

No digno de nombrar.

Prácticas sexuales prohibidas en el Virreinato del Perú [siglos XVI-XVII] Vol 2.

Autor:

Molina, Fernanda

Tutor:

Presta, Ana María

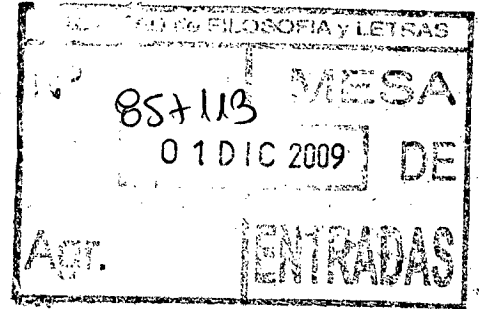
2009

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

14.1.11.2



TESIS DE DOCTORADO

“No digno de Nombrar”

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



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Doctoranda: Fernanda Molina

Directora: Ana María Presta

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 5

LA TRIPLE JURISDICCIÓN DE LA SODOMIA

El presente capítulo inaugura la segunda parte de la investigación, cuyo propósito consiste en indagar, a través de documentación principalmente de carácter judicial, los comportamientos y las actitudes que los varones y mujeres virreinales asumieron frente a la práctica de la sodomía. En este sentido, el capítulo constituye una presentación del contexto histórico-jurídico de la documentación analizada pero también una puesta a punto de los problemas documentales y metodológicos que atraviesan la investigación. Con ese objetivo, en la primera sección se reconstruye el escenario jurídico en el cual se desarrolló la persecución y la punición del fenómeno de la sodomía. En la segunda sección se analiza, particularmente, la dimensión delictiva y pecaminosa de la sodomía así como también el *corpus* legislativo y los órganos judiciales que intervinieron en la persecución del delito en las Indias. Finalmente, se especifica la documentación judicial utilizada en la investigación y se examinan sus límites a la luz de la propia lógica del ordenamiento jurídico.

1. Una doctrina de nuevo cuño

La formación de la cultura jurídica moderna —iniciada hacia el siglo XII— constituyó un largo proceso de unificación de diversas fuentes del derecho, en especial, de las provenientes del derecho romano y del derecho canónico. Consustanciadas, ambas tradiciones llegarían a constituir lo que se conoció como el *ius commune* o derecho común. Según Antonio Manuel Hespanha, esta unificación del ordenamiento jurídico fue posible gracias a dos condiciones históricas fundamentales: por un lado, la unidad

política alcanzada a través del Imperio Carolingio, primero, y del Sacro Imperio Romano Germánico, después y, por otro lado, la existencia de una Iglesia ecuménica capaz de congregar al conjunto de la Cristiandad. La idea de “una religión, un imperio, un derecho” presagiaba, de manera cuasi teleológica, la constitución de una comunidad de gobierno (*republica christiana*) sustentada por una unidad del derecho (*ius comune*).¹ Asimismo, esa tendencia se vio reforzada y profundizada gracias a la homogeneidad de la formación intelectual de los juristas letrados, quienes no sólo organizaron un mismo derecho sino que lo expresaron en la misma lengua (el latín) y lo implementaron a través de los mismos métodos.² Pero además de reunir las tradiciones romanistas y canónicas, el derecho común también abrigó a los denominados “derechos propios” que eran los ordenamientos jurídicos previos basados en una larga tradición del derecho romano vulgar, canónico, germánico pero también en normas y resoluciones de conflictos locales.

Si bien el *ius comune* constituyó una sumatoria de tradiciones jurídicas heterogéneas, su conformación no implicó la supresión de los ordenamientos anteriores sino su intrincada convivencia aun cuando se basaran en la misma orientación de principios. En este sentido, una de las características de la cultura jurídica moderna fue la existencia de un orden pluralista que se tradujo en un entreverado jurisdiccional, en la medida en que todos los ordenamientos jurídicos— de orígenes distintos y diferentes grados de alcance y amplitud— operaban sobre territorios y comunidades coincidentes.³ Aunque teóricamente existía una “jerarquía” entre ellos —que iba desde el más universal hasta el más corporativo— no hay que suponer que en el ejercicio práctico de la justicia los ordenamientos de mayor alcance supeditaban o sometían a los de los niveles

¹ Antonio Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, (Madrid: Tecnos, 2002), 73.

² Hespanha, *Cultura jurídica europea*, 74

³ Jesús Vallejo y Carlos Petit, “La categoría giuridica nella cultura europea del Medioevo”. En: *Storia d'Europa. Il medioevo. Secoli V-XV*, vol. 3, Gherardo Ortalli (ed.), 721-760, (Torino, Einaudi, 1994)

inferiores. En su lugar, aun cuando el derecho común representaba el derecho general, debía dialogar y compatibilizarse con los restantes derechos, los cuales poseían la libertad de corregir u adaptar su “universalidad” en función de sus necesidades particulares. Más aún, el derecho común sólo entraba en vigor en aquellos asuntos que un derecho particular hubiera desestimado, convirtiéndose, de este modo, en un *derecho subsidiario*.⁴ Lo mismo acontecía con la llamada “ley real”, la cual, a pesar de poseer el máximo alcance jurisdiccional, constituía un componente más de derecho y no siempre el más importante o concluyente.⁵

Por lo tanto, lo que se pone de manifiesto es un sistema basado en una red de diferentes tradiciones jurídicas y normativas que carecían de reglas estables que establecieran qué tipo de normas debía utilizarse en cada caso. Dado que el derecho común no persiguió la “reducción a la unidad” sino armonizar la pluralidad, otro de los atributos de la doctrina jurídica moderna fue el *casuismo*. Según esta tradición, el ordenamiento jurídico se construía caso a caso mediante el arte de encontrar y conciliar argumentos idóneos, a fin de resolver asuntos discutibles.⁶ En esta tarea, se apelaba a todas las normas disponibles –con independencia de su origen— las cuales podían aplicarse en diversas circunstancias.⁷ Los jueces jugaban un rol central en este proceso de administración de justicia, ya que eran ellos quienes tenían la responsabilidad de interpretar los ordenamientos, discernir su pertinencia y emplearlos en circunstancias concretas. Como se mencionara, la aplicación de las normas no resultaba de una jerarquización de las diversas fuentes del derecho sino que se basaba en la actuación de los agentes encargados de administrar justicia quienes ajustaban y otorgaban coherencia

⁴ Hespanha, *Cultura jurídica europea*, 100.

⁵ Carlos Garriga, “Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)”, *Revista de Historia del derecho*, N.º 34, (2006): 67-160, 75-76.

⁶ *Ibidem*, 74.

⁷ Hespanha, 104.

al orden jurídico pluralista. En este sentido, la justicia era más una justicia de jueces que de leyes.⁸

Otra de las características de esa cultura jurídica fue el *corporativismo*, a partir de cual se organizaban las sociedades de Antiguo Régimen, que permitía articular la multiplicidad jurídica existente. Esta concepción se fundamentaba en la idea de que la sociedad estaba organizada en cuerpos, formados por individuos cuya importancia estaba dada en tanto integrantes de esos agregados sociales y en virtud de las posiciones que ocuparan a su interior. Como diría Jesús Vallejos “la imagen que la sociedad tiene de si misma es una imagen (...) literalmente corporal, con una cabeza que rige, unos brazos que ejecutan, unos pies sobre los que se sustenta”.⁹ Obviamente, esta metáfora organicista apelaba a la propia concepción corporativa de la Cristiandad, según la cual, Jesucristo era la cabeza y sus fieles, a través de la Iglesia, el cuerpo.¹⁰ De este modo, y a través de sus “cabezas”, las asociaciones profesionales, los municipios, las ciudades, los señoríos, etc. ejercían el poder político como jurisdicción, es decir, como capacidad para establecer normas y administrar justicia en el ámbito de sus competencias.¹¹ Esta concepción corporativa de la sociedad va a permitir que el origen inmediato de la jurisdicción proceda de la corporación —en detrimento de los ordenamientos más universales— y que la capacidad de ejercer poder jurisdiccional resida también en ella.

Por último, otra de las características del ordenamiento jurídico moderno fue la progresiva superposición de los significados relativos a las nociones de pecado y de delito o, dicho de otro modo, la imposibilidad de trazar fronteras nítidas entre uno y otro fenómeno. Esta situación estaba vinculada con la progresiva fusión entre los derechos canónico y romano, aun cuando tanto la Iglesia como el Imperio conservaban sus

⁸Garriga, “Sobre el gobierno”, 85.

⁹Jesús Vallejo y Carlos Petit, “La categoría giuridica”, 755-758.

¹⁰Efesios 1: 22.

¹¹Carlos Garriga, “Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen”, *Istor*, Año IV, N.º 16 (2004): 1-21.

propios ordenamientos jurídicos que actuaban de manera simultánea. 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, 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 existían valores –religiosos o políticos— ni órdenes –religión o derecho— que definieran a uno y otro de manera distintiva.¹² Un recorrido por los diccionarios de la época también 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 diferencia” 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”. 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.¹³

¹² Bartolomé Clavero, “Delito y pecado”, 61.

¹³ Clavero, “Delito y pecado”, 65.

2. La sodomía: entre pecado y delito

Si existió en la época moderna un fenómeno que condensara esa duplicidad fue, sin dudas, la sodomía. Por ejemplo, tanto en 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”.¹⁴ Pero mientras los juristas retomaban la idea de ultraje divino, los teólogos, si bien dejaban a los primeros la interpretación de las leyes humana, recomendaban que se les concediera la potestad de versar sobre el tema, ya que sin la ley divina no podían comprenderse las leyes del hombre.¹⁵ No obstante, existió un trabajo mancomunado entre religión y derecho en la medida en que la agudeza y la perspicacia de los teólogos para interpretación ciertos aspectos relativos a la sodomía iban a tener efectos legislativos concretos. Por ejemplo, aunque los actos contra natura poseían una naturaleza común —contrariar la voluntad divina de la procreación— existían jerarquías en la escala de trasgresión: la sodomía propiamente dicha era juzgada con mayor gravedad que las molicies o los tocamientos pero con menor rigor que en los casos de bestialismo, donde todos los agentes encargados de administrar justicia se mostraron implacables.¹⁶ Pero aun cuando el carácter dual de la sodomía —en tanto pecado y delito— pueda interpretarse como una de las consecuencias del proceso de unificación de las tradiciones romanas y canónicas en el derecho común, también puede pensarse como el fundamento a partir del cual los diferentes ordenamientos jurídicos, y toda la serie de titulares con potestad normativa, podían arrogarse exclusividad jurisdiccional.

¹⁴ *Novísima Recopilación de Leyes de España*, Título XXX, Ley I

¹⁵ Tomás y Valiente, “El crimen contra natura”, 34.

¹⁶ Bartolomé Bennassar, *Inquisición española*, 316.

En este marco, el primero de los siguientes apartados analiza cómo la sodomía constituyó materia de interpretación de diferentes derechos —lo que redundó en un copioso y acumulativo *corpus* legislativo moderno— mientras que el segundo indaga en las diferentes instancias de administración de justicia que intervinieron en la persecución del fenómeno en el territorio americano.

2. a. *Las leyes de la sodomía*

Como se mencionara, en ese largo proceso de constitución de una cultura jurídica moderna, el derecho común se nutrió de diversas tradiciones con las que, además, tuvo que convivir. Una de ellas fue la proveniente del derecho canónico. La Iglesia tenía una larga tradición de intervenir en asuntos relativos a la comunidad de creyentes. No obstante, su expansión institucional obligó a constituir un *corpus* normativo más complejo que el que emanaba de los libros revelados, los cuales se mostraba insuficiente para regular una sociedad muy distinta a la hebrea o a la de los primeros cristianos. En términos jurisdiccionales, esa expansión significó sobrepasar las infracciones estrictamente religiosas. Por ejemplo, hacia el siglo V, el Imperio otorgó a la Iglesia fueros y jurisdicción privativa sobre los clérigos; asimismo, en el siglo X, la institución se arrogó la jurisdicción sobre todos los derechos vinculados a los sacramentos, en especial, al del matrimonio.¹⁷ El derecho canónico escrito se alimentó tanto de los decretos, constituciones y estatutos que los obispos promulgaron en sus asambleas regionales, provinciales o diocesanas como de las disposiciones papales formuladas a través de encíclicas, bulas y breves. Si bien existieron varios intentos por sistematizar y conciliar todo este conjunto de normas escritas —dado el volumen

¹⁷ Hespanha, *Cultura jurídica europea*, 89.

alcanzado— fue recién en el siglo XII cuando se desarrolló el compendio más completo y acabado conocido como el *Decreto de Graciano* (c. 1140). Si bien en el texto aparecía la condenación al “nefandis criminibus”, su mención era mínima y por demás crítica. Asimismo, no sólo omitía especificar la forma de castigo correspondiente sino que solicitaba *discreción* “para que no sean dañados ni la boca del que habla ni los oídos de los que escuchan”.¹⁸ Esta referencia hacia el pecado nefando fue retomada por Alfonso el Sabio e integrada en el corpus jurídico civil conocido como las *Siete Partidas*, según el cual tanto la sodomía como el bestialismo constituían actos “no dignos de nombrar”. Es probable que el carácter oscuro del texto estribara en el hecho de que una parte considerable de su legislación estaba dirigida al clero. En este sentido, los juristas eclesiásticos habrían preferido la medida o, incluso, la omisión de la trasgresión antes que descubrir su alcance en el seno de la propia institución.

En la península ibérica, el derecho común también coexistió con las legislaciones fundadas por las diversas tribus germánicas —que invadieron y ocuparon Europa entre los siglos III y VIII— y cuya naturaleza era, básicamente, de carácter consuetudinario.¹⁹ En temas concernientes a la sodomía, dichas legislaciones establecían que el delito fuera sancionado con la ablación del miembro viril. De este modo, se pretendía consagrar jurídicamente una práctica común y extendida popularmente.²⁰ Con ese mismo espíritu, el Concilio de Toledo, convocado por el rey visigodo Egica y celebrado en 693, no sólo ratificaba la pena de la castración sino que, en el canon III, agregaba que “si alguno fuera obispo, presbítero o diácono, será condenado a destierro perpetuo; por si a otras personas de cualquier orden o grado se las hallara complicadas en crímenes tan afrentosos, sufrirán (...) corregidos con cien azotes

¹⁸ Graciano, *Decreto de Graciano*, Segunda Parte, Causa 32, Cuestión 4, C. XII, http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3310

¹⁹ Hespanha, *Cultura jurídica europea*, 85.

