como los onanistas, fetichistas, zoofílicos, hermafroditas, invertidos sexuales, exhibicionistas, travestis que, junto a los homosexuales, formaban parte de la amplia galería de “anormales” sexuales del siglo XIX. El común denominador, entre ellos, consistía en contradecir o negar el desarrollo de una sexualidad saludable, es decir, heterosexual, reproductiva y orientada hacia la satisfacción masculina.<sup>19</sup> Todos estos “desviados” fueron observados “científicamente” a fin de determinar el origen de su perversión. La cárcel, el hospital, el manicomio o el diván constituyeron los espacios por excelencia que, mancomunando sus esfuerzos, intentaron corregir toda esta serie de desatinos que, en el extremo, podían constituir un peligro para la reproducción del orden social.<sup>20</sup>

Para algunos autores, especialmente para Foucault, es justamente este principio de perversidad el que permitió “especificar” y distinguir al homosexual decimonónico de aquellos individuos del pasado, como los sodomitas, cuya sexualidad también se orientaba hacia personas de su mismo sexo; de allí la idea de “invención” de la homosexualidad.<sup>21</sup>

Pero si la medicina y la psiquiatría jugaron un papel crucial a la hora de definir lo que entonces se entendía por homosexualidad, dicho proceso fue acompasado —y contradicho— por otro que configuró el mismo fenómeno “*como hoy se nos presenta*”, a saber, como una identidad aglutinadora a partir de prácticas sexuales guiadas por el deseo entre individuos del mismo sexo.<sup>22</sup> En este sentido, Jeffrey Weeks observa que

---

<sup>18</sup> Para un estudio de las diversas formas de “anormalidad” decimonónicas ver Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, (Buenos Aires: Altamira, 1996).

<sup>19</sup> Jeffrey Weeks, *Sexualidad*, (México: Paidós, 1998=, 76-77.

<sup>20</sup> Sobre la relación entre la medicina mental y la institución judicial ver Michel Foucault, “La evolución de la noción de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría legal” En: *La vida de los hombres infames*, 157-178.

<sup>21</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad*, 56.

<sup>22</sup> Sedgwick, refiriéndose a la noción de homosexualidad, critica la expresión “tal como hoy la conocemos”, ya que produce una simplificación y homogeneización del fenómeno que, por el contrario,

“los sexólogos no inventaron al homosexual o a la lesbiana, sino que intentaron traducir a su propio lenguaje patologizador los cambios que estaban ocurriendo frente a sus ojos”.<sup>23</sup> ¿Pero cuáles eran esos cambios?

En primer lugar, se asistía a la formación de colectividades de individuos, más o menos organizadas, cuyo denominador común consistía en sentir atracción sexual por personas de su mismo sexo. Plazas, bares, cafés clubes privados, reuniones y tertulias literarias constituyeron algunos de los espacios de sociabilidad para estos hombres y mujeres que, hacia finales del siglo XIX, proliferaban en las grandes urbes de Inglaterra, Alemania y Estados Unidos.<sup>24</sup> Para autores como D’Emilio, Weeks y Rubin, este proceso está íntimamente ligado a la expansión y a la profundización de las sociedades industriales que, al drenar población rural hacia las ciudades, posibilitaron, por un lado, la ruptura con los vínculos tradicionales y, por otro, la concentración geográfica de individuos de la misma condición.<sup>25</sup> Quizás sea John D’Emilio quien más taxativamente plantea un nexo directo entre el surgimiento de la identidad homosexual y el desarrollo capitalista. Según el autor, la expansión del capital y del trabajo libre relajó los lazos familiares tradicionales, alterando sus funciones económicas, modificando la ideología en torno a la familia y transformando el significado de la heterosexualidad. Hasta entonces, la economía basada en la autosuficiencia de la unidad doméstica generaba una relación de dependencia material entre el individuo y el núcleo familiar cuyo éxito se subordinaba a la extensión de la unidad familiar y a la cooperación entre sus miembros. La lenta transición hacia una economía de tipo capitalista, basada en el trabajo

---

constituye un campo de fuerzas superpuestas, contradictorias y en conflicto. Ver Sedgwick, *Epistemología del armario*, 62.

<sup>23</sup> Jeffrey Weeks, *Sexualidad*, 39

<sup>24</sup> Las redes sociales y los espacios de sociabilidad homosexuales decimonónicos están descritos en los trabajos de John D’Emilio, “Capitalismo e identidad gay”, *Revista Nuevo Topo*, N° 2, (2006):57-74, Weeks, *Sexualidad*, 81 y Rubin, “Reflexionando sobre el sexo”, 26.

<sup>25</sup> D’Emilio, “Capitalismo e identidad”, 68; Weeks, *Sexualidad*, 77-83 y Rubin, “Reflexionando sobre el sexo”, 26-28.

asalariado, redimensionó el papel desempeñado por la familia, reduciéndola a una instancia de contención y dependencia afectiva y cortando el histórico e “imperativo” lazo entre sexualidad y procreación. Estos procesos constituyeron lo que se podría definir como las “condiciones de posibilidad” sobre las que se asentó la identidad homosexual.

No obstante, existieron otros factores de tipo ideológico que contribuyeron en la formación de este tipo de identidad y que sólo se encuentran parcialmente presentes en el análisis de D’Emilio. En un sentido particular, es preciso destacar el papel desempeñado por la ciencia médica en la definición de la homosexualidad, ya que aun cuando la clasificó en términos patológicos, facilitó que los individuos a quienes buscaba regenerar se reconocieran e identificaran entre sí. Asimismo, este proceso fue precedido por otro que también nació de la mano de la *scientia sexualis*, a saber, la división y la diferenciación taxativa entre homo y heterosexualidad. De este modo, la sexualidad de los individuos pasó a estar determinada por el género de su objeto de deseo —la llamada “orientación sexual— y, extensivamente, pasó a formar parte de la quintaesencia de la identidad de los mismos.<sup>26</sup>

En un sentido más amplio, es necesario situar la amplificación de las identidades modernas subordinadas —ya sea basadas en preferencias sexuales, adscripciones étnicas, identidades de género o pertenencia de clase— como efecto de la lucha política por el reconocimiento que, gracias a la expansión de la idea de igualdad jurídica, pudo cuestionar las desigualdades en el terreno de lo real, a la vez que dotó a esas identidades de una dimensión política, otrora impensable. Por ejemplo, hacia finales del siglo XIX, se asistió a la emergencia de las primeras asociaciones políticas como el Comité Científico Humanitario Magnus Hirschfeld (1898) en Alemania y de organizaciones

---

<sup>26</sup> Sedgwick, *Epistemología del armario*, 40.

menores en Inglaterra favorables a la reforma sexual y a los derechos homosexuales. Estos agrupamientos emergieron como respuesta a la rígida moralidad victoriana cuyas campañas educativas no sólo se dirigieron a atacar las conductas homosexuales sino, también, la prostitución, el aborto, la masturbación e, incluso, la literatura obscena y los desnudos en las pinturas.<sup>27</sup> Si bien durante las primeras décadas del siglo XX continuaron surgiendo agrupamientos comprometidos con la reforma de los códigos sexuales conservadores, como el Movimiento Suizo de la Amistad en 1931, no obstante, la experiencia nazi asestó un duro revés a los intentos reformadores y aniquiló al movimiento homosexual alemán, por entonces, el más importante de Europa. Al promediar el siglo XX, Estados Unidos se transformó en el nuevo escenario para el activismo político homosexual y se crearon organizaciones como la Sociedad Mattachine y Las Hijas de Bilitis destinadas a contrarrestar la política represiva macartista contra la homosexualidad.<sup>28</sup> No obstante, fue recién en las décadas de 1960 y 1970 cuando, insertas en un movimiento de liberación sexual y político más amplio, las organizaciones *gay* comenzaron a conquistar demandas significativas y a transformar su identidad en un signo socialmente positivo. Un ejemplo del reposicionamiento social de la homosexualidad puede observarse en la decisión adoptada por la Asociación Psiquiátrica Norteamericana que, en 1974, dejó de considerar a la homosexualidad como una perturbación mental.<sup>29</sup>

De los diversos procesos mencionados, queda de manifiesto que la noción contemporánea de homosexualidad constituye un producto histórico, no sólo porque es posible identificar un origen relativamente reciente —lo que cuestiona los postulados de una supuesta “homosexualidad eterna”— sino porque también su mismo contenido ha

---

<sup>27</sup> Rubin, “Reflexionando sobre el sexo”, 114.

<sup>28</sup> Weeks, *Sexualidad*, 82

<sup>29</sup> Michael Pollak, “La homosexualidad masculina o: ¿la felicidad en el Ghetto?”. En: *Sexualidades Occidentales*, Philippe Aries, André Bejin, Michael Foucault et al, 71-102, Buenos Aires: Paidós, 1987, 72.

ido mutando progresivamente. De este modo, el alegato científico de la perversión tuvo que dejar paso al discurso político del reconocimiento y de la identidad gay.

## 2. b. *La sodomía o el "pecado innombrable"*

Mientras las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo fueron definidas como patologías por la *scientia sexualis* —aunque más tarde fueron resignificadas por la comunidad homosexual organizada— durante los siglos XVI y XVII, los juristas y los teólogos las interpretaron como fenómenos asociados con las nociones de delito y de pecado.

En tanto pecado, este tipo de comportamiento sexual, que recibió la denominación de "sodomía", formaba parte de los denominados pecados de lujuria. Según la escolástica tomista, la lujuria abarcaba a aquellos pecados de la carne cuyo objetivo era la obtención de placer con total independencia de los naturales —y deseables— fines procreativos. A partir de esta definición, se construyó una sucesión ordenada de infracciones sexuales que cobraban mayor gravedad según se ascendía en la escala de transgresiones. En el peldaño inferior se encontraba la fornicación simple que comprendía a todas las relaciones sexuales entre varones y mujeres de manera "correcta" aunque desarrolladas por fuera de una unión sacramentada, es decir, sin un vínculo matrimonial de por medio. Inmediatamente arriba se ubicaba el estupro que incluía tanto a los vínculos sexuales entre un hombre y una doncella —cuyo grado de transgresión dependía de si involucraba a mujeres púberes o impúberes— como a toda relación sexual en la que existiera algún tipo de dolo. El adulterio constituía un pecado de mayor gravedad ya que implicaba una ofensa directa al sacramento del matrimonio pero también, en virtud del pensamiento misógino de la época, una ofensa al marido. En

un peldaño superior se encontraba el incesto que abarcaba las relaciones sexuales entre individuos cuya proximidad parental excedía la establecida por los cánones eclesiásticos y, más arriba, se ubicaba el sacrilegio que remitía al acto sexual con y entre religiosos, siendo más pecaminoso cuando se realizaba con una moja que con un clérigo. Finalmente, en la cúspide de la lujuria se encontraba la sodomía que, junto al bestialismo y a las molicias, formaba parte de los denominados pecados *contra natura*. Si bien cada una de estas prácticas sexuales tenía su *modus operandi*, las tres poseían una naturaleza común asociada con la obstrucción de los propósitos divinos de la procreación. Desde el derecho canónico, con particular influencia escolástica, se proponía la noción de que Dios había creado todo lo existente. Pero esa creación, aunque total y perfecta, no tenía un sentido acabado. El varón, creado a su imagen y semejanza, portador de la simiente procreadora, capaz de hacer efectivo aquello de “creced y multiplicaos”, se convertía en colaborador directo en la obra de la creación. En este sentido, cualquier desviación en la tarea encomendada por Dios se entendía no sólo como una alteración al orden creado por él sino también como una ofensa directa hacia su persona. La sodomía, la bestialidad y las poluciones provocadas por las molicias implicaban un derroche seminal que en palabras de Francisco Tomás y Valiente puede entenderse como un trastrocamiento nocivo de la “economía de la creación”.<sup>30</sup> Dadas sus consecuencias infames, este tipo de comportamientos también fue denominado con el eufemismo de “pecado nefando” o, simplemente, como “el pecado”, a fin de mantener bajo un halo de cripticismo una serie de actos sexuales que se consideraban aberrantes.

Pero al mismo tiempo que la teología definió estas prácticas sexuales como pecados, desde el punto de vista jurídico también se las consideró como delitos. Esta

---

<sup>30</sup> Tomás y Valiente, “El crimen contra natura”, 33-55.



dualidad estuvo ligada a la cultura jurídica de la época, nutrida tanto por el derecho canónico como por el derecho romano.<sup>31</sup> Por ejemplo, en el tratamiento del pecado contra natura, las leyes vigentes retomaban la idea de ultraje divino al tiempo que los teólogos, si bien dejaban a los juristas la interpretación de las leyes humanas, recomendaban que se les concediera la potestad de versar sobre el tema, ya que sin la ley divina no podían comprenderse las leyes humanas.<sup>32</sup> De hecho, un recorrido por los diccionarios de la época muestra el carácter intercambiable de los términos. El *Universal Vocabulario en Latín y en Romance* (1490) de Alfonso de Palencia, señala que “delicto es quando no se cumple el mandamiento de Dios y el pecado que se faze lo ve dado por ponerse uno por otro sin differença” al tiempo que define *peccatu* como “fazer delicto y quebrar los mandamientos”. El *Vocabulario Español Latino* (1495) de Antonio de Nebrija no posee una entrada para el término “delito” que parece reemplazarse por el de “crimen” cuya definición está asociada a “gran pecado”. Sin embargo, es entre las diversas definiciones de *peccado* que aparece el término *delictum* como sinónimo junto al de crimen. Por último, el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611) de Sebastián de Covarrubias anota, en la entrada correspondiente a “delito”, que “delictum y peccatum, todo significa una cosa”. Asimismo, las leyes referidas a los actos sexuales contra natura también sintetizaban las tradiciones religiosas y jurídicas. Por ejemplo, tanto la Pragmática de los Reyes Católicos promulgada en Medina del Campo (1497) como en la Pragmática de Felipe II dictada en 1598 en Madrid, la sodomía y la bestialidad eran interpretadas como delitos y pecados, simultáneamente: “Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, é infaman la tierra, especialmente es el crimen contra orden natural”.<sup>33</sup> A partir de esta duplicidad de la sodomía, cualquier sutileza que incorporaran los teólogos

<sup>31</sup> Bartolomé Clavero, “Delito y Pecado”, 59.

<sup>32</sup> Tomás y Valiente, 34.

<sup>33</sup> *Novísima Recopilación de Leyes de España*, Título XXX, Ley I

tenía efectos legislativos directos. De este modo, aunque los actos contra natura poseyeran una naturaleza común —contrariar la voluntad divina de la procreación— existían jerarquías según el nivel de infamia: la sodomía era juzgada con mayor gravedad que las molicias y los tocamientos —ya que además se agraviaba a terceros— pero con menor rigor que en los casos de bestialismo donde tanto las justicias civiles, eclesiásticas e inquisitoriales se mostraron implacables.<sup>34</sup> En tanto delito, si bien en sentido general la sodomía consistía en el concúbito por el “vaso indebido” tanto entre personas del mismo sexo como entre varones y mujeres, se distinguía una sodomía “perfecta” de otra “imperfecta”.<sup>35</sup> La mayoría de los doctores, como Santo Tomás, consideraban que la perfección del crimen consistía en el coito entre personas del mismo sexo mientras que la sodomía imperfecta remitía a la cópula entre varones y mujeres, ya sea por el receptáculo incorrecto como por fuera del vaso natural.<sup>36</sup> En cualquiera de los dos casos, la condición *sine qua non* suponía la emisión de la semilla procreadora, de allí la gravedad y la materialidad del delito. No obstante, existían controversias a la hora de definir uno u otro tipo de sodomía. Por ejemplo, para algunos teólogos y juristas no constituía estrictamente sodomía cuando las mujeres se “encontraban” por delante o bien por detrás o cuando los hombres lo hacían “cara a cara”. En esos casos, se trataba de tocamientos impúdicos a los que prefería llamar con el vago apelativo de “pecado nefando”.<sup>37</sup> Incluso, algunos doctores sostenían que la cópula posterior entre varón y mujer tampoco debía ser considerada sodomía pura sino,

---

<sup>34</sup> Bennassar, “El modelo sexual”, 316.

<sup>35</sup> Joanne Petro Gury, *Compendium theologiae moralis*, (Barcelona: Apud Jacobum Subirana, 1864), 182.

<sup>36</sup> Gury, *Compendium theologiae moralis*, 182; Juan Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, (Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio de Santos Tornero y Ca., 1859), 532; Pedro de Calatayud, *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones el V. P. Pedro de Calatayud*, (Madrid: Imprenta de Don Gerónimo de Ortega, 1798), 198.

<sup>37</sup> Calatayud, *Doctrinas prácticas que*, 198-199

más bien, actos sodomíticos.<sup>38</sup> Otros, sin embargo, consideraban que debía considerarse sodomía la penetración anal sin importar si había habido o no eyaculación o si esta se había producido dentro o fuera del vaso innatural. Una visión semejante tenía el franciscano Piero Luigi María Sinistrati, aunque para él la clave de la perfección de la sodomía estribaba en la repetición del acto sodomítico.<sup>39</sup> En última instancia, todos estos matices de opiniones redundaron en la progresiva identificación de la sodomía con el coito entre personas del mismo sexo y, paralelamente, en la asimilación con las prácticas sexuales entre hombres, casi de manera exclusiva.<sup>40</sup> Esta reducción del concepto desdibujó aún más las relaciones sodomíticas femeninas, ya de por sí imperceptibles en una cultura que consideraba a las mujeres —desprovistas del miembro viril— como carentes de cualquier capacidad (pro) creadora. Esta visión “formalista” de teólogos y juristas negó las relaciones *homofilicas* entre mujeres —al tratarse de un hecho “naturalmente” impracticable— y sólo las reconoció en los casos en que un “*instrumentum*” mediara la relación.<sup>41</sup>

Otro aspecto jurídico de la sodomía, residía en el hecho de que los sindicados en el delito demostraran haber sido forzados o ser menores de 14 años en el momento del

---

<sup>38</sup> Miguel Ángel Chamocho Cantudo, “El delito de sodomía femenina en la obra del Padre franciscano Sinistrati D’Ameno, ‘De Sodomía Tractatus’”, *Revista de estudios históricos-jurídicos*, N.º.30, (2008): 387-424.

<sup>39</sup> Chamocho Cantudo, “El delito de sodomía”, 387-424

<sup>40</sup> Esta reducción del concepto de sodomía fue parte de una reducción más general del concepto de “pecado nefando”. Mientras en un comienzo la denominación de *pecado nefando contra natura* describía diversas prácticas sexuales como el bestialismo y las molicias, paulatinamente, su reemplazo por una nueva denominación más corriente, como la de *pecado nefando de sodomía*, fue cifiéndola a la práctica sexual anal, preferentemente, entre varones. Es probable que esta reducción y homogenización de los conceptos esté íntimamente vinculada a la desmesurada proporción de actos de sodomía masculina respecto del bestialismo y del onanismo, en la medida que ambos se encontraban circunscriptos al espacio rural e íntimo, respectivamente, dificultando, así, su conocimiento judicial. Asimismo, la conceptualización de la sexualidad femenina obscureció cualquier práctica sexual entre mujeres. De hecho, según el historiador Jean Marie Carbasse el término sodomita “ne désigne plus au XVIIIe siècle que les homosexuels masculins”. Citado en Chamocho Cantudo, nota 47.

<sup>41</sup> AHN, Inquisición, Legajo 1257, f.26-27v. Según las glosas de Gregorio López (c. 1555) aún cuando las mujeres también podían ser consideradas sodomitas, su conducta no estaba sancionada por las leyes divinas ni humanas ya que, a pesar de la gravedad del delito, no se comparaba con a la sodomía masculina en donde el *vir* “desprecia la invitación divina a ser asociado en la tarea creadora”. Tomás y Valiente, “El crimen y pecado”, 39 y 46.

crimen, lo que podía excusarlos de toda responsabilidad o, por lo menos, morigerar las penas. La introducción de estos atenuantes, junto a otras mediaciones judiciales, fue obra de Alfonso el Sabio que, a través de las *Siete Partidas* de Alfonso X, contribuyó a la implantación de medidas “progresivas” en favor de los culpables o sospechosos de sodomía.<sup>42</sup> Asimismo, la consumación o no del delito se traducían en diferentes tipos y grados de castigo, en la medida en que el derroche o la conservación —para fines más loables— de la semilla procreadora jugaba un rol central en una “economía de la creación” preocupada por *maximizar los beneficios*. No obstante, las pragmáticas reales eran muy duras a la hora de determinar las verdaderas “pérdidas” en cada caso. Por ejemplo, la pragmática promulgada por Fernando e Isabel establecía que si “no se pudiese probar el dicho delito en acto perfecto y acabado, y se probaren y averiguaren actos muy propincuos y cercanos á la conclusion dél, en tal manera que no quedase por el tal delincuente de acabar este daño yerro, sea habido por verdadero hechor del dicho delito, y que sea juzgado y sentenciado y padezca aquella misma pena”.<sup>43</sup> La pragmática filipina era mucho más estricta aún, no sólo porque recuperaba el castigo del fuego establecido en las fuentes bíblicas —las leyes anteriores no especificaban la forma de muerte— si no porque dada la dificultad para probar un delito de esa naturaleza mandaba que los acusados “fuesen condignamente castigados, aunque el dicho delito no fuese probado con testigos contestes, sino por otras formas establecidas y probadas en Derecho, en las cuales pudiese resultar bastante probanza para poderse imponer en él la pena ordinaria.”<sup>44</sup> En el mismo sentido, la pragmática de 1598 acreditaba los “indicios y presunciones” declarados por los testigos, sobreestimando la verisimilitud de los

---

<sup>42</sup> El derecho consuetudinario germánico y el Fuero Real del siglo XIII castigaban las comunicaciones sexuales entre varones con la ablación de los genitales y la posterior muerte del reo. De este modo sancionaban legalmente una práctica popular anterior. Ver Bennassar, “El modelo sexual”, 297. Estos y otros aspectos de índole estrictamente jurídica son analizados profusamente en el capítulo 5.

<sup>43</sup> *Novísima Recopilación de Leyes de España*, Título XXX, Ley I

<sup>44</sup> *Novísima Recopilación de Leyes de España*, Título XXX, Ley II

mismos sobre la prueba material. Por lo tanto, existía escaso margen para demostrar que el delito no había sido perpetrado, ya que cualquier acto cercano y verosímil a la sodomía era un pasaporte seguro para la condenación. No obstante, en la práctica, la mayoría de los magistrados actuaron más allá de los “indicios y presunciones” y se afanaron en la búsqueda de la “prueba material” del delito para su condenación.

Pero si la consumación o no del delito implicaba una morigeración en términos penales, el papel desempeñado en el acto sexual no marcaba diferencia alguna ya que, según lo establecían las partidas alfonsí, la pena capital alcanzaba “tambien el que lo faze, como el que lo consiente”.<sup>45</sup> No obstante, era en el plano cultural en donde desempeñar el rol de “agente” o de “paciente” tenía mayor importancia. Dichas nociones estaban íntimamente ligadas a la idea de actividad masculina y de pasividad femenina, después de todo, la sodomía no implicaba una forma particular de vivir la sexualidad sino una parodia –aberrante y degenerada— de las relaciones que establecían los individuos de diferente sexo. Sin embargo, aún cuando el sodomita paciente se convertía, al igual que las mujeres, en mero “receptáculo”, no se beneficiaba de una penalización suavizada como aquellas. Por el contrario, es probable que el repudio fuera mayor, en la medida en que no sólo cometía un acto “atrocísimo” sino que, al emular el rol femenino, desprestigiaba al “buen género”. De este modo, aunque en términos jurídicos poco importaba el rol sexual jugado por el sodomita, la sociedad moderna supo sancionar la alteración o “desviación” de los valores de género dominantes. En este sentido, más allá de las definiciones “formales” que juristas y teólogos acuñaron para proceder jurídicamente contra la sodomía, es necesario dilucidar los distintos significados que esa práctica sexual pudo tener tanto para la sociedad como para los hombres y mujeres del período estudiado.

---

<sup>45</sup> Alfonso X, el Sabio, *Siete Partidas*, Setenta Partida, Título XXI, Ley II.

## 2. c. Los usos críticos de la sodomía

Como se observa, las definiciones sobre la sexualidad realizadas por los intelectuales de una época resultan más accesibles al conocimiento, en la medida en que llegan a nosotros a través de relatos sistematizados y coherentes aunque, por lo general, fuertemente ideologizados. Pero a diferencia de lo que aconteció con el fenómeno de la homosexualidad, en donde los activistas y los intelectuales del movimiento gay pudieron disputar su sentido con la *scientia sexualis*, el fenómeno de la sodomía difícilmente puede ser abordado a partir de las percepciones de sus protagonistas. En ese sentido, dado que la categoría de sodomía constituyó una formulación erudita tendiente a contener las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, cabe interrogarse acerca de la pertinencia de su uso, ya que muchas de esas conductas, en la práctica, excedieron los límites de su definición.

En este contexto, autores como John Boswell directamente han desestimado su uso para estudiar las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, ya que la categoría de sodomía, según la formularon los teólogos y los juristas de la época, se restringía a un contenido estrictamente sexual —la cópula por el vaso trasero—, excluyendo sus implicancias emocionales e, incluso, su especificidad “homosexual”; después de todo, los esposos en el lecho sacramentado también podían cometer actos sodomíticos.<sup>46</sup> Por otra parte, Boswell también restringe el uso de la noción de “homosexualidad”, no tanto por su contenido ahistórico como por su origen “bastardo”, asociado con la medicalización de la sexualidad, y por sus connotaciones difusas. Para el autor, la utilidad del término reside en su carácter adjetival y no así en su capacidad para comprender e interpretar este tipo de prácticas sexuales. En su lugar, propone el

---

<sup>46</sup> Boswell, *Christianity, Social Tolerance*, 41

uso de la categoría “gay” que daría cuenta del carácter auto-conciente de los individuos sobre su inclinación erótica hacia personas de su mismo género y, a su vez, permitiría dar cuenta del aspecto emocional y erótico ausente en las categorías de sodomía y de homosexualidad. Una “sexualidad gay” referiría a un tipo de erotismo asociado con una preferencia conciente que es lo que, en última instancia, constituye materia de interés para Boswell.<sup>47</sup> Por su parte, autores como Jonathan Goldberg sostienen que la sodomía constituye un término problemático en la medida en que representó una “categoría completamente confusa”.<sup>48</sup> Durante el Renacimiento –y posteriormente— se la utilizó para definir los actos sexuales entre personas del mismo sexo, el coito anal entre varones y mujeres, las posiciones (hetero) sexuales incorrectas pero, además, para identificar a los herejes y a los traidores. En este sentido, lejos de lo que esperaban sus artífices, la noción de sodomía no sólo no constituyó una categoría evidente sino que tuvo un significado amplio e “inestable”.<sup>49</sup> Si bien Goldberg no desecha el uso del concepto –aunque lo reemplaza por el de *sodometries*— sí sostiene la necesidad de romper con su significado formal, a fin de explotar las potencialidades que ofrece una categoría que puede remitir a los actos sexuales entre personas del mismo sexo al mismo tiempo que tiene la capacidad para describir otros fenómenos en un contexto social diferente.<sup>50</sup> Por lo tanto, la categoría de sodomía no remitía estrictamente a aspectos vinculados con la sexualidad, por el contrario, se invocó el lenguaje sexual como un vehículo eficaz para disertar sobre temas que nada tenían que ver con el sexo.<sup>51</sup> Ese carácter precario de la sodomía ha sido retomado por múltiples autores que, desde

---

<sup>47</sup> Boswell, 43-44.

<sup>48</sup> Jonathan Goldberg, *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities* (Stanford: Stanford University Press, 1992), 6.

<sup>49</sup> Goldberg, *Sodometries: Renaissance Texts*, 18.

<sup>50</sup> Un ejemplo de ello es su uso para identificar a la herejía, la traición, la lesa majestad, la usura y la blasfemia, entre otros. Goldberg, 19 y Puff, Helmut, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, (Chicago: University Chicago Press, 2003), 7.

<sup>51</sup> Helmut, *Sodomy in Reformation*, 7.

los denominados estudios *queer*, consideran que se trata de una categoría fallida, inubicable, incoherente.<sup>52</sup>

Otro aspecto problemático del término reside en su carga peyorativa y descalificadora. Como sostiene Mark Jordan, la sodomía —o *sodomía*— no constituyó una categoría neutral o inocente sino que representó un término moral cristiano que condensó las competencias entre programas opuesto por imponer un sentido a las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo.<sup>53</sup> Dado que no existen evidencias del término hasta el siglo XI —cuando Pedro Damiano lo acuñó en abierta analogía con el término de *blasphemia*— puede decirse que la sodomía constituyó una “invención” de la teología cristiana medieval.<sup>54</sup> Para Jordan, en tanto artefacto medieval, la sodomía fue una categoría útil para clasificar deseos y actos que otrora se habían clasificados de manera diferente y por separado pero, fundamentalmente, constituyó un juicio sobre esos mismo deseos y actos. En este sentido, la sodomía no puede operar en la investigación de la sexualidad como una simple categoría descriptiva —la cópula por el vaso trasero— ya que representa un término viciado desde su invención por confusiones y contradicciones fundamentales.<sup>55</sup> Una de esas confusiones reside en la misma metáfora geográfica que le dio nombre al fenómeno. Si bien hacia el final del período patrístico la historia ejemplar de Sodoma se había convertido en la historia de un solo pecado —el de la “sodomía” tal y como la entendían los teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII— durante muchos siglos de teología cristiana esa idea estuvo totalmente ausente. No existía ningún pasaje bíblico que acreditara la existencia de ese tipo de prácticas sexuales, ni siquiera de que el crimen de los sodomitas tuviera una naturaleza

---

<sup>52</sup> Allen J. Frantzen, “The Disclosure of Sodomy in Cleanness”, *PMLA*, 111 (1996): 451-464; Cameron McFarlane, *The Sodomite in Fiction and Satire 1660-1750*, (Nueva York: Columbia University Press, 1997)

<sup>53</sup> Mark Jordan, *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, (Barcelona: Editorial Laertes, 2002), 15.

<sup>54</sup> Jordan, *La invención de la sodomía*, 11.

<sup>55</sup> Jordan, 22.



sexual.<sup>56</sup> Más bien, el pecado que habían cometido los habitantes de Sodoma parecía estar vinculado con el orgullo, la inhospitalidad y la inobediencia a Dios y su historia constituía, en realidad, un tropo para referirse a la ira y al castigo divino. Fue recién con los primeros padres de la Iglesia cuando la transgresión de los sodomitas comienza a ser asociada con la cópula carnal entre individuos del mismo sexo. Pero mientras Jerónimo de Estridón (c. 380) hacía alguna vaga referencia a algún tipo de irregularidad sexual, su contemporáneo, Ambrosio de Milán (c. 370) era más específico al vincular la actividad de los habitantes de Sodoma con la indulgencia carnal y con la lascivia.<sup>57</sup> No obstante, fue Agustín de Hipona (c. 400) quien plantó las bases para una reinterpretación “sexuada” de los acontecimientos de Sodoma. Si bien a lo largo de su obra aparecen imágenes contradictorias asociadas con los pecados de los sodomitas —como el orgullo, la blasfemia y la corrupción moral—, el santo fue muy explícito al señalar que la intención de los sodomitas consistió en violar a los ángeles masculinos enviados por Dios. A partir de allí, la teología medieval asumió que la destrucción de Sodoma no sólo estuvo vinculada a las prácticas sexuales *contra natura* sino que éstas eran la causa exclusiva de la ira divina. En esta línea, el primer pensamiento sobre Sodoma de Gregorio Magno (c. 580) se asoció con ese tipo de comportamiento que, a su vez, fue incorporado a un complejo sistema de ideas, que luego retomaría la escolástica tomista, vinculado a la noción de lujuria antes descrita. En este escenario, Pedro de Damiano sólo tuvo que recoger esas asociaciones entre Sodoma y un tipo específico de práctica sexual para coronar ese proceso con la categoría abstracta de *sodomia*. Como críticamente señala Mark Jordan, esa forma gramatical que asume el término permite no sólo reducir a las personas a una sola esencia sino también extenderlo allende las

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, 56.

<sup>57</sup> Jordan, *La invención de*, 58

fronteras que le diera origen.<sup>58</sup> En este sentido, se trata de una categoría profundamente esencialista y, como tal, ahistórica. Por otra parte, desde su invención, el término sodomía estuvo investido de nociones específicas de pecado y delito pero también de responsabilidad y culpa. En la medida en que desde sus orígenes nunca pretendió ser una categoría neutralmente descriptiva, la intención de los historiadores de la sexualidad de utilizarla de forma objetiva y sin su contenido teológico constituye, para Jordan, una tarea infructuosa.<sup>59</sup>

En este contexto, el interrogante inicial parecería resolverse de forma negativa, es decir, rechazando la pertinencia del uso de una categoría que, como señalaran diferentes autores, resulta sumamente problemática. Sin embargo, los efectos negativos del concepto de sodomía pueden morigerarse. En primer lugar, al contenido cuasi-genital que le asignaron los teólogos y los juristas puede oponérsele un significado más amplio del término, esto es, que incluya los deseos y las experiencias que, en principio, vivieron aquellos individuos que, según las leyes, entraban dentro de la categoría de sodomitas. En segundo lugar, el hecho de que se trate de un concepto con una profusa polisemia, no impide que pueda establecerse, en cada uno de los contextos, a qué tipo de “sodomía” se está aludiendo.<sup>60</sup> De hecho, como sostiene John Goldberg, si la sodomía fue apenas una entelequia discursiva sin “efectos mundanos”, no podría explicarse los centenares de individuos que fueron relajados por el brazo secular, so pretexto de sodomitas, durante el período estudiado.<sup>61</sup> Por último, frente a las implicancias ideológicas del concepto de sodomía habría que interrogarse si existe algún término que se encuentre libre de ideologías o, por lo menos, de intencionalidad. Efectivamente, si la sodomía sólo constituía una serie de actos prohibidos o si sus protagonistas no eran más

---

<sup>58</sup> Jordan, 69.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>60</sup> Helmut, *Sodomy in Reformation*, 8.

<sup>61</sup> Goldberg, *Sodometries: Renaissance Texts*, 20.

que sujetos jurídicos —como sostenían las definiciones jurídicas y teológicas—, difícilmente alguien se haya reconocido como sodomita.<sup>62</sup> No obstante, si se piensa que ese contenido de la sodomía solo fue utilizado en ciertos contextos estigmatizadores, las experiencias sodomíticas —en el sentido amplio antes mencionado— pudieron ser reconocidas y denominadas con otros términos o, incluso, con el mismo aunque con un significado diferente.

Una alternativa a su uso sería apelar a la noción de “prácticas sexuales entre personas del mismo sexo” que, ciertamente, se utiliza en varios pasajes de esta investigación. Pero aun cuando esa construcción conceptual pueda caracterizarse como meramente descriptiva y, en el extremo, hasta objetiva, adolece de los sabores, colores y olores específicos que cada época le imprimió a ese tipo de comportamientos sexuales. Su adopción implicaría una nueva versión —“objetivista”, si se quiere— del mismo esencialismo. En este sentido, la presente investigación recupera la categoría de sodomía pero lo hace de manera crítica, teniendo en cuenta las objeciones antes mencionadas y otorgándole un contenido más amplio capaz de rebasar su sentido formal, aleatorio y hasta peyorativo. A través de su uso, no se pretende volver a enjuiciar “moralmente” ni a castigar a quienes fueron identificados como sodomitas sino que se aspira a dar cuenta de una serie de experiencias que fueron más amplias de lo que los juristas, teólogos, moralistas y jueces pudieron ver o interpretar. Con esa perspectiva, la presente investigación pretende mostrar ese carácter pródigo del significado de la sodomía ya sea como *sodometries*, es decir, como una representación discursiva capaz de dar sentido a fenómenos que nada tienen que ver con la sexualidad pero también como una experiencia cotidiana y placentera de sus protagonistas que difícilmente pueda rastrearse a partir de las formulaciones eruditas.

---

<sup>62</sup> Goldberg, 19.

El capítulo siguiente muestra como las nociones de sodomía, pecado nefando y actos *contra natura* actuaron como modelos no sólo para caracterizar a las sociedades indígenas “descubiertas” sino, fundamentalmente, para legitimar la dominación hispana. A lo largo del capítulo se podrá observar cómo las *sodometries* operaron durante el descubrimiento, la conquista y la colonización de América y cómo, más allá de los múltiples significados de la sodomía, es posible precisar su uso en contextos específicos.

### CAPÍTULO 3

#### LAS CRÓNICAS DE LA SODOMÍA

Como se mencionara en la introducción, durante los primeros dos siglos de la sociedad virreinal peruana, el fenómeno de la sodomía se debatió entre un conjunto de representaciones discursivas que identificaban a las poblaciones indígenas con este tipo de sexualidad y una serie de causas criminales que, por el contrario, revelaban la futilidad de la participación indígena en los procesos y el protagonismo de la población peninsular y, en menor medida, de otros grupos étnicos. El presente capítulo se aboca a indagar en los discursos hispanos sobre la sexualidad indígena con el propósito de observar cómo se fue construyendo la imagen del “indio sodomita”. Para dicho fin, se abordan un cuerpo de crónicas relativas a diferentes regiones del territorio americano, ya que, como efecto del proceso de homogenización de las poblaciones indígenas, esa representación se extendió al conjunto de las sociedades conquistadas. El capítulo se inicia con una breve reflexión en torno a la naturaleza de las “crónicas” como fuente para el estudio del pasado, poniendo especial interés en las denominadas “crónicas de Indias”. En segundo lugar, a través del análisis de los relatos referentes al descubrimiento, la conquista y la colonización de América, se reconstruye el proceso de transformación del mito del *bon sauvage* en el mito del indio sodomita. Particularmente, se analizan las diferentes derivaciones de los significados de la sodomía en tanto *sodometries*, es decir, en tanto práctica sexual estricta pero, también, en tanto idolatría, antropofagia y afeminamiento, entre otros. Por último, se pone de manifiesto el papel eficaz que dichas formulaciones tuvieron en la legitimación de la conquista y de la guerra contra los indios, al tiempo que se las confronta con otra serie de discursos que procuraron mitigar los efectos negativos de las representaciones “eticistas” sobre la

naturaleza sexual de los indígenas. A pesar de sus propósitos, que en muchos casos reeditaron el mito del “buen salvaje”, constituyeron discursos marginales respecto de los formulados por la *intelligentsia* hispana pero que, no obstante, permiten apreciar el carácter contradictorio y precario de la aspiración colonial por imponer una única interpretación.