²⁰ Bennassar, *Inquisición española*, 297.

y vergonzosamente rasurados, el destierro perpetuo”.²¹ Asimismo, aun cuando no iba más allá del castigo extraterrenal, al sentenciar que “el fuego de la eterna condenación consumirá a los hombres que se entreguen a semejantes inmundicias”, los obispos reunidos en Toledo presagiaban lo que, posteriormente, fue establecido por gran parte de la legislación castellana.²²

Una parte considerable de las disposiciones emanadas por los derechos germánicos fueron, posteriormente, incorporadas a los denominados “fueros locales” que, al igual que los bárbaros, se regían por el derecho consuetudinario. Se trataban de *corpus* jurídicos que ordenaban y regulaba la vida de una determinada localidad y cuya potestad para administrar justicia provenía de la autoridad máxima del reino. En lo que respecta al tratamiento de la sodomía, estos derechos locales introdujeron un cambio tan sustancial como drástico: la práctica de la ablación de miembro genital fue reemplazada por la muerte en el fuego anteriormente augurada. Por ejemplo, un texto municipal tardío del fuero de Béjar establecía que “quir fuer preso en sodomítico pecado, quemarlo”; lo mismo sentenciaba el fuero de Baeza según el cual “quien en pecado contra natura fuere preso sea quemado”; o el Fuero de Úbeda para quien “todo aquel que en pecado contra natura fuere preso, sea quemado”.²³ Estos derechos para administrar justicia fueron otorgados hasta el siglo XIII, cuando el rey Alfonso el Sabio emprendió su primer intento por recoger y compendiar las diferentes legislaciones locales a través de lo que se conoció como el *Fuero Real* (c. 1254). El resultado final del texto, daba cuenta de la intrincada coexistencia de legislaciones de diferente origen, ya que si bien, por un lado, retornaba a la práctica germánica de la castración, por otro, solicitaba la muerte de los culpados aunque no a través de la hoguera como sostenían

²¹ Citado en Ignacio Olagüe, *La revolución Islámica en Occidente*, (Barcelona: Fundación Juan March, 1974), capítulo 7.

²² Olagüe, *La revolución Islámica*, capítulo 7.

²³ Tomás y Valiente, “El crimen y pecado”, 39.

varios fueros locales. En su lugar, establecía que “ambos dos sean castrados ante todo el pueblo e después a tercer día sean colgados por las piernas fasta que mueran”.²⁴ Si bien el objetivo consistía en erigirse en la legislación superadora de los derechos locales, el Fuero Real no fue más que un fuero más que el rey concedió a algunas de las localidades castellanas. No obstante, su promulgación sentó las bases para las legislaciones reales posteriores.

Otro de los intentos por crear un ordenamiento jurídico por encima de las legislaciones locales fueron las *Siete Partidas*, también obra del rey sabio. Con ellas, se perseguía la unidad legislativa de todo el reino castellano y su singularidad radicó no sólo en la incorporación de las tradiciones locales sino, también, de las fuentes canónicas y romanas. En lo que respecta al tratamiento de la sodomía, el texto no sólo se limitaba a sentenciar el delito, como acontecía en las legislaciones anteriores, sino que pretendía no dejar flancos descubiertos para la persecución y el castigo del fenómeno. Con este objetivo, se ocupaba de definir el fenómeno —“el pecado en que caen los omes yaciendo unos con otros contra natura—, el origen de su nombre, quiénes podían acusar y ante quién y cuáles eran los “atenuantes” del caso.²⁵ Si bien las *Partidas* alfonsí establecían la pena capital, a diferencia del Fuero Real, no especificaba la forma de muerte de los sodomitas condenados.

Si bien el *ius commune* y, particularmente, el modelo judicial castellano fueron formándose a partir de la Baja Edad Media, este último sólo se articuló como tal con los Reyes Católicos.²⁶ Es importante destacar que tanto las nociones de justicia como su realización, que inspiraron a los poderes reales, procedieron de los mismos canonistas. En el tratamiento de la sodomía, por ejemplo, la pragmática emitida en 1493 por

²⁴ Alfonso X el Sabio, *El fuero real de España*. Glosado por el egregio doctor Alonso Díaz de Montalvo (Madrid: Oficina de Pantaleón Aznar, 1781), Libro IV, Título IX.

²⁵ Alfonso X el Sabio, *Siete Partidas*, Título XXI, Ley I y I.

²⁶ Garriga, “Sobre el gobierno, 84.

Fernando e Isabel reestablecía el fuego como forma de castigo —apelando al pasaje de bíblico de Sodoma y Gomorra— aunque, en este caso, no se trataba de un fuego sagrado sino de otro secular. No obstante, lo más importante de esta innovación judicial fue su capacidad para asimilar a la sodomía con la traición y, fundamentalmente, con la herejía en medida en que establecía

(...) que cualquier persona (...) que cometiere el delito nefando contra *naturam*, seyendo en él convencido por aquella manera de prueba, que según Derecho es bastante para probar el delito de herejía o crimen læsæ Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar (...) y que asimismo haya perdido por ese mismo hecho y derecho, y sin otra declaración alguna, todos sus bienes así muebles como raíces.²⁷

Es importante destacar que tanto el establecimiento de la pena capital como la confiscación de bienes constituían mecanismos judiciales que se aplicaban a los inculcados de herejía. En cierta medida, el texto inauguraba un largo proceso de asimilación teológico-ideológica entre ambos fenómenos que permitirá que, hacia 1524, el Santo Oficio tuviera jurisdicción en asuntos relativos a la sodomía. No obstante, ese desenlace no estuvo exento de problemas ni de contradicciones, al punto que terminó siendo una prerrogativa restringida a la Secretaría de Aragón del Consejo de la Suprema y General Inquisición y, por extensión, a sus tribunales dependientes. Las disposiciones legales que habilitaron o prohibieron la intervención inquisitorial sobre la sodomía permiten apreciar cómo las distintas fuentes de derecho competían o cooperaban en la conformación del orden jurídico. Por ejemplo, siguiendo el espíritu de la disposición de los Reyes Católicos, en 1505, Fernando de Aragón emitió una segunda pragmática a través de la cual buscaba mitigar las ambigüedades de la primera y otorgar, lisa y llanamente, jurisdicción sobre la sodomía a la Inquisición. Sin embargo, en 1509, la Suprema prohibía a los tribunales intervenir en casos de sodomía “*si otras cosas no hay*

²⁷ *Novísima Recopilación de Leyes de España*, Título XXX, Ley I

con ello que abiertamente sepan herejía”, dejando la punición del delito a los tribunales civiles y eclesiásticos que, como se señalara, compartían jurisdicción sobre este asunto.²⁸ No obstante, en 1524, un breve emitido por Clemente VII rectificaba el decreto y habilitaba sólo a la inquisición aragonesa a intervenir en los casos de sodomía, involucraran o no el delito de herejía.²⁹ A pesar de que existieron varias condiciones teológicas que permitieron la asimilación entre el fenómeno de la sodomía y la herejía, fue un hecho fortuito y contingente el que terminó otorgando al Santo Oficio jurisdicción sobre el denominado pecado nefando.³⁰ La disposición papal fue una respuesta a la petición realizada por Sancho de la Caballería, una personalidad importante de la ciudad de Zaragoza, ante la Suprema. Allí, el declarante denunciaba a los inquisidores por haberlo procesado por “sodomía”, no sólo porque se encontraba libre de cargo y culpa sino porque, fundamentalmente, los magistrados ni siquiera tenían jurisdicción sobre el delito. 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 en 1524 en el que se otorgaba competencia sobre el delito de sodomía a todos los tribunales inquisitoriales aragoneses. 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”.³¹ No obstante, el procedimiento judicial del Santo Oficio seguía los mismos mecanismos que la justicia secular en los casos de sodomía: actuación del juez inquisidor por denuncia u oficio, prendimiento del sospechoso y confiscación de sus bienes, citación de los testigos, búsqueda de la

²⁸ García Cárcel, *Herejía y sociedad*, 290.

²⁹ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, 2347, Exp. 3.

³⁰ Sobre las condiciones teológicas que favorecieron la asimilación entre ambos fenómenos ver Fernanda Molina, “Inquisición y herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Algunas consideraciones teológicas”, *Hispania Sacra* (en prensa)

³¹ Monter, *La otra Inquisición*, 328.

confesión bajo tortura, etc. Incluso, una vez hallado culpable, la Inquisición entregaba al brazo secular al reo para su relajación. Con todo, los restantes tribunales inquisitoriales —incluido Castilla— estuvieron exentos de esa prerrogativa.³² Allí, la persecución del delito continuó a cargo de la justicia civil y eclesiástica como hasta entonces. En este sentido, si bien la Inquisición constituía, luego de la monarquía, la única institución común a todos los reinos capaz de dar “unidad” a la fragmentación política y jurisdiccional, las disposiciones relativas a la sodomía ponían al descubierto, una vez, la heterogeneidad política y jurídica.³³

De este modo, el pluralismo y la superposición de competencias también atravesaban el tratamiento de la sodomía. Por ejemplo, en el caso de las disposiciones de carácter civil, aunque divergentes, se acumulaban en capas sucesivas y podían ser utilizadas conjuntamente para resolver un determinado caso.³⁴ Esa tendencia de no suprimir e integrar disposiciones anteriores se observa en la Pragmática Real que en 1598 emitió Felipe II, en donde se ratificaba lo establecido por los Reyes Católicos al tiempo que se innovaba en lo relativo a las pruebas y los testigos para la acusación. Asimismo, todos estos derechos coexistentes servían de insumos a las necesidades de los magistrados quienes, en función de las circunstancias, podían recurrir tanto a reglamentaciones de carácter local o regio. Las idas y vueltas en torno al conocimiento de la Inquisición también evidencian el pluralismo jurídico, ya que en la delimitación de la jurisdicción inquisitorial intervinieron diferentes “titulares” con potestad normativa: el Rey, el Inquisidor General y el mismísimo Papa. Fueron estas tres instancias las que, simultáneamente, ostentaron competencia sobre la sodomía y que, a través de los

³² El intento de Felipe II por extender la jurisdicción inquisitorial castellana sobre la sodomía —que acompañaría su pragmática de 1592— fue denegado por el papa. Clemente VIII. Ricardo García Cárcel, “La Inquisición en la Corona de Aragón”, *Revista de la Inquisición*, N.º 7, (1987): 151-163, 155.

³³ Elliot, *La España imperial*, 111.

³⁴ Hespanha, *Cultura jurídica europea*, 104.

tribunales civiles, inquisitoriales y eclesiásticos, respectivamente, pesquisaron, procesaron y dictaron sentencias, aunque no siempre exento de conflictos.

2. b. *Los tribunales de la sodomía en América*

La conquista y la colonización americanas significaron una experiencia novedosa para las sociedades europeas. En el nuevo territorio, se suscitaron una serie de problemas, hasta entonces sin precedentes, que demandaron respuestas inmediatas con la legitimidad suficiente para su aplicación y con la capacidad para sentar jurisprudencia. De este modo, se emitieron reales cédulas, órdenes, pragmáticas, provisiones, autos, resoluciones, sentencias y cartas, muchos de ellos de carácter casuístico, que constituyeron intentos por responder a la nueva realidad y, fundamentalmente, por establecer un orden por entonces difuso. Todo este conjunto de disposiciones no hacía más que dar cuenta del ordenamiento jurídico pluralista que llevaba ya varios siglos de aplicación en la península, el cual, más allá de su dispersión y/o contradicciones, constituyó la base sobre la que los magistrados indios establecieron sus fallos.³⁵ En la medida en que se estableció “que se guarden las leyes de Castilla en lo que no estuviere decidido por las de las Indias”, los asuntos relativos a la sodomía —sobre los que no versaron las disposiciones indianas— estuvieron orientados por la legislación proveniente tanto de las *Siete Partidas* de Alfonso X como de las pragmáticas emitidas por los Reyes Católico y por Felipe II.³⁶ Asimismo, ante la “ausencia” de derechos previos —o al menos de derechos reconocidos por la autoridad

³⁵ Durante los siglos XVI y XVII existieron muchos intentos por compendiar todas estas disposiciones reales. Entre ellos: “Cedulario de Puga” (1563); “Código Ovandino” (1567-1568); “Cedulario de Encinas” (1596); “Libro de cédulas y provisiones” de Alonso Maldonado de Torres (1604); “Sumario de la Recopilación” de Diego de Zorrilla (1628) y “Recopilación de las Leyes de Indias” (1680). Abelardo Levaggi, *Manual de historia del derecho argentino*, (Buenos Aires: Depalma, 1987) Tomo I, 157-162.

³⁶ *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro Segundo, Título I, Ley II.

real— las leyes regias se impusieron como la única normativa en el denominado “pecado nefando”.³⁷ Finalmente, la aspiración a una unidad jurídica y el interés por la precedencia real, tan ansiada por los reyes castellanos, parecía cobrar realidad en los territorios conquistados, al menos, en materia sodomítica.

A partir de esa legislación, los diferentes tribunales civiles americanos procedieron contra la sodomía en cada una de sus jurisdicciones. Si bien la jurisdicción principal estuvo a cargo de las Audiencias, que eran, ante todo, órganos de administración de justicia, existieron otras instancias de alcance más restringido a cargo de los corregidores, los alcaldes ordinarios de los cabildos y una serie de autoridades locales que oficiaban de jueces en zonas apartadas y de difícil comunicación. Todo este sistema estaba organizado bajo un orden de precedencias que, a su vez, definía los diferentes niveles de apelación. En primera instancia, las causas se iniciaban ante los corregidores, los alcaldes ordinarios o las autoridades delegadas cuyas sentencias podían apelarse a las Audiencias correspondientes, en tanto órgano superior de justicia. No obstante, la maquinaria de apelaciones no se restringía a las diversas instancias emplazadas en los territorios americanos. El Consejo de Indias, con asiento en Sevilla, era el más alto tribunal de justicia a través del cual el rey se reservaba la jurisdicción suprema. No obstante, dado que se procuraba que los procesos se iniciaran, desarrollaran y finiquitaran en territorio americano, sólo podían apelarse algunos asuntos como, por ejemplo, los vinculados con la sodomía. Sin dudas, la apelación a este nivel representaba un gasto oneroso que sólo podían llevar a cabo ciertas capas de la sociedad colonial. Pero los procesos también podían remitirse al Consejo de Indias en

³⁷ Si bien es importante destacar que, en muchas oportunidades, lo que podría denominarse el derecho consuetudinario indígena fue recomendado y retomado por las autoridades virreinales, en lo que respecta al crimen de la sodomía, en la medida en que la moralidad indígena era sumamente cuestionable en materia sexual, se conservaron las tradiciones castellanas.

aquellos casos de difícil resolución o en los que los jueces de las instancias inferiores se declaraban incompetentes.

Al igual que en la península, los tribunales eclesiásticos americanos fueron otro de los órganos que intervinieron en la persecución de la sodomía. Si bien la justicia civil definía a la sodomía como un delito temporal, en tanto pecado, la justicia episcopal entendía que involucraba algún componente espiritual, motivo por el cual constituyó un asunto de *mixti fori*. Aunque teóricamente la Iglesia gozaba de jurisdicción sobre el conjunto de la cristiandad —en lo relativo a los pecados contra la religión— la intervención de sus tribunales se concentró, de manera especial, en sus miembros en un sentido estricto: los clérigos. Esta propensión fue producto de un largo proceso de desavenencias entre la justicia ordinaria y la eclesial, originado en las denuncias que la primera realizaba a la segunda por intervenir en pleitos de jurisdicción real o en asuntos estrictamente temporales.³⁸ El gobierno de la diócesis estaba a cargo del obispo quien, a través del Provisor o Juez Eclesiástico, constituía la máxima autoridad para la administración de justicia en esa jurisdicción. Siguiendo la lógica de “apelación” de la cultura jurídica moderna, las causas fulminadas en este nivel podían ser apeladas a los Tribunales Arzobispaes y, en una instancia suprema, al mismo Papado. Pero más allá de esta estructura eclesial interna, los tribunales episcopales estuvieron íntimamente vinculados con la justicia ordinaria. Por ejemplo, dado que la Iglesia no poseía poder temporal, debía apelar a la colaboración del brazo secular para la aprehensión de personas, embargo de bienes y ejecución de penas materiales en todas y cada una de las causas seguidas por sus tribunales.³⁹ En este contexto, la persecución y el castigo de determinados delitos se convertía en un espacio difuso y ambiguo que daba lugar conflictos jurisdiccionales y de competencias entre la justicia ordinaria y la eclesial.

³⁸ Levaggi, *Manual de historia*, Tomo II, 34.

³⁹ Levaggi, 34.

Esta situación estuvo agravada en los casos de fuero mixto, dado que no sólo podían intervenir, de manera simultánea, tanto los jueces civiles como los eclesiásticos sino que el reo podía recurrir a unos u otros si estimaba que alguno de ellos había procedido de manera dudosa. De este modo, o bien podía explotar, a su favor, las contradicciones existentes entre las diferentes justicias o bien podía oficiar de “chivo expiatorio” para que los magistrados dirimieran sus conflictos personales o políticos.

Finalmente, los tribunales inquisitoriales también intervinieron en la persecución de la sodomía en territorio americano. Esta prerrogativa estuvo vinculada tanto al proceso de creación como al ordenamiento burocrático de la Inquisición en los territorios peninsulares. Allí, el Santo Oficio se organizó bajo dos secretarías: la del Consejo de Castilla, establecida por una bula papal emitida por Sixto IV en 1478 y la del Consejo de Aragón, creada cinco años después.⁴⁰ Administrativamente, la Secretaría de Castilla gestionaba los asuntos de los tribunales de Canarias, Córdoba, Corte, Cuenca, Granada, Llerena, Murcia, Santiago, Sevilla, Toledo y Valladolid, mientras que la Secretaría de Aragón trataba los asuntos de los distritos de Barcelona, Valencia, Zaragoza, Mallorca, Logroño, Cerdeña, Sicilia y, cuando se establecieron los tribunales de ultramar, los de México, Lima (ambos en 1569) y Cartagena de Indias (1610). De este modo, aun cuando la conquista de América fue una empresa básicamente castellana, los tribunales inquisitoriales americanos se organizaron según las disposiciones aragonesas. Pero a pesar de su dependencia administrativa a Aragón, el Santo Oficio americano tuvo una actitud contradictoria en lo tocante al tratamiento de la sodomía, en la medida en que sus tribunales no difirieron demasiado de los procedimientos llevados a cabo por las justicias civil y eclesiástica. Incluso, mientras la práctica inquisitorial guardaba ciertas particularidades —como el ocultamiento de la

⁴⁰ García Cárcel, “La Inquisición en la corona de Aragón”, 151-163.

identidad de los denunciantes y de los testigos al reo y la exigencia a los primeros de mantener el secreto de la causa— éstas quedaban inhibidas en los casos de sodomía ya que los acusados conocían tanto las causas de su detención como la identidad de quienes los acusaban. En lo que respecta al sistema de apelación, en virtud su condición de herejes, existían controversias a cerca de la legitimidad de los reos para suplicar a instancias superiores. No obstante, esas vacilaciones se resolvieron en la práctica, ya que los tribunales del Santo Oficio se mostraron menos rigurosos que los tratadistas inquisitoriales a la hora de recoger los reclamos.⁴¹ Si bien en un principio abundaron las apelaciones a la Santa Sede —dado que la Inquisición era, en última instancia, un tribunal eclesiástico—, progresivamente, la corona fue intentando poner límites a esos recursos como medio para restringir, a su vez, la injerencia de Roma sobre los tribunales recién creados. Con ese objetivo, los monarcas consiguieron una serie de breves y bulas papales en la que se prohibía la apelación romana salvo en aquellas causas que gozaran del aval regio. De este modo, el Consejo de la Suprema y General Inquisición, con sede en Madrid, se transformó en la única y superior instancia de apelación en las causas incoadas por el Santo Oficio limeño.

Pero aun cuando toda esta maquinaria judicial se puso al servicio de la persecución de la sodomía, los testimonios del pasado basados en procesos judiciales, no abundan en comparación a los producidos por otras jurisdicciones del mundo hispánico. A pesar de los serios límites metodológicos para establecer un impacto cuantitativo de los procesos civiles, episcopales e inquisitoriales en el virreinato peruano, dado del carácter fragmentario de las fuentes, en el siguiente apartado se intenta tanto una aproximación al número global de procesos como una comparativa con los datos procedentes de otras jurisdicciones.

⁴¹ Rene Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, (Lima: PUCP/PUCC, 1997), 65.

3. Ordenamiento jurídico y límites documentales

La mayor parte de los procesos seguidos por la justicia secular en el Virreinato del Perú, recogidos en la investigación, proceden de las apelaciones remitidas al Real y Supremo Consejo de Indias que se conservan en el Archivo General de Indias de Sevilla (AGI). De los fondos consultados —Contratación, Justicia, Escribanía, Gobierno de Charcas, Quito y Lima— se desprenden casi una treintena de procesos seguidos entre los años 1551 y 1698 que representan los años extremos de los siglos XVI y XVII. Si bien este nivel de la administración de justicia proporciona una visión colectiva de las causas incoadas en todo el virreinato, también es cierto que sólo una pequeña proporción pudieron haber llegado a esta instancia ya que, como se mencionara, los costos para llevarlas a cabo resultaban gravosos. A fin de contrabalancear este sesgo, también se recurrió a los procesos seguidos y concluidos localmente. Entre los repositorios visitados, se privilegiaron los referentes a las jurisdicciones de la Audiencia de Charcas, el Cabildo de Potosí y los Corregimientos de La Paz y de Arequipa, en suma, a la región surandina del virreinato. Asimismo, se apeló a los procesos seguidos por la Audiencia de Lima, en tanto audiencia real y, fundamentalmente, en tanto audiencia virreinal con jurisdicción sobre todo el territorio.⁴² Los resultados obtenidos de la exploración archivística arrojaron 4 procesos en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), correspondientes a la Audiencia de Charcas, 1 proceso en el Archivo Histórico de Potosí (AHP) y ningún proceso para el Archivo de La Paz (ALP) y para el Archivo Departamental de Arequipa (ADA). En lo que respecta al Archivo General de la Nación de Perú (AGN), no se registraron apelaciones a la instancia virreinal, hallándose solo 1 proceso relativo a Arequipa.

⁴² La Audiencia Virreinal de Lima tenía la potestad para oficiar como instancia de apelación por encima de las audiencias reales.

Si se compara conjuntamente el número de procesos peruanos con los llevados a cabo en otras jurisdicciones americanas y peninsulares, sobre las que existen datos, se observa un bajo impacto cuantitativo. Por ejemplo, en la región de Andalucía, los Tribunales Supremos de Sevilla y Granada y el Tribunal de la Casa de la Contratación intervinieron en 175 casos entre 1560 y 1579, mientras que en Nueva España, entre los años 1657 y 1658, se registraron 125 casos en la Ciudad de México.⁴³ Por el contrario, si se toman los procesos seguidos por sodomía en la jurisdicción de Castilla y León la situación es diferente. Entre los años 1428 y 1626, la Chancillería de Valladolid instruyó apenas 12 casos, muy por debajo de los procesos peruanos relevados entre 1550 y 1700, más aún si se prorratea la cantidad de años.⁴⁴

Pero si los procesos iniciados por la justicia ordinaria fueron limitados, los seguidos por los tribunales eclesiásticos fueron casi inexistentes, según se deduce de los repositorios consultados. Tanto en el Archivo Arzobispal del Lima (AAL) y en el Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre (ABAS) —que conservan las causas seguidas en las arquidiócesis de Los Reyes y Charcas, respectivamente— como en el Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA) y en el Archivo de la Curia Arzobispal de La Paz —correspondientes a los obispados de esas ciudades— no se registró ningún caso de sodomía seguido ni a personas eclesiásticas ni a personas legas. La única mención al pecado y delito de sodomía, se halló en la jurisdicción de Charcas, aunque de manera indirecta y vinculada al reclamo de una restitución de bienes que la justicia civil había confiscado a un prelado “sospechado” de sodomita.⁴⁵ Aun cuando no se cuenta con abundante información relativa a la actuación de la justicia eclesiástica en los casos de sodomía, lo que dificulta el análisis comparativo, parece existir una tendencia hacia la

⁴³ Garza Carvajal, *Quemando Mariposas*, 118 y 25.

⁴⁴ Garza Carvajal, 180.

⁴⁵ ABAS, Tribunal eclesiástico, Legajo 1 (1593-1659), La Plata, 1630. Información sobre una provisión presentada por el Dr. Gaspar González de Sosa para que se ejecute el levantamiento del embargo por la causa seguida en su contra por el pecado nefando.

baja intervención. Por ejemplo, la información proporcionada por el Arzobispado de Zaragoza registra un número de 13 procesos entre los años 1541 y 1600.⁴⁶ Si se compara ese número con los proporcionados por la actuación inquisitorial durante esos mismos años en la misma jurisdicción, se confirma la tendencia ya que el Santo Oficio instruyó en 100 procesos por sodomía, es decir, en el 85.5% de la totalidad de los casos zaragozanos.

Respecto a las causas seguidas por el Tribunal de la Inquisición de Lima, entre los años 1570 y 1700 se registraron 12 casos. Es cierto que los tribunales americanos contaron con una gran restricción demográfica en lo jurisdiccional: la inhabilitación para intervenir sobre la población indígena. Esto va a redundar en una baja densidad de poblacional que, en el caso de la actuación del Santo Oficio, resultaba medular para su eficaz funcionamiento. De hecho, un factor fundamental en el dinamismo de este tribunal residió en la lectura pública de los edictos al tiempo que la convivencia aseguró la mutua vigilancia y el desencadenamiento de delaciones.⁴⁷ En este sentido, la competencia jurisdiccional de la Inquisición estuvo restringida a los cristianos viejos y a las denominadas castas que, en el contexto peruano, apenas constituían bolsones de población en un extenso territorio habitados por indígenas. La decisión real de inhabilitar a la Inquisición sobre la población nativa, se fundamentó en la concepción de que los indígenas, por su “simplicidad y cortedad de entendimiento”, no estaban en condiciones de comprender, cabalmente, los dogmas religiosos ni de distinguirlos de las herejías.⁴⁸ Aunque desde su implantación Felipe II los excluyó de las competencias del Santo Oficio, fue recién en 1575 que, a través de un decreto real, se estableció que todos los casos de idolatría que no fueran de carácter criminal, sean juzgados por las autoridades eclesiásticas, en tanto que aquellos que conllevaran la pena de muerte –

⁴⁶ Motis Dolader, “Imago dei deturptur”, 355.

⁴⁷ Zaballa Beascochea, 124.

⁴⁸ Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente*, (Lima: PUCP, 1998), 50.

como los de sodomía— formen parte de la justicia civil. Esta decisión respondió, además, a una de las motivaciones principales que llevaron a la implantación de la Inquisición en América, a saber, la necesidad de orden y control sobre la población de origen europeo. En este sentido, el Santo Oficio buscó más disciplinar el comportamiento moral de los “cristianos viejos”, ya que, después de todo, constituían el ejemplo que los neófitos debían seguir.

Con todo, si se compara los datos peruanos con los procesos seguidos por sodomía en los tribunales inquisitoriales de Zaragoza y Valencia entre los años 1571 y 1600, los casos zaragozanos ascienden a 44, en tanto que los valencianos a 107 y los peruanos a 8.⁴⁹ Pero si se toma todo el período que va desde 1540 a 1700, los procesos seguidos por los tribunales de Zaragoza alcanzaron los 791 casos, mientras que los de Valencia, aunque inferiores, treparon a los 379. Por su parte, los procesos relativos a los tribunales limeños representaron —entre 1569 y 1700— apenas, 12 casos como se mencionara. Si bien esta escasa proporción de casos podría responder a la falta de conservación de los documentos inquisitoriales virreinales, un ejercicio comparativo al interior del mismo tribunal, también deja colegir que la sodomía fue débilmente perseguida, incluso, en el marco de los delitos sexuales.⁵⁰ Tomando como base las *Relaciones de Causa de Fe* y las *Cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima* del Virreinato del Perú, entre 1570 y 1614, los casos por sodomía ascendieron a 10, en tanto que los de bigamia y los de sollicitación constituyeron 100 y 66 casos,

⁴⁹ Los datos de los procesos seguidos en Zaragoza y Valencia fueron extraídos de las obras de Miguel Ángel Motis Dolader y de Rafael Carrasco, respectivamente, en tanto que los relativos al Virreinato de Perú corresponden a las *Relaciones de Causa de Fe* del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Libros 1037 a 1036. Motis Dolader, “Imago Dei Deturpatur, 355 y Rafael Carrasco, *Inquisición y represión*, 69.

⁵⁰ De los documentos generados por la Inquisición peruana, sólo se conservan las llamadas “relaciones de causa de fe” en el AHN. Sobre las diversas circunstancias que llevaron a la destrucción o dispersión de la documentación ver René Millar Carvacho, “El archivo del Santo Oficio de Lima y la documentación inquisitorial existente en Chile”, *Revista de la Inquisición*, 6, (1997): 101-116.

respectivamente.⁵¹ Si se toma el conjunto de las “relaciones” que, durante el mismo período, alcanzaron los 770 casos, la sodomía apenas representó el 1,29% de las mismas, en tanto que la sollicitación constituyó el 8,6% y la bigamia el 13%.⁵² En los siguientes acápites, se ensayan una serie de hipótesis que permiten explicar el bajo impacto cuantitativo de los procesos seguidos por sodomía, no en función del carácter marginal o de la ausencia del fenómeno sino en virtud de la naturaleza misma de la lógica judicial.