### 1. El relato cronístico

Las denominadas crónicas de Indias constituyen una fuente inagotable para el estudio de los discursos sobre la “naturaleza” indígena, en la medida en que muchos de los estereotipos creados y registrados entre el “descubrimiento” y la primera mitad del siglo XVI –que comprende el período de mayor producción cronística– tuvieron una prolongada vigencia durante la etapa virreinal e, incluso hoy, aún pueden escucharse sus ecos. La perdurabilidad de esas imágenes estuvo vinculada al proceso de registro de lo que la sociedad conquistadora interpretó como las costumbres y el pasado de las poblaciones americanas y que, gracias a la “celebración de la escritura alfabética”, tuvo la potestad de eternizar.<sup>1</sup>

Pero a pesar de las especificidades “indianas” –que son analizadas más adelante– las crónicas relativas al descubrimiento, la conquista y la colonización de América formaban parte de una tradición historiográfica más amplia asociada con la crónica medieval castellana. En este sentido, las crónicas de Indias estuvieron influenciadas por el modelo de la historia moral según el cual, como en la Biblia, toda realidad es alegórica y, en última instancia, expresión de una realidad ética.<sup>2</sup> Por lo tanto, como “maestra de vida”, la crónica aspiraba a registrar aquellos sucesos dignos de

---

<sup>1</sup> Walter Mignolo, *The Dark Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, (Ann Arbor: University Michigan Press, 1995), 128.

<sup>2</sup> Mercedes Serna, *Crónicas de Indias*, (Madrid: Cátedra, 2003), 60.

recuerdo que, al estilo de los *exemplum*, sirvieran de guía a los hombres y mujeres del presente.<sup>3</sup> No obstante, a pesar de sus “loables” propósitos, las crónicas no siempre persiguieron ese ideal sino que, por el contrario, constituyeron una verdadera arena de disputa en donde se dirimían diferentes interpretaciones sobre los acontecimientos del pasado.

### *1. a. Los usos de las crónicas y las disputas por su “sentido”.*

Sin embargo, no sólo las crónicas fueron un espacio de disputa. Desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, las formas de abordaje y la interpretación en torno a este tipo de narrativa también suscitó una serie de controversias entre los humanistas, especialmente, en el campo de la historia y de la literatura. Si bien la existencia de diferentes objetivos y aproximaciones ponía de manifiesto que las crónicas no constituían un objeto de estudio unitario, cerrado y homogéneo, historiadores y literatos se afanaron por disputar un significado único.<sup>4</sup>

Por ejemplo, hacia fines del siglo XIX, la naciente historia profesional consideró a las crónicas como objetos historiográficos plenos. Esta conceptualización suponía que los cronistas medievales y modernos habían trabajado con los mismos criterios que un historiador profesional y, por lo tanto, consideraban que las crónicas estaban sujetas al mismo aparato crítico que cualquier obra contemporánea.<sup>5</sup> Por otra parte, influenciados

---

<sup>3</sup> Serna, 61. Los *exemplum* eran una modalidad del discurso didáctico medieval a la que profesores, oradores, moralistas y predicadores recurrían para ejemplificar, a través de fábulas, anécdotas, relatos históricos, leyendas, etc., sus exposiciones. Federico Bravo, “Arte de enseñar, arte de contar: En torno al *exemplum* medieval”. En: *La enseñanza en la edad media. X Semana de Estudios Medievales*, Jose Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.) 303-328, (Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1999).

<sup>4</sup> Leonardo Funes, “Las crónicas como objeto de estudio”, *Revista de poética medieval*, 1 (1997): 123-144.

<sup>5</sup> Funes, “Las crónicas como objeto”, 135. En lo que respecta a las crónicas de Indias, una reactualización de esa perspectiva puede observarse en el trabajo de Catherine Julien. Según la autora, para la construcción de las narrativas hispanas sobre el pasado incaico, los cronistas “trabajaron como

por el paradigma de las ciencias naturales, los historiadores decimonónicos concibieron a las crónicas como documentos transparentes para el conocimiento del pasado. Si los cronistas habían procedido “científicamente” en la construcción de sus relatos, “diseccionando” sus testimonios hasta dar con los acontecimientos “tal y cómo habían acontecido”, el contenido de las crónicas no podía ser más que un fiel reflejo de la realidad que describían.<sup>6</sup> Sin embargo, a partir de la primera mitad del siglo pasado, el optimismo y la ferviente creencia en las crónicas como información inmediata del pasado comenzó a mostrar sus límites, especialmente, cuando el modelo historiográfico tradicional, descriptivo y *événementielle* que los sustentaba cayó en un profundo letargo. De la mano de historiadores como Marc Bloch y Lucien Febvre se asistió al surgimiento de nuevas líneas de investigación basadas en la historia económico-social y en la historia de las mentalidades que, además de representar una ruptura con el enfoque político-militar anterior, demandaron la adopción y el uso de nuevos tipos de testimonios.<sup>7</sup> Para las crónicas, este giro historiográfico significó su brutal desplazamiento en tanto fuentes históricas, no sólo porque las problemáticas en boga difícilmente podían ser abordadas a través de ellas, sino porque, al ser consideradas testimonios elaborados de manera voluntaria, se las concebía como fuentes intencionales o, por lo menos, parciales.<sup>8</sup>

---

historiadores modernos”, es decir, contrastando diferentes fuentes aunque seleccionando una como la principal. Catherine Julien, *Reading Inca History*, (Iowa: University of Iowa Press, 2000).

<sup>6</sup> Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *La verdad sobre la historia*, (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 77.

<sup>7</sup> Carlos Bravo, “Historia de las mentalidades, posibilidades actuales”. En: *Problemas actuales de la historia*, José María Sánchez Nistal, 49-67, (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1993), 58.

<sup>8</sup> Sobre la noción de fuentes “voluntarias” e “involuntarias” ver la introducción de la presente investigación. En el caso de la historiografía andina, esta tendencia puede observarse en los estudios etnohistóricos que, hacia finales de la década de 1960, desplazaron a la historiografía preocupada por temas como la genealogía real incaica o las guerras civiles. Consecuentemente, estos estudios comenzaron a basarse en fuentes producidas por la administración colonial, desplazando a las crónicas que, hasta entonces, constituían las fuentes por excelencia.<sup>8</sup> Ver José Luis Martínez Cereceda, “Documentos y discursos. Una reflexión desde la etnohistoria”. En: *Los discursos sobre los otros (una aproximación metodológica interdisciplinaria)*, José Luis Martínez C. (ed.), 9-24, (Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2000), 14.



Otra de las formas de abordaje procedió del campo de la literatura. En este caso, se consideró a las crónicas como objetos literarios, es decir, como narraciones que podían contener elementos lúdicos o artísticos. Según esta perspectiva, las crónicas trascendían los marcos meramente historiográficos y constituían representaciones estéticas que, a partir del uso de modelos literarios, estaban cercanos a la ficción o a lo que se podía considerar como verosímil aunque lo verosímil contuviera elementos legendarios e increíbles.<sup>9</sup> En el caso de las crónicas de Indias, esta tendencia resulta más palpable, en la medida en que muchas de sus narraciones se nutrieron de relatos míticos o fabulosos e incorporaron fuentes y recursos provenientes de la literatura europea de la época. En este sentido, las crónicas indianas representan la forma que asumió la literatura colonial temprana y, por lo tanto, se las considera fundadoras de las letras hispanoamericanas.<sup>10</sup> Sin embargo, otros especialistas, como Walter Mignolo, han cuestionado el carácter literario de las crónicas, ya que aun cuando contengan un entramado épico, cómico, trágico o satírico, no por ello constituye uno de esos géneros. Asimismo, si algunas crónicas forman parte de la “historia literaria” no es por su *intención de escritura* —la mayoría de los cronistas no se propusieron hacer literatura— sino por un cambio epistemológico en la propia historia de la literatura que recuperó del pasado textos que mostrarían ciertas propiedades literarias aunque esas propiedades no estuvieran conscientes al momento de su producción.<sup>11</sup>

Frente a la disyuntiva entre literatura o historia, otro tipo de abordaje consistió en interpretar a las crónicas como objetos histórico-literarios. El desafío residía en conjugar la doble naturaleza de las crónicas y en encontrar un delicado equilibrio en el

---

<sup>9</sup> Fernando del Castillo Durán, *Las crónicas de Indias*, (Barcelona: El viejo Topo, 2004), 13.

<sup>10</sup> Martín Lienhard, *La voz y su huella*, La Habana: Casa de las Américas, 1990 y Luis Hachim Lara, “¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial”, *Literatura y Lingüística*, N° 17, (2006): 15-28.

<sup>11</sup> Mignolo también hace extensible esta crítica a aquellas interpretaciones que observan en las crónicas un sentido historiográfico manifiesto. Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista”. En: *Historia de la literatura hispanoamericana (época colonial)*, Luis Iñigo Madrigal (ed.), 57-116, (Madrid: Cátedra, 1982), 59.

que no se subordine un objeto de estudio al otro. Según esta perspectiva, en la medida en que las crónicas combinaban fuentes muy disímiles, debían considerarse, simultáneamente, historia y épica, realidad y ficción, rigor e imaginación, en suma, narraciones con contenido tanto histórico como literario.<sup>12</sup>

No obstante, en los últimos años, la controversia acerca de si las crónicas constituían objetos historiográficos o literarios ha perdido gran parte de su interés. Gracias a la emergencia de un nuevo enfoque emparentado con la historia de las mentalidades, la importancia de las crónicas empezó a vincularse a su capacidad para producir sentido en un contexto social determinado. Bajo esta perspectiva, ya no resultaban relevantes ni las pretensiones de la historiografía decimonónica por presentar a las crónicas como fieles reflejos del pasado ni la desestimación de la historia social en virtud del carácter manipulador e intencionado del relato cronístico. Asimismo, mientras la historiografía positivista consagraba la objetividad del documento para conocer el pasado, en abierta oposición a la intencionalidad y a la parcialidad de los monumentos erigidos por los grandes poderes, este nuevo enfoque ha procurado descubrir el “monumento” que se ocultaba detrás del documento escrito.<sup>13</sup> Es decir que ha puesto de manifiesto como el documento, al igual que el monumento, constituye tanto el resultado de la correlación de fuerzas entre grupos que se disputan el poder en una época determinada como el producto de “épocas ulteriores durante las cuales ha continuado viviendo, acaso olvidado, y durante las cuales ha continuado siendo manipulado, a pesar del silencio”, como sostiene Jacques Le Goff.<sup>14</sup> En este sentido, el cuestionamiento propuesto por este enfoque se dirige al estatuto epistemológico mismo del documento y, en este sentido, supera a aquellas corrientes críticas que, a través del uso de un riguroso aparato heurístico, buscaban establecer “si [los documentos] decían bien la verdad y con

---

<sup>12</sup> Serna, *Crónicas de Indias*, 62.

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, (México: Siglo XXI, 1996), 805.

<sup>14</sup> Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, (Barcelona: Paidós, 1991), 238.

que títulos podían pretenderlo; si eran sinceros o falsificadores, bien informados o ignorantes, auténticos o alterados”.<sup>15</sup> Este tipo de acercamiento permite abordar a las crónicas como *monumentos discursivos*, es decir, como relatos que se postulan históricos, como forma de conocimiento y como producción ideológica, más allá de los acontecimientos o de la información que pretendan transmitir.<sup>16</sup>

### *1. b. Crónicas y cronistas de Indias*

Se entiende por crónicas de Indias a un conjunto heterogéneo de narraciones coloniales que comprenden no sólo las crónicas propiamente dichas, sino diferentes tipos discursivos, como las cartas, las relaciones, las cartas relatorias, etc.<sup>17</sup> En la medida en que su principal referente fue el proceso de descubrimiento, conquista y colonización americano, la imagen y la concepción sobre el Nuevo Mundo que compartieron las sociedades europeas de la época dependieron, en cierto sentido, de la capacidad de estas narraciones para hacer inteligible una realidad totalmente inédita.<sup>18</sup>

Como se mencionara, las crónicas indianas estuvieron vinculadas con la tradición cronística medieval que, además de su propósito moral y pedagógico, también aspiraba a debatir cuestiones intelectuales, históricas y hasta “etnográficas”. En este sentido, las crónicas de Indias constituyeron uno de los ámbitos fundamentales en donde se discutieron problemas como la naturaleza humana de los indígenas, los derechos de Castilla sobre los territorios descubiertos, la actuación de las huestes conquistadoras, la efectividad de la evangelización, la perpetuidad de la encomienda, entre algunos de los temas. Por otra parte, todas estas narraciones se autoproclamaron como la

---

<sup>15</sup> Michael Foucault, *La arqueología del saber*, México: (Siglo XXI, 1999, 19ª edición), 9

<sup>16</sup> Funes, “Las crónicas como objeto”, 140.

<sup>17</sup> Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones” 57.

<sup>18</sup> Serna, *Crónicas de Indias*, 15.

“verdadera historia” o la “nueva crónica”, a fin de presentarse como la versión objetiva y remozada de los sucesos acaecidos durante la conquista, dando cuenta, por un lado, de las permanentes rectificaciones de los acontecimientos y, por otro lado, de la *intertextualidad* de las crónicas ya que unas se construyen a partir, en contra o a pesar de las otras.<sup>19</sup>

De este modo, las crónicas constituyeron una inevitable arena de disputa y a través de ellas los grupos de poder dirimieron sus diferencias en torno q proyectos políticos, religiosos o personales en las Indias. Pero el carácter controversial de las crónicas no puede comprenderse cabalmente si no se tiene en cuenta a los productores directos de estos relatos: los “cronistas”. Bajo esta categoría se aglutina a los autores de las narraciones coloniales escritas entre 1492 y la segunda mitad del siglo XVI, aun cuando a excepción de Gonzalo Fernández de Oviedo ninguno de los cronistas aquí analizados haya ostentado el cargo de “Cronista Oficial de Indias”.<sup>20</sup> No obstante, la mayoría de los cronistas, fueron eximios escritores cuyos relatos fueron retomados por los cronistas oficiales y mayores para construir sus propias historias e, incluso, los doctores que debatieron en torno a los problemas éticos y morales de la conquista también citaron sus obras en sus alegatos.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Serna, 55.

<sup>20</sup> El cargo de *cronista oficial de Indias* se inició en 1533 con Gonzalo Fernández de Oviedo quien gozó de ese título, al servicio de la Corona, durante más de 25 años. En 1596, Felipe II creó el cargo de *cronista mayor de Indias* e investió con ese título a Antonio Herrera de Tordesillas. A diferencia del cronista oficial, el cronista mayor tenía la potestad de solicitar, leer y censurar el trabajo de otros historiadores que versaran sobre el descubrimiento, la conquista y la colonización americanos. Uno de los objetivos que la Corona persiguió a través de este cargo fue controlar la información sobre las Indias y combatir la propagación de la denominada Leyenda Negra. David H. Bost, “Historians of the colonial period: 1620-1700”. En: *The Cambridge History of Latin American Literature. Discovery to Modernism*, Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (eds.), 143-190, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 143-144.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Antonio Herrera Tordesillas, cronista mayor de Indias, utilizó como fuentes para su “Historia General de los hechos de los castellanos en la Islas y tierras firmes del mar Océano” las crónicas de Cieza de León, Pedro de Zárate, Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagun, etc. Mariano Cuesta Domingo, “Los Cronistas Oficiales de Indias. De López de Velasco a Céspedes del Castillo”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 33, (2007): 115-150, 125-129.

Pero más allá de compartir el mismo “referente” de escritura, cada uno de los cronistas, tanto oficiales como los amateurs, imprimieron a sus respectivas obras un sentido particular y, en muchos casos, opuesto entre sí. Este fenómeno estuvo asociado con las diversas procedencias, trayectoria, motivaciones, percepciones y compromisos políticos de los cronistas en relación al proceso de conquista y colonización. En este sentido, el hecho de que quienes empuñaran la pluma fueran conquistadores, españoles, europeos, religiosos, funcionarios, indígenas, mestizos o escribientes no constituiría un dato menor. Las diferencias son más notables aun cuando se advierte la intencionalidad o el propósito de los cronistas, según escribieran para el servicio de la Corona, para demandar méritos y mercedes personales, para informar o, simplemente, para dejar noticia.<sup>22</sup> Además, el momento de producción del relato también es clave para entender las diferentes percepciones sobre un acontecimiento: las crónicas escritas por quienes protagonizaron o fueron contemporáneos a los hechos guardan menor solemnidad y exaltación por lo vivido que aquellas más tardías en donde el lirismo y la nostalgia por la gesta castellana constituyen el *leitmotiv*.<sup>23</sup>

### *1. c. Las crónicas de Indias como monumentos discursivos*

Pero en la medida en que las crónicas constituyen monumentos discursivos, es decir, creaciones productoras de sentido, las divergencias y las contradicciones entre los relatos no representan un obstáculo para la investigación, más aun, la clave reside en las condiciones objetivas y subjetivas de producción que determinaron la heterogeneidad de los relatos.<sup>24</sup> Como se mencionara, en la medida en que para la mayoría de los historiadores los documentos más preciados son aquellos que no estaban destinados

---

<sup>22</sup> Castillo Durán, *Las crónicas de*, 10.

<sup>23</sup> Serna, *Crónicas de Indias*, 53.

<sup>24</sup> Martínez Cereceda, “Documentos y discursos”, 17.

para su información, las crónicas aparecen como documentos menos objetivos o más parcializados.<sup>25</sup> Sin embargo, aun cuando muchas de las crónicas hayan sido elaboradas para interpelar, persuadir o convencer a los diferentes destinatarios —e, incluso, para inmortalizar algunos hechos y personajes para las generaciones venideras— no significa que no puedan leerse a “contrapelo”. Más allá de su intencionalidad manifiesta, este tipo de documentos pueden revelar elementos involuntarios o inconcientes que van más allá de lo que explícitamente querían expresar.

Siguiendo esta línea de interpretación, el presente capítulo aborda una serie de relatos elaborados al calor de las experiencias vividas en el Nuevo Mundo, no tanto para recomponer la “veracidad” de los acontecimientos sino para develar el imaginario europeo en torno a las poblaciones conquistadas, especialmente, en lo que respecta al tema específico de esta investigación: la sexualidad. A continuación se reconstruyen las características que el discurso colonial dominante atribuyó a la naturaleza sexual de las poblaciones indígenas, luego se reflexiona acerca de su utilización político-ideológica en el marco de la conquista y la colonización y, finalmente, se discuten los límites de su *sentido* a partir de los denominados discursos disidentes.

## 2. Del “buen salvaje” al sodomita

Dentro del pensamiento moderno medieval, la sodomía, más que un fenómeno sexual, constituyó la forma más extrema y execrable de desafiar la ley natural. Por ejemplo, si bien para Santo Tomás todos los pecados constituían un ultraje al orden creado por la naturaleza —en la medida en que se oponían a la razón— existían algunos que eran esencialmente amenazadores. Entre ellos, identificaba a la práctica de la

---

<sup>25</sup> Ricouer, *Tiempo y narración*, 704.

sodomía “que por ser contraria al intercambio entre macho y hembra, común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza”.<sup>26</sup>

A partir de esta correspondencia entre el principio de racionalidad –atributo ontológico de la naturaleza humana— y la ley natural, puede comprenderse la extendida asociación que los españoles hicieron de las poblaciones indígenas con las sexualidades nefandas. Después de todo, la definición inicial de “irracionalidad indígena” se amalgamaba, perfectamente, con la práctica contra natura por excelencia: la sodomía. Aunque la bula *Sublimis Deus* (1537) emitida por el papa Pablo III estableció que los habitantes de las Indias Occidentales constituían seres racionales y, por ende, inhibió su tratamiento “como si fueran animales”, muchas de las interpretaciones en torno a la irracionalidad indígena, y sus derivaciones, sobrevivieron y se arraigaron profundamente en la cultura europea.

Sin dudas, una de las primeras fuentes que permitieron construir la imagen salvaje de los indígenas americanos fueron los escritos de Cristóbal Colón. Aun cuando el almirante se encontraba positivamente conmovido por el estado de naturaleza en el que vivían los indios recientemente “descubiertos”, no dejó de advertir y preocuparse por la ausencia de signos de cultura y civilización. Por ejemplo, la ausencia de vestido fue uno de los claros indicios de “incivilidad” indígena en la medida en que, según registraba reiteradamente en su diario de viaje, “ellos andan desnudos como sus madres los parió.”<sup>27</sup> Sin embargo, para Colón, lo más preocupante no era tanto la desnudez física como la desnudez espiritual que padecían estas poblaciones y que se manifestaba en la ausencia de lengua, ley y religión.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica. Introducción de Rafael Larrañeta Olleta* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989), Parte I-II, cuestión 94, artículo 4, 734.

<sup>27</sup> Cristóbal Colón, *Diarios de Colón*, (Madrid : Fundación José Antonio de Castro, 2006), 397

<sup>28</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI, 44. “Dize más el almirante: esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda, como dicho tengo, sin armas y sin ley”. Colón, *Diarios*, 420.

Otras de las pruebas del “estado de naturaleza” de las poblaciones americanas estribaba en la falta de suspicacia y en la liberalidad con las que, en un inicio, se dirigieron hacia los españoles. Frente a esta situación, Colón no salía de su asombro al recordar que “les di [...] otras cosas muchas de poco valor, con que hobieron mucho placer” o como “lo que tiene lo dan por cualquier cosa que les den; que fasta los pedazos de las escudillas y de las tazas de vidrio rotas rescataban”.<sup>29</sup> Pero aun cuando este tipo de comportamiento revelaba el desapego de estas sociedades respecto de algunos bienes muy apreciados por los españoles, el Almirante interpretó esta conducta en el marco de cierta ingenuidad y pureza indígena asociada con el mundo silvestre. Esta caracterización, se condecía, además, con el espíritu sosegado y dócil que Colón decía reconocer en los indígenas quienes, según su relato, eran “tan temerosos, que a una persona de los nuestros fuyen cientos de ellos”.<sup>30</sup> Sin embargo, la mansedumbre de estas poblaciones no debía interpretarse como el resultado de una naturaleza benévola o pacífica sino, más bien, como el resultado lógico de un espíritu cobarde y “muy temeroso a maravillas”.<sup>31</sup>

Estos rasgos demostrativos de la alteridad y de los prejuicios peninsulares se convertirían en la piedra angular sobre la que construiría uno de los mitos que dominó gran parte del pensamiento humanista moderno: el del “buen salvaje”. Por ejemplo, Pedro Mártir de Anglería, en sus *Décadas de Nuevo Mundo*, recuperó muchas de los estereotipos colombinos a fin de demostrar que las poblaciones americanas pertenecían a una edad dorada, desprovista de maldad, crueldad y codicia. Según el cronista, estos pobladores “son más felices [porque] viven desnudos, sin pesas, sin medidas y, sobre todo, sin el mortífero dinero en una verdadera edad de oro, sin jueces calumniosos y sin

---

<sup>29</sup> Citado en Todorov, *La Conquista de América*, 46.

<sup>30</sup> Todorov, 48.

<sup>31</sup> Por el contrario, para Las Casas la cobardía indígena procedía “de benignidad y de nobilísima sangre”. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986), Tomo II, Capítulo 144, 531.



libros”.<sup>32</sup> Para Anglería, y para muchos humanistas, la crítica mordaz estaba puesta en los “vicios” engendrados por la civilización y reivindicaban el retorno a un mundo ideal que, lejos de ser utópico, podía encontrarse en las tierras recién descubiertas. Fray Bartolomé de Las Casas también compartió este orbe ideológico y contrapuso la inocencia, la bondad y la generosidad indígenas al recelo, la crueldad y la avaricia desplegados por los europeos durante la conquista y la colonización americanas. Para el dominico, al igual que para Anglería, la distancia entre estos dos mundos radicaba en el hecho que las poblaciones americanas aparentaban vivir en un tiempo anterior a la Caída, ya “que parecía sino que Adán no había en ellos pecado”.<sup>33</sup> Incluso, Las Casas, incorporado algunas formulaciones realizadas por Colón, planteó la hipotética identificación de algunas regiones americanas con el mismo Jardín del Edén.

No obstante, los escritos colombinos también abonaron a la construcción de una imagen de los indígenas totalmente inversa: la del salvaje violento.<sup>34</sup> De hecho, fue el mismo Colón quien inauguró esa suerte de nuevo mito, a partir del cual, los indígenas dejaron de ser generosos, crédulos y cobardes para convertirse en ladrones, embusteros y crueles. Este giro interpretativo se vinculó con las propias necesidades del proceso de conquista y de colonización que, en determinado momento de su desarrollo, requirió de una nueva caracterización de los indígenas, a fin de legitimar la dominación e, incluso, la esclavización de quienes otrora fueran un ejemplo a imitar. En sus versiones más extremas, la nueva imagen de los indígenas descansaba en la noción de irracionalidad y en la incertidumbre acerca de su humanidad, lo que permitió a los primeros conquistadores apelar a la noción de “esclavitud natural”, a fin de reducir a los indios tanto para que realizaran trabajos personales como para insertarlos en el comercio

---

<sup>32</sup> Stelio Cro, “El buen salvaje y la edad moderna: Hackluyt, Montaigne y Pedro Mártir”, *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, (1992): 397-406, 400.

<sup>33</sup> Citado en David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República Criolla. 1492-1867*, (México: FCE, 1991), 92.

<sup>34</sup> Todorov, *La Conquista de América*, 48.

esclavista. Incluso, aun cuando se les reconociera cierto grado de humanidad y de racionalidad —siempre incompleta desde punto de vista europeo— los principios de la doctrina aristotélica, según la cual los bárbaros eran siervos por naturaleza y, como tales, debían someterse a la autoridad de los más prudentes, poderosos y perfectos, fundamentaba la idea de la esclavitud indígena. Por ejemplo, el mismo Colón sugirió las ventajas de una política esclavista al señalar que “[a los transportadores de animales de América hacia Europa] se les podrían pagar en esclavos de estos caníbales, gente tan fiera y dispuesta y bien proporcionada y de *muy buen entendimiento*, lo cuales quitados de aquella inhumanidad, creemos que serán *mejores que otros ningunos esclavos*”.<sup>35</sup>

Sin embargo, la doctrina de Aristóteles tuvo menos éxito para sustentar la esclavitud de los indígenas americanos que para construir y cimentar una jerarquía social en el Nuevo Mundo.<sup>36</sup> A decir verdad, los impulsores del esclavismo americano no sólo fracasaron en sus intentos, sino que la esclavitud se redujo a un fenómeno absolutamente marginal. No obstante, lo que sobrevivió de la noción de “esclavitud natural” fue la idea de que los pobladores americanos eran seres carentes de juicio e incapaces de llevar adelante un gobierno propio. Estas ideas, junto a la creencia de que entre los indígenas la pasión superaba a la razón y el cuerpo al espíritu, permitieron difundir las nociones de irracionalidad, salvajismo e inferioridad indígenas aun cuando la bula *Sublimis Deus*, como ha sido mencionado, manifestaba que los indios “como verdaderos hombres que son (...) aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre.”<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Citado en Todorov, 54. (las itálicas pertenecen a la presente investigación)

<sup>36</sup> Brading, *Orbe Indiano*, 99.

<sup>37</sup> Wikisource contributors, “Sublimis Deus”, *Wikisource, La Biblioteca Libre*. [http://es.wikisource.org/w/index.php?title=Sublimis\\_Deus&oldid=41330](http://es.wikisource.org/w/index.php?title=Sublimis_Deus&oldid=41330)

De este modo, la imagen del “buen salvaje” –impulsada, en gran medida, por los humanistas y algunos religiosos— fue dejando lugar, de la mano de la supremacía de los conquistadores y al calor de la experiencia cotidiana en el nuevo territorio, a la del “salvaje violento” que, finalmente, terminó por imponerse en el imaginario colonial. Sobre este punto, Pierre Ragon identifica la existencia de dos tendencias: por un lado, la de un “modelo laico” y, por otro, la de una “reacción religiosa”.<sup>38</sup> Pero mientras la primera, propiciada por los conquistadores y sustentado por la teoría política y jurídica de la época, fue partidaria de la sujeción y de la explotación de los indígenas, apelando, entre otras cosas, a la acusación de sodomía, la segunda, no sólo rechazó esa caracterización sexual de los indígenas sino que enfatizó su rectitud moral y el apego a las leyes naturales. Aun sin realizar una distinción taxativa entre un modelo “laico” y otro “religioso”, es importante destacar que el mito del buen salvaje fue retomado por reconocidos humanistas que, en la mayoría de los casos, fueron ajenos a la política indiana concreta o estuvieron comprometidos con la causa indígena; como contracara, el mito del salvaje violento tuvo mayor impacto entre aquellos individuos interesados en las potencialidades económicas y en el gobierno efectivo del Nuevo Mundo.

Pero más allá de la supuesta ausencia de ley, de propiedad e, incluso de religión –aunque posteriormente se le reconocerá ciertas creencias aunque de carácter idolátrico— uno de los elementos claves en la asociación de los indígenas con la noción de salvajismo e irracionalidad fue el vinculado a los comportamientos sexuales y, particularmente, a la sexualidad nefanda. Esta construcción primigenia tuvo como soporte a los denominados “indios caribes” quienes encarnaron la noción previamente descrita de “salvaje violento” y condensaron una serie de atributos *contra natura*. No obstante, a medida en que se iba expandiendo la conquista y la colonización, la mayoría

---

<sup>38</sup> Ragon, *Les amours indiennes*, 64-65.

de los cronistas fueron distinguiendo entre pueblos salvajes y bárbaros. Nutridos por el pensamiento medieval cristiano, aplicaron el primer concepto a las sociedades tribales que, como los mencionados caribes o las poblaciones amazónicas, se las consideraba constituidas por seres animalizados —u hombres degradados— carentes de las instituciones básicas que regularan las creencias, la comida, el sexo y, lo más importante, ignorantes de la noción de pecado.<sup>39</sup> Por su parte, reservaron la noción de “bárbaros” para referirse a aquellas sociedades que si bien poseían ciertas leyes, como los incas, los mayas o los aztecas, no podían considerarse civilizadas en un sentido pleno, sino que se encontraban a medio camino entre el salvajismo y la civilización. La construcción de esta alteridad entre los indígenas puede observarse en la mayoría de los cronistas de la región andina quienes opusieron la naturaleza “salvaje” de los indios *yungas* a la “barbarie” de las sociedades serranas.<sup>40</sup> Por ejemplo, este tipo de interpretación se encuentra presente en uno de los primeros cronistas conocedores del área andina, Pedro Cieza de León, quien entre los años 1548 y 1550 escribió una de las más eximias crónicas desde el punto de vista “etnográfico”.<sup>41</sup> En la segunda parte de su copiosa obra señalaba “que antiguamente, ántes que los Incas reinasen, en muchas provincias andaban los hombres como salvajes, y los unos salían á se dar guerra á los otros, y se comían como agora hacen los de la provincia de Arma y otros de sus

---

<sup>39</sup> Las tribus constituyen agrupamientos primitivos, pequeños y relativamente igualitarios. No obstante, por pequeñas o primitivas que sean, las sociedades tribales están organizadas y funcionan sobre la base de ciertos principios regulatorios como la división social basada en el sexo y la edad, el cumplimiento de las reglas de etiquetas y la enculturación. Este tipo de agrupamiento social se diferencian de las jefaturas o los estados que constituyen sociedades abiertamente jerárquicas. Elman Service, *Los orígenes del estado y la civilización*, (Madrid: Alianza, 1984), 65-66.

<sup>40</sup> “Yungas” remitía a las poblaciones indígenas ubicadas tanto en la vertiente oriental como occidental de los Andes.

<sup>41</sup> Su voluminosa obra titulada *Crónica del Perú* estuvo compuesta por cuatro partes y según el cronista “terminó de escribirla originalmente en Lima á 8 de septiembre de 1550 siendo de edad de 32 años”. No obstante, sólo la primera parte fue publicada en 1553, un año antes de la muerte del cronista. Jorge Cabral, *Los cronistas e historiadores de Indias y el problema de las dinastías de la monarquía peruana*, (Buenos Aires: Alvarez y Cía., 1913), 70.

comarcas”.<sup>42</sup> Del mismo modo, a partir de la información que recogiera durante los primeros años de la década de 1570, cuando se desempeñó como visitador de los principales colegios de la Compañía de Jesús, el padre José de Acosta distinguió diferentes grados de “barbarie”. Influenciado por el pensamiento lascasiano —fundado en la denuncia del trato cruel de los conquistadores y en la exaltación de las virtudes morales de los naturales—, Acosta restringió la noción de “salvajes semejantes a fieras que apenas tienen sentimiento humano” a un espectro muy reducido de las sociedades andinas costeras que, sin embargo, “se diferencia[ba]n poco de los animales: andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía”.<sup>43</sup> Durante el mismo período, el dominico Reginaldo de Lizárraga compartió una caracterización similar a la de del jesuita. El valor informativo de su obra es comparable al desarrollado por Cieza de León, en la medida en que gracias a su trayectoria como miembro de la Orden de Santo Domingo tuvo la oportunidad de recorrer las jurisdicciones de Guayaquil y, más tarde, en calidad de visitador general de la orden, las de Cuzco, Charcas y Chile, en donde adquirió un conocimiento exhaustivo de la geografía y de las poblaciones de la región.<sup>44</sup> Si bien equiparaba a los yungas con los serranos, en su calidad de “ladrones” y “atrevidos”, señalaba una diferencia sustancial ya que “sobre todas estas desventuras [los habitantes de los llanos] tienen otra mayor: son dados mucho al vicio sodomítico, y las mujeres estando preñadas fácilmente lo usan”.<sup>45</sup> Lizárraga registró esta afición por las prácticas sexuales nefandas en varias poblaciones yungas, como la de los indios *chonos* de la región de Guayaquil, quienes tenían la “mala fama en el vicio nefando; el cabello traen un poco alto y el cogote

---

<sup>42</sup> Pedro Cieza de León, *Segunda parte de la crónica del Perú* [1550], (Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1880), Capítulo XXV.

<sup>43</sup> José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590] (Madrid: Atlas, 1954), Proemio.

<sup>44</sup> Cabral, *Los cronistas e*, 182.

<sup>45</sup> Reginaldo de Lizárraga, *Descripción colonial* [c.1600], (Buenos Aires: Librería La Facultad, 1916), Libro Primero, Capítulo CXII.

trasquilado, con lo cual los demás indios los afrentan en burlas y en veras; llámanlos perros chonos cocotarros”.<sup>46</sup> También a los chiriguano, habitantes de las zonas bajas del actual territorio boliviano, los acusaba de poseer prácticas similares:

No guardan un punto de ley natural; son viciosos, tocados del vicio nefando, y no perdonan a sus hermanas; es gente superbísima; todas las naciones dicen ser sus esclavos. Comen carne humana sin ningún asco; andan desnudos; cuando mucho, cual o cual tiene una camiseta hasta el ombligo; usan pañetes; son grandes flecheros.<sup>47</sup>

Pero la alteridad entre yungas y serranos no fue construida *ex nihilo* por el discurso hispano —del mismo modo que tampoco lo fue la oposición entre “incas” y “no-incas” planteada por Cieza— sino que procedía de una tradición indígena anterior a la conquista. Por ejemplo, los incas se reconocían a sí mismos como un grupo social, política y culturalmente superior a las poblaciones no incaicas. En este sentido, su política de conquista fue interpretada como el mecanismo por medio del cual era posible la expansión y la instauración de prácticas civilizadoras que se encontraban ausentes en las poblaciones vencidas.<sup>48</sup> Las crónicas hispanas se nutrieron de esa tradición y, en algunos casos, fueron utilizadas por cronistas particulares que, por diversos motivos,

<sup>46</sup> “Los Lampunas [dicen]: ¡ah! ¡perro chono, cocotarro! Notándolos del vicio nefando; esto vi y oí”. Lizárraga, *Descripción colonial*, Capítulo VI. Si bien tanto los chonos como los lampunas —que habitaban una isla cercana a Guayaquil— eran considerados “salvajes”, los chonos se caracterizaban por practicar la sodomía mientras que a los lampunas se los acusaba de antropofagia y, particularmente, de haber “comido” al primer obispo del Perú, Fray Francisco de Valverde. Hugo Benavides, “La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N.º 24, (2006): 145-160.

<sup>47</sup> Lizárraga, *Descripción colonial*, Capítulo XCIX.

<sup>48</sup> Si bien los incas compartieron muchos principios de organización social con otras poblaciones serranas, se reconocían a sí mismos como un pueblo culturalmente superior. Por ejemplo, en el marco de la construcción de su identidad étnica, consideraban que las sociedades altiplánicas de habla aymara pertenecían a un tiempo signado por las guerras y los enfrentamientos —el *auca runa*— y al que la *pax* incaica trajo el orden. En el caso de los pobladores del denominado Antisuyo, la oposición era más contundente ya que aún cuando eran contemporáneos a los incas y a los aymaras, se los consideraba habitantes de un tiempo prístino —el *purum runa*— asociado con las tinieblas y el mundo pre-social y salvaje. La dificultad para incorporar a estas poblaciones selváticas acrecentó, aún más, la percepción de “alteridad extrema”. Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI)*, (La Paz: IFEA-HISBOL, 1987), 215-216.

tenían la intención de reivindicar la naturaleza civilizadora de los incas. Uno de esos casos fue la del mestizo Garcilaso de la Vega quien, a comienzos del siglo XVII, escribió su apologética incaica donde confirmaba esta formulación y establecía que los naturales “a lo largo de la costa (pero no aquellos tierra adentro los cuales son llamados serranos) practicaban la sodomía más al descubierto y con menos vergüenza que ningún otro”. Según Garcilaso, la ausencia de ese vicio en la sierra explicaba el asombro y el escándalo que los incas habían experimentado al descubrir que los indios serranos de Ancash cometían el pecado nefando, “aunque usado entre pocos y en mucho secreto”.<sup>49</sup> El resultado de esa transgresión fue el escarmiento público de los involucrados a cargo del propio Inca Cápac Yupanqui. Sin embargo, aun cuando esta práctica se adjudicara y restringiera a ciertos grupos indígenas —como los yungas de la región andina o los indios caribes— la contundencia que proporcionó la asociación entre salvajismo y sodomía trascendió a los mencionados grupos y se difundió sobre el conjunto de las poblaciones americanas.

### 2. a. *Sodomitas, antropófagos e idólatras*

La tendencia hacia la homogenización de las poblaciones indígenas, a través de la generalización de ciertas prácticas y comportamientos, se inauguró en los primeros tiempos de la conquista y la colonización. La sodomía jugó un papel importantísimo en este proceso en la medida en que afirmaciones como “que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado”, para referirse a los indígenas, fue un lugar común en las narraciones sobre el descubrimiento y la conquista.<sup>50</sup> Pero a pesar de su capacidad aglutinadora, la sodomía no operó de forma aislada sino que, en el contexto colonial

<sup>49</sup> El Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas* [1609], (Buenos Aires: EMECE, 1943), II, 31.