3. a. *Las tradiciones institucionales*

Como se mencionara, la conquista y la colonización de América fue, ante todo, una empresa castellana. Pero más allá de los desafíos que la nueva realidad impuso y de las respuestas creativas que el poder central ensayó en las tierras de ultramar, una de las características centrales de ese proceso fue la implantación de las formas de organización vigentes en los reinos de Castilla. Esta tendencia puede observarse en lo que respecta a la organización del sistema judicial, por ejemplo, a través de la distinción entre la persona privada y pública de los jueces, el carácter colegiado de las decisiones y el secreto sobre las causas que llevaron a la decisión final, entre otros.⁵³ Pero además, durante el descubrimiento y los primeros años de la conquista, las disposiciones castellanas oficiaron como *corpus* jurídico para el ejercicio de la justicia en los nuevos territorios. Esta orientación se mantuvo, incluso, cuando se sistematizó toda la serie de reglamentaciones indianas, ya que, como se mencionara, se recomendaba que en los

⁵¹ Los procesos por sodomía contenidos en las “Relaciones” son 15 para los siglos XVI y XVII.

⁵² La cantidad total de relaciones de causa de fe entre 1570 y 1614 y la proporción de casos por bigamia y por sollicitación fueron extraídas de Millar Carvacho, René Millar Carvacho, “La inquisición de Lima y el delito de sollicitación”. En: *La Inquisición en Hispanoamérica*, Abelardo Levaggi (comp.), 105-208, (Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina, 1997), 158-159.

⁵³ Garriga, “Sobre el gobierno”, 85.

asuntos en que no existieran disposiciones, “se guarden las de Castilla”.⁵⁴ Este estrecho vínculo entre los reinos de ambos lado del Atlántico o, dicho de otro modo, la jurisdicción de Castilla sobre América, daba cuenta de la fuerza del concepto patrimonial de la monarquía hispánica.⁵⁵ Si bien la conquista y la colonización del Nuevo Mundo deberían haber sido un asunto del conjunto de la monarquía —con su vertiente aragonesa y castellana—, en la práctica se trató, primordialmente, de un problema castellano; como decía un refrán de la época, “a Castilla y a León, mundo nuevo dio Colón”.⁵⁶ Esta tendencia se sustentaba además, en el breve *Inter caetera* (1493) por el cual el papa Alejandro VI donaba a los Reyes Católicos y a sus sucesores de Castilla y de León los territorios descubiertos, lo que reforzó, aún más, la tendencia patrimonialista.

En este contexto, puede interpretarse que la baja intensidad en la persecución de la sodomía en el Virreinato del Perú estuvo asociada con una práctica arraigada en los tribunales castellanos respecto del fenómeno. Por ejemplo, si se vuelve sobre los índices de procesos seguidos por la Chancillería de Valladolid en el período 1428-1626, se asume una débil intervención secular en las jurisdicciones de Castilla de León. Asimismo, el Inventario General de Causas Criminales de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte —última instancia judicial castellana— registró un número de apenas 35 sodomitas procesados durante los siglos 1580-1630, lo que equivalía a un 1,5% de los encausados por transgresiones a la moral y un porcentaje inconmensurable en el concierto del conjunto de las causas criminales.⁵⁷ En este sentido, es probable que el cuerpo de magistrados que tuvieron a su cargo la administración de justicia en los territorios americanos, en su mayoría de origen castellano, hayan seguido esa tradición

⁵⁴ Ver nota 37.

⁵⁵ Elliot, *La monarquía española*, 78-79.

⁵⁶ Elliot, 79.

⁵⁷ Enrique Villalba Pérez, *¿Pecadoras o delincuentes?: delito y género en la Corte (1580-1630)*, (Madrid: Calambur, 2004), 251.

ya que, después de todo, se formaron bajo ese paradigma y, en muchos casos, habían iniciado y desarrollado sus carreras en esa jurisdicción. Incluso, los datos procedentes de Nueva España —que registran 125 casos entre los años 1657 y 1658— no contradecirían esta tendencia, ya que la masividad de la persecución respondió a una coyuntura específica cuya continuidad no se observa ni antes ni después de la afamada “redada”.⁵⁸ Lo mismo puede decirse en relación a la práctica inquisitorial americana, ya que aun cuando los tribunales americanos gozaron de la prerrogativa de “conocer” en los casos de sodomía, en virtud de su dependencia al secretariado aragonés, su actividad es incomparable con la desarrollada por los tribunales de Barcelona, Zaragoza y Valencia. Si bien pudieron existir circunstancias particulares que favorecieron la alta intervención de la Inquisición aragonesa en los asuntos de sodomía, también es posible que los inquisidores virreinales se hayan sentido más influenciado por las disposiciones inquisitoriales vigentes en Castilla, después de todo, los nombramientos de los funcionarios del Santo Oficio dependían de la autoridad real castellana.⁵⁹ Además, como señala William Monter, debido a que los tribunales inquisitoriales americanos funcionaban en colonias castellanas, la Inquisición de Aragón les prestó muy poca atención y casi no tuvo injerencias sobre ellos.⁶⁰

⁵⁸ Los sucesos acontecidos en Nueva España fueron el resultado de la actuación “de oficio” de los funcionarios coloniales quienes, a partir de una serie de rumores y de posteriores testificaciones, emprendieron una verdadera “caza de brujas” en dos años. Ver Garza Carvajal, y Serge Gruzinski, “Las cenizas del”, 255-283.

⁵⁹ Sobre las diversas circunstancias que impulsaron la intervención de la Inquisición aragonesa en los asuntos de sodomía, ver Bennassar, *Inquisición española*, 301-302.

⁶⁰ 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), 48.

3. b. *En defensa de las corporaciones*

Como se mencionara, una sociedad como la del Antiguo Régimen organizada bajo principios corporativos, tendió a traducir esa configuración en términos jurídicos. Eso redundó, por lo tanto, en la instauración de fueros especiales que, en muchos casos, sirvieron de refugio a las personas que gozaban de ese privilegio. No obstante, los diferentes fueros tuvieron, a su vez, diversos grados de alcance: desde los más restringidos, como los fueros profesionales, hasta los más extensos, como el fuero militar que no sólo protegía al titular sino también a su familia y a sus criadores.⁶¹ En el medio, se encontraba el fuero eclesiástico que, en cierta medida, imponía serios límites a la intervención de los jueces ordinarios, dado que eran los obispos quienes tenían la potestad para versar en todas las causas civiles y criminales que involucrara a los clérigos de su diócesis. No obstante, los prelados podían ser desaforados cuando los delitos que se les sindicaba constituyeran materias privativas de la corona o cuando sus comportamientos eran entendidos como “perjudiciales” para los súbditos. Por ejemplo, en los casos de eclesiásticos acusados por sodomía, se exigía que luego de que se los degradara fueran entregados al brazo secular sino para su juzgamiento, por lo menos, para su castigo.⁶²

No obstante, no conocemos en qué medida el fuero eclesiástico respetó esas disposiciones aunque un par de procesos seguidos en la jurisdicción de la Audiencia de La Plata pueden echar luz sobre el asunto. En 1613 y en 1634 se procesaron dos clérigos de la diócesis, el Doctor Gaspar González de Sosa y el arcediano Pedro de Arandia, respectivamente. Según lo contenido en la documentación de origen civil, la parcialidad de la justicia y las presiones forales se pusieron en movimiento apenas incoada la

⁶¹ Levaggi, *Manual de historia*, 30.

⁶² Levaggi, 31.

primera causa (1613) aunque sólo cobraron publicidad durante el desarrollo del segundo proceso (1634). Allí, luego de la denuncia de que Pedro de Arandia y su esclavo habían cometido el pecado de sodomía, la justicia civil intervino inmediatamente y procedió a encarcelar al esclavo, mientras que Arandia, amparándose en el fuero eclesiástico, pudo librarse de la cárcel pública. El celo del cabildo eclesiástico se manifestó a través de dos de sus miembros quienes, además de mostrarse abiertamente favorables a la causa de Arandia, influyeron para que “algunos predicadores moços y de poca experiencia ayan dicho en los pulpitos que se les hace injusticia a los reos”.⁶³ Esto generó un gran “escándalo” en la ciudad de La Plata, ya que a través de sus clérigos la Iglesia hacía público su rechazo a la acusación y al procedimiento judicial de la Real Audiencia. Sin embargo, el Cabildo Eclesiástico no se conformó sólo con vituperar durante las homilías a los oidores reales sino que el mismo arzobispo, frente al “deshonor” sufrido por la persona de Arandia, fue el encargado de petitionar al rey de “desterrarle [la causa] de la memoria de los hombres y que con no verlo en el cuerpo del cabildo se borre lo que ay de incontinencia”.⁶⁴ Este pedido se sustentaba en el procedimiento que se había seguido con el Doctor Gaspar González de Sosa quien había sido acusado de cometer el pecado nefando años antes. En esa oportunidad, la apuesta fue mayor ya que el vicario de la catedral, preocupado por “restaurar” el honor de los eclesiásticos “mando que se borren del pliego donde caen las dichas palabras sacandolas a la letra donde estan y como estan escriptas [en la Audiencia] para que se den y entreguen al dicho vicario para que proceda en la causa contra los culpados”.⁶⁵ Estas disposiciones eclesiásticas ponen de manifiesto una práctica basada en la “desaparición” de procesos iniciados en la justicia civil y que pudo redundar en la “desaparición” definitiva del caso. De hecho, ni el proceso seguido contra el Doctor Gaspar Gonzáles de Sosa ni el iniciado contra Pedro

⁶³ AGI, Charcas 20, R12, N 121, f.1v

⁶⁴ AGI, Charcas 140, s/f

⁶⁵ AGI, Charcas 140, s/f

de Arandia se conservan en el ABAS; como se señalara, la única mención sobre esos hechos remite al pedido de restitución de bienes por parte del Doctor González de Sosa.⁶⁶

Una situación similar pudo haber acontecido en el marco de la justicia inquisitorial, ya que sus ministros y funcionarios también gozaron de fueros especiales. En este caso, el fuero inquisitorial significó un límite a la actuación de la justicia civil pero también de la justicia episcopal. En lo relativo a su relación con los obispos, dado que muchos funcionarios del Santo Oficio eran, a su vez, personas eclesiásticas, éstos podían reclamar jurisdicción sobre ellos, en la medida que aquellos tenían potestad sobre todos los asuntos judiciales de los clérigos de su diócesis. Para resolver esta situación ambigua, la Concordia de 1610 estableció que los tribunales episcopales conservaran la jurisdicción sobre las personas eclesiásticas en todos los asuntos judiciales, excepto, en aquellos casos vinculados con su ejercicio inquisitorial.⁶⁷ En la misma línea, en 1612, la Suprema instruyó para que fueran asunto episcopal los casos vinculados con el ejercicio eclesiástico de oficiales no asalariados, en tanto que reservó a la Inquisición la jurisdicción sobre los oficiales ordinarios involucrados en diferentes delitos.⁶⁸ Asimismo, la justicia civil demandaba el derecho de intervención en aquellos delitos que formaban parte de su competencia y que involucraban a miembros del Santo Oficio. El nivel de conflictividad entre magistrados reales e inquisitoriales obligó a que la corona emitiera dos cédulas reales, una en 1569 y otra en 1570, donde se establecía que los *familiares* gozaran de fueros sólo en las causas criminales en las que eran demandados, aunque exceptuaba aquellas cuya gravedad exigía la intervención de la

⁶⁶ Ver nota 46.

⁶⁷ Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad*, 180.

⁶⁸ Millar Carvacho, 180

justicia real.⁶⁹ Tal era el caso de la sodomía pero también de la lesa majestad, el crimen de levantamiento o conmoción del pueblo, el quebrantamiento de cartas de seguro del rey, la inobediencia de los mandamientos reales, el forzamiento de mujer, etc.⁷⁰ No obstante, a pesar de toda esta serie de disposiciones para precisar el alcance de los fueros, parece que en la práctica no surtieron los efectos esperados, prolongando los conflictos jurisdiccionales entre los diferentes tribunales. De este modo, la existencia tanto de fueros eclesiásticos como inquisitoriales pudo haber contribuido a la preservación, en un sentido particular e inmediato, de la integridad de sus miembros, mientras que, en un sentido más general, pudo representar una estrategia para defender la honorabilidad de la institución como tal.

3. c. *Las luchas jurisdiccionales*

De un modo u otro, la cultura jurídica moderna, basada en un ordenamiento jurídico pluralista y en la preeminencia de los fueros especiales, constituyó el terreno propicio para que germinara un sinfín de conflictos jurisdiccionales. Las contradicciones se exacerbaban en los casos de *mixti fori*, como la sodomía, ya que los jueces civiles y eclesiásticos podían reclamar su derecho de intervención sobre el mismo asunto. Sin embargo, con la instauración de los tribunales inquisitoriales y en función de la habilitación papal para intervenir en los casos de sodomía (1524), no sólo se complicó el mapa jurisdiccional del delito sino que proliferaron y profundizaron los conflictos ya vigentes. Tanto las autoridades reales como episcopales entendían que las

⁶⁹ 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).

⁷⁰ Rene Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad*, 188-189

atribuciones del Santo Oficio significaban un atropello sobre sus competencias previas, lo que desencadenó una serie de querellas entre los jueces inquisidores y las restantes instancias de la administración de justicia.⁷¹

Pero la instalación de los tribunales inquisitoriales americanos, además de implicar un escenario jurisdiccional más complejo, significó una redefinición del intrincado equilibrio político alcanzado hasta entonces entre las diversas instancias de poder. En este sentido, las autoridades eclesiásticas se mostraron muy renuentes a la actividad del Santo Oficio. En cierta medida, esa mala predisposición estaba vinculada al hecho de que los nuevos tribunales venían a “conocer” en asuntos que, hasta entonces, eran patrimonio de los tribunales episcopales. Por ejemplo, en ocasión de realizarse el Auto de Fe del 29 de octubre de 1581, el arzobispo de la ciudad de Lima desairó abiertamente al Inquisidor General, desestimando su invitación y ausentándose de la ciudad sin motivos aparentes. Tampoco asistió al evento el arzobispo de La Plata quien, a la sazón, estaba de visita en la capital virreinal. Los inquisidores supieron interpretar ese comportamiento “antiprotocolar” de los eclesiásticos como parte de una lucha de poderes, en la medida que “no parece que tienen estos perlados (sic) afición a las cosas de la inquisición”.⁷² En este contexto, los funcionarios del Santo Oficio entendieron que una de las estrategias para hacer efectivo sus intereses iniciales consistía en “negociar” con las autoridades ya establecidas. En una carta dirigida a la

⁷¹ En este sentido, varios tribunales inquisitoriales aragoneses se enfrentaron con las instancias ordinarias y episcopales que, hasta el momento, tenían a su cargo, no sin conflictos, la persecución de la sodomía. Los siguientes procesos del AHN ilustran esas desavenencias: INQUISICIÓN, 1591, EXP.3, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Barcelona y la Real Audiencia de Cataluña"; INQUISICIÓN, 1750, EXP.1, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición y la Justicia Real"; INQUISICIÓN, 1591, EXP.18, de competencia entre el Tribunal de la Inquisición de Barcelona y Fadrique de Cabrera, gobernador de los vizcondados de Bas y Cabrera"; INQUISICIÓN, 2058, EXP.7, "Pleito de competencia entre el Cabildo y el Tribunal de la Inquisición de Sevilla"; INQUISICIÓN, 1751, EXP.6, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Sicilia y la Jurisdicción ordinaria"; INQUISICIÓN, 1830, EXP.18, "Pleito de competencias entre el Tribunal de la Inquisición de Canarias y la jurisdicción eclesiástica".