<sup>50</sup> Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, (Madrid: Historia 16, 1988), Primera Carta, 10 julio de 1519.

americano, lo hizo junto a la antropofagia y a la idolatría, lo que el funcionario novohispano, Alonso de Zuazo, denominó la “tría peccatela”.<sup>51</sup> Sin embargo, fue Fernández de Oviedo, en su carácter de Cronista Oficial de Indias, el primero no sólo en enunciar de manera clara y categórica este conjunto de atributos *contra natura* sino de presentarlo como un hecho difundido:

Porque, en la verdad, segun afirman todos los que saben estas Indias (o parte dellas), en ninguna provincia de las islas o de la Tierra Firme, de las que los cristianos han visto hasta agora, han faltado ni faltan algunos sodomitas, demás de ser todos idólatras, con otros muchos vicios, y tan feos, que muchos dellos, por su torpeza e fealdad, no se podrían escuchar sin mucho asco y vergüenza, ni yo los podría escrebir por su mucho número e suciedad.<sup>52</sup>

No obstante, esta observación general realizada por el cronista fue desplegada, a lo largo de su obra, mediante un registro exhaustivo de una serie de episodios que acreditaban su afirmación en torno a la presencia de lo que se podría definir como un *complejo nefando*.<sup>53</sup> Utilizo esta categoría para definir, fundamentalmente, la asociación entre la sodomía, la antropofagia y la idolatría pero también para definir un conjunto de pecados de la carne que incluye las orgías, el incesto, la poligamia, los sacrificios humanos, las borracheras, entre otros.<sup>54</sup> Todo este compendio de transgresiones también puede identificarse con lo que Goldberg ha definido como *sodometries*. A modo de ejemplo, pueden citarse los siguientes pasajes donde el cronista realiza un interminable recorrido por lo que podría considerarse como la “Sodoma indígena”:

---

<sup>51</sup> “Estas gentes tienen la Tria peccatela que decía el italiano: no creen en Dios; son casi todos sodomitas; comen carne humana; sacrifican todos los días del mundo gentes vivas, como arriba digo”. Alonso de Zuazo, *Carta al padre Fray Luis de Figueroa* [1521], (México: Antigua Librería, 1858-1866).

<sup>52</sup> Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* [1526], (Salamanca: CILUS, 2000), I, 68.

<sup>53</sup> Utilizo esta categoría para definir, fundamentalmente, la asociación entre la sodomía, la antropofagia y la idolatría pero también para definir un conjunto de pecados de la carne que incluye las orgías, el incesto, la poligamia, los sacrificios humanos, las borracheras, entre otros.

<sup>54</sup> Este mismo complejo puede encontrarse en la Europa moderna, pero mientras allí la idolatría, a través del *complejo idólatrico*, actuaba como la práctica dominante, en América, fue el pecado sodomítico o *contra natura* el que aglutinó y dio sentido a las restantes prácticas en el marco del *complejo nefando*. Ver el capítulo 8 de la presente investigación.



Y su religión de los indios de *Cuba* es adorar al diablo, dicho cemí. La lujuria con las mujeres tenían por gentileza, e con los hombres eran abominables sodomitas. Casábase en los grados que he dicho, e dejaban las mujeres por pequeñas cansas, e las más veces ellas a ellos; algunas méritamente, por ser ellos contra natura inclinados, e otras por no perder ella tiempo en sus vicios e libidine.<sup>55</sup>

Todos los indios restantes de la gobernación de *Venezuela* e sus comarcas traen sus vergüenzas metidas en un palo o canuto hueco, o cuello de calabaza, del largo que quieren, o les parece que le han menester, y los compañeros de fuera colgando (...) Hay entre esta gente abominables sodomitas.<sup>56</sup>

(...) esta gente [*de Cartagena*] declarada por esclavos enemigos o no, así porque son idólatras e son flecheros e sodomitas, como porque allí comen carne humana.<sup>57</sup>

Son idólatras estos indios, como en todas las Indias destas partes. Son sodomitas abominables; y súpose esto, a la sazón, por conjeturas, y después, con el tiempo, por muy cierto. Porque entre otras piezas de oro labrado que se hobo allí en *Sancta Marta*, y que, huyendo los indios a la sierra, lo dejaban escondido por el campo, en las sabanas e otras partes, se halló una pieza de oro de veinte quilates, o más, que podía pesar hasta veinte e cinco pesos, que era un hombre sobre otro, en aquel malo y nefando acto contra natura.<sup>58</sup>

(...) e mucha más causa, querer Dios castigar las idolatrías, e sodomia e bestiales vicios, e horrendos e crueles sacrificios e culpas de los mismos indios [*de Castilla de Oro*], e las mezcladas nasciones que allá han pasado de levantiscos e extranjeros.<sup>59</sup>

En aquella tierra de *Puerto Viejo* es tierra rasa e de pocos montes, e arde mucho el sol en ella y es algo enferma. Todos los más indios que habitan en la costa son sodomitas abominables, e usan con los muchachos, e los traen e andan ellos muy enchaquirados e ornados de sartales con muchas joyuelas de oro.<sup>60</sup>

Estonces el licenciado [Alonso de Zuazo], como juez sagaz e de prudencia, hizo llamar otros amantecas de aquel oficio que las partes le nombraron, e hizo traer allí un lebre, que era muy fiero perro, con el cual había aperreado en veces más de doscientos indios [*de México*] por idólatras e sodomitas e por otros delitos abominables (...) <sup>61</sup>

Hay asimesmo en esta provincia de *Cueva* [*en Panamá*] sodomitas abominables, e tienen muchachos con quien usan aquel nefando delicto (...) son idólatras e sodomitas, e que tienen cuantas mujeres pueden sostener, y en todos los grados de consanguinidad que sean, no guardan cosa alguna; e si se muere la mujer, no dejan de tomar su propia hija o hermana en su lugar (...) <sup>62</sup>

---

<sup>55</sup> Fernández de Oviedo, II, 116.

<sup>56</sup> *Ibidem*, III, 35

<sup>57</sup> *Ibidem*, III, 132.

<sup>58</sup> *Ibidem*, III, 82.

<sup>59</sup> *Ibidem*, III, 311.

<sup>60</sup> *Ibidem*, V, 98.

<sup>61</sup> *Ibidem*, V, 350.

<sup>62</sup> *Ibidem*, VIII, 27

Los casos particulares registrados por el cronista oficiaron como la materialización —la sustentación— de su afirmación universal, a saber, que la sodomía estaba extendida entre todos los habitantes del Nuevo Mundo y que, a su vez, se asociaba a un sinnúmero de pecados de la carne y a la idolatría. A partir de estos denostados atributos, Fernández de Oviedo construyó un relato fuertemente ideologizado y etnicista que, posteriormente, varios cronistas recogerían en sus obras.<sup>63</sup> En esa misma línea trabajó el sevillano Francisco López de Gómara quien a pesar de nunca haber estado en la Indias fue uno de los más reconocidos “cronistas de oídas” de la conquista.<sup>64</sup> López de Gómara compuso su obra a partir de los datos que extrajo de las crónicas anteriores, como la de Fernández de Oviedo, aunque su principal fuente de información fueron los testimonios que el propio Hernán Cortés le proporcionó al entrar a su servicio en la década de 1540.<sup>65</sup> En su *Historia General de las Indias*, publicada en 1552 en la ciudad de Zaragoza, el cronista sevillano advertía a las autoridades metropolitanas que los indígenas de Nueva España “no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así”.<sup>66</sup> Pero esta serie de *sodometries* no sólo fue objeto de atención de los primeros cronistas sino que preocuparon a las autoridades civiles y religiosas una vez asentado el dominio colonial. Por ejemplo, en 1579, el multifacético Pedro Moya de Contreras, en calidad de Arzobispo de México, proponía a su majestad Felipe II un plan evangelizador y civilizador a través del cual, según sus palabras, “se evitarian ydolatrias y borracheras y peccados nefandos (...) porque son tan misserables, holgaçanes y baxos de

<sup>63</sup> Aun cuando Bartolomé de las Casas, en su polémica con el cronista, lo acusó de que “presumió de escrebir historia de lo que nunca vio ni cognosció, ni vido algunas destas nunca”. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias* [1561], (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 1855

<sup>64</sup> Serna, *Crónica de Indias*, 21.

<sup>65</sup> Henríquez de Vedia (ed.), *Historiadores primitivos de Indias*, (Madrid: Imprenta y Estereotopía de M. Rivadeneyra, 1852), XIII.

<sup>66</sup> Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* [1552], (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978), 7.

entendimiento, que es neçessario apremiarlos y neçesarlos á hazer lo que á ellos mismos les conviene como á menores”.<sup>67</sup>

Los cronistas peruanos no quedaron al margen de esta caracterización de las sociedades indígenas, aun cuando en la mayoría de sus obras introdujeran matices entre la “civilización inca” y el resto de las sociedades indígenas de la región, en el sentido propuesto por el padre José de Acosta, es decir, distinguiendo “bárbaros” de “salvajes”. Con todo, la existencia de un complejo nefando entre los indios del virreinato peruano quedó registrada a través de la pluma de varios cronistas. El mencionado Francisco López de Gómara señalaba en su obra que los conquistadores, en su paso por la región de Quito, habían sido testigos de “muchos hombres sacrificados, [ya que] son los de allí muy crueles, idólatras, viven como sodomitas (...)”.<sup>68</sup> El mismo José de Acosta, un hombre preocupado por la salvación de los indígenas, se lamentaba por los fracasos de la evangelización al ver a los “bárbaros (...) seguir tan aferrados como antes a sus viejas supersticiones, y mantienen sus uniones nefandas y no abandonan las borracheras”.<sup>69</sup> No obstante, fue Pedro Sarmiento de Gamboa quien dio coherencia a toda esa serie de relatos fragmentados y plasmó una visión global sobre la sodomía en la región. Si bien nunca recibió el título de Cronista Oficial o Mayor de Indias, Sarmiento de Gamboa debe considerarse un cronista del régimen, ya que su obra fue encomendada por el virrey Francisco de Toledo quien lo tuvo a su servicio desde que arribaron al Perú en 1571. En la medida en que uno de los objetivos fundamentales de la crónica fue deslegitimar los derechos de los incas sobrevivientes, el cronista apeló no sólo al

---

<sup>67</sup> Pedro Moya de Contreras, *Carta a Don Felipe II* [1579], (Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1877). Pedro Moya de Contreras arribó a las Indias en 1571 ostentando el cargo de primer Inquisidor novohispano. Desde 1573 se desempeñó como obispo de México hasta que en 1583 fue nombrado por Felipe II arzobispo de esa ciudad. Entre 1584 y 1585 ocupó el cargo de virrey de Nueva España de manera interina y a su retorno a España, en 1589, fue nombrado presidente del Consejo de Indias hasta su muerte dos años más tarde. Oscar Mazín Gómez, *Gestores de la real justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, (México: El Colegio de México, 2007), 78, 101, 108.

<sup>68</sup> López de Gómara, *Historia General*, Capítulo CXXVI.

<sup>69</sup> Acosta, “Historia Natural”, Libro VI, Capítulo IV.

carácter despótico y foráneo de su gobierno, sino también a sus prácticas contra la ley natural:

Y demás desto, de sus tiránicas leyes y costumbres se entenderá el verdadero y santo título que Vuestra Magestad tiene especialmente a este reino y reinos del Pirú, porque Vuestra Magestad y sus antepasados reyes santísimos impidieron sacrificar los hombres inocentes y comer carne humana, el maldito pecado nefando, y los concúbitos indiferentes con hermanas y madres, abominable uso de bestias, y las nefarias y malditas costumbres suyas.<sup>70</sup>

Asimismo, el proceso de “homogenización indígena” fue profundizándose a medida que el pasado prehispánico iba volviéndose cada vez más remoto. A diferencia de los primeros cronistas, aquellos que redactaron sus obras a lo largo del siglo XVII ya no distinguieron entre la “civilización inca” y los restantes grupos étnicos sometidos a su dominio, como tampoco lo hicieron entre serranos y yungas. Por ejemplo, en 1657, el agustino Bernardo de Torre, quien continuó la *Crónica moralizadora* de Fray Antonio de la Calancha, sostenía que los Indios de Chuquiabo –La Paz— eran “los más viciosos, idólatras, y abominables pecadores del Reino, y tan sucia y descaradamente nefandos, que hazían público blasón de su iniquidad”.<sup>71</sup> Como puede observarse, la tradición iniciada oficialmente por Fernández de Oviedo se convirtió en un lugar común para la mayoría de las crónicas hispanas. La “tria peccatela”, junto a los sacrificios humanos, las borracheras y los comportamientos sexuales licenciosos –el complejo nefando— funcionaron como un mecanismo eficaz para homogenizar, denostadamente, las diferencias entre grupos indígenas. Aun cuando lo “nefando” aparece de manera ambigua, casi como una muletilla para infamar a las poblaciones conquistadas, sirvió de pretexto para aplicar, como se verá luego, una política común y uniforme sobre un mundo vasto y heterogéneo. Pero si en determinados contextos la idea de nefando o

<sup>70</sup> Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* [1572], (Buenos Aires: Emecé, 1942), 32.

<sup>71</sup> Antonio de la Calancha, Bernardo de Torres y Manuel Merino, *Crónicas agustinianas del Perú. Volumen I* [1657] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972), 573

*contra natura* contiene un significado licuado, en otros, adquiere un contenido específicamente sodomítico, apelando tanto a representaciones sexuales como de género.

## 2. b. *Indios afeminados*

Para el pensamiento moderno, la presencia de ciertos rasgos femeninos en el género opuesto supuso una asociación directa con la sodomía, aun cuando ese atributo no formaba parte de su definición formal. En el caso de los indígenas, existieron muchos elementos que contribuyeron a la asimilación con el llamado “sexo débil” y que alimentaron la imagen del indio afeminado. Uno de esos rasgos estuvo vinculado a la noción de pasividad. Como se mencionara en el capítulo 2, la relación sodomítica suponía la participación de dos individuos, un “agente” y un “paciente”. Si bien ambos recibían el mismo tratamiento en términos jurídicos, el paciente era objeto de mayor repudio social en la medida en que, al adoptar el rol pasivo en la relación, renunciaba a su potencia sexual masculina. En la medida en que la sodomía era interpretada en términos héteronormativos, quien ocupaba el rol de paciente era asimilado a las mujeres, cuya pasividad sexual se correspondía con su pasividad reproductora, es decir, como mero receptáculo para la simiente fecundadora. En el caso de las poblaciones indígenas, la pasividad sexual adquirió mayor intensidad ya que era considerada el resultado lógico de su pasividad de espíritu. Esta caracterización, a su vez, estuvo íntimamente asociada al supuesto carácter apacible de los indígenas, más vinculado a la cobardía o a la indolencia que a una naturaleza piadosa o benévola, según sostenían algunos cronistas, teólogos y juristas.

Un segundo elemento que el discurso colonial instrumentó para definir a los indígenas como afeminados fue su temperamento irracional y el dominio de la carne. Aristóteles, autoridad en el tema, afirmaba que “el animal está compuesto de cuerpo y alma, de los cuales elementos el alma señorea naturalmente y el cuerpo es el sujeto”.<sup>72</sup> Sin embargo, existían circunstancias en que esta “ley natural” se encontraba subvertida y “parecía que el cuerpo rige el alma, por estar mal ordenados y fuera de su natural ordenación”, como acontecía en el caso de los animales, las mujeres y algunos bárbaros.<sup>73</sup> En lo que respecta a los indígenas, como se mencionara anteriormente, ese temperamento estuvo vinculado a los diferentes grados de barbarismo —cuando no al salvajismo— pero también a su condición de gentiles y paganos. En el caso de las mujeres, esa caracterización no sólo estuvo presente de manera profusa en la literatura de la época sino que representó un lugar común, extendido y compartido por el conjunto de la sociedad moderna. Por ejemplo, los escolásticos, en el marco de la noción de dominio humano, impulsó la noción de sujeción natural del varón sobre la mujer.<sup>74</sup> No en vano la fuente de inspiración de esta corriente de pensamiento fue el tomismo para el cual “la mujer necesita marido no solamente para la generación, lo mismo que ocurre en los demás animales, sino también para su propio gobierno, pues el varón es más perfecto en cuanto a la razón y más enérgico en valor”.<sup>75</sup> En la misma línea, Fray Luis de León, en su obra moralizadora, sostuvo que la naturaleza no dotó a las mujeres para “el estudio de la ciencia ni para los negocios de dificultad (...), así les limitó el entender y les tasó las palabras y las razones”.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Citado del prólogo al *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, (Madrid: FCE, 1996), 21.

<sup>73</sup> Citado en Manuel García-Pelayo, “Prólogo”, 21.

<sup>74</sup> Bartolomé Clavero, “Los dudosos orígenes de los Derechos Humanos”, *Quaderni Fiorentini*, N.º 17, (1988): 499-505, 503.

<sup>75</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), Libro II, 123.

<sup>76</sup> Fray Luis de León, *La perfecta casada*, (Madrid: Austral, 1968).

En tercer lugar, la categorización de ambos como menores de edad también contribuyó a la identificación de los estatus indígena y femenino. Esta condición jurídica fue el resultado lógico de la pasividad, la debilidad y el dominio del cuerpo sobre la razón que eran considerados intrínsecos a la naturaleza de unas y otros. Sobre este punto, el reconocido jurista Juan de Solórzano Pereyra retomó del derecho romano la noción de “miserabilidad” bajo la cual se amparaba a una serie de sujetos incapaces de valerse por sí mismos y que, por lo tanto, se encontraban expuestos a los abusos de los grupos sociales más poderosos.<sup>77</sup> Desde esta perspectiva, Solórzano Pereyra consideró a los indígenas personas miserables que debido a su “fragilidad, facilidad, y poca instancia” podían ser objeto de daños y perjuicios “como hablando de los menores, y mujeres, á quienes los indios se comparan”.<sup>78</sup> Aunque teóricamente el objetivo de esta definición apuntaba a brindarles protección y prerrogativas judiciales, en la práctica, permitió expandir y profundizar las jerarquías y asimetrías sociales existentes.<sup>79</sup> Otro tanto ocurrió con la situación jurídica de las mujeres. Según el pensamiento de la época, la simpleza y la debilidad del sexo femenino —o la *imbecillitas seu fragilitas sexus*— si bien, por un lado, eximía a las mujeres de ciertas responsabilidades jurídicas, por el otro, les impedía gozar de derechos plenos, los cuales quedaban reservados al varón adulto bajo cuya tutela se encontraban.<sup>80</sup> Por lo tanto, ya sea en carácter de “indios encomendados” o de “mujeres tuteladas”, lo más significativo es que la condición de minoridad de ambos supuso, en última instancia,

---

<sup>77</sup> Francisco Javier Andrés Santos, “Especialidades testamentarias de los indios”, *Revista de Estudios Históricos Jurídicos*, N.º.21, (1999): 105-109.

<sup>78</sup> Solórzano Pereyra, citado en Mauricio Novoa Cain, “Derecho indiano y demandas y reivindicaciones indígenas: un enfoque para el lenguaje y la comunicación”, *Razón y Palabra*, N.º 26, (2002): <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n26/mnovoa.html>

<sup>79</sup> Lejos de revertir la condición de inferioridad indígena, esta legislación “proteccionista” contribuyó a solidificar e inmovilizar su posición social. Francisco Cuena Boy, “Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indios del siglo XVII sobre el protector de indios”, *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, N.º 20 (1998):107-142.

<sup>80</sup> Enrique Gacto Fernández, “Entre la debilidad y la simpleza: la mujer ante la ley”, *Historia 16*, N.º 145 (1988): 24-32.

una posición de inferioridad natural respecto de los varones peninsulares. Uno de los exponentes más importante de la teoría de la “guerra justa”, Juan Ginés de Sepúlveda, apeló a la tesis de Aristóteles acerca de la supremacía del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones para afirmar que “a esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos”.<sup>81</sup> A partir de esta caracterización, una de las representaciones sociales más difundidas de la época presentaba a los españoles como la cabeza del cuerpo social colonial que, como tales, “habían sido designados para cuidar y proteger a los indios”.<sup>82</sup> Del mismo modo, en el plano conyugal, el hombre se consideraba la cabeza de la unidad familiar. Por ejemplo, un fallo eclesiástico de la ciudad de La Plata del 1634, establecía que, aun cuando existiera maltrato, “no era causa legítima para divorciarla y apartarla de su cohabitación pues el marido como cabeza tiene dominio sobre su mujer”.<sup>83</sup>

Un último elemento que posibilitó la asociación de los indígenas con el género femenino fue la existencia de rasgos físicos similares y hasta una pretendida fisiología compartida. En el marco de la dicotomía espíritu vs. cuerpo, el pensamiento moderno identificó a los indígenas con las flaquezas de la carne del mismo modo que redujo a las mujeres a los imperativos de su sexo. De allí que no existieran cuestionamientos frente a la creencia de que los indígenas estaban naturalmente inclinados a los desórdenes de la carne —como la antropofagia, las borracheras y la sodomía— ya que, después de todo

---

<sup>81</sup> Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas*, 85.

<sup>82</sup> Solórzano Pereyra citado en Carlos Baciero, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América”, *Hispania Sacra*, 58, 117, (2006): 263-327, 295.

<sup>83</sup> Doña Ángela Fernández de Castro contra Diego Romero, La Plata, 31 de octubre de 1634, ABAS, AA, Divorcios, Legajo 1, f14v.



como señalaba el primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, “los españoles nos parecen ser los huesos, pues son la fortaleza y fuerza de esta tierra y por varonil esfuerzo de nuestra Nación Española, y los indios son los de carne flaca”.<sup>84</sup> Tampoco existieron dudas acerca de que las mujeres eran sexualmente más volubles que los varones, en la medida en que en estos últimos “no arden (...) con tanta fuerza como en la mujer la concupiscencia y el estímulo de la carne”.<sup>85</sup> Por otra parte, tanto el cuerpo femenino como el de los varones indígenas fueron percibidos como físicamente endeble. Dado que no existían fundamentos científicos o materiales que acreditaran este tipo de afirmaciones, fue muy común que se apelara a una serie de prejuicios culturalmente arraigados que, en muchos casos, rayaban en el absurdo. Por ejemplo, *Las Partidas* establecían que “muriendo el marido e la muger en alguna nave que se quebranta en la mar, o en torre o en casa que se encendiese fuego, o que se cayesse, entendemos que la muger, porque es flaca naturalmente, moriría primero que el varón”.<sup>86</sup> En el caso de los indígenas, el mismo Fray Bartolomé de Las Casas sostenía que eran “gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión” por lo cual no era aconsejable someterlas a trabajos pesados “y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad”.<sup>87</sup> Si bien el propósito del dominico consistía en morigerar las cargas laborales de los indígenas y, en el extremo, abolir los servicios personales, no dudaba en reproducir uno de los estereotipos fundadores de la imagen del “buen salvaje” que no por piadosos eran menos peyorativos. En esa misma perspectiva, la fragilidad indígena también se manifestaba en la desnudez que ostentaban sus cuerpos, lo que creó una percepción, tanto pictórica como literaria, de un cuerpo vulnerable físicamente. Bajo esa

---

<sup>84</sup> Citado en Ramón María Serrera, “Sociedad estamental y sistema colonial”. En: *De los imperios a las naciones*, Antonio Annino et. al. (coord.), 45-74, (Zaragoza: IberCaja, 1994), 51

<sup>85</sup> Gacto Fernández, “Entre la debilidad”, 24-32

<sup>86</sup> Citado en Gacto Fernández, 24-32.

<sup>87</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552], (Barcelona: Ediciones Orbis, 1986), 22.

representación, la corporeidad indígena esta expuesta, sin mediaciones, a la agresión física directa que, en el marco de la conquista, significó la “reducción del cuerpo”.<sup>88</sup> Por último, la contextura menuda de los varones indígenas, así como sus largas cabelleras y su piel lampiña abonaron, aún más, su identificación con lo femenino y sus características físicas.

Tanto los atributos culturales vinculados con la pasividad, la falta de entendimiento, la inferioridad y la debilidad física como el estatuto jurídico similar del que gozaron las mujeres peninsulares y los indígenas constituyeron el marco referencial a partir del cual, algunos cronistas indianos pudieron corroborar la tendencia hacia el afeminamiento entre los indígenas, especialmente, en contextos de ciertas prácticas religiosas. No obstante, lo significativo de estas interpretaciones fue que los precarios “signos” registrados constituyeron pruebas suficientes para acreditar la existencia de prácticas sexuales contra natura entre los indígenas.<sup>89</sup>

Una vez más, Fernández de Oviedo fue el primero en asimilar ciertos comportamientos indígenas que la sociedad europea moderna asociaba a lo femenino con el fenómeno de la sodomía. Por ejemplo, señaló que algunos varones indígenas de la región de Venezuela “tejen, e hilan, e hacen todos los otros oficios e servicios que usan y ejercitan las mujeres; y no osan tomar arco ni flecha ni otra arma, ni ocupar sus personas en cosa alguna en que los hombres se ejercitan”.<sup>90</sup> Otros varones de la región del Cenú, también en el Caribe, “andaban como mujeres e servían en las cosas que las mujeres acostumbran ejercitarse (...) e molían el maíz que comen e de que hacen cierto

---

<sup>88</sup> Según Ingrete Juliet Cano, “el cuerpo [indígena desnudo] afirma su fragilidad en un proceso de desarme que va desde la constatación de la ineficacia de ciertas armas, pasando por el despojo de unas vestiduras, hasta la mutilación de los cuerpos y la aniquilación de la materialidad misma del ser humano. Ingrete Juliet Cano, “Imagen del cuerpo desnudo. Acercamiento a algunos grabados del siglo XVI”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, N.º 3, (2003): 33-58.

<sup>89</sup> Como se verá en el capítulo 7, también en varones peninsulares y criollos, la existencia de ciertos rasgos de afeminamiento —modos de hablar, vestir y moverse, entre otros— fueron interpretados como reflejo de prácticas sodomíticas.

<sup>90</sup> Fernández de Oviedo, *Historia general*, III, 35.

vino”.<sup>91</sup> Por su parte, sus vecinos de la provincia de Cueva, “sírvense de los tales [los sodomitas] en todas las cosas y ejercicios que hacen las mujeres, así en hilar como en barrer la casa y en todo lo demás”.<sup>92</sup> Pero el cronista oficial no fue el único en reconocer la afición de algunos indígenas por “las cosas feminiles de las mujeres”; el naufrago Alvar Núñez Cabeza de Vaca también observó, en su obligada convivencia con los naturales del norte de México, que algunos hombres “hacen oficio de mujeres”.<sup>93</sup> No obstante, los comportamientos descritos, lejos de demostrar la existencia de afeminamiento entre los nativos, revelan, en realidad, la vigencia de determinados paradigmas de género, atribuibles a los sectores hegemónicos de la sociedad peninsular, con lo que ambos cronistas midieron y compararon las prácticas indígenas de las que fueron testigos.

Pero además de desempeñar tareas “propias y naturales” del género femenino, para los cronistas esta clase de indios imitaba en su apariencia a las mujeres, al punto que López de Gómara afirmaba que “no les falta para ser del todo mujer sino tetas y parir”.<sup>94</sup> Pero si el conjunto de los indígenas acreditaba una semejanza física y hasta fisiológica con las mujeres, en el caso de los denominados “hombres amarionados”, la asimilación era lineal y directa. Decían los cronistas acerca de estos individuos:

deja crescer el cabello hasta la mitad de las espaldas, como lo traen las otras mujeres.<sup>95</sup>

se ponen sartaes y puñetes de cuentas, e otras cosas que por arreo usan las mujeres.<sup>96</sup>

En Zamba, que los indios dicen Nao, y en Gaira, crían los putos cabello y atapan sus vergüenzas como mujeres, que los otros traen coronas como frailes, y así, los llaman coronados.<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> Fernández de Oviedo, III, 160.

<sup>92</sup> *Ibidem*, VIII, 27.

<sup>93</sup> Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios* [1537], (Madrid: Rivadeneyra, 1877), Capítulo XXVI.

<sup>94</sup> López de Gómara, *Historia general*, Capítulo LXXIV.

<sup>95</sup> Fernández de Oviedo, *Historia general*, III, 35.

<sup>96</sup> Fernández de Oviedo, VIII, 27.

<sup>97</sup> López de Gómara, Capítulo LXXII.

En lo que respecta a las poblaciones que habitaban el virreinato del Perú, las crónicas son muy parcas en lo relativo a la existencia de individuos que podrían identificarse como “travestidos”. La única mención al respecto proviene de Cieza de León quien, retomando una relación escrita por Fray Domingo de Santo Tomás, señaló que “generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido éste vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres dende el tiempo que eran niños, y hablan como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedan a las mujeres”.<sup>98</sup> Esta observación de Domingo de Santo Tomás también estaba presente en las crónicas referidas a la región mesoamericana y fue uno de los argumentos esgrimidos por Bartolomé de Las Casas para reducir el uso del “hábito mujeril” a la religión, a fin de negar, de este modo, la existencia de la práctica sexual sodomítica.

Pero la semejanza de estos indígenas a las mujeres no sólo se reducía a su apariencia física sino que, según los cronistas, se extendía a la imitación de los movimientos femeninos. Al respecto Bernardino de Sahagun se escandalizó por esta clase de indio que “en todo se muestra mugeril o afeminado, en el andar y en el hablar” lo que le provocaba un profundo desprecio por ellos.<sup>99</sup> Sin embargo, para los cronistas, la gravedad estaba puesta en el hecho de que estos amaneramientos gestuales suponían la existencia de amaneramientos sexuales. Como ha sido mencionado, dado que la relación sodomítica era interpretada en términos heteronormativos, dichos amaneramientos sexuales se traducían de manera automática en la adopción del rol femenino, es decir, del rol paciente. Esta relación directa entre afeminamiento y sodomía pasiva quedó registrada en varios pasajes de la crónica de Fernández de

---

<sup>98</sup> Cieza de León, *La crónica del Perú*, Capítulo LXIV

<sup>99</sup> Bernardino de Sahagun, *Historia General de las cosas de Nueva España* [1569-1577], (Madrid: Historia 16, 1990), 685.

Oviedo en donde el autor señaló que “el que dellos es paciente (...) toma cargo de ser mujer en aquel bestial e descomulgado acto” o que “hay sodomitas entre ellos, e algunos tan abominables, que tienen otro hombre por mujer públicamente; e los tales pacientes afeminados no entienden en cosa alguna de los hombres”.<sup>100</sup> Una apreciación similar tuvo el naufrago Alvar Núñez Cabeza de Vaca quien durante sus diez años de convivencia con los indígenas afirmaba que “en el tiempo que así estaba, entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados, impotentes (...)”.<sup>101</sup> A través de la caracterización sexual de los indios como “pacientes” y “amarionados”, la sociedad hispana profundizó el estereotipo del afeminamiento, transformándolo en otro mecanismo ideológico para denostar, segregar e interiorizar a los nativos. De este modo, para Sahagun, “el sodomético paciente es abominable, nefando y detestable, digno de quien hagan burla y se rían las gentes. (...) Y el hedor y la fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir por el asco que da a los hombres”. Sin embargo, este rechazo generalizado en el seno de la sociedad peninsular, pareció no escandalizar en el mismo grado a la población local. Si bien Fernández de Oviedo observó que el sodomita paciente “es amenguado y tenido en poco y no el otro” —refiriéndose al “agente”— también destacó que estos sodomitas femeniles “no son despreciados ni maltractados por ello”, como esperaba la cultura sexual moderna.<sup>102</sup> Pero más allá de la condición peculiar de estos individuos “amarionados” que hablaban, se movían y lucían como mujeres, existió una serie de elementos fundados en el repudio tanto hacia lo femenino como hacia lo indígena que operaron como el sustrato ideológico para el afeminamiento de las poblaciones americanas. Dicho de otro modo, estos indios afeminados eran el resultado lógico —y extremo— de una tendencia inscripta en la naturaleza del conjunto de los indígenas y constituían una razón

<sup>100</sup> Fernández de Oviedo, *Historia general*, I, 19 y IV, 317.

<sup>101</sup> Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Capítulo XXVI.

<sup>102</sup> Fernández de Oviedo, *Historia general*, III, 35 y IV, 317.

suficiente para fundamentar su bajeza y desigualdad, a fin de abonar a una ideología que justificara la dominación y la misma conquista.

### 3. Entre la guerra y la paz

Pero no toda la "intelligentsia hispana" estuvo de acuerdo con la caracterización de la sodomía indígena. Varios cronistas, religiosos y hasta teólogos rechazaron las conductas *contra natura* como atributo de las sociedades americanas. Sin embargo, lo que verdaderamente estaba en el fondo de esta polémica no era tanto la existencia o no de la sodomía como la capacidad de ésta para legitimar la sujeción por la fuerza de los indígenas.

Desde los primeros tiempos del descubrimiento, los derechos de la monarquía hispana sobre las Indias y la conquista militar constituyeron tópicos recurrentes e íntimamente vinculados con los debates en torno a la naturaleza de los indígenas. Las reiteradas críticas de algunos religiosos acerca de los atropellos y los abusos que los conquistadores cometían contra las poblaciones americanas, impulsó a los monarcas españoles a convocar, en varias oportunidades, a juristas y teólogos con el objetivo de precisar la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo. Uno de los primeros debates se inició a partir del sermón que el fraile dominico Antonio de Montesinos realizara en una modesta iglesia de la isla Española en la Navidad de 1511. El eje de sus denuncias estaba puesto en el maltrato que los españoles propinaban a los indígenas, lo que generó un gran malestar entre los principales pobladores de la isla. Aunque éstos últimos lo instaron a retractarse, bajo la pena de expulsión de la isla, Montesinos continuó con su tesitura y el domingo siguiente siguió avanzando con sus acusaciones, advirtiendo a los supuestos cristianos que ningún dominico los confesaría ni absolvería más que a

cualquier ladrón.<sup>103</sup> En la península, el rey en persona intervino en el conflicto y mandó a amonestar a Montesinos y a sus hermanos de orden si no cesaban con las denuncias. El superior dominico también actuó de prisa sobre lo que consideró una “escandalosa doctrina”.<sup>104</sup> Pero a pesar de toda esta serie de censuras, los dominicos de la Española llevaron sus denuncias ante el mismo rey quien, luego de escuchar los alegatos de Montesinos en favor de los indios y anoticiarse sobre las crueldades y agravios que les hacían los españoles, decidió convocar a un cuerpo de jurista y teólogos para establecer una legislación “más justa”. El debate tuvo lugar en la ciudad de Burgos y culminó el 27 de diciembre de 1512 con la promulgación de las denominadas Leyes de Burgos, un año más tarde de la querrela iniciada por los dominicos en la Española. Entre sus principales disposiciones se encontraban el establecimiento de obligaciones a los encomenderos, la regulación de los trabajos indígenas en las minas y, finalmente, el autogobierno indígena, siempre y cuando los indios dieran muestra de poder regirse solos. Uno de los principales impulsores de las Leyes de Burgos fue el teólogo Matías de Paz quien, influenciado por las críticas de los dominicos indianos, denunció los abusos cometidos contra los indígenas, rechazó la teoría aristotélica de la “esclavitud natural” de los habitantes del Nuevo Mundo y puso en duda los derechos o “justos títulos” de los monarcas españoles sobre América.<sup>105</sup>

No obstante, el verdadero y “gran debate” tuvo lugar en Valladolid durante los años 1550 y 1551. Allí, el dominico Bartolomé de Las Casas y el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, ambos convocados por Carlos I, expusieron y enfrentaron sus respectivas argumentaciones en torno a los dilemas que suscitaron el descubrimiento, la conquista y la colonización ultramarinos.<sup>106</sup> Sin embargo, la mayoría de los alegatos de uno y otro

---

<sup>103</sup> Lewis Hanke, *La lucha española por la conquista de América*, (Madrid: Aguilar, 1959), 41.

<sup>104</sup> Hanke, *La lucha española*, 42.

<sup>105</sup> Hanke, 56-59.

<sup>106</sup> Brading, *Orbe Indiano*, 98.

se basaron en las formulaciones realizadas, en 1512, por Matías de Paz —aunque a través de la versión remozada del teólogo dominico Francisco de Vitoria— y por el juez y catedrático Juan López de Palacios Rubios, su principal opositor durante las jornadas burgalesas.