⁷² AHN, Inquisición 1034, f. 252.

Suprema (c. 1575), los inquisidores expresaban sus intenciones y las concesiones que debieron realizar para el ejercicio eficaz de sus funciones:

Siempre hemos procurado tener buena correspondencia con los prelados de esta tierra y por conservar su amistad pasado por algunas cosas que en la Inquisicion no se acostumbran para que el asiento de este Santo Oficio en esta tierra que Vuestra Merced nos encomendo fuese resebido con mas aceptacion de todos.⁷³

No obstante, esas estrategias no inhibieron y, muchos menos, eliminaron las fuentes de conflictividad jurisdiccional. Incluso, aun cuando se procurara el “consenso” sobre la “imposición”, las pretensiones de control de las diferentes instancias judiciales no cesaron. Esto puede observarse durante la elección del Comisario Inquisidor del obispado de Popayán. Si bien la Inquisición accedió a aceptar al candidato propuesto por el obispo, fue implacable con la autoridad episcopal en aquellos asuntos que consideraba de su competencia. En esa tarea, Gonzalo de Torres, el flamante comisario en funciones, no dudó en exigirle a su antiguo protector una serie de juicios que estaban en manos del tribunal eclesiástico pero que eran atribuciones del Santo Oficio. Por su parte, el obispo alegó la pérdida accidental de los procesos, aun cuando era “público y notorio” que el prelado había los había escondido “porque tocan a sus amigos, hermanos y hombres que an procurado se quemen los procesos y se entiende que algunos se a hecho”.⁷⁴ Pero no sólo las autoridades eclesiásticas ponían frenos al ejercicio de la justicia de otros tribunales. En la diócesis de Nueva Granada, por entonces sufragánea de Lima, los jueces inquisidores solicitaron al obispo de esa jurisdicción una serie de causas incoadas por la justicia eclesiástica que involucraban a funcionarios reales y que

⁷³ AHN, Inquisición 1034, f. 247v.

⁷⁴ AHN, Inquisición 1034, f. 248.

consideraban tocantes a la Inquisición. La reacción inmediata de la Audiencia consistió en un hostigamiento al obispo para que no revelara las causas al Santo Oficio. No obstante, tales intentos resultaron infructuosos y, según los inquisidores, la acuciante preocupación de los oidores estribaba, entre otras cosas, en el hecho de que algunos aparecían asociados con el pecado nefando, motivo por el cual, un tiempo después, les “cortaron la cabeza por sus delitos”.⁷⁵ Por lo tanto, al igual que en la lógica foral, la práctica del ocultamiento y/o destrucción de las causas criminales ponía serios límites al ejercicio de la justicia, en especial, la del tribunal rival.

4. Consideraciones finales

Pero además de la lógica judicial interna, existieron varios factores que afectaron a la formación y a la conservación de los procesos criminales por sodomía que son importantes de mencionar. En primer lugar, puede señalarse la pérdida o la destrucción accidental de la documentación. Por ejemplo, de algunas causas civiles incoadas localmente se tiene conocimiento por traslados o apelaciones que se hicieran al Consejo de Indias. No obstante, se desconoce el paradero de los procesos originales que se iniciaron en las respectivas audiencias o cabildos. Del mismo modo, muchos de los procesos locales que continuaron en instancias superiores, tampoco pudieron ser hallados allí, perdiéndose la conexión entre las diferentes instancias judiciales. Asimismo, otra serie de procesos se encuentran incompletos o deteriorados, motivo por el cual se desconoce de qué modo se fulminaron. El caso de los documentos producidos por la Inquisición también es significativo, ya que a lo largo del siglo XIX se perdió un gran número de secciones, incluida la correspondiente a las causas de fe, en diferentes

⁷⁵ AHN, Inquisición 1034, f. 248v.

circunstancias. Por ejemplo, en agosto de 1813, cuando se llevaba a cabo el inventario de los bienes del tribunal luego de su abolición dispuesta por las Cortes de Cádiz, una muchedumbre saqueó el lugar y se apropió de numerosos papeles y, aunque luego se restituyeron, la recuperación no fue completa. Asimismo, Ricardo Palma señala que otra serie de procesos fueron desaparecidos a raíz de la ocupación de la ciudad de Lima en 1881 por las tropas chilenas.⁷⁶ Otro factor a tener en cuenta es la dificultad para administrar justicia en un territorio extenso y con escaso personal. A ese contexto hay que sumarle el hecho de gran parte de la población, especialmente la indígena, vivía en zonas rurales a lo largo de un territorio de ocupación discontinua, paisaje escarpado y plagado de accidentes geográficos que mantenían aisladas unas regiones de otras. Por ejemplo, en el caso del tribunal del Santo Oficio, su jurisdicción se extendía desde la Audiencia de Panamá hasta el Río de la Plata, lo que equivalía a una superficie de 3 millones de kilómetros cuadrados, frente a los 90 mil que abarcaba el tribunal vallisoletano que, por entonces, era el más grande en la península.⁷⁷

No obstante, a lo largo de la investigación se reveló que la propia lógica judicial fue uno de los determinantes centrales para entender los límites documentales. La cultura jurídica moderna, basada en un ordenamiento pluralista y en la preeminencia de las corporaciones, favoreció tanto la conservación de las tradiciones institucionales como la preeminencia de la lógica foral y las luchas jurisdiccionales que, en el caso de la sodomía, redundó en una accidentada actividad en esa materia. En este contexto, el comportamiento de las diferentes instancias de autoridad —con potestad judicial— constituyó uno de los rasgos más sobresalientes, en la medida que cada una de ellas

⁷⁶ Sobre los avatares de los documentos del tribunal inquisitorial limeño ver nota 50.

⁷⁷ Zaballa Beascochea, "Inquisición y sociedad", 123. Solange Alberro observa una situación similar para la Inquisición Novohispana cuyos tribunales abarcaban no sólo Nueva España sino también Nueva Galicia, Nuevo México, Guatemala, los actuales El Salvador, Honduras y Nicaragua y las Islas Filipinas mientras que, en España, dieciséis tribunales tenían autoridad sobre 500 mil kilómetros cuadrados. Alberro, *Inquisición y sociedad*, 22.

apeló a diferentes estrategias, a fin de limitar la intervención de las otras. En el caso de la sodomía, es probable que el uso de esas prácticas estuviera asociado, además, a la gravedad del delito y a las consecuencias inmediatas que su comprobación podía acarrear: la muerte. Esta preocupación fue más vívida en aquellos casos que involucraba a individuos con derechos forales —como los eclesiásticos o los funcionarios de la Inquisición— o a personalidades destacadas de la sociedad colonial. Allí, se ponía en movimiento las diferentes maquinarias judiciales, con sus fueros y jurisdicciones, a fin de salvaguardar la honra de individuos asociados con alguna de las instancias de poder o para proteger la integridad de las instituciones como cuerpo.⁷⁸

Lejos de lo que podría esperarse, la triple jurisdicción sobre la sodomía no redundó en la proliferación de causas, por el contrario, la lucha jurisdiccional impuso serios límites a la instrucción de procesos por ese motivo. En esta perspectiva, la administración de la justicia deja de ser una problemática más de la sociedad colonial para convertirse, en función de su naturaleza y de sus lógicas de funcionamiento, en materia ineludible para la reflexión metodológica que, en gran medida, determina el proceso de producción del conocimiento histórico como se podrá observar a lo largo de los capítulos siguientes.

⁷⁸ Un caso notable es el acontecido en la jurisdicción de Valencia. Allí la Orden de la Merced sugirió a la Inquisición que “atendiendo a conservar el crédito de la orden convenía persuadir al acusador que no delatase” a Fray José Nolasco Rison quien no sólo era convicto sino reincidente. Como sostienen Francisco Tomás y Valiente se anteponía el buen nombre de la orden religiosa al interés teológicamente supremo de vengar un crimen contra Dios. Tomás y Valiente, “El crimen contra natura”, 53. Ver también Rafael Carrasco, “Herejía y Sexualidad”, 64.

CAPÍTULO 6

CONTRARIANDO LOS DISCURSOS I:

Sodomía, posiciones sociales e identidades étnicas.

El presente capítulo inaugura, en sentido estricto, la segunda parte de la investigación, cuyo propósito consiste en indagar, a través de documentación de carácter judicial, los comportamientos y las actitudes que los varones y mujeres virreinales asumieron frente a la práctica de la sodomía.

Mientras los capítulos precedentes revelaron como la “intelligentsia” hispana identificó la sexualidad *contra natura* con las poblaciones americanas y con los estamentos sociales considerados “rústicos” por dedicarse a las tareas manuales, este capítulo se propone contrastar esas conceptualizaciones eruditas con las prácticas sociales que emergen de los procesos judiciales incoados por sodomía en el Virreinato del Perú. Asimismo, en la medida en que la mayoría de las interpretaciones sobre el fenómeno de la sodomía han observado una directa correspondencia entre lo que podrían denominarse relaciones sociales de poder y relaciones sexuales de poder, esto es, la capacidad de los sectores socialmente dominantes para someter sexualmente a sus subordinados, el presente capítulo también aspira a complejizar la relación entre poder y sexualidad y a revelar la diversidad de comportamientos en el marco de la relación sodomítica. En ese sentido, el objetivo del capítulo es doble: por un lado, señalar los alcances y los límites de los discursos dominantes en torno al fenómeno de la sodomía, fundamentalmente, en lo que respecta a la atribución de la sexualidad nefanda a los grupos sociales más bajos de la sociedad colonial y, por otro lado, indagar en las diversas lógicas que pudieron estructurar relaciones sodomíticas entre individuos pertenecientes a diferentes estamentos de la sociedad colonial.

Con ese fin, el capítulo se inicia con una caracterización de la estructura social de la sociedad virreinal peruana a fin de identificar las posiciones sociales de los diversos grupos en el contexto colonial. En segundo lugar, se analizan las interpretaciones y algunos casos empíricos relativos a la correspondencia entre relaciones sociales y relaciones sexuales de poder. Finalmente, a través de los procesos criminales, se evalúa el peso de la participación en los casos por sodomía de los grupos étnicos subordinados y de los sectores sociales bajos de la sociedad colonial y se problematiza la relación entre poder y sexualidad, a fin de demostrar que la dominación social no siempre tiene una vinculación directa con el sometimiento y la posesión sexual.

1. El Virreinato del Perú: ¿una sociedad de Antiguo Régimen?

Si bien la sociedad colonial peruana de los siglos XVI y XVII puede considerarse una sociedad de Antiguo Régimen, en la medida en que estaba conformada por estamentos definidos por el lugar de nacimiento, también constituyó un espacio de fluidez social hasta entonces sin precedentes. No obstante, los hombres y mujeres virreinales utilizaron el lenguaje del “nacimiento” y de la “sangre” para definir y clasificar a los diferentes grupos e individuos que formaban parte de la sociedad colonial y para describir fenómenos que más tarde serían denominados como “clase” y “raza”.¹ Tanto el *nacimiento* como la *sangre* definían un amplio campo semántico que incluía la pertenencia a una genealogía determinada, la adquisición de características supuestamente inherentes, como el color de la piel o cierta predisposición moral, y la

¹ Stuart B. Schwartz y Frank Salomon, “New Peoples and New kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)”. En: *The Cambridge History of the native People of the Americas*, Stuart B. Schwartz y Frank Salomon (eds.), 443-500, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 444.

posesión de un status hereditario.² Estas definiciones procedían, obviamente, de los estamentos privilegiados de la sociedad castellana, especialmente de la nobleza. Si bien los estamentos más elevados de la jerarquía peninsular no participaron en forma directa en la conquista y la colonización de América, tuvieron la capacidad de “exportar” sus valores al Nuevo Mundo, reforzando su posición de estamento dominante. En este sentido, los conquistadores, hidalgos sin fortuna, pequeños propietarios rurales, pastores y agricultores que participaron de las empresas ultramarinas, compartieron la ideología señorial de la clase nobiliaria, sustentada en la explotación de la tierra y de los hombres, la cual procuraron hacer realidad en el nuevo contexto.³ Muchos de los jefes que lideraron las guerras de conquista, a pesar de proceder de los estratos más bajos de la sociedad peninsular, lograron obtener, a través de una exitosa *performance* en los campos de batalla, una serie de privilegios entre los que se contaban mercedes de tierras, encomiendas y hasta títulos de nobleza. Esta “maleabilidad” social, especialmente, experimentada durante los primeros años que siguieron al “descubrimiento” de las Indias, trastocó la estratificación social peninsular y permitió que individuos de status dudoso o simples pecheros precedieran en la cadena de mando a muchos hidalgos en el proceso de conquista y colonización.⁴ Sin embargo, a medida que se consolidaba el orden colonial, la movilidad “vertical” tendió a disminuir, fosilizándose las posiciones de aquellos individuos ahora devenidos en grupo dominante.

El éxito de los conquistadores y de los primeros colonos dependió, en gran medida, de la obtención de una encomienda. El acceso casi irrestricto a la explotación de la mano de obra indígena durante los primeros tiempos permitió una temprana y

² La importancia de la sangre o, más específicamente, de la “pureza de sangre” es analizada en el capítulo 7.

³ Presta, “La sociedad colonial”, 57.

⁴ Presta, 58.

considerable acumulación. Además, aun cuando los encomenderos nunca lograron transformar sus encomiendas en feudos, la ausencia de reglas y de control oficiales permitió la apropiación y el usufructo, de hecho, de las tierras y de los recursos de sus encomendados. No obstante, en la medida en que los derechos de encomienda se concedían por dos vidas, la del titular y la de su legítimo sucesor, la institución tenía sus días contados.⁵ Esta situación contribuyó, por un lado, a la diversificación de las actividades económicas de los encomenderos, fundamentalmente a través de la explotación minera y, por otro lado, a la connivencia con altos funcionarios virreinales y con figuras influyentes de la política metropolitana, a fin de obtener beneficios en sus nuevos negocios y de asegurarse la continuidad como grupo dirigente.⁶ En este sentido, al antiguo grupo de los encomenderos se sumaron individuos que sin descender de los primeros pobladores habían amasado fortuna a través de diferentes actividades económicas como así también dignatarios de la burocracia indiana ubicados en puestos claves de la administración local. Las alianzas matrimoniales fueron la vía principal para estrechar las relaciones entre estos grupos que configuraron lo que podría denominarse una elite de nuevo cuño, basada en el *status* de "nobleza indiana" de los encomenderos y sus descendientes, en las riquezas de los comerciantes y empresarios exitosos y en la corrupción de los funcionarios virreinales. De este modo, se ponía de manifiesto, una vez más, tanto la ductilidad de los sectores dominantes de la sociedad colonial para adaptarse a diferentes contextos como la maleabilidad del sistema de estratificación indiano.⁷

⁵ En algunas jurisdicciones como el Tucumán la institución de la encomienda pervivió exitosamente, incluso, a lo largo del siglo XVII. Presta, 64.

⁶ John H. Elliot, "España y América en los siglos XVI y XVII". En: *Historia de América Latina. América Colonial*, Leslie Bethell (ed.), 3-44 (Barcelona: Crítica, 1990), 26.

⁷ Otro ejemplo de la volatilidad del sistema de estratificación social puede observarse en el acceso a los hábitos de las ordenes militares de Alcántara, Santiago y Calatrava de individuos que se habían destacado en los negocios o en su carrera burocrática. Del mismo modo, las presiones fiscales impulsaron a Felipe IV a autorizar a los virreyes indianos la venta de títulos de hidalguía. Elliot, "España y América, 25.

No obstante, la fluidez social se limitaba a aquellos individuos que gozaban de linaje, riqueza o poder político, es decir, al interior del estamento dominante. A medida que las migraciones se hacían más intensas y que el hecho de proceder de la península no era suficiente para acceder a las posiciones privilegiadas como en los primeros tiempos, comenzó a crecer un grupo de individuos que aunque de origen peninsular o criollo formaban parte de los sectores subalternos de la sociedad colonial.⁸ La situación económica, las vinculaciones familiares, la educación y la ocupación comenzaron a marcar diferencias entre los peninsulares, haciéndose evidentes las distinciones de clase.⁹ Al interior de este grupo se encontraban individuos de los más diversos rangos y oficios: comerciantes al menudeo, pequeños propietarios rurales, pulperos, fleteros, dueños de tambos o pasadas, capataces, carpinteros, herreros, viñateros, “maestros” constructores, mineros, escribanos, mayordomos administradores, etc.¹⁰ En el caso de aquellos individuos que no contaban con oficio ni conexiones, la alternativa consistía en ponerse al servicio de miembros de los sectores acomodados como criados o pajes. Los más, sueltos y buscavidas, a veces nombrados “soldados”, abrigaban la esperanza de participar de alguna guerra de conquista en donde recrear las condiciones de los primeros tiempos. La “pacificación” de los territorios fronterizos constituyó, en estos casos, una opción relativamente exitosa a lo largo del siglo XVII.¹¹ Los curas doctrineros también formaron parte de este segmento de la sociedad peninsular. A diferencia de los obispos, canónigos e inquisidores que formaban parte activa de las órdenes religiosas y los grupos de poder, la cotidianidad de los curas que tenían a su cargo la evangelización de los indígenas no distaba demasiado de la de los seglares más empobrecidos de la sociedad colonial. La acuciante situación material por la que

⁸ Los criollos eran individuos descendientes de peninsulares aunque nacidos en las Indias. Elliot, “España y América”, 24.

⁹ Presta, “La sociedad colonial”, 68.

¹⁰ Presta, 68.

¹¹ Molina, “Uniones en los márgenes”, 48-51

atravesaban y la falta de escrúpulos de muchos sacerdotes, fomentaron el abuso y el despotismo hacia los doctrinados.

Pero más allá de las diferencias socioeconómicas que distanció a los peninsulares o a los criollos entre sí, el hecho de proceder de la península o de descender de sus pobladores los exentaba del pago de tributo, el cual constituía una atribución exclusiva de las poblaciones indígenas sometidas. Por lo tanto, a diferencia de Castilla y de otras partes de España donde las diferencias estamentales redundaron en la distinción entre pecheros y nobles, en la sociedad colonial indiana, la fuerza de la "sangre" benefició al conjunto de la población hispánica y fundó una sociedad racialmente segregacionista.

Fuera de las denominadas "noblezas indígenas" que gozaron de los mismos privilegios que el estamento peninsular dominante, fundamentalmente, en lo relativo a la eximición de impuesto, la base material sobre la que se asentó toda la organización colonial reposó, de manera exclusiva, sobre el trabajo de la masa de las poblaciones conquistadas. A las tempranas *razzias* antillanas para capturar esclavos indígenas y a los frustrados intentos de instaurar un sistema esclavista en las Indias, le siguió el régimen de la encomienda. Aun cuando supuso un mecanismo medido y organizado de la explotación de mano de obra indígena, la inicial ausencia de controles efectivos la transformó en un sistema cuasi servil. Alertada por las denuncias de los frailes dominicos, la corona intentó morigerar las presiones fiscales y laborales que los encomenderos ejercían sobre sus encomendados. Uno de esos intentos fueron las Leyes Nuevas (1542) que, entre otras cláusulas irritativas para los dueños de la tierra, establecía la abolición del servicio personal y la transformación de los indios en vasallos directo del rey, lo que naturalmente suscitó la rebelión de los encomenderos.¹² Pero el

¹² Elliot, "España y América", 19.

propósito de la corona no sólo respondía a un interés humanitario por la “protección de los naturales” sino que expresaba la competencia con el grupo encomendero por la apropiación del trabajo indígena, fundamentalmente, en un contexto signado por la crisis financiera del estado castellano junto al alarmante descenso demográfico de la población nativa. Luego de las sangrientas Guerras Civiles peruanas (1541-1554), el Virrey Conde de Nieva (1561-1564) y el Presidente de la Audiencia de Lima, Lope García de Castro (1564-1569), iniciaron el programa de reformas tendientes a minar el poder de los encomenderos y a asentar el estado colonial en el virreinato peruano. Sin embargo, fue con el Virrey Don Francisco de Toledo (1569-1581) cuando ese programa cobró forma definitiva.¹³ En lo que respecta a las poblaciones indígenas se estableció el sistema de *reducciones* o pueblos de indios que suponía, entre otras cosas, la congregación residencial de los indígenas y su separación residencial respecto de la denominada “república de españoles”. En términos generales, la política reduccional buscaba favorecer el control sobre la población indígena, facilitar el cobro del tributo, proteger a los naturales de las presiones de los particulares y contribuir al adoctrinamiento sistemático, mientras se buscaba la recomposición demográfica que era la fuente de contribuciones a la corona. Durante el gobierno de Francisco de Toledo se suprimieron las exenciones fiscales a los nobles indígenas, con excepción de los curacas y sus primogénitos, y de los grupos inferiores en la escala social indígena que, como los *yanaconas*, habían estado reservados del pago del tributo, provocando un proceso de homogenización al interior de las sociedades conquistadas pero ampliando la base tributaria de la corona.¹⁴ Otra de las medidas para contribuir a la recomposición de la

¹³ Diana Bonnett Vélez, “Las reformas de la época toledana (1569-1581): economía, sociedad, política, cultura y mentalidades. En: Manuel Burga (ed.), *Historia de América Andina. Formación y apogeo del sistema colonial*, 99- (Quito: Universidad Simón Bolívar, 1999), 103.

¹⁴ Elliot, “España y América, 22. Los yanaconas eran indígenas que habían abandonado a sus caciques y pueblos de origen antes de las reducciones toledanas. Silvia Palomeque, “El mundo indígena. Siglo XVI-XVIII”. En: *Nueva Historia Argentina*, 87-143, 111.

Real Hacienda fue la Visita General que Toledo organizó entre los años 1570 y 1575. Uno de los objetivos principales consistió en trazar un mapa demográfico completo y realista de los indios de la jurisdicción virreinal, a fin de establecer una nueva tasa impositiva, más acorde a las capacidades de las menguadas comunidades indígenas, y de organizar el sistema rotativo de trabajo forzado, conocido como *mita*, para la explotación de los yacimientos mineros.¹⁵ Asimismo, se impulsaron nuevos cargos como el de *corregidor de indios* cuya función era recaudar el tributo, organizar la provisión de mano de obra indígena a empresas estatales y particulares y administrar justicia. Si bien los nombramientos no podían durar más de dos o tres años, los corregidores usaban su corta estancia en el cargo para su enriquecimiento personal, desviando el flujo de mano de obra para sus propias empresas o sobreexplotando la energía indígena disponible. La *capitanía de mita* fue otra de las creaciones toledanas. Si bien, en principio, este cargo fue ocupado por los caciques *naturales*, en la medida que su función principal consistió en administrar y disponer de indios para la mita potosina, con el correr del tiempo trastrocó las obligaciones y las funciones tradicionales de los señores étnicos quienes actuaron en connivencia con los mineros y los funcionarios virreinales.¹⁶ Otras figuras menores como los *mandones* y los *mandoncillos*, quienes servían a los capitanes de mita regenteando la mano de obra forzada, también colaboraron con el remozado sistema de fiscalidad virreinal y junto a los corregidores, capitanes de mita y un interminable desfile de agentes coloniales contribuyeron a corroer la producción y la reproducción de las comunidades indígenas.¹⁷

¹⁵ Bonnett Vélez, "Las reformas de", 107-108.

¹⁶ Mario Julio Graña, "La verdad asediada. Discursos de y para el poder. Escritura, institucionalización y élites indígenas sur andinas. Charcas. Siglo XVI", *Andes*, N.º 12 (2001): 1-12, 6.

¹⁷ Presta, "La sociedad colonial", 73-74.

De los intentos reales por proteger y aislar a los indígenas de la influencia de la población peninsular, sólo había sobrevivido el espíritu segregacionista y discriminatorio. El sistema de reducciones había favorecido las presiones de los particulares sobre una población que había sido compelida a abandonar su antiguo patrón de asentamiento disperso para circunscribirse territorialmente. Por otro lado, la coacción para incorporar a los indios al sistema de trabajo y a la economía monetaria europea también había militado en contra de las aspiraciones oficiales por mantener separada la “república de indios” de la “república de españoles”.¹⁸ Además, muchos indígenas se desplazaron a las ciudades donde se asentaron en las denominadas parroquias de indios, las cuales conservaban un trazado y una lógica similar a las reducciones y se ubicaban en la periferia del asentamiento central ocupado por los peninsulares.¹⁹ La presencia urbana no sólo aceleró la aculturación y la hispanización de los indígenas urbanos sino que potenció el proceso de mestizaje biológico, el cual se había iniciado a partir de los primeros contactos entre conquistados y conquistadores. En este sentido, los intentos de las autoridades virreinales por distanciar a ambas sociedades o por conservar la pureza “racial” representaban, a esta altura de los acontecimientos, una quimera.

No obstante, la segregación étnica no siempre había sido parte de la política oficial. En los primeros años, la corona no sólo se había mostrado tolerante respecto del cruzamiento entre peninsulares y mujeres indígenas sino que, incluso, las había fomentado. La primera generación de mestizos —especialmente las mujeres— nacidos de esas uniones fue incorporada al linaje paterno, a pesar de su ilegitimidad, alcanzando casi las mismas prerrogativas que los peninsulares recién arribados al territorio

¹⁸ Elliot, “España y América”, 24.

¹⁹ Jacques Poloni Simard, “Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial”. En: *Lógica mestiza en América*, Guillaume Boccara y Sylvia Galindo (eds.), 114-138, (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 2000), 117.

americano. No obstante, su multiplicación descontrolada convirtió a los mestizos en una incomodidad a la hora de encasillarlos en los límites jurídicos impuestos por “las dos repúblicas” que, a la sazón, demostraba sus claras deficiencias para ordenar una realidad colonial cada vez más compleja.²⁰ Cuando el crecimiento de la población mestiza se revelaba irreversible, las autoridades coloniales comenzaron a ver con recelo a quienes pronto identificaron como un evidente riesgo fiscal y social. A diferencia de los primeros mestizos, la segunda generación fue percibida como nociva y peligrosa para el orden social. En cierta medida, el recelo que los mestizos despertaban en las autoridades coloniales estaba vinculado con su dudosa lealtad a la sociedad peninsular ya que, después de todo, seguían mamando de sus madres las “malas inclinaciones”. De este modo, los mestizos fueron descritos como viciosos, pendencieros, mentirosos, ociosos e inconstantes.²¹ Sin embargo, muchos de los mestizos de la segunda generación lograron asimilarse al mundo paterno, especialmente, cuando su progenitor no contaba con descendencia legítima a la cual legar sus heredades. Si bien este tipo de “movilidad étnica” daba cuenta del carácter negociable y fluido de las identidades raciales, también es cierto que se restringió a aquellos que descendían de personas destacadas dentro de la sociedad colonial. Por el contrario, la pléyade de mestizos no reconocida por sus padres, descendiente de peninsulares humildes o producto de relaciones ocasionales, pululaba por la colonia entremezclada con los sectores más bajos de la sociedad peninsular o entre los indígenas. Pero más allá de las diversas procedencias, trayectorias y destinos finales, los mestizos, en tanto categoría jurídica,

²⁰ Ana María Presta da cuenta del prestigio que gozaron las primeras mestizas de La Plata, quienes, a pesar de su costado indígena, fueron absorbidas socialmente por la élite charqueña. Los innumerables prejuicios que impidieron a sus madres formalizar las uniones con sus progenitores, quedaron suspendidos al erigirse en herederas de sendas encomiendas o en miembros de reconocidos linajes. Ana María Presta, “Acerca de las primeras doñas mestizas de Charcas colonial, 1540-1590”. En: *Las mujeres en la construcción*, 41-62; 59

²¹ Berta Ares Queija, “Un borracho de chicha y vino: la construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)”. En: *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Gregorio Salinero (coord.), 121-144, (Madrid: Casa de Velázquez, 2000)

racial y cultural, no lograron trascender su representación negativa en el seno de la sociedad colonial. Un ejemplo de esto, fue la prohibición de portar armas u ordenarse religiosamente, incluso, para los mestizos pertenecientes al estamento dominante.