En términos generales, la teoría de Palacios Rubios, basada en la *Política* de Aristóteles, sostenía que los indígenas eran “esclavos por naturaleza” ya que, como se mencionara en el apartado anterior, al estar dominados por las pasiones físicas, carecían de razón y de libertad cristiana para ejercer su propio gobierno.<sup>107</sup> Como se mencionara, niños y mujeres —ambos muy cercanos a los indios del Nuevo mundo— formaban parte de los siervos naturales pero también los campesinos y todos aquellos individuos cuyo intelecto estaba atrofiado por el trabajo manual. Esta caracterización que fue retomada en la Edad Media y luego perpetuada durante la temprana Edad Moderna, tuvo un efecto significativo en lo que respecta a la conceptualización de la sodomía como atributo de los sectores más bajos de la sociedad. Por ejemplo, los siervos, los campesinos, los artesanos y los villanos caían dentro de la categoría de “rusticidad” que, en virtud de la teoría aristotélica, refería a aquellos individuos inferiores a las clases emancipadas de las tareas manuales. De hecho, *rústico* era sinónimo de *villano* y, para Sebastián de Covarrubias, autor del *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), al proceder de la voz *vil* refería al “hombre bajo, de ruin casta y poca estima”. Pero lo más significativo de todos estos términos es que daban origen a otro vocablo que, más allá de su significado formal, fue utilizado, coloquialmente, para referirse a algunos sodomitas. Ese término fue el de *bellaco* o *vellaco* que, según el lexicógrafo, era utilizado en italiano como sinónimo de villano ya que “los villanos naturalmente tienen viles condiciones y baxos pensamientos”. Pero “bellaco” remitía, también, al “apóstata

---

<sup>107</sup> Brading, 99.



y todo hombre indómito que ni teme a Dios ni a gentes". Esta polisemia del término permitió su utilización para denostar a una persona o grupo humano, para aglutinar, conceptualmente, a los sectores marginales de la sociedad europea con las poblaciones conquistadas en las Indias y referir, elípticamente, a la práctica de la sodomía como atributo de los individuos de dudosa racionalidad. Por otro lado, Palacios Rubios establecía que el donativo papal a través del cual Alejandro VI otorgó la posesión de las Indias a los Reyes Católicos en 1493 era suficiente para acreditar la potestad castellana sobre los nuevos territorios. Según el razonamiento tomado de Enrique de Susa y Agustín de Ancona, Cristo había instaurado la quinta y última monarquía por lo que su representante en la tierra, el papa, no sólo tenía autoridad espiritual sino también temporal sobre todos los reinos existentes. Por lo tanto, si los indios no reconocían el donativo papal, la monarquía española tenía derecho a hacerles la guerra. De hecho, Palacios Rubios incorporó todos estos argumentos en el emblemático texto conocido como el *Requerimiento*, el cual era leído como una suerte de aviso o de advertencia a los indígenas a medida que iban siendo "descubiertos".<sup>108</sup>

Por el contrario, la teoría de Francisco de Vitoria, rechazaba la idea de esclavitud natural. Retomando el principio tomista, según el cual, la gracia no destruye la

---

<sup>108</sup> El *Requerimiento* fue un texto jurídico creado por las Leyes de Burgos, por medio del cual, los conquistadores tomaban posesión territorial en las Indias. Fue utilizado por primera vez en 1514, durante la expedición de Pedro Arias de Ávila, más conocido como Pedrarias, quien, junto a su comitiva, tuvo que esperar las resoluciones de los debates de Burgos para poder zarpar a las Indias sin cuestionamientos ni críticas. El texto se iniciaba "requiriendo" a los indios que reconocieran "a la Iglesia por Superiora del universo mundo, y al sumo Pontífice, llamado papa en su nombre y a su Majestad en su lugar, como superior y señor de las Islas y de Tierrafirme". Lienhard, *La voz y su huella*, 30. Luego proseguía apelando al argumento de la donación alejandrina como fundamento de los derechos peninsulares sobre América. Cualquier rechazo a esos términos, implicaba la declaración de guerra inmediata y la potestad para tomarlos como esclavos o expropiarlos de sus bienes. El texto fue "leído" en diversos contextos: ante poblaciones que desconocían la lengua castellana, en poblados y caseríos abandonados, momentos antes de que iniciaran el ataque, mientras los indios estaban en plena huida ante la amenaza española e, incluso, en cubierta mientras se aproximaban a una isla. Todas estas situaciones daban cuenta de la improcedencia del texto en el contexto indiano y, fundamentalmente, del cinismo de la sociedad conquistadora que, incluso, se mofaba de la ironía que encerraba el *Requerimiento*. Hanke, *La lucha española*, 71. Como sostienen varios autores, este texto pone de manifiesto como el lenguaje constituyó un instrumento de poder y de dominación en el proceso de conquista. Patricia Seed, "Failing to Marvel: Atahualpa's Encounter with the Word", *Latin American Research Review*, Vol. 26, No. 1 (1991): 7-32, 13.

naturaleza sino que la completa, sostenía que la predicación del Evangelio completaba y perfeccionaba la virtud natural de los paganos, la cual poseían por de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios.<sup>109</sup> En este sentido, los indígenas eran seres racionales que poseían sus propiedades y sus leyes y estaban gobernados por autoridades bien constituidas; el hecho de que fueran idólatras no constituía una razón suficiente para hacerles la guerra y despojarlos de su autogobierno. Respecto a la monarquía universal del papado, sobre la que se asentaba el donativo de Alejandro VI, Vitoria afirmaba que el gobierno de Cristo no fue de este mundo, por lo que su Vicario en la tierra, el papa, no podía gozar de una autoridad temporal. Por otra parte, tampoco existía una supramonarquía que pudiera ostentar una autoridad universal sino una serie de estados autónomos con jurisdicciones limitadas y, por lo tanto, el papa no tenía potestad alguna para ceder a los reyes castellanos pueblos que ya poseían sus gobernantes, como los del Nuevo Mundo.<sup>110</sup> Llevados al extremo, los argumentos de Vitoria ponían en cuestión la presencia misma de los peninsulares en las Indias, por lo que el sagaz teólogo arbitró nuevas razones para justificar la permanencia de los colonos. En primer lugar, apeló a los derechos universales de libre comunicación y comercio, en segundo lugar, invocó la obligatoria predicación del evangelio y, finalmente, afirmó los derechos a suprimir los comportamientos que atentaran contra la ley natural como la sodomía, el canibalismo y la idolatría, entre otros. De este modo, Francisco de Vitoria desplazó el argumento corriente, basado en el donativo papal, para centrarse en la calidad de la cultura y la sociedad indígenas —dudosa desde su perspectiva— y, a través de esta argumentación, posicionó a la existencia de la práctica de la sodomía, y a otros comportamientos nefandos, en el centro de la querella.

---

<sup>109</sup> Brading, *Orbe indiano*, 102.

<sup>110</sup> Brading, *Orbe indiano*, 103.

En cierta medida, Juan Ginés de Sepúlveda retomó los argumentos de Palacios Rubios y, en abierta oposición a los argumentos “pacifistas” de humanistas como Erasmo o Tomás Moro, sostuvo que siempre que existieran causas justas, las guerras podían ser honorables y cristianas.<sup>111</sup> Asimismo, basándose en las crónicas de Fernández de Oviedo y de López de Gómara y en los testimonios directos de Hernán Cortés, recreó el argumento de la esclavitud natural y sostuvo que los indios del Nuevo Mundo no eran más que *homúnculos*, es decir, seres más cercanos a las bestias que apenas poseían ciertos vestigios de humanidad. Según David Brading, el éxito de Sepúlveda residió en la capacidad para fosilizar una imagen denostada de las poblaciones indígenas, según la cual, estos pueblos carecían de historia, leyes, escritura y propiedad. Pero si la incapacidad para constituir una sociedad justa y racional justificaba la conquista de los naturales, la existencia del vicio antinatural hacía necesaria su subyugación.<sup>112</sup>

Por su parte, Bartolomé de Las Casas polemizó con todos y cada uno de los postulados de Sepúlveda. En términos generales, se dedicó a defender la calidad de la cultura indígena, lo que lo llevó a entablar un duro cruce con los cronistas Fernández de Oviedo y López de Gómara, quienes fueron los principales detractores de las virtudes de los nativos. Respecto al argumento sepulvedano sobre la justeza de la conquista de los idólatras, Las Casas sostenía que la coacción militar debía limitarse a los casos de herejía y no a los de idolatría, ya que mientras los herejes rechazaban voluntaria y pertinazmente la verdadera religión, los idólatras lo hacían por ignorancia. Además, en el caso de los indígenas, argumentaba que la religiosidad que mostraban en sus cultos idólatricos era una muestra clara de sus deseos por conocer y servir a Dios; por lo tanto, una vez convertidos a la verdadera religión, serían los cristianos más fervientes que

---

<sup>111</sup> Brading, 105.

<sup>112</sup> Brading, *Orbe Indiano*, 106.

jamás se hayan conocido. No obstante, consideraba que la idolatría no constituía un argumento suficiente para enajenar los derechos de los príncipes paganos a gobernar sus respectivos reinos. En lo tocante a la polémica sobre las costumbres y la cultura indígenas, como se mencionara, rechazó los términos propuestos por los cronistas oficiales y sostuvo que aun cuando fuera cierta la existencia de los delitos que se les atribuía, como la sodomía, la antropofagia o el incesto, una intervención por la fuerza acarrearía mayores pecados y daños. Pero si los indios eran seres virtuosos y capaces de autogobernarse y la conquista carecía de fundamentos, el desafío planteado por Las Casas, al igual que en el caso de Vitoria, consistía en justificar la continuidad de la presencia hispana en las Indias aunque los argumentos a favor difirieron en uno y otro caso. Mientras Vitoria desestimó el fundamento del donativo papal, Las Casas apeló a él pero desde una perspectiva diferente a la de Palacios Rubios. Para el fraile dominico, el poder del sumo pontífice era de carácter espiritual, lo que le otorgaba potestad para predicar el Evangelio sobre el conjunto de la humanidad y para suspender toda autoridad temporal que militara contra este objetivo. Sin embargo, la suspensión del autogobierno de los infieles era condicional y no absoluta y estaba sujeta a la conversión pacífica. Desde una perspectiva ideal, el modelo lascasiano introducía al papado como mediador y juez universal entre los derechos de la religión a propagar el Evangelio y los derechos de los naturales a conservar su autonomía.<sup>113</sup>

Aun cuando las obras de los cronistas analizados en la sección anterior se hubieran motivado tanto por propósitos oficiales como por posiciones y prejuicios personales, todas, a través de sus discursos en torno a la sodomía indígena, contribuyeron al “gran debate” sobre la legitimidad de la conquista hispana. Asimismo, el fenómeno de la sodomía adquirió una relevancia inusitada a lo largo de toda la

---

<sup>113</sup> Brading, 115-116.

polémica, revelando cómo los significados asociados con la sexualidad sirvieron como testimonios de relaciones y fenómenos sociales que trascendieron y nada tuvieron que ver con el sexo.<sup>114</sup>

### 3. a. *Causas justas: guerras justas*

Como se mencionara, la sodomía, la antropofagia y la idolatría contradecían la llamada “ley natural”, por lo que los teólogos y los juristas de la época definieron a toda esa serie de fenómenos como comportamientos *contra natura*. Pero ¿qué se entendía por ley natural? Según Tomás de Aquino, la ley natural era la ley de la razón y en la medida en que ésta se fundaba en la noción de bien, su primera norma general establecía que “el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”.<sup>115</sup> Esta afirmación presuponía que en el hombre existían inclinaciones “naturales” hacia todo lo bueno que, a su vez, ordenaban y dictaminaban los demás preceptos de la ley natural. Más allá del atributo humano de racionalidad, todas las “sustancias vivas” compartían la primera inclinación natural, a saber, la tendencia hacia la preservación del propio ser. En el caso de los hombres, la norma se traducía en “todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción”.<sup>116</sup> La segunda inclinación emparentaba aún más a los hombres con el mundo animal, ya que “se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes”.<sup>117</sup> Ambas inclinaciones con sus respectivos preceptos permiten entender por qué la sodomía constituyó el comportamiento *contra natura* por excelencia. Finalmente, existía una tercera

---

<sup>114</sup> Maurice Godelier, “The Origins of Male Domination”, *New Left Review*, 127, (1981):3-17

<sup>115</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte I-II, cuestión 94, artículo 2, 732.

<sup>116</sup> Aquino, parte I-II, cuestión 94, artículo 2, 734.

<sup>117</sup> *Ibidem*, parte I-II, cuestión 94, artículo 2, 732-733

inclinación humana “como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad”.<sup>118</sup> De allí que la idolatría también fuera percibida como una práctica contra natura.<sup>119</sup>

Pero más allá de estas prescripciones puntuales, la contundencia de la ley natural radicó en su capacidad para presentarse como ley universal: por un lado, al nacer con la criatura racional no cambiaba con el tiempo sino que permanecía inmutable y, por otro lado, en la medida en que la criatura racional era una, la ley natural debía ser común a todos los pueblos y naciones.<sup>120</sup> En el marco de la expansión europea, esta capacidad de universalización de la ley natural compelió a todas las poblaciones del mundo a observar su cumplimiento, con total independencia del conocimiento o de la valoración que de sus preceptos pudieran tener las sociedades en cuestión. En el caso de las poblaciones americanas, su inobservancia constituyó uno de los principales argumentos que los partidarios de la llamada “guerra justa” esgrimieron a su favor.

No obstante, en esa tarea, unos de los principales obstáculos que los escolásticos del siglo XVI debieron sortear fue la compatibilización entre la guerra y la doctrina cristiana. Quienes impugnaban la justeza de la guerra recurrían a las enseñanzas evangélicas, según las cuales los cristianos debían llevar la paz a todos los confines del mundo y amar a sus enemigos y perdonar todas sus afrentas. Ante estos alegatos, los partidarios de la guerra —que siempre debía ser justa— sostenían que en las Sagradas Escrituras existían infinidad de pasajes que atestiguaban como Dios había apelado a la violencia de las armas para hacer cumplir su voluntad. Además, dado que la paz debía perseguirse incansablemente, la guerra aparecía como uno de los medios legítimos para procurarla o restaurarla, ya que la vida social no discurría de manera apacible sino que

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, parte I -II, cuestión 94, artículo 2, 733

<sup>119</sup> Fray Juan Vascones incluye “la idolatría, vicio indecible o pecados enormes de incestos” como parte de los vicios contra la ley natural. Juan de Vascones, “Petición”. En: *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, Lewis Hanke (ed.), 301-312, (México: FCE, 1977 (1943)), 304.

<sup>120</sup> Aquino, *Suma Teológica*, parte I -II, cuestión 94, artículo 4 y 5, 735-737.

estaba atravesada por “crímenes y nefandas concupiscencias”.<sup>121</sup> Por otra parte, en la medida en que la ley natural procedía de la ley divina, era suficiente para la visión cristiana del mundo fundamentar la guerra a través del Derecho Natural, el cual permitía a los pueblos defenderse de los crímenes contra la naturaleza.<sup>122</sup>

Pero para ser justa, en términos generales, una guerra debía cumplir con determinados requisitos o condiciones: debía iniciarse a partir de una “causa justa”, debía declararla una autoridad legítimamente constituida —ya sea el príncipe o la república— debía procurar la paz y la justicia y no el enriquecimiento privado y, por último, debía preservar la integridad de los inocentes. Entre las causas justas, el quebrantamiento de la ley natural jugó un papel central ya que, como se mencionara, constituyó uno de los argumentos principales para justificar la guerra. Sin embargo, existieron controversias en torno a qué debía entenderse por crímenes contra la naturaleza que justificaran el uso de la coacción física. En la medida en que el precepto general de la ley natural establecía que “el bien ha de hacerse y buscarse”, cualquier inclinación contraria, como el hurto, la fornicación o el adulterio, podía sindicarse como opuesta a la ley natural. No obstante, existía un segundo sentido, según el cual eran crímenes contra natura no sólo los que desafiaban ese precepto general sino, fundamentalmente, aquellos que iban en contra del orden mismo de la naturaleza, como el concúbiteo con niños, el bestialismo, el ayuntamiento entre personas del mismo sexo, etc.<sup>123</sup> Fue este sentido particular el que se impuso como definición dominante y al cual los tratadistas apelaron para demostrar la necesidad de hacer la guerra contra los indios. Fueron centrales para esta argumentación los testimonios, directos o indirectos, que los

---

<sup>121</sup> García-Pelayo, “Prólogo”, 15.

<sup>122</sup> Según Santo Tomás, la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional y dado que, como señala Agustín, la ley eterna es la voluntad de Dios que quiere que se conserve el orden natural, se concluye que la ley natural proceda de la ley de Dios. Ver Aquino, *Suma Teológica*, parte I-II, cuestión 91, artículo 2, 711 y Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas*, 67.

<sup>123</sup> Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, (Buenos Aires, México: Espasa Calpe, 1946), 95.

cronistas aportaron a través de sus obras. A pesar de sus diferentes conocimientos, experiencias e intereses, puede sugerirse que tanto los grandes intelectuales escolásticos del siglo XVI como los cronistas de Indias, con mayor o menor conciencia, trabajaron mancomunadamente con el objetivo de justificar una de las más importantes guerras de conquista.

Francisco López de Gómara, por ejemplo, sostuvo que en la medida en que los indios se negaban a abandonar su estado de inhumanidad, crueldad, sodomía e idolatría, era lícito que se les hicieran la guerra y que, en ese contexto, “los pudiesen matar, cautivar y robar”.<sup>124</sup> Por su parte, Sarmiento de Gamboa también planteó la licitud de la guerra, a fin de castigar y punir los pecados contra natura. Para el cronista toledano esta causa era suficiente para someter por la fuerza a los indígenas americanos “porque más o menos más público o más encubierto o disimulado en todas las tierras, que hasta agora se han descubierto en los dos mares del norte y sur de Vuestra Magestad, se ha hallado general quebrantamiento de ley de natura”.<sup>125</sup> Pero la legitimidad de la guerra no sólo estaba fundada en el Derecho Natural sino también en un pretendido designio divino, ya que era Dios quien había permitido “las muertes e trabajos que han padescido e padescerán todos aquellos que sin bautismo salieron desta temporal vida” debido a sus pecados contra la ley natura, como sostenía Fernández de Oviedo.<sup>126</sup> Pero ya sea por derecho natural o por voluntad divina, la mayoría de los cronistas reconocieron en las prácticas contra natura una de las principales causas para “hacer la guerra a los indios”.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> López de Gómara, *Historia General*, Capítulo LVII.

<sup>125</sup> Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, 33.

<sup>126</sup> Fernández de Oviedo, *Historia general*, III, 355.

<sup>127</sup> La tradición cronística acerca de la trasgresión indígena a la ley natural estaba muy extendida como lo atestigua el siguiente fragmento escrito por un fraile: “El primer vicio que ha de quitar es la sodomía y bestialidad porque como dize Antonio de Herrera, hablando de la Isla Española y de la Isla de Corro, es muy común entre aquellos Bárbaros. Y Garcilaso Inga dize de los Indios del Perú, que eran muy dados al pecado nefando, y Fray Pedro Martyr, Decada 3. in *Historia Generali Indiarum*, cap. 62”. Alonso de la



Pero más allá de la evidencia —real o ficticia— que aportaron quienes tuvieron acceso a la realidad americana, es necesario precisar qué lugar ocuparon los crímenes contra el orden natural en los tratados jurídico-teológicos sobre la conquista de América.

Sin dudas, el mencionado Juan Ginés de Sepúlveda fue uno de los más destacados tratadistas de la guerra justa. A lo largo de su obra, jerarquizó una serie de condiciones que habilitaban el uso lícito de la fuerza. En primer lugar, era causante de guerra la resistencia que los indios oponían a la dominación hispana, ya que, en tanto siervos por naturaleza, debían someterse a la autoridad de los más hábiles. La segunda causa consistía en “desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza”.<sup>128</sup> En tercer lugar, se hallaba la defensa de los inocentes quienes se debía preservar de las costumbres de los bárbaros y, por último, se encontraba la imperiosa obligación de propagar la fe cristiana. Si bien apeló a los típicos fundamentos de la doctrina cristiana, a diferencia de la mayoría de los tratadistas, la teoría de Sepúlveda tuvo un carácter absolutamente secular en donde el meollo de la cuestión estuvo puesto en el contraste entre la servidumbre indígena y es virtuosismo hispano.<sup>129</sup>

Fray Vicente Palatino de Curzola también fue uno de los defensores de la guerra contra los indios. Dedicó su obra a polemizar con su hermano de orden, Bartolomé de Las Casas, y fue el único dominico que durante el siglo XVI defendió la actuación de los españoles en las Indias.<sup>130</sup> Su tratado, que fue publicado en 1579, establecía que en virtud de la donación papal, los reyes españoles tenían derecho de ocupar las Indias y someterlas por la fuerza a fin de predicar el Evangelio. Según el autor, existían una serie

---

Peña Montenegro, *Itinerario para parochos de indios* [1668], (Lima: León de Francia, a costa de Joan-Ant. Huguetan y Compañía. MDCLXXVIII), Tratado X, Sesión VIII, 182.

<sup>128</sup> Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas*, 155.

<sup>129</sup> Brading, *Orbe indiano*, 107.

<sup>130</sup> Hanke, *Cuerpo de documentos*, XX.

de prerrogativas que formaban parte del Derecho de Gentes como, por ejemplo, la potestad sobre tierras no ocupadas, la libertad de las comunicaciones, la circulación y el comercio, la protección de los embajadores extranjeros y la desposesión de la autoridad legítima ante el mal uso de la misma. La violación de cualquiera de estas disposiciones justificaba la declaración de guerra y, en el caso de las poblaciones indígenas, sostenía que “han dado legítimas causas (...) porque han faltado a los antecedentes principios y derechos”.<sup>131</sup> Si bien Curzola no menciona explícitamente los crímenes contra natura entre sus causantes —como sí lo hace Sepúlveda— vuelve sobre ellos, con pertinacia y virulencia, hacia el final de su tratado al afirmar que “por pecado contra naturaleza y vicios enormes pueden ser justamente castigadas algunas naciones”.<sup>132</sup> Y continúa diciendo que “estos pecados de sodomía, contra naturaleza i de sacrificar hombres a los ídolos, i otras muchas maldades yo los vi por mis propios ojos (...)”, haciendo referencia a su corta experiencia en Yucatán, entre 1533-1537, al servicio del adelantado Francisco de Monteión cuando apenas era un mancebo.<sup>133</sup> Asimismo, agregaba que “estos indios son también borrachos, mentirosos, traidores, enemigos de toda virtud i bondad i nunca se les ha podido hacer degen estas maldades, si no es primero castigándolos i domándolos i sujetándolos por armas y por guerras o después se les ha predicado con gran fruto”.<sup>134</sup>

Otro de los defensores de la guerra justa fue Juan Velásquez de Salazar, uno de los más destacados vecinos de Nueva España, quien ocupó sendos y prestigiosos cargos en esa jurisdicción. En la medida en que perteneció al acomodado grupo de los encomenderos novohispanos, su tratado también fue una afrenta a las doctrinas lascasianas. El tratado fue compuesto entre 1575 y 1579 mientras se desempeñaba como

---

<sup>131</sup> Vicente Palatino de Curzola, “Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental” [1559]. En: *Cuerpo de documentos*, 13.

<sup>132</sup> Curzola, “Tratado del derecho”, 36.

<sup>133</sup> Curzola, 36

<sup>134</sup> *Ibidem*, 36.

procurador, con el objetivo de ponerlo a consideración del Consejo de Indias. Según Velásquez de Salazar, era justo hacer la guerra, en primer lugar, para vengar una injuria, en especial, la injuria a Dios; en segundo lugar, para conservar y restaurar la paz divina; en tercer lugar, para impedir las prácticas contra la ley natural; en cuarto lugar, para corregir, a sangre y fuego, las conductas equívocas; en quinto lugar, para revertir el rechazo a la doctrina cristiana y, por último, para combatir la infidelidad. Dado que los indígenas, apostataban de Dios, no conocían su paz, eran adictos a los pecados nefandos, despreciaban las buenas costumbres cristianas, expulsaban a los predicadores y eran infieles, era misión de los varones cristianos rectificar esta serie de incorrección. Si bien la aspiración era llevar a cabo esa “conversión” a través de métodos pacíficos, el hecho de que los naturales hubieran rechazado el ofrecimiento de paz de los españoles confirmaba “que la guerra llevada a cabo contra todos los indios idólatras es justísima, y así la probamos y aseveramos y proclamamos muy alto por doquiera”.<sup>135</sup> Asimismo, si bien la injuria divina se encuentra en la cúspide de las transgresiones, las conductas contra el orden natural, como la sodomía, constituye la tercera causa de guerra, incluso, por encima de la propagación del Evangelio.

Un tratado de composición singular es el *Parecer mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios* del dominico Fray Miguel de Arcos.<sup>136</sup> En realidad, el texto recupera un tratado presumiblemente escrito, hacia 1551, por el obispo franciscano Bernardo de Arévalo, a quien Carlos I designó como miembro de la comisión encargada de presenciar el debate entre Las Casas y Sepúlveda.<sup>137</sup> En la medida en que el franciscano apoyó las tesis sepulvedanas, Miguel de Arcos realizó una serie de notas y comentarios críticos a su texto. Según Arévalo, la única forma de traer a

---

<sup>135</sup> Juan Velásquez de Salazar, “Praefatio in sequentes quaestiones”[1575-1579]. En: *Cuerpo de documentos*, 47

<sup>136</sup> Miguel de Arcos, “Parece mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios” [1551]. En: *Cuerpo de documentos*, 1-9

<sup>137</sup> Hanke, *Cuerpo de documentos*, XVIII.

los indígenas a la verdadera religión, quitarles las guerras que traen entre ellos y sacarlos de los errores morales en los que estaban inmersos era sujetándolos, previamente, por medios violentos. Por el contrario, influido por el espíritu lascasiano de la época, Arcos consideraba que sólo podían desterrarse esos males si se persuadía a los naturales del Nuevo Mundo con “amor y caridad”.<sup>138</sup> No obstante, el dominico también fue partidario de la guerra aunque, a diferencia de los otros tratadistas, condesó las “causas justas” bajo dos disposiciones fundamentales para el cristianismo. En primer lugar, sostenía que la guerra contra los indios era justa “sy todos o los mas o sus caciques y señores no consienten que el Santo Evangelio se predique en sus tierras y provincias” y, en segundo lugar, si existían riesgos de que los conversos regresaran a sus errores.<sup>139</sup> Pero el hecho de que Arcos no desplegara todos los causantes de la guerra, entre ellos el quebrantamiento de la ley natural, no implicó que los desconociera, por el contrario, consideraba que por su notoriedad “no hay que ponellos aquí todos, pues los dotores, theólogos y juristas los ponen”.<sup>140</sup>

Más allá de los matices o de las variaciones que cada uno pudiera introducir, la mayoría de los teólogos y juristas de la guerra justa compartieron, a *grosso modo*, los enunciados que formularan los tratadistas cuyas obras fueran citadas.<sup>141</sup> En lo que respecta a los crímenes contra la naturaleza, queda claro que constituían una de las causas justas ineludibles. Tan es así que en el imaginario colectivo de la época, la transgresión a la ley natural por parte de los indígenas constituyó, si no el único, al menos el principal fundamento de la conquista, incluso, con independencia del lugar que el pensamiento erudito le otorgara.

---

<sup>138</sup> Arcos, 4.

<sup>139</sup> Arcos, “Parecer mio”, 9.

<sup>140</sup> Arcos, 9.

<sup>141</sup> Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos*, VII-LXVI, XV.

Por otro lado, aun cuando la guerra conllevara un despliegue descomunal de violencia y la reducción física y espiritual de las poblaciones indígenas, los españoles la vivieron casi como un destino providencial en la medida en que su responsabilidad cristiana los compelia a “dar lymosna de lumbre y doctrina a los que por ignorancia invencible pecan mortalmente y están en estado de perpetua condenación”.<sup>142</sup> Esta afirmación que, según Arcos, formulara el obispo Arévalo, manifestaba la arraigada creencia entre los teóricos más feroces de la guerra justa que no existía contradicción entre el uso de la fuerza y su objetivo final, a saber, el bienestar de las poblaciones indígenas. El mismo Sepúlveda terminaba su tratado insistiendo en la necesidad de poner remedio a las torpezas cometidas por los indios para el “bien de sus súbditos y la libertad que cabe en su respectiva naturaleza y condición” aunque para ese propósito se debiera apelar a la coacción física.<sup>143</sup>

Pero si los tratadistas pudieron formular y dar fundamento a sus teorías, lo hicieron en virtud de la información que los denominados cronistas de Indias registraron a través de sus obras. Ya se mencionó el papel que Fernández de Oviedo y López de Gómara jugaron en la formulación de la teoría de Juan Ginés de Sepúlveda y, en ese sentido, compartieron la creencia providencialista acerca de la labor civilizadora y evangelizadora hispana en América. Los cronistas, muchos de ellos conquistadores y predicadores, interpretaron sus propias acciones como los medios por los cuales la autoridad divina y real podían cumplir con esa encomiable tarea. El proceso de civilización exigió el castigo y la rectificación de los comportamientos que se consideraban réprobos, en especial, de aquellos vinculados con las transgresiones a la naturaleza como el “sacrificar los hombres inocentes y comer carne humana, el maldito pecado nefando, y los concúbitos indiferentes con hermanas y madres, abominable uso

---

<sup>142</sup> Arcos, “Parecer mio sobre”, 3.

<sup>143</sup> Sepúlveda, *Tratado de las causas justas*, 179.

de bestias, y las nefarias y malditas costumbres suyas”.<sup>144</sup> No obstante, en el contexto de la guerra de conquista, los mecanismos arbitrados para tales fines fueron muy variados. Por un lado, existió una tendencia a “civilizar” –que fue sinónimo de evangelizar y viceversa— a través de la predicación de la palabra y del ejemplo, lo que presuponía una conversión voluntaria de los indígenas. Bajo esta estrategia procedieron, de manera especial, aunque no exclusivamente, los religiosos quienes “reprobando la idolatría, borrachez, bailes, sodomía, sacrificio y comer de hombres”, a través del bautismo, lograron “una gran conversión, aunque algunos dijeron no ser bien hecha; pero bastábales creer de corazón”.<sup>145</sup> Pero además de instruirlos en la fe, era necesario educarlos en lo relativo a la vida en policía para que abandonasen sus conductas contra natura y salvajes. Por ejemplo, el religioso Pedro Moya de Contreras aconsejaba que dada “su complision é ynclinacion, conviene casarlos desde pequeña hedad, para que Dios no sea ofendido y cesen los delictos nefandos”, según lo demostraba su experiencia y la de otros colegas en Nueva España. El objetivo de este tipo de política “matrimonial” estaba vinculado a la necesidad de regular las relaciones sexuales, a fin de combatir la poliginia, los amancebamientos, el incesto pero también, según la concepción hispana acerca de los indias, la inclinación hacia la sodomía y el bestialismo. En este sentido, para “quitar de rayz tan mala memoria”, el religioso sugería que a los hijos de los caciques, desde pequeños, fueran educados en los monasterios para “ynponerlos en todas buenas costunbres christianas y religiosas (...) apartando los de sus viçios nefandos”.<sup>146</sup> No obstante, existió también otra tendencia más ofensiva a la hora de reestablecer el llamado orden natural. De este mismo modo procedieron, en el pueblo de Lille sujeto a la ciudad de Cali, los capitanes Francisco Pacheco y Gonzalo de Olmos quienes, por mandato de Diego de Almagro y Hernando

---

<sup>144</sup> Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, 32.

<sup>145</sup> López de Gómara, *Historia General*, Capítulo CXCIV.

<sup>146</sup> Moya de Contreras, *Carta a Don Felipe II*, 1.

Pizarro, respectivamente, habían fundado, hacia 1534, las ciudades de Manta y Puerto Viejo en la región meridional del actual Ecuador.<sup>147</sup> Según Cieza de León, ambos conquistadores, ante el “el pecado nefando de sodomía, en el cual dicen se gloriaban demasadamente” los indígenas, “hicieron castigo sobre los que cometían el pecado susodicho, amonestándolos cuánto dello el poderoso Dios se desirve, y los escarmentaron de tal manera, que ya se usa poco o nada de este pecado”.<sup>148</sup> Si bien Cieza no especificó los medios que estos conquistadores utilizaron para erradicar el crimen, es evidente que no apelaron a la persuasión pacífica. El episodio protagonizado por Vasco Núñez de Balboa, sin embargo, no deja lugar a dudas sobre el uso de la violencia como medio para rectificar los comportamientos *contra natura*. A través del testimonio de diferentes cronistas, se sabe que llegando al dominio de un cacique llamado Quarequa en la región de Panamá, halló en su casa a un grupo numeroso de indios en “hábito mujeril”.<sup>149</sup> Para Balboa, ese hecho constituyó un indicio suficiente para acusarlos de sodomitas “y fu[e], tanto lo que se embraveció desto el Capitan, que quarenta deslos, que pudo coger a las manos, los echó a los perros, para que muriessen despedaçados, con admiración y gusto de los demás indios”.<sup>150</sup> Al igual que en el caso descrito por Cieza, el castigo recibido por los sospechados de sodomitas operó de manera aleccionadora y ejemplar sobre el resto de los indígenas quienes, en varias oportunidades, recurrieron, incluso, a la delación. Además, estos castigos acontecidos en los primeros tiempos de la conquista, quedarían grabados en la memoria colectiva de los diferentes agentes coloniales que, aun cuando no procedieron judicialmente contra los indígenas, reprodujeron las representaciones vinculada con la sodomía indígena.

<sup>147</sup> Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierrafirme*, (Madrid: Real Academia de la Historia, 1934), 86.

<sup>148</sup> Cieza de León, *La crónica del Perú*, Capítulo XLIX

<sup>149</sup> Sobre este episodio hablan Bartolomé de Las Casas, Pedro Martir de Anglería y Alonso de la Peña Montenegro, entre otros.

<sup>150</sup> Montenegro, *Itinerario para parochos*, Tratado X, Sesión VIII, 182. El aperreamiento ordenado por Vasco Núñez Vela quedó retratado en el conocido grabado de Théodore de Bry (1528-1598), New York Public Library, Rare Book Room, De Bry Collection, New York.

Pero cualquiera haya sido la estrategia utilizada, lo que motorizó a los tratadistas, teólogos, juristas, cronistas, predicadores, conquistadores y funcionarios coloniales a realizar la “guerra justa” no fue sólo la necesidad de desterrar los vicios contra natura sino rectificar a toda una sociedad que no consideraba estos crímenes como atroces y “torpísimos”. En este sentido, los apologeticos de la guerra contra los indios entendían que el uso de la violencia era el único medio capaz de garantizar con éxito la obra civilizadora y evangelizadora de España.

### 3. b. *Discursos encontrados*

Pero aun cuando el discurso colonial dominante apeló a la existencia del denominado *complejo nefando*, a fin de justificar una guerra capaz de rectificar, entre otras cosas, el quebrantamiento de la ley natural, existieron otras voces que se alzaron en su contra y que discreparon con su argumentación.

Como se mencionara, una de esas voces fue la del dominico Bartolomé de Las Casas quien se convirtió en el principal referente de los opositores a la guerra justa. Si bien Las Casas adoptó muchas de las argumentaciones esgrimidas por Francisco de Vitoria, fundamentalmente, en lo relativo a la crítica de la guerra justa y a la noción de servidumbre natural de los indígenas, sin embargo, se distanció de su hermano de orden en lo concerniente a la atribución de prácticas nefandas a los habitantes del Nuevo Mundo. Durante las jornadas vallisoletanas, Las Casas emprendió una vehemente defensa en favor de la rectitud moral y sexual de los indígenas, en abierta oposición a los postulados de Sepúlveda para quien los comportamientos sexuales eran abiertamente infames.



En este sentido, no es sorprendente que Las Casas arremetiera con virulencia contra la obra de Fernández de Oviedo, en la medida en que, como se mencionara, constituyó la principal fuente de información de Sepúlveda para la composición de su teoría acerca de las causas justas. Como se expusiera en los apartados anteriores, Fernández de Oviedo fue uno de los cronistas que de manera más sistemática formuló la presencia, extendida, de un complejo nefando entre los habitantes americanos. Sin embargo, la controversia entre el cronista oficial y el dominico no sólo estribó en las diferentes caracterizaciones sobre la sexualidad de los indígenas sino en una antigua querrela en torno a diferentes proyectos de conquista y colonización. Entre los años 1515 y 1519, ambos cronistas regresaron a la península pero mientras Las Casas obtuvo en 1519 el permiso real para desarrollar un programa de asentamiento pacífico en Cumaná, Fernández de Oviedo no tuvo éxito en imponer su modelo colonizador basado en el establecimiento de una fortaleza-priorato en la jurisdicción de Santo Domingo.<sup>151</sup> El proyecto lascasiano consistía en establecer una pequeña colonia en la región de Cumaná, cuya base material sería el comercio con los indios y la agricultura, cuyas ganancias serían para sus habitantes peninsulares, para la Corona y también sustentaría a los nativos. El objetivo fundamental del dominico, era lograr la conversión de los indígenas y su pacificación a través de métodos persuasivos. No obstante, a pesar de sus nobles propósitos, el proyecto lascasiano fracasó rotundamente ya que los indios de la región, quienes habían experimentado previamente el saqueo europeo en busca de esclavos, no estaban dispuestos a permitir nuevas incursiones en su territorio. El resultado fue el hostigamiento indígena sobre la colonia que culminó en la muerte de muchos frailes y colonos antes del abandono definitivo. Para Fernández de Oviedo, el fracaso de la colonización pacífico le otorgó mayores ínfulas para reforzar sus ideas de

---

<sup>151</sup> Brading, *Orbe indiano*, 58

que era imposible llevar adelante la evangelización sin la sujeción previa de los indígenas y, una década más tarde del fracaso lascasiano, publicó su obra, en donde se dedicó a ridiculizar los intentos del dominico y a responsabilizarlo por la matanza de colonos. De este modo, como observa David Brading, tanto Las Casas como Fernández de Oviedo “emplearon sus crónicas para saldar viejas cuentas y para promover las causas políticas por las que habían hecho campaña durante sus vidas”.<sup>152</sup>

En este escenario, Las Casas expuso una teoría totalmente opuesta a la formulada por Fernández de Oviedo. Según el dominico, los indios de la “Española, Cuba, San Juan y Jamaica, y la de los Lucayos carecían de comer carne humana, y del pecado contra natura, y de hurtar y otras costumbres malas” y agregaba:

de lo primero ninguno dudó hasta hoy; de los segundo, tampoco aquellos que trataron y conocieron a estas gentes, solamente Oviedo, que presumió de escribir historia que nunca vio, ni conoció, ni vio algunas destas, las infamo deste vicio nefando, diciendo que eran todos sodomitas, con tanta facilidad y temeridad, como si dijera que la color dellas era un poco fusca o morena mas que la de los de España”.<sup>153</sup>

Si bien el dominico polemizó en varios aspectos con el cronista, la principal prueba del carácter falaz de su relato fue la atribución a los indígenas de los vicios nefandos que, según el dominico, “es falsísimo y esto sabemos por mucha inquisición e industria que para saberlo tuvimos en los tiempos pasados, muchos años antes que Oviedo pensase quizá venir a estas Indias”.<sup>154</sup> Según Las Casas, la falta de conocimiento sobre estas poblaciones era lo que había conducido a individuos como el cronista oficial a cometer este tipo de errores. En este sentido, el dominico abogó por la mesura y la prudencia a la hora de interpretar y juzgar hechos o comportamientos que podían resultar extraños al orbe cultural de los conquistadores. Por ejemplo, desacreditó

---

<sup>152</sup> Brading, 58-59

<sup>153</sup> Las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo II, Capítulo 23, 93.

<sup>154</sup> Las Casas, Tomo II, Capítulo 143, 526.

la versión de Fernández de Oviedo para quien el uso de vestimentas femeninas por parte de algunos indios suponía, directamente, la práctica de la sodomía. Para Las Casas, este tipo de conclusiones era superficial y apresurada, ya que si bien él también había sido testigo “de un indio solo que traía una naguas que es vestidura de mujeres”, en la medida en que no pudo averiguar la causa de ese comportamiento, tampoco podía aseverar que lo hiciera “para el detestable fin”.<sup>155</sup> Sobre este punto, apeló a las teorías de Galeno e Hipócrates como posibles explicaciones de ese hecho, quienes sostenían que algunas tribus indoeuropeas como los escitas, por cabalgar mucho, padecían de cierta enfermedad cuya cura requería del sangrado de unas venas ubicadas detrás de las orejas. La pérdida del fluido sanguíneo en esta zona podía traer como consecuencia la esterilidad y la pérdida de la potencia sexual motivo por el cual quienes padecían esta enfermedad “se visten trajes o vestidos de mujeres y confiesan públicamente ya no ser hombres, sino afeminados hechos, y, por tanto, se pasan al consorcio de las mujeres para ejercer los oficios y operaciones mujeriles con ellas”.<sup>156</sup> A partir de estos casos descritos por los médicos clásicos, el dominico sugirió que “así pudo ser allí o en otras partes de las Indias donde aquellos se hallasen, o por otras causas, según sus ritos y costumbres, y no para fin de aquellas vilezas”.<sup>157</sup>

Del mismo modo procedió a evaluar el caso que protagonizó Vasco Núñez de Balboa descrito anteriormente. A diferencia de los otros cronistas que asumían el relato oficial, según el cual, el conquistador sorprendió intempestivamente al cacique Quarequa acompañado por un numeroso grupo de indios afeminados y sodomitas, Las Casas contextualizó el acontecimiento. Según el dominico, Quarequa y sus vasallos habían intentado expulsar de sus dominios a los españoles pero, ante la superioridad militar de estos últimos, los indígenas no tuvieron otra alternativa que replegarse y huir,

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, Capítulo 23, 93-94.