Pero no sólo el mestizaje entre peninsulares y mujeres nativas provocó situaciones contradictorias. La población de origen africano que arribó a las Indias también participó de las complejas relaciones interétnicas, contribuyendo a la complejización del mapa racial y multiplicando las categorías fenotípicas conocidas como *castas*. Aun cuando la mayoría eran esclavos, gozaban de mayor *status* que los indígenas, en la medida en que habían llegado como sirvientes de los conquistadores y, como tales, formaban parte del universo español.²² No obstante, eso no significó que pudieran emanciparse de los estereotipos que durante siglos habían elaborado las sociedades europeas, según las cuales, los africanos eran amantes del libertinaje, estaban inclinados a la rebeldía, eran promotores de alborotos y motines y se aficionaban a los desórdenes sexuales.²³ Incluso, aquellos africanos libres que estaban asimilados culturalmente a los valores europeos aún cargaban con los estigmas de sus antepasados como si esos atributos pudieran transmitirse por la sangre.²⁴ Pero más allá de la existencia de africanos libres o libertos, la masa crítica de la población negra continuaba sometida a la esclavitud. Según las *Partidas* alfonsí, los esclavos eran considerados seres humanos y no bienes muebles lo que redundó, entre otras cosas, en la capacidad para intervenir en las instancias judiciales, ya sea pleiteando para obtener la libertad, acusando a sus amos por malos tratamientos o abusos sexuales, querellando por asuntos menores y hasta compareciendo como testigos. Esta conceptualización en torno a los esclavos generó permanentes tensiones al interior de una legislación que si bien les negaba jurídicamente la libertad, también los cobijaba, permitiéndoles litigar por sus

²² Presta, "La sociedad colonial", 77 y 80.

²³ Borja, "El control de la sexualidad: indios y negros (1550-1650)", 189.

²⁴ Presta, 78.

derechos. Por otro lado, aun cuando la imagen dominante de la esclavitud en América ha estado vinculada con la economía de plantaciones o con las explotaciones auríferas, en el Virreinato del Perú, la esclavitud fue, ante todo, un fenómeno urbano. En las ciudades coloniales, los negros esclavos se dedicaban, fundamentalmente, a los servicios domésticos, en función de su asimilación a la cultural hispana, y representaban un símbolo de prestigio y poder de una familia.²⁵ Siguiendo el modelo de organización patriarcal, los esclavos se integraban a la familia de sus amos, incluso, estableciendo relaciones afectivas con ellos. Con todo, la situación de los esclavos domésticos era más restrictiva y controlada que la de aquellos individuos alquilados por un jornal que debían “compartir” con sus amos. En el caso de los esclavos libres u *horros*, su condición de emancipados no los eximía de los prejuicios asociados con su origen.²⁶ Al igual que en el caso de los mestizos, las autoridades se mostraron preocupadas por individuos que por su condición jurídica gozaban de la libertad de circular por tabernas, pulperías, rancherías y eran reacios a establecerse de manera duradera con nuevos amos.²⁷ Estos individuos se establecieron en barrios periféricos en donde convivían con mulatos, indios y mestizos, lo que contribuyó a acelerar el proceso de miscegenación iniciado tempranamente.

Como se mencionara, el resultado de esos contactos raciales generó una serie de categorías clasificatorias a partir de las diferencias fenotípicas. Los mulatos, producto de la unión interétnica entre peninsulares y mujeres de origen africano, por lo general, compartían la misma condición de ilegitimidad que la mayoría de los mestizos e,

²⁵ Carmen Bernard, *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispanoamericanas* (Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2002), 38.

²⁶ Los llamados “negros horros” en esclavos a quienes se les había concedido la libertad o la habían comprado ellos mismos. Margaret M. Olsen, “African Reinscription of Body and Space in New Granada”. En: *Mapping Colonial Spanish America: Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*, Santa Arias y Mariselle Meléndez (eds.), 51-67 (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2002), 65

²⁷ Bernard, *Negros esclavos*, 34.

incluso, al igual que éstos, les estaba vedado el uso de armas. Sin embargo, fueron más difíciles de asimilar al linaje paterno, ya que el color de la piel constituía una marca indeleble para la sociedad colonial. No en vano, el término *mulato* devenía de mula, especie híbrida considerada contra natura y condenada por Dios a la esterilidad. No obstante, los descendientes de indios y negros, denominados *zambos*, eran estimados como inferiores, en la medida en que los “vicios” les venían por ambas vías. A partir de allí, las posibilidades de entrecruzamiento racial se hicieron infinitas y se conformó un sistema de gradaciones étnicas. En el siglo XVIII, la denominada “pintura de castas” revelaba, a través de sus cuadros, esas jerarquías y taxonomías raciales. Por ejemplo, en las celebres pinturas del artista novohispano Miguel Cabrera (c. 1763) se aprecian toda una serie de representaciones relativas al cruzamiento racial y en el margen superior de cada una pueden leerse descripciones tales como: de español y mestiza, castiza; de español y castiza, español; de español y mulata, morisca; de español y morisca, albina; de español y albina, torna atrás; de español y torna atrás, tente en el aire, etc.²⁸ En la práctica, todas estas combinaciones, gradaciones y escalas raciales difícilmente podían ser reconocidas cuando el mestizaje era sutil, permitiendo una negociación y una movilidad étnica, por lo general, hacia un nicho mejor jerarquizado.²⁹

Por lo tanto, si bien la sociedad virreinal peruana fue una sociedad estamental, en la que la “sangre”, el origen familiar y el *status* determinaban la posición social de los individuos, también es cierto que lo fue en un sentido *sui generis*. El proceso que abrió la experiencia de la conquista y la colonización trastocó muchos de los valores peninsulares. Como se mencionara, el grueso de los conquistadores y primeros colonos que se aventuraron a ultramar provenían de los estratos más bajo de la sociedad de

²⁸ Magali M. Carrera *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, (Austin: University of Texas Press, 2003), 84 y ss. Sobre la pintura de castas ver Ilona Katzew, *New World Orders: Casta Painting and Colonial Latin America*, (New York: Americas Society Art Gallery, 1996)

²⁹ Presta, “La sociedad colonial”, 83.

origen. Sin embargo, a partir del desempeño en las guerras de conquista, de la participación en la pacificación de las fronteras y de la intervención en el proceso colonizador, supieron cosechar la suficiente fama como para obtener posiciones destacadas en el seno de la sociedad colonial y disolver sus orígenes modestos. Además, las posibilidades de enriquecimiento que ofrecía el comercio en los nuevos territorios y el uso de la función pública como medio de promoción social también abrieron oportunidades a individuos que sin pertenecer a linajes reconocidos se integraron a una "nobleza indiana" de cuño nuevo con la cual compartían similar origen social. Por otro lado, la experiencia en el Nuevo Mundo puso en contacto a las sociedades europeas con poblaciones hasta entonces desconocidas que, como si fuera poco, ostentaban diferencias físicas y culturales incompatibles. Mientras las denominadas castas podían licuar sus pertenencias raciales e, incluso, asimilarse a la cultura hispana a través de la lengua, la religión y las costumbres, las distancias culturales con las sociedades indígenas fueron irreconciliables. Si bien existieron indios ladinos o hispanizados e, incluso, indios de la elite que participaran activamente de la vida virreinal, la mayoría de los indígenas que permanecieron en sus ayllus fueron aislados al espacio rural y a sus obligaciones, atados a sus costumbres y creencias, aunque alejados de una sociedad que se negaba a integrarlos.³⁰

Raza, etnicidad, procedencia familiar, situación socioeconómica y *background* cultural fueron algunas de las variables que se conjugaron para definir la posición de los individuos en la sociedad colonial. En un escenario relativamente flexible, individual o colectivamente, algunos hombres y mujeres virreinales tuvieron la posibilidad de explotar, según los contextos, las ventajas que cada una de esas variables ofrecía, aunque siempre bajo ciertas condiciones bien precisas y determinadas. Fue en ese en

³⁰ Presta, 83.

donde se insertaron las experiencias sodomíticas que por incluir, además, una dimensión subjetiva e íntima configuraron y reconfiguraron las relaciones sociales, raciales y culturales.

2. Roles sociales, roles sexuales

Los vínculos sodomíticos entre varones se desarrollaron en el marco de las relaciones sociales, culturales y étnicas antes descritas. En muchos casos, las jerarquías y precedencias sociales dictaminaron, de cierto modo, formas de dominación sexual aunque en otros casos las contradijeron abiertamente.

Varias de las investigaciones abocadas al estudio de la sodomía en la España moderna han revelado cómo las dependencias de status, laborales y étareas tendieron a generar vínculos de sujeción y subordinación sodomíticos. En estos casos, las relaciones de poder se tradujeron en vínculos sexuales no consensuados, en donde el individuo socialmente dominante reducía o “sodomizaba” al dependiente. Esta situación se ejemplificó con el paradigma de la pasividad y la actividad sexual, según el cual quien desarrollaba el rol de agente era identificado como el “perpetrador” del acto sexual y, por lo tanto, como el *sujeto* de la relación. En contraposición, aquel que desempeñaba el rol de paciente se asociaba con el “penetrado”, convirtiéndose en el *objeto* de la relación. Obviamente, esta conceptualización reflejó los estereotipos sexuales de género de la época que, por un lado, atribuían a los varones la capacidad y la potencia sexual y procreadora mientras que, por otro lado, identificaban a las mujeres como seres sexuales pasivos.³¹ En este sentido, aquellos que actuaban como “pacientes” en el marco de la relación sodomítica eran feminizados y considerados dependientes respecto de quienes

³¹ Nesvig, “The Complicated Terrain”, 691.

desempeñaban el rol de “agentes” en la relación. Además, como señala Cristian Berco, uno de los atributos de la masculinidad dominante moderna no sólo se reducía a demostrar la potencia y la dominancia sexual sobre las mujeres sino que “ser hombre” también implicaba afirmar esa sexualidad sobre jóvenes e, incluso, sobre otros varones.³² Por lo tanto, en el período estudiado, sodomizar a los congéneres constituía un elemento básico para el reforzamiento de la identidad masculina y formaba parte de la cotidianidad del “ser hombre”.

Una de las variables más recurrentes en la correspondencia entre las relaciones de poder y las relaciones sodomíticas fue la edad. Esta dependencia de los jóvenes a los adultos respondía al modelo patriarcal de familia, según el cual el patriarca no sólo tenía la capacidad de someter a su esposa sino también a sus hijos, como un amo posee a su esclavo.³³ Bajo la lógica patriarcal, estas relaciones primarias se extendían al conjunto de la familia ampliada, que incluía al cuerpo de dependientes, criados y esclavos de la casa, los cuales eran, al igual que los hijos, “menores de edad”. De hecho, el éxito del jefe de familia dependía de su capacidad para desarrollar las funciones de proveedor, protector y autoridad máxima de ese conglomerado social, atributos que sólo podían ostentar aquellos que gozaban de ventajas materiales que les permitieran controlar el trabajo, los servicios sexuales y la propiedad de sus subordinados.³⁴

En su estudio sobre la sodomía en Zaragoza, Ricardo García Cárcel observó que el fenómeno se caracterizó por vincular a adolescentes con individuos adultos. El mismo patrón registraron William Monter y Rafael Carrasco en sus estudios sobre los sodomitas aragoneses y valencianos, respectivamente. Según los autores, este tipo de comportamiento sodomítico estuvo mediatizado por el interés y supuso la sumisión de los más jóvenes hacia los adultos, quienes estaban en condiciones de asistirlos

³² Berco, *Sexual Hierarchies, Public*, 52.

³³ Stern, *La historia secreta*, 28.

³⁴ Stern, 32.

materialmente. Más aún, Carrasco considera que la persecución de relaciones sodomíticas por parte de los jóvenes o adolescentes tenía como objetivo la búsqueda de beneficios materiales, especialmente, en el marco de crisis económica y social que caracterizó a las sociedades de Antiguo Régimen.

Si bien estos patrones de comportamiento también pueden observarse en el contexto colonial peruano, allí resulta menos evidente que la procuración de relaciones sodomíticas fuera impulsada por adolescentes que las percibían como medio para obtener beneficios materiales. Más bien, la ayuda económica constituía la consecuencia de un vínculo sodomítico que, sin embargo, se originaba y se forjaba al calor de la sujeción social. Esto puede observarse en la resistencia que muchos de los jóvenes, según sus propios testimonios, oponían a los encuentros sodomíticos a los que los adultos los compelián a entrar. Los monasterios o las naos eran los espacios más propicios para multiplicar este tipo de encuentros coercitivos entre varones. En primer lugar, porque eran espacios eminentemente masculinos, pero, más importante aún, porque se trataba de ámbitos organizados según una férrea jerarquía, en donde convivían varones de diferentes edades pero también de diferentes rangos sociales. Por lo general, había una correspondencia entre la edad y el lugar que se ocupaba en el escalafón, lo que se tradujo en que los adultos no sólo gozaran de la prerrogativa etérea que le otorgaba el sistema patriarcal sino que, en virtud de la carrera militar o religiosa, tuvieran la posibilidad de ocupar las posiciones más destacadas dentro de la organización. Esto dejaba a los adolescentes doblemente desamparados, en tanto jóvenes pero también en tanto subordinados.

Los clérigos que regenteaban los monasterios supieron explotar muy bien las ventajas que les otorgaba tanto la adultez como el estar a la cabeza de esas instituciones. Pero, además, al constituir una voz autorizada en materia de fe y de religión, su

autoridad era prácticamente incuestionable. De hecho, uno de los alegatos que los curas esgrimían para calmar las conciencias propias y ajenas era afirmar que, teológicamente, “aquello no era pecado”, dejando sin argumentos a quienes se resistían a sus deseos carnales convencidos de que estaban ofendiendo a Dios.³⁵ Uno de los primeros casos registrados judicialmente en el virreinato del Perú fue la acusación que el fiscal de la Audiencia de Santa Fe siguió contra el dominico Bernardino de Minaya en 1551. Si bien, finalmente, el juicio se fulminó dando por libre de culpa y cargo al clérigo, los testimonios y los indicios que se revelaron a lo largo del proceso hacen del caso Minaya una realidad verosímil. La mayoría de sus víctimas eran niños de entre 9 y 12 años de edad que vivían y se instruían en el monasterio de Nuestra Señora de la Gracia de la ciudad de Santa Fe, bajo la dirección del padre Minaya. Según el testimonio de los menores, el padre Viejo, como llamaban al sexagenario clérigo, los había acometido en el pecado nefando contra natura en reiteradas oportunidades, “atrayendoles ha ello con alagos fuerças e temores que les ponía”.³⁶ La estrategia de Minaya consistía en llamar a los pequeños a su habitación y so pretexto de asistirlo en los cuidados personales, los forzaba a tener acceso carnal con él. Andresillo, uno de sus indios acólitos, denunció que, una noche, el padre Viejo lo mandó a llamar a su recámara pero, una vez adentro, “le tomo por un brazo y lo quizo echar en la cama diziendole que se echase con el porque le queria mucho y este testigo lloro mucho, rezio dando gritos”.³⁷ Por su parte, Dieguito, un mestizo compañero de Andresillo, “dixo que le subio el dicho padre encima de las espaldas por detrás a este testigo e le cavalgo metiéndole lo suyo por el culo y este testigo queria llorar y el padre le dava de bofetones”.³⁸ Lo mismo aconteció con los menores Perico y Caraza a quienes Minaya, luego de cometer el pecado

³⁵ AHN, Inquisición, Libro 1036, f.314.