<sup>156</sup> *Ibidem*, Capítulo 47, 177.

<sup>157</sup> *Ibidem*, Capítulo 23, 94.

quedando en el camino cientos y cientos de víctimas. Con un ejército indígena diezmado, los conquistadores entraron al pueblo y hallaron a un hermano del cacique a quien tomaron preso junto a otros “que dizque andaban vestidos de hábitos de mujeres, a los cuales, juzgando que del pecado nefando eran inficionados, los mando luego, sin otra indagación ni juicio, aperrear, conviene a saber, echar a los perros bravos, que, mirándolos y regocijándose como si miraran una graciosa montería, en un credo los despedazaron”.<sup>158</sup> Lo que el episodio revela, no es tanto la preocupación moral de los conquistadores ante el quebrantamiento de la ley natural como su capacidad para someter al vencido, especialmente, cuando éste es rebelde, a través de su feminización. Con todo, la práctica del aperreamiento de indígenas estuvo muy extendida en el territorio americano y el dominico también se encargó de denunciarla. Por ejemplo, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, señaló como los conquistadores “enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías”.<sup>159</sup>

A través de estos ejemplos, lo que Las Casas intentó demostrar fue, además de “las crueldades y nefandas obras” de los conquistadores, la arbitrariedad a la hora de emitir un juicio sobre los comportamientos de los indígenas y, en el extremo, de administrar justicia.<sup>160</sup> Además, el uso del calificativo de “nefando” para describir las acciones de los conquistadores, contradecía las formulaciones dominantes e invertía la oposición entre rectitud moral hispana y sodomía indígena. Por otra parte, gracias al relato detallado de lo ocurrido en el señorío de Quarequa, puede sugerirse que el dominico buscó vincular la actitud combativa del cacique, quien conocía los desmanes

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, Capítulo 47, 176.

<sup>159</sup> Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción*, 24.

<sup>160</sup> Dice Las Casas: “¿Quién hizo juez a Vasco Núñez o con qué autoridad se constituyó alcalde en señoría y jurisdicción ajena?” Las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo II, Capítulo 47, 176.

que los conquistadores venían cometiendo en la región, y la inescrupulosa reacción de los españoles, quienes no sólo respondieron con la devastación del pueblo sino, además, con el aperreamiento de sus señores y la utilización de una de las herramientas principales para deslegitimar la autoridad de su gobierno: la acusación de sodomía.

Pero no sólo Las Casas discutió la sentencia que firmara Fernández de Oviedo — “*todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado*”— sino que otros cronistas también relativizaron su alcance. Como se mencionara anteriormente, a medida en que avanzaba la conquista, los cronistas distinguieron diferentes grados de “barbarie” entre los indios. Las construcciones monumentales, el desarrollo de las ciudades y la compleja organización política y social que atestiguaban sociedades como la inca y la mexica, permitieron que esos pueblos fueran clasificados en términos de mayor “civilización”. En este sentido, muchos cronistas destacaron, siempre en el marco de su barbarie, algunas virtudes como, por ejemplo, su repulsión hacia los vicios contra natura. Por ejemplo, el franciscano Jerónimo de Mendieta, que junto a Sahagun, Motolinía y Torquemada fue uno de los principales conocedores de las culturas prehispánicas mesoamericanas de la época, sostenía que muchos caciques de la Triple Alianza aborrecían el pecado nefando y, por tal motivo, “mandaba[n] matar á los que lo cometian”.<sup>161</sup> Asimismo, el dominico Gregorio García, que gracias a su experiencia evangelizadora en Nueva España y en Perú publicó el *Origen de los indios del Nuevo Mundo* en 1607, afirmaba que los indios novohispanos respetaban la ley dictada por Dios a Moisés, la cual prohibía a la mujer andar en hábito de hombre y viceversa, “aunque con mas rigor, porque ahorcaban a los que andavan vestidos desta manera”.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [1571-1596], (México: Porrúa, 1980), Libro Segundo, Capítulo VI.

<sup>162</sup> Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo* [1607], (Valencia: Casa de Pedro Patricio Mey junto a San Martín, 1607), 272.

Para Cieza de León, los incas también fueron respetuosos de la ley natural y, en este sentido, fue muy crítico de formulaciones como las realizadas por Fernández de Oviedo. Sostuvo que el pecado nefando no sólo era ajeno a los incas sino a muchos otros pueblos de la región andina, “y los que han escripto generalmente de los indios, condenándolos en general en este pecado, afirmando que son todos sodométicos, han acargádose en ello y, cierto, son obligados á desdecirse, pues así han querido condenar tantas naciones y gentes, que son harto más limpios en esto de lo que yo puedo afirmar”.<sup>163</sup> Las Casas también afirmó que “toda la tierra que decimos ser comprendida en lo que llaman el Perú” se encontraba libre del pecado nefando, con la única excepción de Puerto Viejo en donde se habían hallado pruebas de su presencia.<sup>164</sup> Fernández de Oviedo, en su viaje por la “Sodoma indígena”, ya había dado cuenta de lo acontecido en esa zona y Cieza de León lo ratificaba al afirmar que “solamente algunos pueblos comarcanos a Puerto Viejo y a la isla de la Puna usaban el pecado nefando, y no en otras”. La diferencia entre los cronistas estribó en el hecho de que mientras para Cieza y Las Casas los sodomitas de Puerto Viejo representaban una excepción, para Fernández de Oviedo constituían la regla.

Pero en cualquier caso, el gobierno de los incas constituyó para muchos cronistas un punto de inflexión en la región ya que la expansión territorial supuso la expansión de su rectitud moral, sexual y cultural, a fin de cuentas, ausente en las poblaciones conquistadas.<sup>165</sup> No sorprende que Garcilaso de la Vega fuera tributario de esta interpretación, en la medida en que uno de los objetivos de sus *Comentarios Reales* fue promover el linaje del cual descendía por vía materna. A través de su obra, el

---

<sup>163</sup> Cieza de León, *Segunda parte de la crónica*, Capítulo XXV.

<sup>164</sup> Bartolomé de Las Casas, *De las Antiguas Gentes del Perú* [c.1561], (Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1882), Capítulo XIV.

<sup>165</sup> Incluso, Fernández de Oviedo, a modo de excepción, reconoce que los incas “tienen gobernadores e mucha justicia, y en la sierra son gente limpia del pecado nefando de Sodoma”. Fernández de Oviedo, *Historia general*, Capítulo V, 93. Es importante recordar que los incas también se preocuparon por transmitir esa imagen en la medida que se veían a sí mismo como la fuerza civilizadora de los Andes.

escritor mestizo intentó esclarecer los errores cometidos por otros cronistas que, como Sarmiento de Gamboa, acusaron a los incas de perpetrar el pecado nefando y atribuyó las falacias contenidas en sus obras al desconocimiento de la lengua y de la cultura incas.<sup>166</sup> A partir del lugar de autoridad que le otorgaban el conocimiento de la lengua materna y el haberse nutrido de las historias que durante su infancia escuchó en las casas de los nobles cuzqueños, Garcilaso resaltó el buen orden y gobierno de sus ancestros y destacó el empeño de los incas por desterrar de sus dominios el vicio contra natura. De este modo lo atestiguaba la política represiva del quinto inca, Capac Yupanqui, luego de que sus capitanes le informaran que en la región del Cuntisuyu “habían hallado que había algunos sodomitas”.<sup>167</sup> Según el cronista, el castigo propinado había sido aleccionador para los habitantes de aquellos valles, quienes comprendieron como el vicio de la sodomía era “tan aborrecido de los Incas y de toda su generación”.<sup>168</sup> Esa misma obra rectificadora fue continuada por Pachacutec, quien permitió a las poblaciones conquistadas conservar sus usos y costumbres “que no fuesen contra ley natural, que era lo que estos incas más desearon guardar”.<sup>169</sup>

Pero el cronista mestizo no fue el único en señalar la aversión de los incas por el pecado de sodomía. Dos décadas más tarde, el teólogo carmelita Antonio Vázquez de Espinosa también relató el compromiso de Capac Yupanqui y Pachacutec con la ley natural. Si bien a fin de legitimar su obra, Vázquez de Espinosa apeló a su larga experiencia en las Indias y a “haberlas visto y andado, y sabe[r] las lenguas de ellas”, lo cierto es que, a diferencia de Cieza, que protagonizó muchos de los episodios relatados,

---

<sup>166</sup> Francisco Ramírez Santa Cruz, “Dialogo y memoria en los comentarios reales de los incas”, *Escritos, Revista de Centro de Ciencias del Lenguaje*, N° 33 (2006): 93-111, 94.

<sup>167</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Tomo I, Libro III, Capítulo XIII, 146.

<sup>168</sup> Garcilaso de la Vega, Tomo I, Libro III, Capítulo XIII, 147.

<sup>169</sup> Garcilaso de la Vega, Tomo II, Libro VI, Capítulo XII, 32.

los testimonios del carmelita corresponden a la primera mitad del siglo XVII.<sup>170</sup> Es probable que Vázquez de Espinosa se nutriera de los cronistas que le precedieron, entre ellos, Garcilaso, con quien comparte una interpretación similar sobre la sodomía indígena, del mismo modo que utilizó fuentes escritas como la producida por el Cabildo de la ciudad de La Plata.<sup>171</sup> Como sea, Vázquez de Espinosa, aseveró que a lo largo de la costa sur peruana, Inca Roca, hijo del quinto inca, “porque algunos había que cometían el pecado nefando los hizo quemar vivos y sembrar sus casas de sal para que sólo quedase memoria del castigo”.<sup>172</sup> Significativamente, la siembra de sal de los solares que menciona Vázquez de Espinosa, retrata una de las formas de castigo que en Castilla recibían los inculpados de traición o de atentado contra la majestad real y divina.<sup>173</sup> A través de esta y otras extrapolaciones, el carmelita no sólo intentó pintar un universo inca moral y recto, sino que también se hacía eco de la creciente identificación entre sodomía, herejía y lesa majestad vigente en la época.

Además, como sostenía Garcilaso, Pachacutec continuó la obra moralizado y habiendo conquistado las provincias de Huamalies, Pincos, Huare, Piscobamba, Cajatambo y Huaylas “quemó algunos sométicos, que había para que con el castigo se enmendasen y hubiese escarmiento”.<sup>174</sup> Al igual que la siembra de sal, la quema de sodomitas emprendida por los incas, no puede más que recordar las disposiciones establecidas por *Las Partidas* de Alfonso X y las pragmáticas de los Reyes Católicos y de Felipe II. Según Garcilaso, uno de los ordenamientos incas establecía que se

---

<sup>170</sup> Antonio Vázquez de Espinosa compuso su obra en 1628, a partir de su experiencia en las Indias por más de catorce años. Arribó en 1608, y entre 1614 y 1620 recorrió el Virreinato del Perú como predicador de indios con un vasto conocimiento de la lengua aymara. Su obra fue publicada en 1629, un año después de su composición. Alfredo Jiménez Núñez, *El gran norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España, 1540-1820*, (Madrid, Editorial Tébar, 2006), 157

<sup>171</sup> Javier Mendoza Pizarro, *La duda fecunda. historia, lógica y psicología en la fundación de la Villa de Plata*, (La Paz: Plural, 2001), 154.

<sup>172</sup> Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1629] (Madrid: Historia 16, 1992), Primera Parte, Capítulo XCIV, 762.

<sup>173</sup> Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (1852), entrada “Sal”, 624.

<sup>174</sup> Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción*, Primera Parte, Capítulo XCVI, 767-768.



“hiciesen pesquisa de los sodomitas, y en pública plaza quemasen vivos los que hallasen no solamente culpados sino indiciados, por poco que fuese; asimismo quemasen sus casas y las derribasen por tierra y quemasen los árboles de sus heredades, arrancándolos de raíz, por que en ninguna manera quedase memoria de cosa tan abominable, y pregonasen por ley inviolable que de allí adelante se guardasen de caer en semejante delito, so pena de que por el pecado de uno sería asolado todo su pueblo y quemados sus moradores en general, como entonces lo eran en particular”.<sup>175</sup> Este pasaje, que Garcilaso vuelve a reiterar al referirse al castigo de unos sodomitas en el señorío de Chíncha, presenta una clara identidad con algunos pasajes de las leyes castellanas, como puede observarse en las siguientes disposiciones:

Esta misma pena debe aver todo ome, o toda muger, que yoguiere con bestia, e deven de mas matar a la bestia para amortiguar la remembrança del hecho.<sup>176</sup>

que sea quemado en llama de fuego en el lugar, y por la Justicia a quien perteneciére la conoscimiento y punición del delito (...) y sin otra declaración alguna, todos sus bienes, asi muebles como raices; los cuales ahora confiscamos, y habemos por confiscados y aplicamos a nuestra Cámara y Fisco.<sup>177</sup>

Sin dudas, esta asimilación entre leyes constituyó un intento por equiparar una sociedad moralmente cuestionada por muchas crónicas, como la incaica, con otra indiscutiblemente recta en materia sexual.<sup>178</sup> Pero la identificación de los incas con el mundo cristiano y occidental no sólo se redujo a un marco jurídico común. Los incas sostenían que sus antepasados, al igual que los israelitas, habían sido testigos de la ira y el castigo que Dios había enviado sobre la “Sodoma andina”. Según diferentes relatos, la región de Puerto Viejo, donde algunos cronistas habían hallado indicios del vicio

---

<sup>175</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Tomo I, Libro III, Capítulo XIII, 146-147.

<sup>176</sup> *Las Partidas*, Título XXI, Ley II. Las itálicas pertenecen a la presente investigación.

<sup>177</sup> *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Libro XII, Título XXX. Las itálicas pertenecen a la presente investigación.

<sup>178</sup> En Nueva España, algunos religiosos como Román y Zamora, Andrés del Olmo y Motolinía también buscaron resaltar la moralidad de los indígenas a través de la asimilación de las normas sexuales aztecas con las establecidas por el derecho europeo en donde se reprimía la sodomía y el travestismo. Ragon, *Les amours indiennes*, 66.

nefando, había sido conquistada, en un pasado remoto, por una estirpe de hombres gigantes procedente del mar. Dado que estos gigantes habían llegado sin mujeres y las originarias “no les cuadrasen por su grandeza” usaban entre ellos el pecado nefando de sodomía “tan gravísimo y horrendo”.<sup>179</sup> Al igual que lo ocurrido en Sodoma y Gomorra, Dios “les envió el castigo conforme a la fealdad del pecado. Y así dicen que estando todos juntos envueltos en su maldita sodomía, vino fuego del cielo, temeroso y muy espantable, haciendo gran ruido, del medio del cual salió un ángel resplandeciente con una espada tajante y muy refulgente, con la cual los mató a todos y el fuego los consumió, que no quedó sino algunos huesos y calaveras que por memoria del castigo quiso Dios que quedasen sin ser consumidas por el fuego”.<sup>180</sup> Acosta también reseñó la misma historia y señaló como los gigantes sodomitas “fueron abrasados y consumidos con fuego que vino del cielo”.<sup>181</sup> El fuego divino y purificador permitió acabar con todos ellos y crear una nueva casta de hombres andinos liberados de esos vicios. La identificación de los incas con los israelitas permitió elevar el rango de los cuzqueños. Por ejemplo, Garcilaso encontró muchos parecidos entre una y otra forma de organización: en primer lugar, si bien los incas adoraban al sol, evidenciaban un claro espíritu monoteísta como los israelíes, en segundo lugar, al igual que los judíos de la Torah, el inca contaba con un grupo de sabios o *amautas* que lo aconsejaban, por último, del mismo modo que Moisés había elegido a los mejores de Israel para ponerlos al frente de unidades de mil, cien o cincuenta, el inca había dividido a los pueblos de la región en *hunas*, *warangas* y *pachacas*, gobernados por una autoridad étnica, a fin de organizar el vasto territorio del Tawantinsuyu.<sup>182</sup> En suma, el paralelismo con el pueblo

---

<sup>179</sup> Cieza de León, *La crónica del Perú*, Capítulo LII.

<sup>180</sup> Cieza de León, Capítulo LII

<sup>181</sup> Acosta, *Historia natural y moral*, Libro I, Capítulo XIX.

<sup>182</sup> Los *hunas* correspondían a unidades políticas administrativas, con fines fiscales, que reunían a 10.000 unidades domésticas, aproximadamente, mientras que las *warangas* lo hacían sobre la base de 1000 y las

de Israel ubicó a los incas más próximos a la ley natural y divina y dio cuenta de la universalidad del relato bíblico.<sup>183</sup> Sin embargo, la multiplicación de “Sodomas” y “Gomorras” en el Nuevo Mundo constituyó un desafío permanente para la voluntad divina que, tras la conquista, se valió de la intermediación de la rectitud de los cristianos. Pedro Mártir de Anglería señaló que los naturales acudían al auxilio de los españoles para que intermediaran ante Dios por sus pecados nefandos y “alzando al cielo los ojos y las manos, indicaban que Dios estaba irritado por tamaña iniquidad, que por eso enviaba rayos y truenos, pues padecen frecuentemente exhalaciones y aluviones de agua que destrozan todos los sembrados, y se quejaban que de eso provenía el hambre y las enfermedades.”<sup>184</sup> Asimismo, Bernardo de Torres comparaba la llegada del agustino Baltasar Melgarejo a los Andes hacia 1550 con la de Lot a Sodoma, ya que el fraile “emprendió con zeloso ardimiento sacarlos a su inmundicia, y el fruto que cogió y fueron ingraticudes, atrevimientos, blasfemias, con que aquellos pésimos hombres injuriaban a Dios, su ministro y a la misma naturaleza.”<sup>185</sup>

Pero a pesar de estos “discursos disidentes”, que pretendieron o bien negar o bien restringir la sodomía a determinadas sociedades “marginales” en el Nuevo Mundo, los alegatos “eticistas” continuaron siendo dominantes en el imaginario colonial hasta perpetuar la difundida representación indígena, según la cual “todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado”. Mientras en un principio esta formulación sirvió como “causa justa” para emprender la guerra y la conquista militar, a fin de efectivizar la dominación castellana, más tarde permitió desarrollar y preservar el régimen colonial. En la medida en que el quebrantamiento de la ley natural, a través de prácticas sexuales

---

pachacas de 100. John V. Murra. *La organización económica del estado inca* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1999), 24.

<sup>183</sup> Carmen Bernard, “El mundo andino en la primera globalización”. En: *Ante el espejo trizado. Actas del Coloquio Internacional Diálogo entre las Culturas*, Ricardo Sumalavía (ed.), 17-28, (Lima: PUCP, 2003), 24.

<sup>184</sup> Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 200.

<sup>185</sup> Calancha, Torres y Merino, *Crónicas agustinianas del*. 573

nefandas, revelaba la naturaleza bárbara de las sociedades indígenas así como, también, su desconocimiento de la verdadera fe, el auxilio de hombres rectos capaces de enmendar toda esa serie de desatinos constituyó una obligación moral y cristiana.

La encomienda sirvió como un medio eficaz para llevar adelante esa tarea. En términos formales, suponía la concesión, por parte de la Corona, de un número determinado de indios a un particular quien gozaba de la prerrogativa para exigir trabajo o tributo a sus "encomendados". En compensación, los encomenderos tenían la obligación de protegerlos, espiritual y materialmente. Esta institución de carácter castellano, se implantó en las Indias desde los primeros años de su descubrimiento y constituyó una alternativa al fracaso colombino por imponer un sistema de tributos a los indios de la Española sin obligación alguna por parte del beneficiario.<sup>186</sup> Pero desde su instauración, la encomienda también suscitó muchas controversias, principalmente, entre la Corona y los colonizadores que veían en esa institución un prolegómeno para llevar a cabo sus aspiraciones feudales. Uno de los intentos reales por regular a la encomienda estuvo a cargo de Nicolás de Ovando quien arribó a la Española en 1502 con la instrucción de alejar a los indios de los españoles, someterlos a la autoridad de Corona y exigirles tributos como vasallos directos del rey. No obstante, los intentos de Ovando fracasaron, por lo que una real orden tuvo que permitir la continuidad de la concesión de indios.<sup>187</sup> Pero las críticas en torno a la injusticia de la encomienda iban en aumento, especialmente, a partir de la prédica de los dominicos quienes inmediatamente asociaron el maltrato y las vejaciones contra los indígenas con este tipo de sistema de tributo y trabajo. Con todo, las Leyes de Burgos ratificaron a la encomienda como el método más justo y eficaz para llevar adelante el proceso de conversión y de colonización de los indígenas. Durante los debates burgaleses, Fray Bernardo de Mesa,

---

<sup>186</sup> La primera encomienda se inició con Colón quien en 1499 asignó trescientos indios a un grupo de españoles. Hanke, *La lucha española*, 44.

<sup>187</sup> Hanke, 44.

uno de los predicadores del rey, sostuvo que aun cuando los indios eran libres y debían ser tratados como tales, su inclinación hacia la ociosidad y el vicio impedía que gozaran de libertad absoluta.<sup>188</sup> Con este tipo de argumentos, los expertos de Burgos reconocieron la libertad indígena aunque, dada su naturaleza, juzgaban conveniente que permanecieran sujetos a la autoridad de un español, a fin de llevar a cabo, exitosamente, el proyecto de civilización y evangelización de los naturales. Es en este escenario en donde debe entenderse la acusación de sodomía, ya que formó parte del engranaje discursivo que fundamentó a la principal institución que sirvió de base material al régimen colonial: la encomienda.<sup>189</sup> Pierre Ragon señala que uno de los argumentos que se esgrimió en la capitulación firmada entre la Corona y el conquistador Juan de Ampíes (1526) que cedía en encomienda los indios de Curazao, Aruba y Bonaire, era su afición hacia el pecado de sodomía.<sup>190</sup> Según el autor, este tipo de acusación ya no buscaba justificar la conquista, sino aportar un fundamento ideológico para la explotación. De hecho, los oidores de la Audiencia de La Plata consideraban que al compeler a los indígenas a trabajar forzosamente, “no tienen lugar de se emborrachar cada día que es lo que mas hecha a perder esta gente y lo que les haze ydolatrar y aun cometer yncestos con madres e hijas y hermanas y pecados contra natura”.<sup>191</sup> Asimismo, es importante destacar que, tanto en el derecho castellano como en el inquisitorial, la acusación de

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>189</sup> La importancia de la encomienda queda demostrada a través de las querellas que se desarrollaron en torno a ella hasta su abolición en 1718. Un punto de inflexión fueron las denominadas Leyes Nuevas, promulgadas en 1542, que pretendieron establecer la abolición del régimen de encomienda. Según Las Casas, su principal artífice, esta institución invalidaba el justo título del monarca sobre las Indias ya que, en la medida en que la encomienda “cuasi esclavizaba” a los indígenas americanos, el rey se convertía en un tirano que sólo podía someter a sus súbditos por medio de métodos violentos. Según Hanke, fue esta argumentación la que persuadió a Carlos V a promulgar las Leyes Nuevas aunque cabe suponer que, a través de esta legislación, el monarca procuraba moderar las pretensiones feudalizantes de los encomenderos. Hanke, *La lucha española*. 149. El nivel de crispación entre los encomenderos indios y la Corona llegó a tal punto que la disposición nunca pudo ser aplicada en su forma original. En el Virreinato del Perú, costó la vida del virrey Blasco Núñez Vela, quien llegó a esa jurisdicción para proceder a su aplicación, y de centenares de encomenderos durante la llamada Gran Rebelión de los encomenderos encabezada por Gonzalo Pizarro. Presta, *Encomienda, familia y*, 96.

<sup>190</sup> Ragon, *Les amours indiennes*, 64.

<sup>191</sup> AGI, Charcas 16, La Audiencia al rey. La Plata, 30 de octubre de 1564. Citado en Josep Barnadas, *Charcas*, 304.

sodomía suponía la expropiación de los bienes y, en cierto modo, cuando los tratadistas de la guerra justa apelaban a los crímenes contra la ley natural también buscaban justificar la confiscación de las posesiones indígenas. En los diálogos recreados por Sepúlveda entre Demócrates y Leopoldo este último se interrogaba sobre si era justo que los indígenas fueran despojados de sus campos, ciudades y bienes por el hecho de ser siervos por naturaleza “y aunque se añada a esto el pecado nefando y la idolatría”.<sup>192</sup> A esta impugnación, Demócrates respondía citando a San Ambrosio quien sostenía que “Cuando por mandamiento divino se levantan los pueblos para castigar los pecados (...) puede derramarse sin culpa la sangre de los pecadores, y lo que ellos malamente poseen pasa al derecho y al dominio de los buenos”.<sup>193</sup>

Pero aun cuando los discursos y las “crónicas de la sodomía” pretendieron atribuir a los indígenas una naturaleza nefanda y reservar la virtud moral y sexual para los varones cristianos, los procesos por sodomía incoados en el Virreinato del Perú, raramente, los protagonizaron los indígenas. No obstante, la “intelligentsia hispana” continuó reproduciendo esas imágenes estereotipadas a lo largo de todo el período colonial. En el capítulo siguiente se reconstruye y analiza el modelo de masculinidad dominante que, como se adelantara, constituyó el *alter ego* del “indio sodomita”. Si bien los españoles siempre se autorepresentaron como el prototipo de “varón perfecto”, esa fama fue incrementándose, especialmente, a partir de lo que consideraron su “gesta mayor”: la conquista de las sociedades americanas.

---

<sup>192</sup> Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas*, 157.

<sup>193</sup> Sepúlveda, 158.

## CAPÍTULO 4

### EL “VIR” ESPAÑOL O ACERCA DE LA MASCULINIDAD DOMINANTE

Dado que la contracara del sodomita estuvo representada por el “vir”, una historia de la sodomía exige indagar en los significados de la masculinidad; una historia no puede ser comprendida sin la otra.<sup>1</sup> Por lo tanto, este capítulo estudia los significados de la masculinidad dominante en el mundo hispánico durante los siglos XVI y XVII. Para dicho fin, en primer lugar, se plantea qué se entiende por masculinidad y el papel que la sexualidad ha desarrollado en la construcción de la misma. En segundo lugar, a la luz de esa reflexión teórica, reconstruye los principales atributos de la masculinidad dominante hispana durante el período en cuestión. Finalmente, analiza como el arquetipo de “varón perfecto” se tradujo en los territorios americanos a fin de observar qué significó *ser hombre* en las Indias.<sup>2</sup> En ese recorrido, se intentará poner de relieve cómo tanto los significados en torno al varón español como los relativos al “indio sodomita”, que fueron analizados en el capítulo anterior, formaron parte de un mismo complejo ideológico basado en el género, la sexualidad y la etnicidad.

#### 1. Hacia una definición de la masculinidad

La masculinidad, como objeto de estudio, no puede escindirse de los denominados *Women Studies* iniciados hacia la década de 1970. No obstante, el derrotero de ambos ha sido muy diferente. Mientras los estudios sobre las mujeres exigieron restituir al género femenino su carácter de sujeto histórico, los estudios sobre

---

<sup>1</sup> Pete Sigal, “(Homo) Sexual Desire”, 3.

<sup>2</sup> La expresión corresponde a Garza Carvajal, *Quemando Mariposas*, 34-64.

la masculinidad debieron destituir al “Hombre” del lugar de universalidad que históricamente se le había asignado.<sup>3</sup> En la medida en que éste aparecía como un ser esencial o absoluto, su constitución no requería de explicaciones: *él* era en todo tiempo y lugar.<sup>4</sup> En este sentido, los estudios de la masculinidad —o de las masculinidades— significó resituar al hombre como un sujeto particular y relativo y, lo que es más importante, definirlo de manera relacional con su contraparte: la feminidad.<sup>5</sup> Expropiado de su posición de “representante de la especie” —esto es, como sinónimo de “Humanidad”— el hombre se transformó en objeto de estudio cuya singularidad exigía también ser explicada.<sup>6</sup>

### *1. a. La masculinidad como un devenir*

Del mismo modo que el hombre no representa un ser transhistórico y universal, la masculinidad tampoco constituye, a pesar de ciertas pretensiones esencialistas, un atributo natural u ontológico a los machos de la especie. Por el contrario, los significados en torno a la masculinidad varían con el tiempo y dependen de lo que cada sociedad entienda por “ser hombre”. En este sentido, la masculinidad constituye un proceso a través del cual el macho *deviene* en sujeto masculino. Una de las herramientas conceptuales más útiles para comprender ese proceso es, sin lugar a dudas, la noción de

<sup>3</sup> Elisabeth Badinter, *XY, la identidad masculina*, Santa Fe de Bogotá: Norma, 1993 (1992); Rodrigo Parrini, “Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad”, *Red de Masculinidades*, Chile: FLACSO, 2002.; Frédérique Langue, *El género en historia*, <http://www.hist.puc.cl/historia/genero/>

<sup>4</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana 1999 (1949), 18.

<sup>5</sup> Según el autor, si bien todas las sociedades poseen significados de género, sólo poseen nociones de masculinidad aquellas en las que se concibe a varones y mujeres como portadores de tipos de carácter polarizados. Robert Connel, “La organización social de la masculinidad”. En: *Masculinidad/es*, Teresa Valdés y José Olavarria (eds.), 31-48, (Santiago: ISIS-FLACSO, 1997). Esta ruptura epistemológica ha permitido trascender la noción históricamente dominante, al menos en el mundo occidental, en donde las mujeres aparecían como los seres relativos e inesenciales y los varones como los absolutos y esenciales. Beauvoir, *El segundo sexo*, 18.

<sup>6</sup> Badinter señala que en la lengua francesa y en la española se utiliza la misma palabra —Hombre— para definir tanto al macho como al ser humano. Badinter, *XY, la identidad*, 21.



género. Según Gayle Rubin, el sistema sexo/género constituye un conjunto de disposiciones a través del cual una sociedad determinada transforma la sexualidad biológica —en el sentido de sexo— en productos de la actividad humana.<sup>7</sup> Al diferenciar el sexo del género, la propuesta de Rubin remite a una de las primeras y más clásicas definiciones, a saber, el género como construcción cultural de la diferencia sexual.<sup>8</sup> No obstante, al sostener al mismo tiempo que “el sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente”, la autora superpone una segunda definición en la cual las fronteras entre sexo y género no parecen tan claras o nítidas.<sup>9</sup> Si bien el propósito de Rubin no es avanzar en esta segunda línea de interpretación, adelanta ciertas conceptualizaciones que décadas más tarde fueron retomadas por Judith Butler.

Esta autora desafía la propia noción de género, en tanto cuestiona la acepción que lo define como la interpretación cultural de la diferencia sexual. Para Butler, la demarcación de la diferencia sexual no precede a la interpretación social de esa diferencia sino que dicha demarcación constituye, desde su origen, un acto de interpretación.<sup>10</sup> Para la autora, los estudios que asumen al género como culturalmente construido conllevan cierto determinismo y rigidez al interpretar a los cuerpos anatómicamente diferenciados como receptores pasivos de una ley cultural inexorable: la “biología como destino” es suplantada por el “destino cultural”.<sup>11</sup> Por lo tanto, si se comienza a pensar que el cuerpo no constituye una realidad biológica dada sino otra

---

<sup>7</sup> Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.) 35-96. (México: PUEG/Porrúa, 1996), 37.

<sup>8</sup> En esta misma línea podemos ubicar a Joan Scott para quien “El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”. Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En: *El género: la construcción*, 289.

<sup>9</sup> Rubin. “El tráfico de mujeres”, 45

<sup>10</sup> Judith Butler, “Variaciones entre sexo y género: Beauvoir, Wittig Y Foucault”. En: *El género: la construcción*, 303-326.

<sup>11</sup> Judith Butler, *El género en disputa*, (México: Paidós/PUEG, 2001)

socialmente construida, parecería que la distinción entre sexo y género comienza a ser más difusa y a tornarse progresivamente más anacrónica: al fin y al cabo ¿el sexo no era género todo el tiempo?

No obstante, aunque teóricamente el género constituya un fenómeno que puede trascender lo estrictamente biológico —si es que algo así existiera— históricamente se ha apelado a cierto sustrato “natural” que hace de un individuo un ser generizado. Por ejemplo, aun cuando los estereotipos acerca de lo socialmente considerado masculino o femenino representen una construcción ideológica, la misma resulta efectiva en la medida en que se fundamenta en una supuesta materialidad dictada por los cuerpos sexuados. Según Pierre Bourdieu, el principio de visión social construye la diferencia anatómica que, a su vez, se convierte en fundamento y garante de la apariencia natural de la visión que la apoya, estableciendo, por lo tanto, una relación de causalidad circular.<sup>12</sup> La distorsión de la realidad cargada de ideología y jerarquías posee efectividad en la medida en que su materialidad se encuentra anclada en el “fetichismo de los cuerpos”.

Del mismo modo, aun cuando el género constituya una artificialidad, existen ciertas definiciones dominantes acerca de lo que significa ser mujer u hombre, las cuales desacreditan y constriñen aquellas configuraciones sociales o individuales que no se ajustan a la norma. Por lo tanto, más allá de las existencias de “masculinidades”, cada sociedad dispone de un tipo dado de masculinidad en relación a la cual se miden y se evalúan las otras formas de masculinidades; es lo que Robert Connell denominó *masculinidad hegemónica*.<sup>13</sup> Según el autor, este tipo de masculinidad se asienta sobre una serie de ideologías que privilegian a algunos individuos por sobre otros, define qué significa “ser hombre” y qué no en una sociedad determinada y, por lo tanto, entrafia

---

<sup>12</sup> Bourdieu, *La dominación masculina*, (Barcelona: Anagrama. 2000), 24.

<sup>13</sup> Connell, “La organización social”, 31-48.

relaciones específicas de dominación y subordinación entre grupos de hombres. No obstante, la masculinidad hegemónica en un modelo de relaciones de género dado constituye siempre una posición disputable. Este elemento resulta sugerente a la hora de pensar la posición de los sodomitas virreinales que contradijeron los fundamentos de la masculinidad dominante durante el período estudiado. Michael Kimmel también retomó la propuesta de Connel vinculada con los significados hegemónicos de la masculinidad. Para Kimmel, dentro de la cultura dominante la masculinidad está definida en virtud de aquellos hombres que controlan el poder y que llegan a constituirse como la norma para el resto de los sujetos masculinos quienes, a su vez, aspirarían a convertirse en “verdaderos hombres”.<sup>14</sup> Asimismo, señala dos elementos históricamente constitutivos de la masculinidad dominante en las sociedades occidentales: por un lado, lo que el autor denomina “huida de lo femenino”, es decir, el repudio a la feminidad —de ahí el carácter relacional del fenómeno— pero también la homofobia o lo que podría denominarse “huida de otros hombres”. Si bien cuando el autor está pensando en la homofobia tiene en mente los problemas de masculinidad suscitados en la sociedad norteamericana contemporánea, puede pensarse en la sodomía como un principio estructurante de la masculinidad temprana moderna ya que, como se sostiene en el presente capítulo, dicho fenómeno constituyó el *alter ego* del “vir” hispánico.

Pero ambas huidas significan un esfuerzo en el proceso de adquisición de la masculinidad, lo que varios autores denominaron el *umbral crítico*.<sup>15</sup> Según David Gilmore la masculinidad —también denominada virilidad— no constituye un dato anatómico que se produce espontáneamente a partir de una maduración biológica sino un estado precario y artificial que los jóvenes deben conquistar con mucha dificultad en

---

<sup>14</sup> Michael S. Kimmel, “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”. En: *Masculinidad/es*, 49-62.

<sup>15</sup> David D. Gilmore, *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, (Barcelona: Paidós, 1994)

aquellas sociedades donde existen ideas contrastadas entre lo femenino y lo masculino.<sup>16</sup> Elisabeth Badinter sostiene que se trata de un proceso tortuoso a través del cual los machos de la especie deben acreditar, mediante pruebas, su género y su concomitante identidad sexual.<sup>17</sup> El desarrollo de este proceso resulta contradictorio, a simple vista, con la extendida creencia de que la masculinidad o el ser masculino no necesitan explicarse: *el hombre es*. Sin embargo, aun cuando la masculinidad no debía rendir cuentas al conocimiento científico, sí debía ser *demostrada* en el seno de sus respectivas sociedades. Retomando el planteo de John Tosh, Frédérique Langué sostiene que la masculinidad constituye una condición social que debe demostrarse en contextos específicos ya que la afirmación pública resulta central para la condición masculina. Se debe actuar de una manera determinada porque hay que probar que se es hombre<sup>18</sup>

Por lo tanto el proceso de *masculinización* de un individuo implica un trabajo y un esfuerzo deliberados para fabricar su masculinidad.<sup>19</sup> En contraposición, las mujeres no necesitan afirmar su feminidad. Pueden existir mujeres más o menos afines al estereotipo de feminidad dominante pero nadie pondría en duda su naturaleza o su identidad femeninas. Sin embargo, en el caso de los hombres se los compele a demostrar su condición como tales cuyo momento crítico lo constituye el paso a la adolescencia. La mayoría de los ritos de iniciación registrados por varios casos etnográficos hablan de situaciones de desarraigo materno, de feroces golpizas y flagelaciones, de crueles humillaciones y de todo tipo de padecimientos como pruebas de virilidad.<sup>20</sup> Pero estos momentos cruciales no se restringen sólo a las sociedades

---

<sup>16</sup> Gilmore, *Hacerse hombre*, 22.

<sup>17</sup> Badinter, *XY, la identidad*, 16.

<sup>18</sup> Langué, *El género en historia*, capítulo IV.

<sup>19</sup> Badinter, 17.

<sup>20</sup> Badinter y Gilmore registran tanto casos contemporáneos de las sociedades occidentales como casos históricos y etnográficos de sociedades africanas e indígenas. El denominador común de todos ellos es el

consideradas “culturalmente particulares”, sino que también están presentes en muchas sociedades occidentales.

### *1. b. Sexualidad y masculinidad*

Pero más allá de la demostración del estoicismo moral y físico como prueba de una masculinidad exitosamente aprehendida, el proceso de masculinización sólo es completo si, además, se certifica una sexualidad potente y efectiva. Tanto en las sociedades occidentales como en muchas de las sociedades etnográficas no occidentales, las “pruebas de virilidad” constituyen apenas el prólogo para poder “tomar mujeres” y, de este modo, cerrar el proceso constitutivo de la masculinidad.<sup>21</sup> Sin embargo, la relación entre la masculinidad y la sexualidad —o en términos más generales entre el género y la sexualidad— no siempre resulta tan clara o unívoca. Como se observa en el capítulo 7, la sexualidad es un fenómeno complejo y múltiple que no sólo no constituye un mero reflejo del género sino que, en muchas oportunidades, puede llegar a subvertirlo.

No obstante, para la masculinidad dominante, la sexualidad aparece como un apéndice de su condición. En el mundo hispánico, por ejemplo, se considera que la sexualidad se dirige naturalmente hacia el género opuesto. Los enfoques esencialista son tributarios de esta conceptualización y suponen un callejón sin salida para aquellas identidades sexuales que no responden a los imperativos sociales de su género. Bajo esta perspectiva, dichas sexualidades fueron concebidas ya sea como comportamientos *contra natura* por los pensadores escolásticos, ya sea como “anormales” por la psiquiatría decimonónica. Pero, paradójicamente, a pesar de esa “naturalidad”, la

---

estoicismo moral y físico como prueba de una masculinidad exitosamente aprehendida. Badinter, 121-134 y Gilmore, 23-31.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 25.

sexualidad masculina también exige un conjunto de acciones deliberadas y concientes en la prosecución de sus objetivos. En este sentido, la supuesta orientación sexual innata no es suficiente para delinear la masculinidad, es necesario reafirmarla y reforzarla a través de la “excelencia en la actuación”.<sup>22</sup> Una actuación exitosa supone un despliegue de potencia y violencia como elementos integrales de la sexualidad masculina. Dicha violencia se orienta hacia el cuerpo de las mujeres –aunque no sólo al de ellas— y es la expresión exacerbada del derecho masculino que en muchos casos supone la violación abierta.<sup>23</sup> Pero la potencia sexual sólo puede “probar” su eficacia en la medida en que alcance resultados concretos, es decir, capacidad reproductiva.<sup>24</sup> Como señala Gilmore, realizar innumerables “conquistas” sexuales sin esparcir la semilla procreadora es considerada una tarea inútil por la cultura mediterránea.<sup>25</sup> Una verdadera *performance* sexual capaz de validar la masculinidad de un individuo debe desembocar en una abultada prole.

Aun cuando la sexualidad se encuentra históricamente determinada, esta serie de atributos acordes con el modelo de masculinidad dominante han permanecido relativamente invariantes en el marco de la cultura hispánica. Aunque con significados y propósitos diferentes en cada época, existe un núcleo duro en cada uno de ellos que constituyen la condición *sine qua non* para la definición de la masculinidad. En el siguiente apartado se realiza un acercamiento específico a fin de observar cómo operaban estos y otros atributos en la difícil tarea de *ser hombre* en la cultura hispánica de los siglos XVI y XVII.

---

<sup>22</sup> Gilmore, 41-64

<sup>23</sup> François Héritier, *Masculino/Femenino II. Disolver las jerarquías*, (México: FCE, 2007), 77.

<sup>24</sup> Estas nociones presuponen la existencia de una sexualidad femenina pasiva, receptiva e inhábil para la reproducción.

<sup>25</sup> Gilmore, 51.

## 2. Los atributos del “varón perfecto”

Durante el período estudiado, una fuente inagotable para el estudio de la *hombria* lo constituye la literatura ligada a los denominados libros de caballerías. En primer lugar, porque la literatura permite indagar en ciertos aspectos vinculados con las costumbres, las mentalidades y los sentimientos de una época, en suma, con la vida cotidiana y social de los hombres y mujeres que la produjeron.<sup>26</sup> En segundo lugar, porque muchos de los españoles tanto en la península como, especialmente, en las Indias pretendieron hacer carne muchos de los principios contenidos en los libros de caballerías.<sup>27</sup> Si bien la emergencia de este género se remonta hacia finales del siglo XV, alcanza su mayor desarrollo y difusión en la sociedad hispana a lo largo de la primera mitad del siglo XVI.<sup>28</sup> Imbuidos en la cultura tardo-medieval, estos relatos retrataban las excéntricas proezas realizadas por nobles caballeros que movidos por la fuerza, la virtud y la pasión eran capaces de desafiar y vencer los más grandes peligros.<sup>29</sup> Pero más allá de los elementos fantásticos contenidos en los libros, sus protagonistas representaron arquetipos de la masculinidad a los que los lectores —y oyentes— de diferente laya aspiraban emular. Como sostiene Asunción Lavrin, la “representación” constituye una creación cultural que pretende proyectar una imagen deseable sobre un sujeto, un evento o una cultura y que si bien no coincide con la realidad, persuade a otros de se trata de las características específicas y deseables de esa

---

<sup>26</sup> Roberto Fernández y Jacques Soubeyroux, *Historia social y literatura. Familia y clases populares en España (Siglos XVIII-XIX)*, (Lleida: Milenio, 2001), 67

<sup>27</sup> Un caso paradigmático es el del conquistador de Nueva España, Bernal Díaz del Castillo, quien adoptó al legendario Amadís de Gaula, como guía en su periplo en las Indias. Manuel Alvar, “Bernal Díaz del Castillo”. En: *Historia de la literatura*, 127-134, 130.

<sup>28</sup> Entre 1508 y 1550 se publicaron más de cincuenta libros de caballería. Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, (México: FCE, 1974), 33.

<sup>29</sup> Leonard, *Los libros del conquistador*, 29

realidad.<sup>30</sup> El modelo caballeresco asumió el carácter de “representación” y fue ampliamente difundido por la literatura de caballerías que, a medida que iba desarrollándose como género, fue incorporando los valores de la sociedad temprano-moderna a sus relatos, produciendo un complejo proceso de composición.

No obstante, la ficcionalidad de las historias y, fundamentalmente, su contenido amoroso y sexual desembocaron en las protestas de los moralistas y los religiosos de la época que veían en los libros de caballerías un vehículo de corrupción de la moral y las costumbres cristianas.<sup>31</sup> En su *Bibliotheca Selecta* (1593), el jesuita italiano Antonio Possevino no sólo advertía sobre la inmoralidad de los libros de caballerías sino que indicaba cuáles eran las lecturas autorizadas a los buenos católicos.<sup>32</sup> Pero no sólo los moralistas fueron críticos de este tipo de literatura. También los humanistas emprendieron su cruzada contra lo que consideraban un error vulgar. Marc Fumarolli sostiene que Miguel de Cervantes, a través de su irónico *Don Quijote*, cristalizó un programa de reforma literaria de la ficción narrativa que, a su vez, se encontraba al servicio de una reforma intelectual y moral.<sup>33</sup> La legislación de la época también se hizo eco de las críticas e intentó regular el acceso a un género literario que cada vez más se iba percibiendo como peligroso. Se multiplicaron las solicitudes demandando la supresión de la literatura de ficción so pretexto de que “mui notorio daño que en estos reinos ha hecho y hace a hombres mozos y doncellas e a otros géneros de gente leer los libros de mentiras y vanidades como son Amadís y todos los libros que después dél se han fingido de su calidad y lectura”.<sup>34</sup> Pero a pesar del rechazo hacia la literatura caballeresca por parte de moralistas, religiosos, humanistas y juristas, la misma

---

<sup>30</sup> Asunción Lavrin, “Los hombres de Dios. Aproximación a un estudio de la masculinidad en Nueva España”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 31 (2004): 283-309.

<sup>31</sup> Marc Fumarolli, “La ‘herencia de Amyot’: La crítica de la novela de caballería y los orígenes de la novela moderna”, *Anales Cervantino*, Vol. XXXIX, (2007): 235-262, 236.

<sup>32</sup> Fumarolli, “La ‘herencia de Amyot’”, 238.

<sup>33</sup> Fumarolli, 238.

<sup>34</sup> Solicitud presentada en las Cortes de Valladolid en 1555. Leonard, 88.



continuó creciendo en popularidad y ganando adeptos. Más allá de las acusaciones por la extravagancia o la inverosimilitud de sus relatos, el género tuvo la capacidad de integrar, en el marco de las historias fantásticas, rasgos centrales del ideal de masculinidad vigente.

Pero ¿cuál era el contenido de esos relatos que suscitaban tanta adhesión popular? En primer lugar, el atractivo de estas obras residía en el ideal bajo-medieval de caballeridad que representaban. Suponía la existencia de un caballero andante que para alcanzar los favores de una bella dama debía ganar fama y fortuna que posteriormente pondría a su servicio. En la prosecución de tal objetivo desarrollaba una serie de grandes hazañas que iban desde luchar con fieros y valientes caballeros hasta enfrentarse con ejércitos enteros y monstruos inimaginables. Por lo general, se trataba de un individuo socialmente llano que, sin embargo, poseía un origen noble que iba descubriendo a medida que se desarrollaban sus acciones. De hecho, aún sin saberlo, el éxito de su empresa respondía, en última instancia, a un oculto linaje que lo había favorecido en valentía y destreza militar. Por último, la mayoría de estos caballeros estaban atravesados por un furibundo espíritu religioso por lo que sus hazañas no sólo procuraban la obtención de la fama y el honor personales sino, también, la fama y el honor del conjunto de la cristiandad. Según John Elliot, si bien este modelo sobrevivió hasta bien entrado el siglo XVII, su origen se remontaría al período de la Reconquista, en donde emergió bajo el concepto de "perfecto hidalgo".<sup>35</sup> Este concepto suponía la existencia de un individuo que vivía para la guerra y que era capaz de realizar lo imposible gracias a su valor físico y a su fuerza de voluntad, ambos encuadrados en un estricto código de honor. Aunque se trataba de un ideal básicamente aristocrático, la migración popular hacia el sur por la movilización de ejércitos victoriosos sobre el

---

<sup>35</sup> John H. Elliot, *La España Imperial, 1469-1716*, (Barcelona: Vicens Vives, 1998), 27

Islam llevó a difundirlo por toda la sociedad que comenzó a despreciar la vida sedentaria y se infundió de valores semejantes a los de la aristocracia.<sup>36</sup>

Estos y otros elementos se encuentran presentes en las obras literarias vinculadas al mundo de las caballerías analizadas en esta sección. La primera de ellas, *Tirant lo Blanc* o *Tirante el Blanco* constituyó el primer libro de caballerías impreso.<sup>37</sup> Escrito en lengua catalana por Joanot Martorell, fue publicado en Valencia en 1490 y traducido al castellano en 1511. La segunda, más popular en su género, es el *Amadís de Gaula*.<sup>38</sup> De autor anónimo, apareció publicado por primera vez en 1508 –aunque su composición se remontaría al siglo XIV— y su éxito concitó una saga posterior que tuvo como protagonistas tanto a Amadís como a algunos de sus descendientes. Entre esos libros se encuentra la tercera obra seleccionada, *Las sergas de Esplandián*, escrita por Garci Rodríguez de Montalvo y publicada en 1510.<sup>39</sup> Pero a pesar de la proliferación de libros vinculados al “ciclo de Amadís”, ninguno de ellos logró equipar a la obra original que, según algunos autores, llegó a ser el código caballeresco de la vida española durante el siglo XVI.<sup>40</sup> Las siguientes dos obras no corresponden a libros de caballerías, en sentido estricto, pero tienen como referente la experiencia caballerescas en su narración. Se trata de las comedias compuestas por el valenciano Guillen de Castro conocidas como *Las mocedades del Cid* y *El perfecto caballero*, ambas publicadas en 1618.<sup>41</sup> Finalmente, se encuentra *El caballero perfecto*, escrito por Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo y

---

<sup>36</sup> Elliot, *La España Imperial*, 28.

<sup>37</sup> Joanot Martorell, *Tirant Lo Blanc*, (Madrid: Alianza Editorial, 1969).

<sup>38</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, (Buenos Aires: Losada, 1968).

<sup>39</sup> Garci Rodríguez de Montalvo, *El ramo que de los quatro libros de Amadis de Gaula sale, llamado las Sergas del muy Esforçado Cauallero Esplandian, hijo del excelente Rey Amadis de Gaula*, (Zaragoza: en casa de Simon de Portonarijs, ha sic costa de Pedro de Hybarra, y Antonio Hernandez, 1587).

<sup>40</sup> Ángel Rosenblat, “Presentación”. En: *Amadís de Gaula*, 8.

<sup>41</sup> Guillen de Castro, *El perfecto caballero*, (Madrid: Tipografía de la Revista Archivos, 1926) y Guillen de Castro, *Las mocedades del Cid*, (Madrid: Taurus, 1968).

publicado en Madrid en 1620.<sup>42</sup> Sin pertenecer al género de los libros de caballerías, la obra de Salas Barbadillo recrea ese mundo aunque en un contexto más tardío.

## 2. a. *Atravesando el umbral*

Como señalaran los autores ya citados, la “conquista” de la masculinidad sólo es posible a través de un arduo y esmerado proceso de demostración pública. En las sociedades moderno-medievales ese proceso se iniciaba desde muy temprana edad y constituía tanto un espacio pedagógico de aprendizaje como un mecanismo de construcción de solidaridades masculinas. En los relatos vinculados con el mundo de las caballerías, que reflejaron el ideal de masculinidad dominante nobiliario del período, ambas características aparecen de manera recurrente. Dado que armarse caballero representaba el objetivo último en una sociedad altamente militarista, el aprendizaje del manejo de las armas constituyó una asignatura ineludible. En el *Amadís de Gaula*, se observa cómo los padres o tutores asumían esa responsabilidad. El conde Gandales, quien se había hecho cargo de la crianza del llamado “Doncel del Mar” —nombre que recibió Amadís por haber sido hallado en una barca hasta ser armado caballero— “cuando tuvo cinco años (...) le hizo un arco y una flecha y otro a su hijo Gandalín. Así lo fue criando hasta la edad de siete años”.<sup>43</sup> Guillen de Castro también retrató el esfuerzo paterno por adiestrar a sus vástagos en lo que constituía el oficio por excelencia de la nobleza. Don Jaime Centella relataba al rey de Nápoles cómo había intervenido en la instrucción de su hijo Miguel, el perfecto caballero:

---

<sup>42</sup> Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo, *El caballero perfecto*, (Colorado: University of Colorado Press, 1949).

<sup>43</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 26-27.

Por mentir sólo, aunque niño,  
puse mi mano en su cara,  
para enseñalle a entender  
que la mentira es venganza.  
Aprendió luego a ponerse  
en un caballo y con gala  
afirmarse en las dos sillas,  
y herir con las dos lanzas  
y en dando brío a la fuerza  
aprendió a jugar las armas.<sup>44</sup>

Pero si la instrucción en el seno familiar resultaba insuficiente, las familias nobles e, incluso, las regias no dudaban en encomendar a su prole masculina a la instrucción y al cuidado de otros caballeros. Por ejemplo, los óptimos resultados alcanzados por Don Jaime de Centella alentó al rey de Nápoles a encargarle la educación de su potencial primogénito:

Pues tan bien criáis los hijos,  
el primer hijo que para  
la Reina, habéis de crialle:  
tomad de mi esta palabra.<sup>45</sup>

Del mismo modo, luego que el conde Gandales descubriera que el doncel que criaba no era otro que el hijo del Rey Perión de Gaula, decidió continuar su formación en manos de uno de los caballeros más valeroso y eximio a quien le solicitó “que lo criéis y le enseñéis todo lo que conviene a un caballero. Y sabed que es hijo de rey y reina”.<sup>46</sup> La precocidad en el uso de las armas da cuenta del componente belicista en la conformación de la masculinidad. Tal era así que en *Tirant lo Blanc* el rey de Inglaterra ordenó reclutar a todos los varones entre 11 y 50 años con el objetivo de liberar su reino de la dominación de los moros. Asimismo, por revelación divina, el rey puso su ejército al mando de un “piadoso ermitaño” en quien, además, abdicó temporalmente del reino.

---

<sup>44</sup> Castro, *El perfecto caballero*, 139.

<sup>45</sup> Castro, 140.

<sup>46</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 29.

Pero si bien la incorporación temprana de los jóvenes al mundo de la guerra podría interpretarse como una estrategia o preocupación regias por engrosar sus filas de guerreros, la actitud del ermitaño da cuenta de otro aspecto de la misma, a saber, como reproductora de modelos de masculinidad a cargo de los caballeros más consagrados. Este personaje no era otro que el conde Guillermo de Vayroque, un afamado caballero quien, refugiado en su falsa identidad de ermitaño, solicitó especialmente el reclutamiento de su tierno hijo:

(...) pues es cosa sabida que los hombres deben ejercitarse en las armas y han de conocer la práctica de la guerra y el gentil estilo que esta bienaventurada orden de caballería tiene, y es cosa debida y de buena costumbre que los hombres de honor, desde muy jóvenes, deben empezar con las armas, ya que a aquella edad aprenden mucho mejor que los otros.<sup>47</sup>

La preocupación del conde estribaba en el hecho de que su único descendiente, quien ignoraba la existencia de su padre, no lograra armarse caballero y, de este modo, honrar su linaje. Por ello, rogaba al rey que era “necesario que venga conmigo (...) para que pueda imitar las virtuosas acciones de su padre Guillermo de Vairoc”.<sup>48</sup> Este tipo de medidas entrañaba, además, el desarraigo del aspirante a caballero de su entorno familiar. En este sentido, atravesar el umbral crítico de la masculinidad no sólo significaba un trauma para el joven sino también para su familia y, en especial, para su progenitora. La pesadumbre de ese proceso también queda reflejada en varios pasajes de los libros de caballerías. Por ejemplo, ignorando que se trataba de su marido, el conde Vayroque, la condensa se negaba a que su único hijo se alistara en el ejército ya que, aun cuando no lo hiciera como un soldado raso, su vida se encontraría permanentemente acechada: “Estos son dolores de madre que únicamente tiene un hijo que por fuerza le es quitado para ofrecerlo a la cruel, espantosa y dolorosa muerte con muestras de

---

<sup>47</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 21, 91.

<sup>48</sup> Martorell, I, Capítulo 21, 91.

amistad y de amor”.<sup>49</sup> No obstante, también sabía que se trataba de un destino inevitable y que lejos de huir de los riesgos de los campos de batalla, por su corta edad, “su coraje es grande y generoso y querrá imitar los virtuosos actos de su padre”.<sup>50</sup> La resignación materna se fundaba en la fuerza irrefrenable de la sangre ya que “muy verdad es el ejemplo que dice: raza le viene al galgo”.<sup>51</sup> Un sentimiento similar experimentó la reina Oriana, esposa de Amadís, en *Las Sergas de Esplandián*. Sabiendo que la vida de su hijo estaba a merced de los infieles, trataba de consolarse recordando que era “hija y muger de los dos Reyes mejores del mundo y madre de aquel bienaventurado cauallero qual nunca desde el mundo fue establecido, hasta nuestro tiempo, tal no se hallo”.<sup>52</sup> Eso no obstaba para desterrar su dolor de madre que “hasta agora ha pasado de angustias y dolores, y grandes congoxas, hasta venir en esto en que estoy y por donde muchas vezes la muerte demandé”.<sup>53</sup> Como corolario de su debilidad, sólo las mujeres de la familia podían expresar abiertamente el desasosiego ante el peligro, real o potencial, de los aspirantes a caballeros. Por el contrario, los parientes masculinos no sólo se mostraban indemnes ante el hecho sino que lo consideraban un paso necesario para la consagración en la carrera caballeresca, en especial, cuando la causa perseguida involucraba la defensa del honor, la justicia o la religión.

Ese estoicismo formaba parte de la masculinidad dominante y era compartido por los mismos iniciados, aun cuando fuera “gran trabajo y fatiga ser caballero, pues mucho está obligado”, dando cuenta del arduo proceso de constitución de la masculinidad.<sup>54</sup> Se trataba de una decisión conciente y deliberada que los aspirantes debían asumir responsablemente y dar prueba de sus aptitudes. Por ejemplo, Amadís,

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, I, Capítulo 22, 92-93.

<sup>50</sup> *Ibidem*, I, Capítulo 21, 92.

<sup>51</sup> *Ibidem*, I, Capítulo 22, 94.

<sup>52</sup> Rodríguez de Montalvo, *El ramo que*, 92-92v.

<sup>53</sup> Rodríguez de Montalvo, 92v.

<sup>54</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 36, 119.

cuando supo que estaba en condiciones de armarse caballero tuvo la siguiente conversación con el rey:

— Señor si os agradase, sería tiempo que yo fuese caballero.  
— ¿Cómo Doncel del Mar? ¿Ya os esforzáis por ser caballero? Sabed quien quiere tener este nombre debe hacer cosas muy peligrosas; y si por miedo deja de hacerlas, más le valdría la muerte.<sup>55</sup>

Según la comedia *Las mocedades del Cid* de Guillen de Castro, el joven Rodrigo de Vivar también fue sometido a un interrogatorio similar. El rey, encargado de armarlo caballero, no contento con la primera respuesta afirmativa de Rodrigo, reitera su pregunta en tres oportunidades hasta que, finalmente, solicita la intermediación de Dios para que haga del Cid un buen caballero. Pero la decisión del rey se fundaba, además, en varias “pruebas” de hombría que Rodrigo había dado. En una oportunidad, cuando un belicoso caballero había desestimado un enfrentamiento con él por considerarlo un rapaz, el joven Cid respondió a la afrenta diciendo:

En ti quiero comenzar  
a pelear y aprender  
y verás que si se vencer  
veré si sabes matar.<sup>56</sup>

Y tras estas palabras, Rodrigo pone fin a la vida de su oponente. Esa misma valentía y el orgullo masculino también los había demostrado desafiando a su propio padre. Don Diego Laínez, cuyo honor había sido mancillado por otro caballero, puso a prueba el coraje de sus tres hijos sometiéndolos a una agresión física sin razón aparente. Mientras los dos mayores rompieron en llanto ante el ataque paterno —temerosos de lastimar a su progenitor— y fueron acusados de débiles y afeminados, por el contrario, Rodrigo, no soportando la afrenta, desafió a su padre diciendo:

<sup>55</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 31,

<sup>56</sup> Guillen de Castro, *Las mocedades del*, 76.

¡Padre! ¡Soltad en mal hora!  
¡Soltad, padre, en hora mala!  
¡Si no fuéades mi padre,  
diérais una bofetada!.<sup>57</sup>

Ante el desconcierto de Rodrigo, Don Diego, orgulloso exclamó: “¡Hijo, hijo del alma! ¡Ese sentimiento adoro/ esa cólera me agrada/ esa braveza bendigo”, dándose por satisfecho ya que, por un lado, había hallado al caballero que recobraría su honor y, por otro lado, había logrado que su hijo atravesara exitosamente el umbral crítico de la masculinidad.<sup>58</sup>

Como puede observarse, todas estas prácticas involucraban, solamente, vínculos entre varones. En primer lugar, armarse caballero implicaba una relación pedagógica entre el aspirante y un caballero ya consagrado. En segundo lugar, el candidato a caballero debía demostrar, públicamente, sus aptitudes frente a otros hombres. En tercer lugar, para esa demostración, el aspirante debía medirse en la lucha con sus congéneres y, finalmente, la consagración como caballero era atribución de un noble superior o del mismo rey. Este largo y arduo proceso tendía a fortalecer los lazos de solidaridad entre varones y a crear un mundo masculino del cual las mujeres estaban excluidas. Pero también se trataba de un espacio vedado para aquellos hombres que, en primer lugar, no portaran un linaje noble y, por otro lado, que no respondieran al ideal de masculinidad dominante. De este modo, el “piados ermitaño” advertía a Tirante que nadie podía armarse caballero por el sólo hecho de querer hacerlo “antes fueron escogido hombres fuertes y de mucha virtud, hombres leales y piadosos”.<sup>59</sup> Asimismo, se trataba de un espacio que había que preservar y prestigiar, al punto que se consideraba que “desordenado caballero es quien hace caballero a otro y no sabe mostrarle las

---

<sup>57</sup> Castro, 61-62.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>59</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 32, 113.



costumbres que pertenecen al caballero”.<sup>60</sup> De este modo, la orden de caballería, que representaba el ideal masculino al que los todos los hombres debían aspirar, quedaba restringido a un grupo de hombres selectos quienes, a su vez, tenían la prerrogativa de decidir quienes podían o no ingresar a ella.

## 2. b. *La conquista militar*

Una vez armado caballero, el individuo debía continuar demostrando sus capacidades para el cargo, en especial, a través de la fuerza física. Nada mejor que la guerra, en especial la guerra de reconquista, como escenario para desplegar la violencia masculina que aparecía como un atributo ineludible de la masculinidad. Si bien no existen condiciones fisiológicas que vinculen a los machos de la especie con la violencia, el adiestramiento que reciben los hombres para desarrollar actitudes agresivas actúa de tal modo que crea la apariencia de una condición natural.<sup>61</sup> En las sociedades moderno-medievales, un hombre que se apreciara de tal debía mostrarse agresivo, resistente al dolor físico y portar una anatomía acorde a esas características. Siguiendo este arquetipo, Guillermo de Vayroque, antes de convertirse en ermitaño, compendia todos y cada uno de esos atributos:

Era este un caballero fortísimo que en su viril juventud había practicado mucho su noble persona al arte de las armas siguiendo guerras tanto en el mar como en la tierra y había llevado muchas batallas a buen fin. Se había encontrado en siete batallas campales, en las que había rey o hijo de rey y por encima de diez mil combatientes, y había entrado en cinco lides en campo cerrado, uno por uno, y de todos había alcanzado gloriosa victoria.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Martorell, I, Capítulo 29, 110.

<sup>61</sup> Hérítier, *Masculino/Femenino II*, 86.

<sup>62</sup> Martorell, *Tiran lo Blanc*, I, Capítulo 2, 62.

El joven Rodrigo de Vivar también era beneficiario de estas aptitudes que deslumbraban por doquier. No obstante, era entre el público femenino donde cosechaba mayor adhesión no sólo por la agresividad de su temperamento sino, fundamentalmente, por la bizarría y buen aire de su estampa. El contrapunto entre la infanta Urraca y su amada Jimena presagiaba el éxito del Cid a partir de esas virtudes:

Urraca: Será un bravo caballero  
galán bizarro y valiente

Jimena: Luce en él gallardamente  
entre lo hermoso y lo fiero

Urraca: ¡Con que brío, que pujanza  
gala, esfuerzo y maravilla  
afirmándose en la silla  
rompió en el aire una lanza!<sup>63</sup>

La actividad fundamental del caballero consistía en andar por los caminos y trabarse en constantes peleas con otros caballeros. Los motivos podían ser diversos, desde vengar una deshonra, rescatar a una doncella e, incluso, liberar a la cristiandad de la “tiranía” de los infieles. En esos enfrentamientos, los oponentes medían sus fuerzas hasta que el más eximio de ellos salía victorioso. No obstante, los costos de la victoria podían acarrear daños físicos que podían llegar a poner en peligro la misma vida del caballero. En una oportunidad, Amadís y un caballero andante se trabaron en un duro combate donde “cada uno quería probar al otro su esfuerzo y valentía. El caballero estaba tan maltrecho pero seguía combatiendo con bravura”.<sup>64</sup> En la medida que el contrincante también resultaba un bravo guerrero, los logros del vencedor eran aún más encomiables. Los testigos recordaban, como en otra ocasión, Amadís junto a otro caballero “se acometieron tan bravamente, que daba espanto. Se tiraban golpes tan fuertes, que las cabezas se juntaban con los pechos. Saltaban los arcos de acero de los

<sup>63</sup> Castro, *Las mocedades*, 65.

<sup>64</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 92.

yelmos, los escudos quedaban deshechos, caían las mallas de los arneses y el hierro se clavaba en las carnes. Cada uno se maravillaba de la resistencia del otro”.<sup>65</sup>

Las reiteradas proezas, que desembocaban en victorias, extendían la fama de los caballeros allende su terruño, convirtiéndolos en verdaderos mitos vivientes. Alrededor de estos individuos se trazaban historias fantásticas que superaban cualquier posibilidad humana pero que, no obstante, resultaban efectivas a la hora de amedrentar a los rivales. De este modo, se había difundido la popularidad de Esplandián, motivo por el cual “los caualleros que encontraua, conociendole en las señales de las armas, temiendole como a la muerte, dexauan lo yr su camino sin le osar a cometer”.<sup>66</sup> En el caso de Esplandián, a su fama personal se le sumaba la gloria que su padre Amadís había alcanzado como parte de un linaje de guerreros. Pero si bien todos estos atributos estaban atados al origen nobiliario de los individuos —en algunos casos oculto, en otros, carente de riquezas—, no todos los nobles podían considerarse verdaderos caballeros. Así lo entendía el rey de Inglaterra quien ordenó que Tirante, el caballero de Martorell, fuera nombrado capitán general “superior sobre todos nuestros capitanes por su mucha virtud y resplandeciente caballería”, en tanto desestimó la promoción del duque de Macedonia “por su débil coraje y poco diestro en la guerra [y que] nunca supo ganar una batalla”.<sup>67</sup>

Aunque muchos de los relatos de caballerías transcurrían fuera del territorio hispano, por lo general, sus protagonistas eran castellanos o valencianos que se aventuraban hacia otros reinos para poner su espada al servicio de buenas causas. Dado que en muchos casos, a pesar de su estirpe, los caballeros carecían de recursos económicos, las guerras en las que participaban no sólo servían como escenarios para la demostración de la masculinidad sino, también, como medios de promoción social. Por ejemplo, Jaime de Centella, junto a su hijo Miguel, resolvió ponerse al servicio del rey

---

<sup>65</sup> Anónimo, 138.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>67</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 124, 313.

de Nápoles para recuperar la hacienda dilapidada por sus ancestros.<sup>68</sup> Asimismo, aunque los caballeros provinieran de familias nobles acaudaladas, su actuación sobresaliente en los campos de batalla también redundaba en mercedes de tierras, señoríos e, incluso, reinos como forma de recompensa.

Pero si muchos de los caballeros peninsulares podían ofrecer a otros reinos sus servicios, era por la difundida asociación entre su origen y la pericia militar. España aparecía como sinónimo de la bravura y, por ende, de la masculinidad. Esta relación entre la hombría y el ser “español” aparece, de manera recurrentemente, en *El Perfecto Caballero*. Allí, no sólo Don Jaime Centella identificaba su brío con su origen hispano — “no ha de pensarse de ningún español, que los de España siempre suelen buscallas temerarios y nunca las rehuyen temerosos”<sup>69</sup>— sino que los “extranjeros” reconocían esa relación de manera inconfundible:

Ludovico:	Ven español.
Diana:	¡Ay España! ¡Qué gallardos hombres criáis! (...)
Reina:	Tierra de cielo es España,
Diana:	Brava nación la Española. <sup>70</sup>

Pero si bien existían intentos por forjar una idea de unidad española, para el imaginario peninsular, la noción de nacionalidad, en el sentido moderno, refería a la “patria chica”, al feudo o al señorío; en suma, a la tierra donde se había nacido. En este sentido, la “ciudadanía” se inscribía en tanto extremeños, vallisoletanos, aragoneses,

---

<sup>68</sup> Castro, *El perfecto caballero*, 131.

<sup>69</sup> Castro, 160

<sup>70</sup> *Ibidem*, 132, 138.

etc.<sup>71</sup> En las *Mocedades del Cid*, Guillen de Castro daba cuenta de esos localismos al asociar la hombría de Rodrigo de Vivar con su origen castellano:

¡Esa sangre alborotada  
que ya en tus venas revienta  
que ya por tus ojos salta  
es la que me dio Castilla.<sup>72</sup>

Incluso, esas diferencias regionales podían llegar al paroxismo del enfrentamiento abierto. La patria chica aparecía como la principal referencia para un individuo, a pesar de los intentos formalizados por crear una noción de “unidad española”. Esas tensiones pueden observarse en el contrapunto entablado entre el joven Rodrigo y don Martín González, embajador del rey de Aragón, ambos, reivindicando su origen y bizarría:

Don Martín: Esa respuesta le di,  
antes de oílla en tu boca;  
porque teniendo esta mano  
por suya el Aragonés,  
no era justo que a mis pies  
se atreviera un Castellano.

Rodrigo: -¡Rebiento!... Con tu licencia  
quiero responder, Señor;  
que ya es falta del valor  
sobrar tanto la paciencia.  
Don Martín, los Castellanos,  
con los pies a vencer hechos,  
suelen romper muchos pechos,  
atropellar muchas manos.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Ana María Presta, *Encomienda, familia y negocios*, 95 y “Acerca de las primeras *doñas* mestizas de Charcas colonial, 1540-1590”. En *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (eds.), 41-62, (Sevilla: Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004), 41.

<sup>72</sup> Castro, *Las mocedades del*, 62.

<sup>73</sup> Castro, *Las mocedades del*, 160.

No obstante, esos regionalismos también podían integrarse a esa unidad mayor que, por entonces, aspiraba a ser “España”. Conjugando el espacio local con el supraregional, el caballero Miguel Centella daba cuenta de su doble identidad:

Yo soy español y tengo  
por madre a la gran Valencia  
ciudad famosa en el mundo  
por insigne, fuerte y bella.<sup>74</sup>

Esta asociación entre bravura, cristiandad y “españolidad” posibilitó la construcción de la identidad de los peninsulares como arquetipo de la masculinidad y, en los territorios de ultramar, sirvió de plafón para la afirmación de su superioridad respecto de las sociedades conquistadas.

### *2. c. El celo religioso*

Las guerras en las que los caballeros participaban asumían la forma de guerras de religión. En ellas los individuos no sólo actuaban como guerreros sino, fundamentalmente, como cristianos. De hecho, el derrotero de la mayoría de los caballeros estaba atado, de una manera u otra, a los propósitos religiosos. Por ejemplo, ya sea para iniciar, consagrar o culminar su carrera, estos individuos se dirigían a diferentes “meca” de la cristiandad para rendir tributo. Luego de una ardua carrera de caballero y antes de retirarse a la vida ermitaña, el conde de Vayroque “movido por inspiración divina, se propuso retirarse de las armas y marchar en peregrinación a la casa santa de Jerusalén”.<sup>75</sup> De este modo, intentaba purgar las culpas y los excesos que pudiera haber cometido durante su eximia carrera, a pesar de haber sido motivados por

---

<sup>74</sup> Castro, *El perfecto caballero*, 131.

<sup>75</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 2, 63.

causas nobles y cristianas. Por su parte, Don Alonso, el caballero perfecto de Salas Barbadillo, en su camino hacia Nápoles, donde pretendía ponerse al servicio del rey, “pasó por Roma, siempre cabeza de el mundo (...) veneró con lágrimas y adoró con afectos tiernos de el ánimo aquel tesoro inmeso de reliquias”, como correspondía a todo buen cristiano.<sup>76</sup>

Pero ese compromiso con la religión no sólo se reducía a una profesión de fe personal sino que alcanzaba su máxima expresión en la lucha organizada contra el infiel. En casi todos los relatos vinculados con el mundo de las caballerías, las principales contiendas en las que los caballeros participaban tenían como objetivo liberar a la cristiandad de la tiranía de los infieles. En los autores de origen hispano, esta temática estaba vinculada con el arduo proceso de recuperación de los territorios españoles ocupados por los musulmanes desde comienzos del siglo VIII. La llamada Reconquista —que tuvo su impulso en el siglo XIII— fue una cruzada guiada por la creencia de que los reinos cristianos del norte tenían la misión divina de liberar esos territorios del dominio de los moros. Ese providencialismo fue sostenido por un cristianismo militante corporizado, especialmente, en las órdenes de Calatrava, Alcántara y Santiago creadas a largo del siglo XII.<sup>77</sup> No obstante, la conjugación de los ideales religiosos y militares se encontraba en el origen mismo de las órdenes militares. El conde Vayroque, apelando a las enseñanzas del popular libro *Árbol de Batallas* del francés Honoré Bouvet, instruía al joven Tirante en este sentido: “primeramente el caballero fue hecho para mantener y defender la santa madre Iglesia (...) y no debe volver mal por mal, sino que debe ser humilde y perdonar libremente a aquellos que le hayan perjudicado, puesto que están a su merced”.<sup>78</sup> Por lo tanto, los caballeros eran una suerte de soldados de la fe que si bien vivían para la guerra lo hacían guiados por un

---

<sup>76</sup> Salas Barbadillo, *El caballero perfecto*, 10.

<sup>77</sup> J. H. Elliot, *La España Imperial*, 27.

<sup>78</sup> Martorell, I, Capítulo 33, 113.

ferviente espíritu cristiano. Por ejemplo, se decía que Don Alonso “parecía un soldado religioso y un religioso militar: enseñándonos así que no vence gloriosamente quien no triunfa con el espíritu y el cuerpo”.<sup>79</sup> El joven Rodrigo de Vivar también encarna la figura del soldado devoto:

Con todo, en esta jornada  
da risa tu devoción  
con dorada guarnición  
y con espuela dorada  
con plumas en el sombrero  
a caballo, y en la mano  
un rosario.<sup>80</sup>

Si bien para algunos la personalidad del joven Cid —“tan devoto y tan cristiano”— podía aparecer como una excepcionalidad, para Rodrigo “el ser cristiano no impide el ser caballero”. Más aun, el ser cristiano era atributo funcional al caballero.<sup>81</sup> En este sentido, el celo religioso representaba un atributo más de la masculinidad pero, en la medida que cristianismo era la única forma de religión, sólo podía corporizarse en el varón cristiano. En oposición, los musulmanes no sólo sostenían una creencia errónea sino que, además, poseían comportamientos y costumbres ajenos al “varón perfecto”. Entre esos comportamientos, el pensamiento de la época destacó las prácticas sexuales de los moros a las que juzgaban de lujuriosas, desordenadas e incontenibles. De este modo, mientras los caballeros andantes procuraban proteger la castidad femenina de ciertas manos lascivas, los moros, en su paso arrasador, iban “deshonrando mujeres y doncellas y metiéndolas todas en cautiverio”.<sup>82</sup> Asimismo, se los conocía por su afición a las prácticas sexuales contra natura, lo que les valió el difundido apelativo de sodomitas. En una de las cinco batallas que el joven Rodrigo de Vivar libró con los moros, los enfervorizados soldados cristianos se alentaban unos a otros diciendo:

---

<sup>79</sup> Salas Barbadillo, *El caballero perfecto*, 29.

<sup>80</sup> Castro, *Las mocedades del*, 145.

<sup>81</sup> Castro, 145.

<sup>82</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 5, 68.



¡Bueno! Mire lo que va  
de Santiago a Mahoma  
¡Qué bravo herir! Puto, toma  
para peras. ¡Bueno va!  
¡Boto a San Braveza es  
lo que hazen los Cristianos;  
ellos matan con las manos,  
sus cavallos con los pies.<sup>83</sup>

Como puede observarse, la guerra de reconquista servía de metáfora para recrear la oposición entre cristianismo e infidelidad en términos de hombría y sodomía. Así como la superioridad de los cristianos en los campos de batalla daba cuenta de su potencia viril, la volubilidad sexual de los moros auguraba su derrota militar. Esta circunscripción de la masculinidad al cristianismo fue reforzada por una de las hagiografías más populares durante el proceso de la Reconquista: la de San Pelayo. Según Mark Jordan, el martirio del joven cristiano constituyó una pieza clave en la polémica antimusulmana cuyo tópico fundamental se basó en la inclinación de moros hacia las prácticas contra natura.<sup>84</sup> Pelayo, no sólo se negó a abjurar de la religión cristiana sino que se rehusó a acceder a los deseos sodomíticos del califa Abderramán III, siendo torturado y luego descuartizado. No obstante, el culto a Pelayo y la adoración de sus reliquias se convertirían en símbolo de defensa del cristianismo y de la masculinidad. Pero no sólo los cristianos percibieron en su religión un atributo de la masculinidad. En los relatos de caballerías los moros también aparecían reconociendo esa peculiar relación. En *Las mocedades del Cid*, uno de los reyes moros a los que Rodrigo venció reconocía esta supremacía en los siguientes términos:

---

<sup>83</sup> Castro, *Las mocedades del*, 110.

<sup>84</sup> Jordan, *La invención de*, 41.

Pues su esfuerzo varonil  
los nuestros dejando atrás  
quinientos hombres no más  
nos vencieron a seis mil  
Quitónos el español  
nuestra opinión en un día.<sup>85</sup>

La eficacia militar y la bravura masculina que llevaron a deponer las armas a los infieles constituían, además, una prueba de su error. De este modo, tras la derrota, el rey moro se hizo vasallo de Rodrigo diciendo. “Yo me sujeto a sus leyes en nombre de otros tres reyes y el mío” y, en adelante lo llamó *Mio Cid*.<sup>86</sup> En *El caballero perfecto* de Salas Barbadillo, también se pone de manifiesto la victoria cristiana sobre los infieles y el reconocimiento de estos últimos de la supremacía de la fe de los vencedores. Luego de que Don Alonso expulsara a los musulmanes de los reinos de Alemania, el rey infiel, al borde de la muerte y reconociendo su derrota militar y religiosa, “pudo confessarse, se reduxo a la Iglesia, y dio fin a su vida con demostraciones de verdadero católico”.<sup>87</sup> Esto, además, daba cuenta de que la labor del caballero no se reducía a su función militar sino que como soldado de la fe tenía por objetivo expandir las fronteras de la cristiandad.

Así como la cristiandad era sinónimo de masculinidad, España se representaba a si misma como sinónimo de cristiandad. El atributo de religiosidad se asociaba, de manera privilegiada, con los caballeros de origen hispano. Esta especial vinculación respondía a la preocupación de España por proclamarse el adalid del mundo cristiano. En este sentido, Salas Barbadillo comenzaba su obra proclamando: “España, noblíssima parte de la Europa, tan pía en el culto de la verdadera religión, quanto felicíssima en triunfos, que el cielo estiende su imperio por toda la tierra”.<sup>88</sup> Con esta máxima, Salas

---

<sup>85</sup> Castro, 120

<sup>86</sup> *Ibidem*, 122.

<sup>87</sup> Salas Barbadillo, *El caballero perfecto*, 42.

<sup>88</sup> Salas Barbadillo, 5.

Barbadillo no sólo daba cuenta del triunfo final sobre los infieles y otros heterodoxos sino, también, de las ansias de España por expandir su dominación hacia nuevos territorios con la espada y la cruz. No en vano Don Alonso, su caballero perfecto, asumía esa misión en su doble carácter de español y cristiano:

(...) Yo soy un español noble, que sin mayor interés que verter mi sangre por la defensa de la religión (...) Mi zelo merece que se me den de tu mano que yo me ofrezco de matar, o prender mañana por mi persona, la del príncipe enemigo que ciego en el alma se opone a la verdad católica.<sup>89</sup>

En la lucha contra el moro, España se consagró como defensora e impulsora de la fe cristiana pero también como símbolo de masculinidad. Esa experiencia desarrollada a lo largo de más de siete siglos le permitió adquirir un *background* que utilizó eficazmente en la conquista y la colonización de los territorios de ultramar. Como se analizara en el capítulo anterior, los discursos coloniales reconocieron en las poblaciones indígenas un espíritu idolátrico y una sexualidad nefanda como previamente ocurriera con los moros. Afortunadamente, los españoles ya conocían los instrumentos para remediar tan grandes males.

#### 2. d. *La conquista sexual*

Otro de los atributos de la masculinidad moderno-medieval estaba asociado con la actuación sexual de los individuos, una actuación que, lógicamente, estaba dirigida hacia el género femenino. No obstante, el vínculo entre los caballeros y las mujeres presentaba una serie de tensiones que se expresaban en comportamientos aparentemente contradictorios. Así, en los relatos analizados, los caballeros podían tanto expresar su subordinación hacia el ser amado o deseado como obtener sus favores por la fuerza.

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, 41.

Entre ambos polos, existían una serie de conductas diversas que daban cuenta de una sociedad a caballo entre los valores medievales y modernos.

Uno de esos comportamientos suponía el sacrificio y la entrega incondicionales del caballero con el único fin de alcanzar el reconocimiento de una dama. Movidio por ese espíritu, un individuo era capaz de realizar las más arriesgadas proezas —e, incluso, poner en peligro su vida— en la prosecución de ese objetivo. De hecho, como se mencionara al comienzo, una exitosa *performance* militar constituía apenas el preámbulo para la toma de mujeres. Esta concepción queda de manifiesto en las palabras que Amadís pronunciara a la princesa Oriana antes de embarcarse en su empresa guerrera: “lo que haré en vuestro servicio y por el gran amor que os tengo, en señal de que, así como sois la mujer más hermosa del mundo, sois amada por el mejor caballero que en él podría hallarse”.<sup>90</sup> La subordinación hacia el género femenino resonaba como un eco tardío del denominado “amor cortés” que había representado el ideal amoroso de la nobleza cortesana desde comienzos del siglo XII. En él, la mujer aparecía como una abstracción moral a la cual todo caballero que aspirara a ser un *buen amador* debía contemplar y venerar. El grado de devoción femenina que proponía el amor cortés ha llevado a muchos investigadores a definirlo como una “religión del amor” ya que, metafóricamente, las mujeres —como objeto de amor— ocupaban un lugar cuasi divino.<sup>91</sup> Pero en la medida que el caballero reconocía su inferioridad respecto de la dama, el amor cortés también parangonaba a las relaciones políticas de vasallaje. Incluso, en esa “feudalización del amor” se apelaba a la parafernalia del *homenaje* que constituía el ritual a través del cual un vasallo manifestaba la voluntad de subordinarse a un señor mayor. Por ejemplo, luego de su regreso triunfante, Amadís se dirige a su amada diciéndole “¡Oh, mi señora Oriana! De vos me viene todo el esfuerzo

---

<sup>90</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 170.

<sup>91</sup> E. Michael Gerli, “La ‘Religión del Amor’ y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV”, *Hispanic Review*, Vol. 49, Nº. 1, (1981): 65-86, 76.

[y] se quitó el escudo y el yelmo, metió la espada en la vaina y le agradeció a Oriana la honra que por ella había ganado”.<sup>92</sup> No obstante, aunque el modelo de amor cortés parecía suponer una superioridad femenina respecto de los varones —contrariando el pensamiento jurídico, religioso y filosófico de la época—, en términos reales, las mujeres sólo constituían una excusa a través de las cuales los caballeros podían hacer gala de su hombría. A pesar de su origen medieval este ideal continuó vigente hasta bien entrado el siglo XVII.

Otro de los rasgos del caballero era su marcado compromiso con la defensa del honor de las mujeres, es decir, con la conservación de su castidad. Una vez más, la preocupación no estaba puesta tanto en el cuidado de la honorabilidad femenina como en la preservación de la probidad del linaje. Dado que el honor de una familia dependía de acreditar una historia ininterrumpida de matrimonios santificados y nacimientos legítimos, la sexualidad de sus mujeres jugaba un papel crucial. La existencia de relaciones sexuales antes o por fuera del matrimonio no sólo ponía en riesgo la reputación personal femenina sino que, al engendrar hijos ilegítimos, desencadenaban una sucesión genealógica de escándalos.<sup>93</sup> En el caso de los caballeros, su intervención muy raras veces estaba motivada por una afrenta a la moralidad de su linaje. Más bien, se trataba de una suerte de responsabilidad social con la masculinidad ya que, como sostiene François Heritier, el cuerpo de las mujeres pertenece a otros hombres y cualquier ataque sobre el mismo implica afectar el honor de esos hombres.<sup>94</sup> Así lo entendía Tirante para quien “los caballeros están obligados a exponer sus personas a todos los riesgos de muerte, si por alguna mujer de honor son requeridos para que sean

---

<sup>92</sup> Anónimo, *Amadis de Gaula*, 157.

<sup>93</sup> Ann Twinam, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”. En: *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrin (comp.), 127-165, (México: Grijalbo, 1991), 131-132.

<sup>94</sup> Héritier, *Femenino/Masculino*, 77.

defendidas”.<sup>95</sup> Este comportamiento pudo ponerlo en práctica en ocasión de un encuentro con un grupo de malos caballeros quienes, no satisfechos con someter sexualmente a algunas doncellas, lo incitaban a que formara parte del siniestro espectáculo. Sin embargo, Tirante, contrariando una pretendida complicidad masculina, manifestó su deliberado y abierto repudio ya que “estaría más contento de entrar en liza en campo cerrado, a toda ultranza, con diez caballeros, que no de cometer semejante acto”.<sup>96</sup> Pero la intervención sobre la sexualidad de las mujeres no sólo era “armada”, como en el caso de los caballeros, sino que todos los hombres podían participar, ordinariamente, conteniendo y encauzándola a través de su acción dominante y reguladora.<sup>97</sup> En cierta medida, este tipo de moral sexual entraba en contradicción con algunos de los valores del “amor cortés”, en la medida que este suponía, además de los elementos mencionados, un amor adúltero o prohibido.<sup>98</sup>

Asimismo, ese tipo de contradicción puede observarse en la concepción del cuerpo femenino como un territorio a conquistar o un botín de guerra. Del mismo modo que los caballeros andantes eran capaces de defender la honorabilidad de una dama, también eran capaces de tomar sus favores a través de la fuerza física. Esta violencia sexual sobre el cuerpo de las mujeres constituía una expresión exacerbada del derecho de los hombres.<sup>99</sup> Esta prerrogativa masculina queda de manifiesto en el *Amadís de Gaula* cuando su protagonista y Galaor son testigos del siguiente diálogo entre dos caballeros armados: “- ¿Cuál de estas doncellas queréis? -Yo tomaré esta. -Pues yo tomaré esta otra”.<sup>100</sup> Pero hasta Don Alonso, el perfecto caballero, comulgaba con esa concepción sobre el cuerpo de las mujeres. Una noche que Laura, su amada, salió de su

---

<sup>95</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 36, 119.

<sup>96</sup> Martorell, II, Capítulo 231, 47.

<sup>97</sup> Héritier, *Femenino/Masculino*, 78.

<sup>98</sup> Juan Santaella López, *Jorge Manrique, Poesías completas*, (Granada; Editorial La Vela, 2000), 12-14

<sup>99</sup> Héritier, 77.

<sup>100</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 61.

recámara tras escuchar ruidos extraños “hallóse en los brazos de su atrevido amante, que robó con violenta fuerza lo que ella auía resistido con tanta honestidad y recato”.<sup>101</sup> Sin embargo, este tipo de prácticas revestía de ciertos visos de juego o de encuentro sexual ritualizado. A pesar de su contenido violento, la reacción femenina iba desde una resistencia poco clara hacia un progresivo consentimiento negativo como puede observarse en el siguiente pasaje de *Tirant lo Blanc* cuando a pesar de haber sido tomada por la fuerza por su amante “la princesa no decía nada, sino que se defendía con frases graciosas para que la placentera batalla no llegase a su fin”.<sup>102</sup> Es probable que la toma violenta de mujeres constituyera una estrategia a través de la cual concretar uniones sexuales no sacramentadas en el marco de una sociedad regida por fuertes normas morales. No obstante, dicha estrategia se fundaba en la libre disposición masculina de la sexualidad de las mujeres.

Esta misma tendencia también puede observarse en la conceptualización del cuerpo femenino como un territorio a conquistar. Como en el caso de la sodomía, la guerra, en tanto incursión militar, servía de metáfora para describir la penetración sexual masculina en el cuerpo de las mujeres. De este modo, la conquista sexual sintetizaba y conjugaba las nociones de violencia y derecho masculino, antes descriptos. Esta serie de elementos queda de manifiesto en *Tirant lo Blanc* cuando la criada de Laura, su amada, le aconsejaba que no dudara en cometer el acto sexual “puesto que tenéis buena y gentil esperanza y amáis valientemente a una doncella, id a su cuarto y echaos a la cama cuando ella esté desnuda o en camisa, y *herid valientemente*, que entre amigos no hace falta toalla.”<sup>103</sup>

Asimismo, la relación entre la guerra de conquista y la conquista sexual o, dicho de otro, entre el territorio a someter y el cuerpo de la mujeres también queda expresado

<sup>101</sup> Salas Barbadillo, *El perfecto caballero*, 37.

<sup>102</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, II, Capítulo 233, 51.

<sup>103</sup> Martorell, II, Capítulo 229, 40.

en *El perfecto caballero*. Allí, Miguel Centella consideraba que conseguir los favores de Diana constituía una empresa tan difícil e importante como dominar los territorios de ultramar. En este sentido, llevar a cabo ambos propósitos implicaba romper la legalidad en un caso y transgredir las normas morales y sexuales en otro:

Más tampoco he de ignorar  
que esas Indias, sin morir  
quien las sabe descubrir  
no las puede conquistar  
si no es rompiendo la ley  
guardada inviolablemente  
que unas Indias solamente  
es digno estado de un rey.<sup>104</sup>

Además, dentro de ese orbe, las mujeres constituían recompensas políticas o botines de guerra. Por ejemplo, cuando los reyes estaban interesados en conseguir los servicios de un excelso caballero, ofrecían a sus hijas, hermanas o sobrinas como premios por el éxito de sus empresas. De este modo, la reina de Nápoles entregaba a su prima Diana si Miguel Centella la auxiliaba en sus aflicciones:

Darétela por esposa  
segura de que es mujer  
que de un rey lo puede ser  
por noble, honrada y hermosa.<sup>105</sup>

Por su parte, el rey de Aragón utilizaba las virtudes de una doncella de su corte como medio de negociación política ya que “muchos príncipes poderosos de España y Italia me la piden siendo entre ellos la competencia tan esforçada que hallo por más segura razón de estado negársela a todos, por escusar inquietudes y disensiones”.<sup>106</sup> Si bien las mujeres eran utilizadas como botín o prebenda política, no es menos cierto que

<sup>104</sup> Castro, *El perfecto caballero*, 143.

<sup>105</sup> Castro, 147,

<sup>106</sup> Salas Barbadillo, *El caballero perfecto*, 15.



sólo podían acceder a ellas aquellos individuos que demostraran capacidades o destrezas sobresalientes, en especial, en el ámbito de la guerra. Es así como, finalmente, Don Alonso recibe a cambio de sus eximios servicios militares a la codiciada doncella de manos del rey de Aragón. A través de la demostración de sus pericias marciales, el caballero lograba cerrar el arduo proceso de adquisición de la masculinidad. La visión de algunas mujeres sobre la masculinidad de los caballeros y sobre su propia condición refuerza la relación entre éxito militar y aptitud sexual. Esto puede observarse en el *Amadís de Gaula*, luego de que un caballero llamado Dardán fuera vencido por el imbatible Amadís. En esa ocasión, su amante “se acercó, y al verlo tan maltrecho dijo: – Dardán de hoy en adelante no me mirés como amiga, ni tu ni ningún otro, sino el buen caballero que acaba de ganar el combate”.<sup>107</sup> Del mismo modo reaccionó otra doncella a la que Amadís había intentado liberar de las garras de un mal caballero pero quien, sin embargo, reconocía el “derecho” de su captor a conservarla pues “bien me ganaste (...) y podéis hacer de mi lo que queráis”.<sup>108</sup> En este sentido, la agresividad militar y agresividad sexual se reforzaban mutuamente como elementos constitutivos de la masculinidad: la primera era condición *sine qua non* de la segunda y ambas de la tercera.

No obstante, aunque la guerra funcionaba como una metáfora del vínculo sexual entre varones y mujeres, el cuerpo femenino no sólo no se reducía a un territorio en el cual penetrar para conquistar. En la retórica de los caballeros, ese cuerpo aparece, además, como un terreno sinuoso e, incluso, más peligroso que la propia guerra. Así lo entendía Tirante para quien los favores de su amada resultaban menos asequibles que las todas las batallas libradas:

---

<sup>107</sup> Anónimo, *Amadís de Gaula*, 66.

<sup>108</sup> Anónimo, 147.

¿No habeis visto en cuantos hechos de armas me he encontrado, jamás nadie ha podido dominarme ni vencer y en cambio la sola visión de una doncella me ha vencido y echado al suelo, que no he tenido contra ella resistencia alguna?<sup>109</sup>

Esa misma vulnerabilidad respecto de las mujeres atestiguaba el rey de Nápoles en *El perfecto caballero* de Guillen de Castro. A pesar de su naturaleza monárquica, el amor imposible de Diana —por ser un amor prohibido— desestabilizaba tanto sus dotes guerreras como su sabiduría real:

Todo me aflige y me ahoga  
me atemoriza y espanta  
la corona, a la garganta  
se me ha bajado, a ser sogá

... Y con esta confusión  
ciego, entre ansias amorosas  
juzgo de todas las cosas  
al revés de lo que son.<sup>110</sup>

La desestabilización de los caballeros radicaba en la creencia en una naturaleza femenina indomable y que, justamente, poseía ciertos puntos de contacto con la filosofía del “amor cortés”. Como se observara, en este tipo de relación, el varón se comportaba con su dama como lo hacía un vasallo con su señor. El reconocimiento de su inferioridad marcaba el carácter dominante de las mujeres quienes aparentemente disponían libremente de la vida o la muerte de su pretendiente. Esta relación de subordinación y dependencia queda de manifiesto en *Tirant lo Blanc*, en la medida en que “no existe hombre en el mundo que sea valiente con las armas, que no sea temeroso entre las mujeres. En las batallas no tenéis miedo de todos los hombres del mundo, y

---

<sup>109</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, Capítulo 120, 307.

<sup>110</sup> Castro, *El perfecto caballero*, 150.

aquí tembláis a la vista de una sola doncella”.<sup>111</sup> Asimismo, el carácter subversivo del espíritu femenino radicaba, fundamentalmente, en la sinuosidad de su sexo. Como se observara en el capítulo anterior, el pensamiento de la época atribuía a la sexualidad femenina una voracidad irrefrenable que, por lo tanto, constituía una fuente inagotable de desestabilización.<sup>112</sup> De allí la defensa encarnizada de los caballeros de una sexualidad que no sólo era capaz de poner en riesgo la honorabilidad de las mujeres sino que amenazaba el mismo orden social. Ya sea como portadoras de una sexualidad indómita o de una corporeidad indefensa, las mujeres constituían el medio a través del cual los varones podían “realizar” su masculinidad.

### 3. Ser varón en América: la masculinidad exacerbada

La conquista y la colonización americanas constituyeron uno de los terrenos más fértiles en donde cultivar los atributos de la masculinidad moderna. La geografía desconocida e inhóspita, la existencia de seres con una humanidad dudosa y la idolatría reinante pusieron permanentemente a prueba la valentía, la religiosidad y la eficacia sexual de los hombres que participaron de aquellas empresas. Pero la exitosa *performance* que protagonizaron los conquistadores y colonizadores no sólo confirmó su hombría particular, sino que reforzó y estrechó, aún más, la identificación de España como sinónimo de masculinidad.

No obstante, en la medida que la mayoría de los individuos que llegaron a las Indias no procedían de los segmentos nobiliarios de la sociedad peninsular, encarnar el modelo de masculinidad dominante no fue una tarea fácil. Por ejemplo, en su estudio prosopográfico sobre “los de Cajamarca”, James Lockhart identifica una alta proporción

---

<sup>111</sup> Martorell, *Tirant lo Blanc*, II, Capítulo 231, 47.

<sup>112</sup> Ver capítulo 3.

de “plebeyos” en la expedición encabezada por Francisco Pizarro.<sup>113</sup> Si bien este grupo incluía elementos pertenecientes a los sectores marginales de la sociedad peninsular, la mayoría de estos individuos formaban parte de un estrato medio compuesto por algunos letrados bajos, artesanos e, incluso, campesinos que podían disimular sus orígenes en el marco de la plebeyez dominante.<sup>114</sup> Con todo, en esa expedición —al igual que en la mayoría— no existió ningún miembro de la nobleza alta como duques, condes, señores feudales menores ni individuos que portaran el título de “don” desde su nacimiento.<sup>115</sup> Lo que sí se identifica es un número menor de individuos denominados “hidalgos” que, no obstante, tampoco es indicador de una posición nobiliaria ya que el uso, la expansión y la atribución de esa condición estuvieron íntimamente ligados a las pretensiones posteriores de muchos conquistadores e, incluso, de sus descendientes para obtener mejores posiciones tanto en la sociedad colonial como ibérica. En este contexto, es el renombre de su linaje, la calidad de la firma, el respeto que generaba al interior de la hueste y la participación en el botín lo que puede contribuir a definir la posición social de estos individuos. Según el estudio de Lockhart, estos indicadores revelan la participación de “hidalgos ordinarios”, es decir, de individuos pertenecientes a la parte inferior de la escala de la hidalguía, lo que tiende a reducir, aún más, el impacto de participación de los sectores nobiliarios en sentido lato.<sup>116</sup>

Esto puede observarse en varias de las crónicas escritas por algunos individuos que formaron parte de esos contingentes. En ellas, conquistadores y cronistas ponen de manifiesto la procedencia humilde, incluso, de muchos de los que lideraron esas

---

<sup>113</sup> James Lockhart, *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, (Lima: Milla Batres, 1986), 44-48.

<sup>114</sup> Lockhart, *Los de Cajamarca*, 46.

<sup>115</sup> Aunque la clasificación de los estratos nobles es más difícil y matizada, Mario Góngora también observa la ausencia de los “Grandes” en la conquista de Panamá como así también, la participación excepcional de caballeros, hijos de caballeros e “hijosdalgos”. El grupo ocupacional que más se destaca por su numerosidad es el de los artesanos, seguido por el de los labradores. Mario Góngora, *Los Grupos de Conquistadores en Tierra Firme (1509 - 1530)*, (Chile: Universidad de Chile, 1962)

<sup>116</sup> Lockhart, 47.

empresas y que luego se alzarían con la gloria. Por ejemplo Juan de Castellanos, quien participó de la conquista y la colonización de la Nueva Granada, revelaba la baja laya de quienes componían esas expediciones. En sus *Elegías de varones ilustres de Indias* escritas en versos y publicada recién en 1589, Castellanos dio cuenta del orbe social al que Cristóbal Colón apeló para engrosar sus filas, al cual logró seducir a través de la promesa de fortuna:

Deseche pues pobreza sus enojos,  
Huyamos de ser pobre y mendigos,  
Y para gocéis de los despojos  
Volemos fidelísimos amigos;  
Que quiero presentar a vuestros ojos  
De las cosas que digo por testigos;  
Que yo ya hago cuenta que poseo  
Las cosas do me guía mi deseo.<sup>117</sup>

Lo que el Almirante prometía era la posibilidad de ganar gloria y, fundamentalmente, mercedes capaces de poner fin a un presente poco promisorio. Así lo relataba también Francisco de Xerez quien ofició de escribano y secretario personal de Francisco Pizarro durante el descubrimiento y la conquista del Perú. El cronista ponía de manifiesto las infinitas posibilidades que el Nuevo Mundo ofrecía a aquellos hombres que buscaban superar una condición social que en la península hubiera sido infranqueable:

Della salen, a ella vienen  
Ciudadanos, labradores  
De pobres hechos señores  
Pero ganan lo que tienen.<sup>118</sup>

El mismo Pedro de Valdivia, que encabezó la conquista y la colonización del denominado reino de Chile y que, posteriormente, se consagró como Gobernador y

---

<sup>117</sup> Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*. Ordenada por D. Buenaventura Carlos Aribau, (Madrid: Imprenta y Estereotipía de M. Rivadeneyra, 1852) Elegía 1, Canto Primero, 7.

<sup>118</sup> Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista de Perú*, (Madrid: Historia 16, 1985), 163.

Capitán General de esa jurisdicción en 1541, también formaba parte de ese grupo de individuos. Según su propio relato, las posiciones obtenidas durante la “pacificación” de Chile habían sido conseguidas “por la guerra como un pobre soldado”.<sup>119</sup> En la misma condición también combatió Francisco de Xerez quien, a pesar de ser letrado, debió padecer las calamidades materiales antes de gozar de la fortuna que, según él, bien tenía merecida:

Ha veynte años que está allá  
Los diez y nueve en pobreza  
Y en uno quanta riqueza  
Ha ganado y trae acá  
Ganó con gran fortaleza:  
Peleando y trabajando  
No durmiendo más velando  
Con mal comer y beber,  
Ved si merece tener  
Lo que así ganó burlando.<sup>120</sup>

Si bien muchos de los protagonistas ocultaron o trataron de licuar su baja extracción social, otros, como los casos citados, no tuvieron reparos en manifestar su procedencia. Justamente, lo que estos hombres trataban de demostrar era cómo los logros alcanzados —siempre al servicio de la Corona y de la verdadera religión— habían dependido de su esfuerzo personal tanto en los campos de batallas como en el proceso colonizador. Además, reivindicar su baja extracción y, en algunos casos, hasta la ruina material en la prosecución de sus objetivos, les otorgaba mayor legitimidad a fin de reclamar mercedes o privilegios a la mano regia. Por lo tanto, para los conquistadores, la guerra contra los indios significó un medio eficaz para el ascenso o la promoción social. Pero a diferencia de lo que acontecía en la península, en donde los caballeros que protagonizaban esas guerras podían acreditar la pertenencia a un linaje noble, quienes

---

<sup>119</sup> “Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del descubrimiento y conquista de Chile”, Al emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545. En: *Crónicas del Reino de Chile*, 1-74, (Madrid, Atlas, 1960).

<sup>120</sup> Xerez, *Verdadera relación de*, 164.

combatieron en las guerras de conquista americanas, por lo general, carecían de apellido o linaje reconocidos.<sup>121</sup> No obstante, los éxitos materiales obtenidos en ellas redundaron, en más de una oportunidad, en una suerte de promoción estamental que revelaba los inicios de una sociedad en transición.<sup>122</sup> En este sentido, la experiencia de la conquista y de la colonización actuó como condición de posibilidad para que los conquistadores, aun cuando procedieran de los estratos más modestos de la sociedad peninsular, pudieran ascender en la escala social de la sociedad colonial, incluso, reconstruyendo su pasado y ocultando su propia historia familiar.<sup>123</sup>

Pero además de favorecer el enriquecimiento y el mejoramiento del posicionamiento social, la guerra de conquista también constituyó una arena en la cual medir la masculinidad. Pero en la medida en que las huestes conquistadoras escasamente estuvieron integradas por individuos pertenecientes a los segmentos nobiliarios de la sociedad peninsular —quienes conocían el “arte de la guerra”— el ejercicio de las armas significó, además, un proceso de aprendizaje. Según James Lockhart, entre los de Cajamarca, casi ninguno había tenido experiencia militar profesional en Europa y aquellos que conocían el arte de pelear lo habían adquirido en las mismas Indias, en donde habitaban desde hacía 10, 15, 20 o más años. Por lo tanto, la pericia marcial de la que gozaban estaba determinada por un tipo de guerra particular: la guerra “contra el indio”.<sup>124</sup> Pero más allá del enfrentamiento con los “naturales”, la

---

<sup>121</sup> Por ejemplo, aun cuando Don Miguel Centellas, el caballero perfecto de Guillen de Castro, estaba sumido en la pobreza, la riqueza que obtuvo ofreciendo sus servicios militares al rey de Nápoles no hizo más que reconfirmar, materialmente, su posición y status nobiliarios.

<sup>122</sup> Frente a esta situación, el cronista indígena Guaman Poma de Ayala, en su panegírica al mundo andino, se quejaba del trastocamiento de las posiciones sociales —tanto indígenas como hispanas— en el Virreinato del Perú y denunciaba a “los españoles pulperos, mercachifles, sastres, zapateros, pasteleros, panaderos, [que ahora] se llaman ‘don’ y ‘doña’. Los judíos y moros tienen “don”, mundo al reues”. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, (Madrid: Historia 16, 1987), 416.

<sup>123</sup> Ana María Presta, “La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII”. En: *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, Enrique Tándeter (dir.), 55-86, (Buenos Aires: Sudamericana, 2000), 58.

<sup>124</sup> Por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo se refería a “los de Cajamarca” como “hombres diestros e veteranos y experimentados soldados con indios”. Citado en James Lockhart, *Los de Cajamarca*, 36.

inhospitalidad del paisaje, el hambre y las enfermedades también pusieron a prueba la masculinidad de quienes se aventuraron al dominio de territorios y sociedades desconocidos. En este escenario, la mayoría de las crónicas y de los relatos de la conquista se ufanaron por demostrar las aptitudes de sus protagonistas para comportarse como “verdaderos” hombres frente a la antojadiza realidad americana. Por ejemplo, Pedro de Valdivia destacaba la valentía del séquito que lo acompañó en la conquista de Chile ya que, en virtud del desafortunado precedente marcado por Diego de Almagro, la mayoría de los conquistadores “como de la pestilencia huían della”.<sup>125</sup> No obstante, gracias a su poder de liderazgo y de convocatoria logró reclutar a un número considerable de hombres que, junto a él, sufrieron las inclemencias del tiempo, la virulencia de los naturales y el hambre desgarrador, demostrando a cada paso que “más que hombres han de ser: pues tales se han mostrado los vasallos de V. M.”.<sup>126</sup> Juan de Castellanos también dedicó cientos de versos a destacar las adversidades que exitosamente supieron sortear tanto él como sus compañeros de guerra. A manera de prólogo, remarcaba en sus *Elegías*:

Aquí se contarán casos terribles  
Rencuentros y proezas soberanas;  
Muertes, riesgos, trabajos invencibles,  
Mas que pueden llevar fuerzas humanas.

Veréis romper caminos no sabidos  
Montañas bravas y nublosas cumbres  
Veréis pocos y ya cuasi perdidos  
Sujetar increíbles muchedumbres.<sup>127</sup>

Pero la valentía y la ferocidad de los conquistadores —atributos por antonomasia de la masculinidad moderna— no sólo se reducían a su estoicismo para enfrentar un

<sup>125</sup> “Cartas de Pedro”, Al emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545.

<sup>126</sup> “Cartas de Pedro”, Al emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545.

<sup>127</sup> Castellanos, *Elegías de varones*, Elegía 1, Canto Primero, 6



contexto materialmente adverso. La lucha contra los indígenas aparecía como un campo fundamental donde los peninsulares podían “medir” su nivel de hombría. Bajo esa perspectiva, uno de los tópicos más recurrentes que daba cuenta de la superioridad física y militar de los españoles respecto de los indígenas —y sugerido en la última estrofa de Juan de Castellanos— fue el desbalance numérico desfavorable para los primeros. En lo que respecta a la conquista del Perú, uno de los episodios emblemáticos en donde se puso de manifiesto esa relación fue durante el denominado “encuentro en Cajamarca” cuando la hueste española procedieron a la captura del Inca Atahualpa en 1532. Según la mayoría de los relatos, Francisco Pizarro se dirigió hacia las sierras cajamarquinas al enterarse de la presencia del Inca. Luego de varias embajadas infructuosas en donde procuró entrevistarse con él, finalmente, a través de la intermediación del padre Francisco de Valverde, Pizarro entró en contacto con Atahualpa. No obstante, si bien el encuentro tenía como objetivo apoderarse “pacíficamente” de gobernante, una serie de confusos episodios protagonizados por el Inca y Fray Valverde desencadenaron en la captura violenta de Atahualpa y en la masacre de centenares de indígenas en la plaza de Cajamarca. A pesar de la desventaja numérica, los españoles no sólo salieron victoriosos del enfrentamiento sino que, según registró Miguel de Estete, uno de sus protagonistas, “sin matar sino sólo un negro de nuestra parte, fueron todos desbaratados y Atabalica preso y la gente puesta en huida”.<sup>128</sup> Otro de los testigos, Francisco de Xerez, también reivindicaba la superioridad conquistadora ya que, a pesar del predominio cuantitativo de los naturales “en todo esto no alzó indio en armas contra Español”.<sup>129</sup> Sin embargo, para el secretario de Francisco Pizarro esa destreza peninsular sobre los indígenas era ya secular en las Indias, ya que aun “siendo poco en números, que nunca fueron juntos sino doscientos o trescientos, y algunas veces cientos

<sup>128</sup> Miguel de Estete, “Noticia del Perú”, En: *Poesía popular, alcances y apéndice. Índices*, AA.VV., 344-388, (México, J. M. Cajica, 1960), 367.

<sup>129</sup> Xerez, *Verdadera relación de*, 112.

y aun menos [los españoles] han conquistado en nuestros tiempos más tierra que la que antes se sabía”.<sup>130</sup> Esta experiencia reforzaba aún más la creencia de que la valentía, la destreza militar, la bravura física y el coraje constituían atributos del varón español; todo este conjunto de ideas se había ido forjado en la península a partir de la relación con los moros pero también con otros pueblos de origen europeo. Por ejemplo, en *Dirige el autor sus metros al Emperador*, Francisco de Xerez finalizaba su relación rememorando esa arraigada relación entre los atributos de la masculinidad dominante y los varones peninsulares:

¿Queréis ver que tales son  
Solos vuestros Castellanos?  
Digan Franceses, Romanos  
Moros y cualquier nación  
Quáles quedan de sus manos:  
Ningún señor tiene gente  
Tan robusta y tan valiente  
Christiano, gentil ni moro  
Y este es el cierto thesoro  
Para ser el Rey potente.<sup>131</sup>

No obstante, las poblaciones americanas constituyeron el espejo, por excelencia, a través del cual los españoles lograron construir tanto su propia imagen como la de la masculinidad. Dado que el objetivo consistía en demostrar la valentía y el coraje hispanos, era necesario reemplazar la imagen de los indígenas como temerosos y cobardes por otra más aguerrida aunque, según los contextos, prevaleciera una u otra representación.<sup>132</sup> De este modo, mientras en algunos pasajes cronísticos los indígenas aparecen como “bárbaro feroz, cruel, atroz”, en otros “en tristeza y temor vuelven su saña”.<sup>133</sup> Pero aun cuando en el primer caso se procuraba magnificar la valentía de los

---

<sup>130</sup> Xerez, 59-60

<sup>131</sup> *Ibidem*, 162.

<sup>132</sup> Sobre el desplazamiento en las conceptualizaciones de los indígenas ver el capítulo 3 de la presente investigación.

<sup>133</sup> Castellanos, *Elegías de varones*, Elegía a Sebastián Benalcázar, Canto Séptimo, 480.

conquistadores y en el segundo “feminizar” a las poblaciones indígenas, cualquiera de las dos representaciones contribuyó a reafirmar la supremacía de la masculinidad peninsular.

Sin embargo, no sólo los indígenas sirvieron de pretexto para construir la identidad del varón peninsular. La masculinidad hispana también fue construida a expensa de la masculinidad de otras sociedades, incluidas las cristianas. Esta tendencia “xenófoba” puede observarse en la identificación de la sodomía —contracara de la hombría— como atributo exclusivo de los extranjeros. En Valencia, por ejemplo, se consideraba que el denominado pecado nefando había sido “traído por personas extranjeras que en ocasión de mercadear la moraban”.<sup>134</sup> Especialmente, se apuntaba a los individuos procedentes de Francia o Italia como los más aficionados por el vicio innombrable. Fray Pedro de León, confesor de la cárcel de Sevilla entre 1578 y 1616, registraba en sus memorias la creencia popular acerca de que los italianos estaban *inclinados* naturalmente hacia la sodomía. Habiendo quemado la justicia secular a un barbero de esa nacionalidad por el pecado nefando, un estudiante oriundo de Madrid fue a cortarse el cabello a casa de otro barbero del mismo origen que el relajado. Pero, para evitar “lesiones” se calzó “una sportilla terrera, el envías afuera, muy encajadas en las asentaderas y fuertemente atadas” ya que tratándose de un “barbero italiano le pareció que convenía venir semejantemente prevenido”.<sup>135</sup> Pero la consagración de los españoles como arquetipos de la masculinidad no sólo se redujo a las prácticas sexuales sino que, como se mencionara, estuvo ligada a los atributos de valentía y temeridad que caracterizaban al varón perfecto. En ese sentido, los españoles también se diferenciaron

---

<sup>134</sup> Con esos términos explicaba el historiador Gaspar Escolano (c. 1519) la “expansión” del vicio en la jurisdicción valenciana. Citado en Tomás y Valiente, “El crimen y pecado”, 52.

<sup>135</sup> Fray Pedro de León, *Compendio de algunas experiencias [de industrias] en los ministerios de que usa la Comp[añ]a de Jesús con q[ue] practicamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto en ellos*. Reproducción digital del original conservado en la Biblioteca de la Universidad de Granada.  
[http://adrastea.ugr.es/search~S9\\*spl?/b1112785/b1112785/1,1,1.B/1962~b1112785&FF=1,0,.0,-1](http://adrastea.ugr.es/search~S9*spl?/b1112785/b1112785/1,1,1.B/1962~b1112785&FF=1,0,.0,-1)

del resto de los pueblos conocidos y una prueba de ello fue la arraigada creencia de que una empresa como la conquista y la colonización de América sólo podían efectuarla ellos, ya que, como señalaba Francisco de Xerez, “ningún señor tiene gente tan robusta y tan valiente, Christiano, gentil ni moro”.<sup>136</sup> No obstante, a pesar de los intentos por crear una imagen homogénea de la masculinidad peninsular, los contemporáneos fueron concientes de la existencia de “otros” en el propio seno de su sociedad y estuvieron atentos a la hora de identificarlos. Por ejemplo, Juan de Castellanos reconoció la existencia de españoles que, a diferencia de los hombres que llevaron a cabo la conquista americana hubieran sido incapaces de enfrentarse las experiencias ofrecidas por el Nuevo Mundo:

No hizo hechos dignos de memoria  
Aquel que se cebó de blanda cama,  
No alcanzará ninguno la victoria,  
Opreso de los brazos de su dama  
No gozan hombres flojos de la gloria.  
Ni cobran los cobardes buena fama;  
Trabajos son las alas y los vuelos  
Con que cristianos suben a los cielos.<sup>137</sup>

Estos hombres descritos por Juan de Castellanos parecen identificarse con los que David Halperin denominó como hombres “soft”.<sup>138</sup> En el marco de una cultura militarista como la de la Europa moderna, se trataba de individuos que, en virtud de su debilidad física, la pavora ante el peligro y la preferencia por el amor antes que por la guerra, eran identificados como “afeminados”. No obstante, sus conductas no entrañaban necesariamente una preferencia sexual *contra natura* —como en el caso de algunos afeminados sodomitas— sino que se limitaban a contradecir los estereotipos de género dominantes: preferirían la poesía a las armas, el sosiego del hogar a los riesgos

<sup>136</sup> Xerez, *Verdadera relación de*, 162.

<sup>137</sup> Castellanos, *Elegías de varones*, Elegía 1, Canto Segundo, 9.

<sup>138</sup> Halperin, *How to do*, 110-113.

de la guerra y anteponían los sentimientos a la razón. Eso no significó que su sexualidad haya estado libre de toda sospecha; después de todo, la masculinidad se midió en términos de violencia y posesión sexual, atributos que estuvieron ausentes en la complejidad del hombre "soft".

En la medida en que el mismo territorio americano aparecía como una mujer dispuesta a ser explorada y penetrada, los conquistadores explotaron al máximo ambas cualidades. Incluso, esa metáfora de la posesión sexual llevó a algunos investigadores a considerar que la conquista de América no fue más que la conquista y la apropiación sexual de sus mujeres.<sup>139</sup> Sin embargo, los cronistas no se ufanaron de la reducción sexual de las indígenas, en la medida en que la violación abierta aparecía como una práctica contraria a los designios divinos y las uniones sexuales que los conquistadores podían realizar por "consenso" no estaban sacramentadas y, en muchos casos, implicaban el adulterio. No obstante, a lo largo de sus relatos emergen escenas que lejos de la pretendida sensualidad a la que aspiraban no hacían más que esconder rastros de violencia. Por ejemplo, Michel de Cuneo, quien acompañó a Cristóbal Colón en su segundo viaje, relataba a sus compañeros de armas la "aventura amorosa" *acordada* con una indígena caribe:

Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dió tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubiera podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas.<sup>140</sup>

<sup>139</sup> Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas," 1990); Richard C. Trexler, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas* (Ithaca: Cornell University Press, 1995); Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).

<sup>140</sup> "Carta de Michel de Cuneo". En: *Floresta de Indias*, Alberto de Salas y Miguel A. Guerin (eds.) (Buenos Aires: Losada, 1970)

El relato de Michel de Cuneo es revelador en varios sentidos ya que no sólo manifiesta la dominación sexual de los conquistadores sino que, además, sugiere el uso de las mujeres como parte del botín, la incitación sexual de las indígenas y, finalmente, la aquiescencia de su propia vejación. La idea de la provocación sexual femenina era de larga data y estaba íntimamente ligada a la definición de las mujeres como “el sexo”. Como se mencionara en el capítulo anterior, se las consideraba sexualmente más volubles que los hombres y presas tanto de la concupiscencia como de la tiranía de la carne. En lo que respecta a las mujeres indígenas, el pensamiento de la época consideraba que esa naturaleza estaba aún más desarrollada ya que, al igual que sus pares masculinos, poseían una particular afición por los desórdenes carnales, como la antropofagia, las borracheras, el incesto, la poligamia y la sodomía. Juan de Castellanos decía acerca de los primeros indios e indias avistados por Colón:

Por cierto todos ellos son dispuestos  
Y ellas por consigüentes bien dispuestas;  
Pero los trajes son muy deshonestos  
Aún para las mujeres deshonestas,  
Pues unos y otros andan prestos  
Para solenizar venéreas feistas:  
Ellos no rozarán las agujetas  
Y ellas no romperán muchas faldetas.<sup>141</sup>

En este sentido, para los conquistadores, los cuerpos desnudos y despojados de toda cultura constituían una invitación cotidiana a dar rienda suelta a su lasciva contenida. Pedro Cieza de León sostenía que las mujeres *cañaris* de la región de Tomebamba eran “algunas hermosas y no poco ardientes en lujuria, amigas de

---

<sup>141</sup> Castellanos, *Elegías de varones*, Elegía 1, Canto Cuarto, 14.

españoles”.<sup>142</sup> Del mismo modo, el cronista y viajero alemán Ulrico Schmidl, quien viajó en la expedición de Pedro de Mendoza y exploró las tierras del Paraguay, afirmaba que “estas mujeres [jarúes] son muy lindas y grandes amantes y afectuosas y muy ardientes de cuerpo, según mi parecer”.<sup>143</sup> El estereotipo de la lubricidad y de la complacencia indígena llegaba a tal punto que Schmidl interpretó la huida de unas indias como respuesta a la insatisfacción de su avidez sexual:

Cuando la guardia se hubo establecido y todo el mundo se hubo acostado a reposar, nuestro capitán hacia la media noche había perdido entonces sus tres mozas. Tal vez él no pudo haber contentado en la misma noche a las tres juntas, [pues] él era un hombre viejo de 60 años; si él hubiese dejado a estas mocitas entre nosotros, los peones, ellas tal vez no se hubieran escapado.<sup>144</sup>

Si bien la conquista del Nuevo Mundo enfrentó a sus protagonistas con una nueva forma de concebir y vivir la sexualidad, muchos de los testimonios de esa experiencia estuvieron vinculados más con la necesidad de justificar el desenfreno sexual de los conquistadores —constreñido por una rígida moral cristiana— que con la existencia real de una cultura indígena libertina. Por otro lado, el hecho de que en muchas de las sociedades locales la regulación de las relaciones sexuales fuera menos estricta que la peninsular, no significó que no percibieran la toma indiscriminada de mujeres como una agresión. Por ejemplo, cuando los españoles entraron a Cajamarca, los embajadores de Atahualpa le informaron como “aquellas gentes han entrado a tus casas y te han tomado todo lo que en ellas tenías y a tus mujeres”, provocando la ira del Inca.<sup>145</sup> Este tipo de tropelías eran cometidas cotidianamente por las huestes en su periplo conquistador. Por ejemplo, Diego de Trujillo, quien acompañó a Hernando de

---

<sup>142</sup> Cieza de León, “Conquista del Perú”. En: *Historiadores primitivos de Indias dirigida por Don Enrique de Vedia*, 349-449, (Madrid: Imprenta y Estereotipía de M. Rivadeneyra, 1853), 398.

<sup>143</sup> Ulrico Schmidl, *Derrotero y viaje a España y las Indias* dirigida y prologada por Roberto Quevedo (Asunción: Ediciones NAPA, 1983), 145.

<sup>144</sup> Schmidl, *Derrotero y viaje*, 171.

<sup>145</sup> Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, (Madrid: Atlas, 1987), Capítulo XXIII.

Soto en una avanzada al territorio peruano, mencionó que entrando al pueblo de Caxas hallaron un *acllahuasi* con alrededor de 500 mujeres, algunas de las cuales Soto y sus hombres tomaron para sus servicios sexuales.<sup>146</sup> Pero la liberalidad con la que los capitanes repartían o permitían la apropiación de las indígenas respondía a la conceptualización de las mujeres en tanto prebenda política o botín de guerra. Esta tradición puede observarse en el mundo de las caballerías, donde la exitosa actuación militar del caballero solía ser recompensada con el otorgamiento de riquezas, de mercedes y, fundamentalmente, de mujeres. Paradójicamente, muchas de las sociedades indígenas, como la incaica, también compartieron una conceptualización de las mujeres semejante a la peninsular. De este modo, la entrega y la toma de mujeres constituyó el vehículo por excelencia a través del cual comenzaron a celebrarse las primeras alianzas.<sup>147</sup> La necesidad política de los conquistadores por unirse con las mujeres de la nobleza indígena —fundamentalmente cuzqueña— se ajustó, casi automáticamente, a la política andina basada en el intercambio de mujeres practicada tanto por el Tawantinsuyu como por los señores andinos.<sup>148</sup> Más allá de las diferencias socioculturales, las prácticas de enajenación femenina y las ideologías patriarcales de

---

<sup>146</sup> Los *acllahuasi* eran recintos destinados a la *acllas* —o mujeres escogidas— quienes desde muy temprana edad eran separadas de sus ayllus de origen ya sea para consagrarse al culto solar o para servir al Inca como tejedoras y chicheras del estado o como esposas de curacas y guerreros. Martí Pärssinen, *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*, (Lima: IFEA-PUCP, 2003), 145.

<sup>147</sup> María Emma Mannarelli, "Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI," *Revista Alpanchis* 35-36 (1990):225-43; María Emma Mannarelli, "Las relaciones de género en la sociedad colonial peruana: ilegitimidad y jerarquías sociales." En: *Mujer y sociedad en América Latina*, María del Carmen Feijóo (ed.) 63-107 (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1991); Berta Ares Queija, "Mancebas de españoles, madres de mestizos: imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano". En: *Las mujeres en*, 15-40; Ana María Presta, "Acerca de las primeras doñas mestizas de Charcas colonial, 1540-1590". En *Las mujeres en*, 41-62; Ana María Presta, "Indígena, españoles y mestizaje en la región andina." En: *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Isabel Morat Deusa (ed.), 2:555-82, (Madrid: Cátedra, 2005).

<sup>148</sup> Peter Gose, "El estado incaico como una 'mujer escogida' (aqlla): consumo, tributo en trabajo y la regulación del matrimonio en el incanato". En: *Más allá del silencio: las fronteras del género en los Andes*, Denise Y. Arnold (ed.), 457-743, (La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 1997); Penélope Dransart, "Afinidad, descendencia y política de las representaciones de género: ¿Quién fue la Quya de Ataw Wallpa?," en *Más allá del Silencio*, 475-90 y Silverblatt, *Luna, sol y brujas*, Cap. 5.



género hicieron inteligibles entre sí las políticas de vencedores y vencidos.<sup>149</sup> Las intrincadas y cambiantes alianzas establecidas durante los primeros tiempos reflejan tanto la práctica del “tráfico” de mujeres como el uso de ellas en la construcción de relaciones políticas. Durante su cautiverio en Cajamarca, como prueba de amistad, Atahualpa ofreció a Francisco Pizarro la mano de su media hermana, Quispe Sisa, bautizada con el nombre de Isabel Yupanqui, en quien el conquistador tuvo dos hijos. Pero la unión duró poco tiempo e Isabel fue entregada en matrimonio a uno de los criados de la casa de los Pizarro, en compensación por sus servicios. Entre tanto, Francisco Pizarro se unía a su segunda concubina inca, Cuxirimay Ocllo —también conocida como Angelina Yupanqui— esposa de Atahualpa de quien el conquistador había oficiado nada más y nada menos que como su verdugo. Al igual que Isabel, Angelina tuvo dos hijos con Pizarro hasta que, luego de la muerte del conquistador, fue entregada en matrimonio al cronista Juan de Betanzos. Esta enmarañada “circulación” de mujeres incas da cuenta de cómo la enajenación femenina y la consideración de las mujeres como botín de guerra no sólo se restringió a las indias del común sino que también abarcó a las de origen noble.

Pero a medida que avanzaba la colonización, las relaciones de dominación entre españoles y mujeres indígenas dejaron de ser tan intempestivas y violentas para convertirse en más sutiles y cotidianas. No obstante, en la memoria colectiva de la temprana sociedad colonial sobrevivía esa primera experiencia que, en cierta medida, iba a signar las relaciones entre unos y otras. A pesar de las pretensiones de un regreso glorioso a la península, en el Virreinato del Perú, la mayoría de los conquistadores que sobrevivieron a las guerras civiles y a las luchas intestinas devinieron en encomenderos

---

<sup>149</sup> Presta, "Las primeras *doñas* mestizas," 42.

o *situados*, estableciéndose en calidad de vecinos en el territorio conquistado.<sup>150</sup> De hecho, como sostiene James Lockhart, del mismo modo que la conquista y la colonización constituyeron un mismo proceso, la figura del conquistador y del poblador también lo fue.<sup>151</sup> Para la Corona, el objetivo de estos individuos —y de los sucesivos inmigrantes— era “poblar” la tierra, lo cual significaba no sólo ocupar el espacio sino también cultivar lo inculto y señorear una porción del territorio.<sup>152</sup> Pero “poblar” tenía, además, una connotación más literal: expandir la población de origen peninsular. Con ese propósito, las relaciones sexuales debían regularse de tal modo que se desplazara el patrón de “encuentro” ocasional que sólo dejaba como saldo una pléyade de mestizos ilegítimos que moraban, generalmente, en el círculo materno. Pero aun cuando en los primeros tiempos la Corona fue condescendiente con la fundación de familias mestizas, incluso prescindiendo de la unión sacramentada, la mayoría de los vínculos sexuales interétnicos continuaron desarrollándose no sólo en el marco de la ilegitimidad sino, también, de la subordinación.<sup>153</sup> Detrás de la figura de las “indias de servicio” e, incluso, de las encomendadas, se escondía una práctica expandida y consolidada en la colonia: la prestación de “favores” sexuales tanto al patriarca como a los miembros masculinos de la casa. No en vano una serie de reales cédulas alertaban sobre la preocupante situación en la que se encontraban muchas indígenas a quienes los encomenderos —legítimamente casados con mujeres de su misma “calidad”— tenían en

---

<sup>150</sup> La *encomienda* fue una institución económica-social clave para la estructuración de la temprana sociedad colonial. Consistía en la entrega, por parte de un funcionario autorizado, de un número determinado de indígenas a un titular quien tenía la obligación de protegerlos, instruirlos y evangelizarlos y, a cambio, adquiría derechos sobre el trabajo de sus “encomendados” en forma de tributo. Josep M. Barnadas, *Charcas*, 221-222. Los *situados* eran particulares o corporaciones que recibían, como merced de sus servicios o el de algún benemérito, pensiones o rentas procedentes de las Cajas Reales. Germán Carreras Damas, *Historia de América andina. Crisis del régimen colonial e Independencia*, Vol. 4, (Quito: Universidad Simón Bolívar, 2003), 84.

<sup>151</sup> Lockhart, *Los de Cajamarca*, 31.

<sup>152</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La casa poblada de los conquistadores”. En: *La familia en el mundo iberoamericano*. Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Andrea Rabell (comps.), 327-353, (México: UNAM, 1994), 335-336.

<sup>153</sup> Sobre las uniones consensuales interétnicas ver Fernanda Molina, “Uniones en los márgenes: relaciones consensuales interétnicas en Charcas, siglo XVII”, *Colonial Latin American Historical Review*, Vol.15 N.º 1, (2006): 31-52.

sus casas como mancebas.<sup>154</sup> En su extensa carta, el cronista andino, Guaman Poma de Ayala también denunciaba como los encomenderos, doctrineros y corregidores “estando durmiendo las doncellas, abren la frezada y se la miran la güergüenza”.<sup>155</sup> Asimismo, retrataba como el abuso hacia las indias era coloreado bajo la excusa de prestar servicios domésticos:

tienen en su cocinas quatro solteras mitayas, cocineras, y con la cocinera mayor que guiza de comer, cin las mitayas y depositadas muchas hermosas solteras (...) Y estas indias paren mestizos y se hacen uellacas, putas en este rreyno.<sup>156</sup>

En este sentido, la presencia de mujeres indígenas en los espacios domésticos, cumpliendo tareas del hogar, desempeñándose como amas de leche u oficiando como tejedoras, las convertía en sujetos vulnerables a las “necesidades” de los señores de la casa: de “indias de servicios” a mancebas había un solo paso.<sup>157</sup> Una de las consecuencias de esas uniones fue la proliferación de la población mestiza. Según Guaman Poma, se trataba de uno de los resultados más funestos de la conquista y la colonización ya que, de este modo, “no multiplica los indios”.<sup>158</sup> Las autoridades coloniales también percibieron la multiplicación de mestizos como una amenaza aunque su preocupación estaba fundada en un interés básicamente fiscal. Pero más allá de los resultados negativos del proceso de mestizaje, desde la perspectiva de la masculinidad, significó la coronación de la excelente actuación sexual que los españoles desplegaron en las Indias. Dado que la potencia sexual sólo podía ser “demostrada” a partir de resultados tangibles —es decir, a partir de la existencia de una prole—, cuanto más

<sup>154</sup> Ares, “Mancebas de españoles,” 21-22.

<sup>155</sup> Poma de Ayala, *Nueva crónica y*, 514.

<sup>156</sup> Poma de Ayala, 595.

<sup>157</sup> Molina, “Uniones en los”, 31-52.

<sup>158</sup> Poma de Ayala, 514. Aun cuando el cronista denunciara el comportamiento de los diferentes agentes coloniales, las mujeres andinas eran las principales causantes de esa situación ya que “se amanseban y [de este modo] se rreseruan de la taza y de serbicios personales y de los bienes de la comunidad y sapci y de todo trauajo carga a otros ynidos”. *Ibidem*, 586.

abultada fuera la descendencia, mayor capacidad y eficacia reproductiva poseía un individuo. Además, los mestizos eran la muestra viviente de la existencia del “Vir” quien, gracias a portar la semilla procreadora, se convertía en colaborar directo en la obra de la creación. En este sentido, aun cuando los hijos nacidos de esas uniones fueran ilegítimos y cargasen con las sospechas de una “naturaleza” nociva, corporizaron el predominio sexual masculino de los españoles y reafirmaron su rol de “vir”.

Por otra parte, como se mencionara, la religiosidad o, mejor dicho, el fervor religioso constituyeron otros de los rasgos sobresalientes de la masculinidad moderna. La aspiración a imponer una religión universal —el cristianismo— fue central en la construcción de la subjetividad masculina, en especial, para aquellos hombres que debieron enfrentarse a poblaciones que la desconocían o, directamente, la rechazaban. Los varones cristianos que se lanzaron a la reconquista de Tierra Santa o a liberar territorios bajo el yugo musulmán, fueron los primeros en comenzar a alimentar la creencia de que la cristiandad constituía un atributo de la hombría y viceversa. Es en este escenario que la experiencia americana ofreció un terreno propicio para desplegar esos atributos; después de todo, se trataba de una tierra plagada tanto de infieles como de sodomitas. En este sentido, más allá de la búsqueda de riquezas que impulsó a centenares de hombres a cruzar el océano y a enfrentarse a las situaciones más adversas y desconocidas, existió una motivación de carácter religioso que intervino como refuerzo en aquellos momentos en donde estos individuos flaqueaban.<sup>159</sup> Uno de esos pilares fue la difundida idea de que los conquistadores eran los instrumentos divinos a través de los cuales se llevaría a cabo el objetivo de universalización del cristianismo. Según Miguel de Estete, el éxito de los varones cristianos en la dominación de las poblaciones indígenas era la prueba de “como Nuestro Señor era servido de lo hecho y

---

<sup>159</sup> Como sostiene Tzvetan Todorov, la búsqueda de riqueza y la imposición de la religión cristiana no fueron objetivos contrapuestos o excluyentes. En cierta medida, existía entre ellos una relación de subordinación en donde el primero constituía el medio y el segundo el fin. Todorov, *La conquista de*, 18.

quería que su santa Fe se plantase en aquellos bárbaros”.<sup>160</sup> Francisco de Gómara, en su

“Loor a los Españoles” sostenía que:

Tanta tierra como dicho tengo han descubierto, andado y convertido nuestros españoles en sesenta años de conquista. Nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni merecido lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del santo Evangelio y conversión de idólatras; por lo cual son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo. ¡Bendito Dios, que les dio tal gracia y poder! Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España que hayan hecho a los indios tomar y tener un Dios, una fe y un bautismo, y quitándoles la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados, que nuestro buen Dios mucho aborrece y castiga.<sup>161</sup>

Por lo tanto, los protagonistas de las guerras de conquista creyeron encontrar en las victorias parciales que iban consiguiendo signos tanto de su misión profética como de la voluntad divina, especialmente, cuando esas victorias se desarrollaban en contextos hostiles. Una de las principales adversidades con la que los peninsulares se enfrentaron de manera recurrente fue el bajo número de soldados disponibles para la pelea. Pero aun cuando los indios aventajaban extensamente en cantidad a los españoles, en la mayoría de los enfrentamientos armados los invasores lograron salir airosos. Como se mencionara, la mayoría de los relatos de la conquista atribuyeron esos logros a la valentía, a la ferocidad y a la astucia hispanas que sobreponían a la cobardía, a la debilidad y a la torpeza de los indígenas. No obstante, en esos mismos relatos seculares que ensalzaban la fortaleza peninsular, la intermediación divina también aparecía como la clave para comprender su superioridad en los campos de batalla. Para Francisco de Xerez no había duda de donde procedía ese predominio ya que “aunque los christianos fuesen menos, el socorro de nuestro Señor es suficiente para que ellos desbaratasen a los

---

<sup>160</sup> Estete, “Noticia del Perú”, 362.

<sup>161</sup> Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978), 214

contrarios y los hacer venir en conocimiento de nuestra fe católica".<sup>162</sup> El "encuentro en Cajamarca" fue quizás uno de los momentos fundacionales de ese auxilio militar divino que los españoles no cesarían de ver a lo largo de el proceso de conquista y colonización. Según la mayoría de los relatos, las personas que acompañaban al Inca, entre los que estaban su séquito personal, el ejército y el pueblo en general, se contaban por miles.<sup>163</sup> Pero a pesar de las condiciones desventajosas —agravadas por el cansancio, el sueño y el hambre— los varones cristianos confiaban en el éxito de su misión, en la medida en que, como arengaba Pizarro a su hueste, "nosotros tenemos a Dios y a su bendita Madre que será en nuestra ayuda".<sup>164</sup> Bajo esta perspectiva, no fue extraño que quienes participaron de la captura de Atahualpa reconocieran la mediación de Dios en esas circunstancias. Por ejemplo, Francisco de Xerez mencionaba que en esa jornada presencié "una cosa maravillosa, y es que los caballos, que en el día antes no se podían mover de resfriados, aquel día anduvieron con tanta furia, que parecía no haber tenido mal".<sup>165</sup> El triste desenlace fue la matanza masiva perpetrada por los conquistadores cuyas fuerzas, según Juan de Betanzos, "más parecían (...) ser favorecidas por la voluntad divina que no solas las suyas propias porque había para cada cristiano más de quinientos indios".<sup>166</sup> Pero la "voluntad divina" no siempre se corporizó en la valentía y la ferocidad de los varones cristianos. Por ejemplo, algunos de los cronistas que registraron los acontecimientos durante el "cerco del Cuzco" —episodio que, según las fuentes, casi hizo perecer a los españoles a mano de los indígenas— mencionaron la

---

<sup>162</sup> Xerez, *Verdadera relación de*, 94.

<sup>163</sup> Francisco de Xerez habla de "cuarenta mil en la plaza y en el, quedaron muertos dos mil sin los heridos". Xerez, 115.

<sup>164</sup> Betanzos, *Suma y narración*, Capítulo XXII.

<sup>165</sup> Xerez, *Verdadera relación de*, 113.

<sup>166</sup> Betanzos, *Suma y narración*, Capítulo XXXII. Respecto a las "bajas", Fernández de Oviedo, a partir de los datos de Diego de Molina, dice que "murieron en la plaza hasta dos mil ochocientos indios, e que en seguimiento dellos matraían otros tantos". Otros cronistas, como Ruiz de Arce o Diego de Trujillo, llegaron a hablar de hasta 700° y 8000 muertos, respectivamente. Xerez, 115 (N. del E.)

intervención divina a través de la figuras de la Virgen y de Santiago.<sup>167</sup> Según Juan de Betanzos “decían los indios que veían que como se encendía esta paja que una señora de Castilla vestida toda de blanco la veían estar sentada sobre la iglesia y que ésta mataba este fuego”.<sup>168</sup> Asimismo, que habían visto a “un hombre en un caballo blanco todo armado y una barba blanca y larga que tenía en los pechos una cruz colorada como el hábito de Santiago que tenía el Márquez en los pechos”.<sup>169</sup> Sin dudas, se trata de un relato mítico construido *a posteriori* y cuyo objetivo, entre otras cosas, era inaugurar la tradición de revelaciones marianas a los indígenas en el territorio peruano para, de este modo, integrar a las poblaciones conquistadas a la nueva religión.<sup>170</sup> Asimismo, la aparición de Santiago en diferentes momentos de la conquista de América formó parte del proceso de actualización recurrente de la experiencia peninsular durante la expulsión de los moros. De hecho, la figura del “santo de la Reconquista” fue una de las que más tempranamente migraron a las Indias y cuyo propósito también fue intervenir en las batallas y auxiliar a los cristianos. No obstante, debió mudar su nombre: de Santiago Matamoros paso a llamarse Santiago *Mataindios*.<sup>171</sup> Al igual que Betanzos, Guaman Poma de Ayala también interpretó la protección de los españoles “cercados” como obra de Santiago y de la Virgen aunque dotó a ambos de una identidad particular. Por ejemplo, según el cronista, fue el “Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, es esta ora que estaua asercado a los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco.”<sup>172</sup> Respecto de la Virgen, sostenía que se trataba de

---

<sup>167</sup> Sobre el cerco del Cuzco ver Liliana Regalado de Hurtado, *El Inca Titu Cusi y su tiempo*, (Lima: PUCP, 1997), 28-32.

<sup>168</sup> Betanzos, Capítulo XXXII.

<sup>169</sup> *Ibidem*,

<sup>170</sup> Enrique Florescano señala que las apariciones de la virgen en las sociedades mesoamericanas también cumplieron un rol importante en la construcción de identidades, en la demarcación de territorio e, incluso, en la cohesión política para la resistencia indígena. Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*. (México: FCE, 1995), 460

<sup>171</sup> Hernán G. H. Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, (México: FCE, 2004), 192-193.

<sup>172</sup> Poma de Ayala, *Nueva crónica y*, 412.

Santa María de la Peña de Francia que, según Rolena Adorno, era una advocación de origen dominico y que el cronista conocía y veneraba en virtud de su cercanía a los frailes de la Orden de Santo Domingo.<sup>173</sup> No obstante, la peculiaridad de su relato no terminaba allí ya que, según la crónica andina, “de uelle se espantaron los yndios y dizen que le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfieles”, poniendo de manifiesto que los indios no se habían resistido a la conquista española sino que se había sometido voluntaria y pacíficamente ante la revelación de la Virgen.<sup>174</sup> Consecuentemente, en la medida en que los indígenas procuraron abrazar la verdadera religión, la presencia española en las Indias carecía de todo sentido y, como abogaban los dominicos, era perentorio que el dominio del Perú fuera devuelto a los andinos.<sup>175</sup> Si bien este tipo de alegatos ponía en cuestión tanto la legitimidad de la conquista como las atribuciones de la corona castellana, también representaba un obstáculo para la construcción de la masculinidad peninsular. Si los indígenas se habían convertido en cristianos, los españoles dejaban de ser los únicos custodios de la fe, fundamentalmente, en un contexto donde “españoles” era sinónimo de “cristianos” y ambos de “masculinidad”. No obstante, en el proceso de conquista y colonización los españoles procuraron reservarse esos atributos como parte ontológica de su constitución y los esgrimieron para diferenciarse y enfrentarse a las poblaciones conquistadas. Como decía el obispo de Nueva España, Fray Juan de Zumárraga, “los españoles nos parecen ser los huesos, pues son la fortaleza y fuerza de esta tierra y por varonil esfuerzo de nuestra Nación Española, y los indios son los de carne flaca”.<sup>176</sup>

No obstante, los españoles no siempre representaron el “varonil esfuerzo” ni fueron la “fortaleza y fuerza de esta tierra”. Los mismos relatos que se dedicaron a

---

<sup>173</sup> Rolena Adorno, *Guaman Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial*, (México: Siglo XXI, 1991), 37.

<sup>174</sup> Poma de Ayala, 410.

<sup>175</sup> Adorno, *Guaman Poma: Literatura*, 38.

<sup>176</sup> Citado en Ramón María Serrera, “Sociedad estamental y”, 51



cantar las loas de los españoles en América, también revelaron pasajes sugestivos que pusieron de manifiesto sentimientos como el espanto, la zozobra y el temor que los conquistadores experimentaron en varios momentos de la conquista americana. Si bien esos pasajes permitían hacer más vívido el periplo de los peninsulares en las Indias, el hecho de que pusieran al desnudo la fragilidad y la debilidad humanas —de las cuales, a pesar de sus pretensiones, los varones cristianos no escapaban—, tendió a marginarlos de las crónicas. En su lugar, los relatos de la conquista y de la colonización optaron por gloriar las proezas y el estoicismo peninsular, más acordes con el modelo de masculinidad dominante. Sin embargo, a través de sus obras, algunos cronistas —especialmente los que protagonizaron esas experiencias— dejaron divisar sentimientos y comportamientos “poco varoniles” que se tornaban más crudos y descarnados en aquellos contextos en que la muerte se percibía como próxima. Uno de esos contextos tenía lugar cuando las huestes conquistadoras realizaban incursiones en territorios inexplorados, ya sea para conseguir metales preciosos o para obtener fama personal. Allí, los capitanes de las expediciones eran capaces de enfrentarse, y enfrentar a sus hombres, a los peligros más extremos que ofrecía una geografía caprichosa y desconocida, poniendo en riesgo no sólo la continuidad de la empresa colonizadora sino, también, la de sus propias vidas. En una de esas “entradas”, Bernal Díaz del Castillo, el cronista y conquistador que acompañó a Hernán Cortés en la conquista de México, recordaba como junto a toda la hueste se hallaron perdidos, cansados, famélicos y “demás de esto llovía a la continua, y no nos podíamos valer de tanta agua y Cortés y todos nosotros estaban espantados y penosos de no saber ni hallar camino por donde ir”.<sup>177</sup> Otro de los contextos extremos que signó gran parte de las guerras de conquista fue la propagación de epidemias que no sólo diezmaron a las poblaciones

---

<sup>177</sup> Bernal Díaz del Castillo, “Verdadera historia de los sucesos de la conquista de Nueva España”. En: *Historiadores primitivos de*, 1-318, 255.

indígenas sino que también pusieron en serio peligro la continuidad de los españoles en América. Por ejemplo, Pedro Cieza de León recordaba que en ocasión de una “general pestilencia por todo el reino del Perú” habían perecido miles de personas y aunque los indígenas habían sido el blanco principal, “andaba un espanto, que los mismo españoles parecía estar asombrados y temerosos”.<sup>178</sup>

Con todo, la principal fuente de pavor e incertidumbre continuaron siendo las poblaciones indígenas, aun cuando los discursos “etnicistas” procuraron remarcar su cobardía, su debilidad física y hasta su afeminamiento, según se analizara en el capítulo anterior. No obstante, esas percepciones no eran infundadas ya que, por ejemplo, durante el mencionado “cerco del Cuzco”, Agustín de Zárate se lamentaba por como los indios “habían muerto mas de seiscientos españoles y quemado gran parte de la ciudad”.<sup>179</sup> Según Guaman Poma de Ayala, luego de que Manco Inca y su ejército sitiaron la ciudad sagrada, “los dichos cristianos pedían misericordia; hincado de rodillas, llaraua a Dios con lagrimas a boses y a la uirgen María y a sus santos”.<sup>180</sup> Pero no sólo el cronista andino retrató el temor y el desconsuelo de los españoles “sitiados”. Una relación anónima (c. 1539) sobre el cerco señalaba como “muchas personas particulares mostraban ya mucha flaqueza, los cuales aconsejaban a Hernando Pizarro que desamparase la ciudad y se buscase camino para salvar las vidas”.<sup>181</sup> Aunque Hernando Pizarro compartía ese mismo pavor, también sabía de su responsabilidad como líder y, frente al reclamo de sus subalternos, “disimuló con ellos todo aquel día”, diciéndoles: “no sé yo señores cómo queréis poner eso por obra, porque a mi no me

---

<sup>178</sup> Cieza de León, “Conquista del Perú”, 376. Al juzgar por las fechas ofrecidas por el cronista (c. 1546), se trataría del tifus que había ingresado por Nueva España en 1526 y que, veinte años mas tarde, desencadenaría en una epidemia en el Perú. Ricardo Cruz-Coke, *Historia de la medicina chilena*, (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995), 70.

<sup>179</sup> Agustín de Zárate, “Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú”. En: *Historiadores primitivos de*, 459-574, 487.

<sup>180</sup> Poma de Ayala, *Nueva crónica y*, 406.

<sup>181</sup> Anónimo, “Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro: 1535-1539”. En: *Varias relaciones del Perú y Chile y conquista de la Isla de Santa Catalina 1535 a 1658*, 1-195 (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879), 21.

viene ni ha venido temor alguno”.<sup>182</sup> La posibilidad de sentir miedo o cualquier otro sentimiento que revelara algún atisbo de debilidad quedaban totalmente vedados para aquellos individuos que pretendieran representar el modelo de masculinidad dominante. Un ejemplo de esto último puede observarse en el tramo final de la vida de Diego de Almagro quien, luego de ser vencido por los pizarristas, fue condenado a muerte sin posibilidad de apelación alguna. Viéndose totalmente derrotado, Almagro rompió en llanto frente a Hernando de Pizarro, su verdugo, quien “apiadándose mucho (...) le consoló, diciendo que á las personas valerosas solían acaescer semejantes casos, y que no llorase, sino que mostrase el valor de su persona”.<sup>183</sup>

De este modo, la valentía y la ferocidad de los varones cristianos dejaban paso al miedo, a la desesperación e, incluso, a la abierta cobardía. Sin embargo, es necesario señalar que la exhibición de la cuestionada hombría de Diego de Almagro estuvo vinculada a la necesidad del bando pizarrista por denostar y desprestigiar a su principal rival. De hecho, la mayoría de las crónicas procuraron disimular este tipo de comportamientos entre los conquistadores e, incluso, en algunos casos, los cronistas llegaron a reescribir el pasado en función de preservar la hombría de los españoles. Uno de esos casos puede observarse en los sucesos acaecidos durante la denominada “noche triste”, cuando las huestes al mando de Hernán Cortés escaparon de la ciudad de México ante el asedio incontenible de los mexicas. Según Bernal Díaz del Castillo, durante la desordenada huida, un número importante de españoles murieron al intentar cruzar uno de los puentes que comunicaba a la ciudad y “era muy gran lástima de lo ver y oír, pues la grita y lloros y lástimas que decían demandando socorro”.<sup>184</sup> Pero no sólo los soldados rasos sucumbieron ante el terror: al mismo Hernán Cortés “se les saltaron las lágrimas de los ojos” cuando se enteró que la mayoría de los hombres que formaban

---

<sup>182</sup> Anónimo, “Relación del sitio”, 21.

<sup>183</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>184</sup> Díaz del Castillo, “Verdadera historia de”, 134.

parte de la retaguardia habían sido muertos y que la amenaza indígena era cada vez más inminente.<sup>185</sup> Si bien, finalmente, las huestes españolas resultaron vencedoras, sin dudas, la “noche triste” representó un punto de inflexión tanto para el éxito de la empresa conquistadora como para la subjetividad de sus protagonistas. Por ejemplo, durante los enfrentamientos, “no cesaban muchos escuadrones de nos dar guerra y decirnos que éramos como mujeres y nos llamaban bellacos y otros vituperios” y, a fin de desmoralizar a las tropas conquistadoras, “nos decía: ¡Oh, oh, oh luilones (sic)! Que quier decir: “oh putos, ¿aun aquí quedáis vivos que no os han muerto los tiacanes?”, según recordaban Bernal Díaz del Castillo.<sup>186</sup> Es probable que la “inversión de la alteridad” que se manifiesta en la crónica bernaldina se vinculara a su desencanto respecto de la empresa conquistadora y a la percepción de que el modelo de héroe medieval había fracasado en las Indias.<sup>187</sup> No obstante, otros cronistas más comprometidos con las necesidades imperiales de su tiempo supieron mitigar esos “errores”. Casi un siglo después, el historiador Antonio de Solís enmendó la obra de Bernal Díaz del Castillo a través de un panegírico relato en torno la “noche triste”.<sup>188</sup> Para Antonio de Solís, los hechos fueron menos dramáticos y tanto Hernán Cortés como sus hombres actuaron con mayor concierto, valentía y racionalidad que lo manifestado por Bernal Díaz del Castillo. Por ejemplo, mientras éste último retrataba la desorganización de las huestes conquistadoras durante la fuga, Solís se gloriaba en remarcar como “se observó tanta puntualidad el silencio y el recato, que no pudiera obrar el temor lo que pudo en aquellos soldados la obediencia”.<sup>189</sup> Asimismo, atribuye a la codicia el deceso de los hombres que murieron ahogados en el puente quienes, no

---

<sup>185</sup> Díaz del Castillo, 135.

<sup>186</sup> *Ibidem*, 130 y 134.

<sup>187</sup> Marina Gálvez Acero, “Crónica de una frustración inevitable: Bernal Díaz y su Historia verdadera”, *Revista de Filología, Románica*, N.º 14. Vol. II, (1997): 127-141.

<sup>188</sup> Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América septentrional, conocida con el nombre de Nueva España* [1684], (Madrid: Espasa-Calpe, 1970).

<sup>189</sup> Solís, *Historia de la*, Libro IV, Capítulo XVIII.

queriéndose desprender sus piezas de oro, “murieron éstos ignominiosamente, abrazados con el peso miserable que los hizo cobardes en la ocasión, y tardos en la fuga”.<sup>190</sup> Sin embargo, según el historiador, el perjuicio mayor de esas muertes fue que “dañaron injustamente al crédito de la facción, porque se pusieron en el cómputo de los muertos (...) y de buena razón no se habían de contar los cobardes en el número de los vencidos”.<sup>191</sup> En lo que respecta a la actuación de Hernán Cortés, Antonio de Solís nunca dejó de remarcar su estoicismo y su ingenio a la hora de sortear las vicisitudes de la conquista aunque no pudo obliterar algunos de los sucesos acontecidos durante esa noche: “al mismo tiempo que daba las órdenes y animaba la gente con mayor espíritu y resolución, prorrumpieron sus ojos en lágrimas, que no pudo encubrir a los que le asistían: flaqueza varonil, que por ser en causa común, dejaba sin ofensa la parte irascible del corazón. Sería digno espectáculo de grande admiración, verlo afligido sin faltar a la entereza del aliento, y bañado el rostro en lágrimas sin perder el semblante de vencedor.”<sup>192</sup> Con estas palabras, Antonio de Solís volvía a recomponer la hombría del conquistador —aunque no su humanidad— que había sido desacreditada por Bernal Díaz del Castillo.<sup>193</sup>

En suma, si bien la conquista y la colonización de América ofrecieron un escenario promisorio para desarrollar de manera exacerbada los atributos de la masculinidad dominante peninsular, la denominada “intelligentsia hispana” tuvo la responsabilidad de custodiarla y salir en su defensa en aquellas circunstancias en las que sus protagonistas amenazaban con ponerla en peligro. No obstante, los éxitos y las pretensiones de universalización no siempre fueron absolutos y la sociedad colonial fue testigo de la existencia de nobles caballero, clérigos moralistas y eximios funcionarios —

---

<sup>190</sup> Solís, Libro IV, Capítulo XVIII

<sup>191</sup> *Ibidem.*

<sup>192</sup> Solís, *Historia de la*, Libro IV, Capítulo XIX.

<sup>193</sup> Roberto Miranda Guerrero, Exploraciones históricas sobre la masculinidad, *La Ventana*, N.º 8, (1998):207-247, 210.

todos ellos celosos cristianos, por cierto— que tuvieron la osadía de mancillar la hombría española a través de una de las prácticas más extrema: la sodomía. En los capítulos siguientes se intenta un acercamiento a esa realidad, a fin de observar, entre otras cosas, en qué medida los discursos en torno a la masculinidad hispana y su contracara, la sodomía indígena, tuvieron vigencia en la experiencia cotidiana de los hombres y mujeres virreinales.