³⁶ AGI, Justicia 1117A, f. 4.

³⁷ AGI, Justicia 1117A, f. 5.

³⁸ AGI, Justicia 1117A, f. 6v.

nefando, los amenazaba diciéndoles que los “avía de açotar” o de matar si revelaban a alguna persona lo acontecido.³⁹ Una vez que los supuestos acontecimientos tomaron estado público, el escándalo entre los vecinos de la ciudad de Santa Fe fue en aumento, no sólo por la atrocidad del delito cometido sino porque la mayoría de ellos había colaborado con el padre Minaya en lo que habían considerado una obra piadosa: la construcción de un monasterio para jóvenes mestizos, indios e hijos de caciques entre quienes el cura se hallaba abocado a impartir la verdadera religión.

Otro caso paradigmático fue el de Ambrosio de Rentería, fraile de la orden de San Francisco, quien en 1597 y con apenas 31 años confesaba a los jueces inquisidores de la ciudad de Los Reyes su larga carrera sodomítica. Si bien desde muy temprana edad los conventos habían constituido el espacio donde desarrolló sus comportamientos sodomíticos, tanto con compañeros de celdas como con sus superiores, fue recién cuando tomó los hábitos y ocupó ciertas posiciones de autoridad en la estructura monacal cuando desplegó esas prácticas con mayor arbitrariedad. En su confesión, declaraba que solicitó “a muchos fraylecitos ynoçentes (...) con regalos o amenazas (...) porque como su maestro tenia mano para ello”.⁴⁰ Asimismo, confesaba haber cometido el pecado nefando con cuatro indios del servicio del Convento de Tarímbaro, en Michoacán, “porque eran moçuelos y como yndios gente facil”.⁴¹ De este modo, Rentería ponía de relieve como la supremacía patriarcal basada en la edad, la posición de poder dentro de las instituciones religiosas y las precedencias y los estereotipos étnicos se conjugaban para dar lugar a formas específicas de dominación en el contexto colonial.

Juan de Maldonado de la orden Santo Domingo, también confesaba ante el Santo Oficio limense sus apetencias *contra natura*. Según el mismo declarante, estando en su

³⁹ AGI, Justicia 1117A, f. 7, 8.

⁴⁰ AGI, Inquisición, Libro 1036, f.313.

⁴¹ AGI, Inquisición, Libro 1036, f.313.

celda con un novicio lo solicitó para tener “polución en sus propias manos”.⁴² Desafiando la autoridad de Maldonado, el joven novicio le contestó “que no quería hazer lo que le pedía porque era pecado mortal y este reo le respondió que no era aquel pecado mortal sino venial según a él le avían dicho”.⁴³ Con este tipo de alegatos, los clérigos pretendían disuadir, a través de pretendidas formulaciones teológicas, la resistencia que les oponían quienes constituían sus objetos de deseo. No obstante, si bien los clérigos podían persuadir con su pretendida sapiencia a mozuelos, indios u hombres rústicos, tenían pocas oportunidades de convencer a los consultores o calificadores del Santo Oficio. Alonso González Holgado, clérigo del obispado del Cuzco y un comprometido “predicador de la sodomía”, debió responder, en 1580, ante las autoridades inquisitoriales por las palabras altisonantes que propinaba a lo largo del Collao. Según algunos testigos, González Holgado aseveraba que el acto carnal constituía una necesidad del hombre y, por lo tanto, si no podía hacerse con una mujer “abía de ser en el puño o en el culo”.⁴⁴ No se sabe si estas enseñanzas constituían una estrategia para acceder a los servicios sexuales de sus feligreses masculinos, para cubrir la honorabilidad de algún superior o compañero de orden o, simplemente, formaban parte de su creencia más íntima. Lo cierto es que esas palabras, seguramente, le costaron como mínimo una abjuración *de levi*.⁴⁵

En el caso de los sodomitas religiosos, otro espacio jerárquico en donde podían dar rienda suelta a sus apetencias sexuales fue el confesionario. En ese marco, los sacerdotes propinaban palabras deshonestas, hacían tocamientos y hasta consumaban

⁴² AGI, Inquisición, Libro 1028, f.273v.

⁴³ AGI, Inquisición, Libro 1028, f.273v.

⁴⁴ AGI, Inquisición, Libro 1028, f.10.

⁴⁵ La abjuración se imponía a los reos que resultaban sospechosos de herejía. Si la sospecha era leve, abjuraba *de levi* mientras que si la sospecha era mayor o reincidía en la falta, debía abjurar *de vehementi*. Rene Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, (Lima: PUCP/UCC, 1996), 61.

actos carnales, amparándose en el secreto y en el silencio que brindaba el sacramento.⁴⁶ Si bien el mayor número de “solicitaciones”, nombre que se le dio a este tipo de requerimientos sexuales, tuvo como objeto a la feligresía femenina, también existieron clérigos que solicitaron a confesantes varones, en su mayoría, jóvenes. Ese fue el caso de Pedro de Peñalosa, fraile agustino de 40 años de edad, quien valiéndose de su investidura sacerdotal, acechaba sexualmente tanto a mujeres como a hombres en el acto de la confesión. Por los testimonios de los solicitados y la confesión del propio reo, se colige que este tipo de conductas dentro del confesionario eran cotidianas para Peñalosa. Su *modus operandi* consistía en escuchar las confesiones de naturaleza sexual y solicitar que los penitentes varones hicieran demostración, en su persona, de los actos que cometían. So pretexto de entender mejor qué tipo de comportamientos deshonestos realizaban, el agustino accedía a los servicios sexuales de sus confesantes; luego, incontinentemente, procedía a administrar la absolución. En la medida que eran considerados mediadores entre Dios y la humanidad y que, como tales, tenían la potestad de otorgar o negar la absolución de los pecados, los sacerdotes hicieron uso de ese poder para llevar a cabo sus cometidos sexuales con el menor costo posible. Por otro lado, al elegir a mujeres, jóvenes o niños como el objeto de sus deseos, se aseguraban de gozar de mayor despotismo en virtud del orden patriarcal imperante. Un comportamiento similar asumieron los curas doctrineros quienes solían someter sexualmente tanto a las indígenas como a los niños de sus doctrinas, combinando, en este caso, las subordinaciones de género, edad y etnicidad.

Otro de los espacios jerárquicos que favorecieron los encuentros sexuales entre varones fue la denominada *carrera de Indias*, a través de la cual se llevaba a cabo la comunicación ultramarina entre la península y los territorios americanos. Los largos y

⁴⁶ Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario*, X-XI.

abrumadores meses que llevaban atravesar el Atlántico propiciaron una serie de encuentros sodomíticos entre los habitantes de las naos. Si bien este tipo de comportamientos respondió, en muchos casos, a la escasez del elemento femenino entre la tripulación, en otros, fue el producto de encuentros concertados por individuos que disfrutaban de este tipo de sexualidad.⁴⁷ El sistema de flotas estaba organizado bajo una férrea cadena de mando: a la cabeza, se encontraba el Capitán General que, entre otras prerrogativas, tenía la facultad de administrar justicia en la jurisdicción de la flota; lo seguía el piloto que, gracias a sus conocimientos especiales, era el responsable de señalar la ruta desde el puerto de salida hasta el destino final y, finalmente, estaba el maestre que se ocupaban de administrar los bienes materiales a bordo de la tripulación. Estos personajes constituían la máxima autoridad de la embarcación y, como tales, gozaban de mejores sueldos, alojamientos y comida y hasta podían llevar consigo sirvientes que hacían más apacibles la travesía atlántica.⁴⁸ Por debajo de ellos, se encontraba toda una serie de oficiales que cumplían diversas tareas como los dispenseros, carpinteros, barberos-cirujanos, escribanos y capellanes, entre otros. En ese mismo rango se encontraban los contramaestres, quienes tenían la responsabilidad de cuidar y observar la disciplina del escalafón inferior de las embarcaciones: los grumetes y los pajes. Los grumetes eran marineros jóvenes que, en virtud de su corta edad, aún no habían desarrollado una experiencia profesional considerable. Esta situación los ubicaba en un rango inferior respecto del resto de la marinería que, por su parte, también estaba subvaluada en la organización de la flota. Los pajes eran niños de entre los 8 y 10 años de edad que se embarcaban hacia las Indias, en muchos casos,

⁴⁷ Este tema es analizado de manera profusa en el capítulo siguiente.

⁴⁸ María Magdalena Guerrero Cano, "Reglamento de las soldadas que han de ganar los capitanes, oficiales y tripulación de los navíos marchantes que navegan a América". En: *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria profesor Braulio Justel Calabozo*, 541-546, (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998), 542.

huyendo de la pobreza o del estado de completa orfandad en el que se encontraban.⁴⁹ Por su edad y nula experiencia profesional, constituían el grupo más vulnerable a bordo y si bien podían contar con la protección de algún tripulante particular, por lo general, estaban al servicio de toda la tripulación. Estas dos últimas categorías, grumetes y pajes, fueron los protagonistas involuntarios de la mayoría de los encuentros sodomíticos a bordo.

Los contra maestres fueron quienes, quizás, gozaron de una mayor libertad para acometer sexualmente a los jóvenes en las naos. En este caso, la dependencia de pajes y grumetes no sólo se reducía a la lógica patriarcal que subordinaba a los menores a la autoridad de los adultos sino que, como se mencionara, se fundamentaba en la propia cadena de mando. Es probable que esta figura haya sido una de las más despóticas dentro de la organización de las naos, en la medida en que constituía la autoridad más próxima y, como tal, más inmediata respecto de los grupos menos acomodados. Así parece confirmarlo un proceso llevado a cabo por los jueces de la Casa de la Contratación quienes, en 1566, procesaron a Juan Fernández, contra maestro de la nao *capitana* llamada San Juan Bautista, por haber cometido el pecado de sodomía con Pedro Hernández, grumete de 20 años de edad, y con otros grumetes y pajes de la nao. Si bien a lo largo del proceso Pedro Hernández se reveló como cómplice de su contra maestro, por haber consentido el acceso carnal en una treintena de oportunidades, no es menos cierto que esa relación se inició de manera coercitiva, dado que “Juan Fernandez era contra maestro que castiga a los pajes y grumetes e después de dentro de la nao haze mucho mal”.⁵⁰ Así lo atestiguaban los pajes, grumetes y marineros que habían sido requeridos sexualmente por el lascivo contra maestro. Por ejemplo, Miguel Martín, grumete de la nao, denunciaba cómo en varias oportunidades Juan Fernández

⁴⁹ Guerrero Cano, “Reglamento de las soldadas”, 543. la cita corta no debe terminar en una preposicion o articulo.

⁵⁰ AGI, 882, s/f.

había querido tener con él acceso carnal y, ante su negativa, “le dezia que estuviese quedo dandole bofetones como burlando porque se queria yr”.⁵¹ Situaciones semejantes atravesaron los pajes Juan de Saucedo, Pedro Díaz, Lázaro Hernández y Alonso de Salas y los grumetes Gonzalo Fernández, Juan Moreno y Alonso Suárez, revelando como las precedencias de rango favorecieron la subordinación sexual a la autoridad del más poderoso.

Otro caso significativo fue el del alférez Juan Ginés del Castillo quien, en 1606, fue acusado de haber cometido el pecado nefando con varios mancebos en el galeón San Bartolomé. Según las primeras testificaciones de sus víctimas, el alférez se valía de su rango para solicitar los cuidados personales de los pajes y de los criados abordo de la nao. Entre esos servicios se destacaban hacerle la cama, desatacarle la ropa y lo que parecía el principal deleite de la mayoría de los indiciados en el vicio sodomítico: “rascarle y traerle las piernas”. En este sentido, Jerónimo Lemes de Mazuelos, paje de nao, declaraba que Ginés del Castillo lo “llamo a este testigo al comedor de la popa del dicho galeon y le mando que los descalçase y este testigo lo descalço”.⁵² Más tarde, “mando a este testigo que le rascase las piernas” (...) y estandoselas el dicho alférez Xines del Castillo tomo a este testigo su mano con la suya y se la llevo a su natura y bergueza y con fuerza y luego el dicho alférez metio la mano a este testigo entre las piernas y se las puso y truxo por sus verguenzas”.⁵³ Si bien para Jerónimo la situación no era nueva, ya que había oído a otros pajes quejarse del desordenado comportamiento del alférez, haber sido una de sus víctimas lo impulsó a abandonar el galeón, según algunos testigos, “por miedo del dicho alférez”.⁵⁴ El mismo temor manifestaba Martín de Licarza, criado del Capitán General de la nao, quien viniendo en la carrera de Indias

⁵¹ AGI, 882, s/f.

⁵² AGI, Contratación 72, f.1.

⁵³ AGI, Contratación 72, f.2r.

⁵⁴ AGI, Contratación 72, f.4.

a cargo de Ginés del Castillo “le mando que le rescase los muslos y le tomó su mano a este testigo y se la metio por la bragueta (...) y empeço a llorar este testigo y con esto lo dexo”.⁵⁵ Sin embargo, quienes se encontraban más expuestos a los caprichos sexuales del alférez eran sus criados quienes difícilmente podían desafiar o denunciar la autoridad de su amo. Francisco, un mozuelo de poca edad, sostenía que “su amo lo traya perseguido porque le rascase las piernas y sus bergueças y natura y porque le dexase traer y tomar su natura el dicho alférez y tambien se quexo Domingo de Larmendi”.⁵⁶ En el caso de estos mancebos, al sometimiento dictado por el orden patriarcal se le sumaban las dependencias de índole social a la que estaban sujetos en tanto criados.

En este sentido, las relaciones socio-labores también constituyeron otro de los canales que propiciaron y favorecieron la sujeción sexual de algunos varones sobre otros. En cierta medida, eso puede observarse en los casos anteriormente analizados ya que, por lo general, en el mundo del trabajo existía una correspondencia entre la sumisión a la autoridad del adulto y la subordinación en términos laborales. Las relaciones entre criados y señores o entre esclavos y amos ofrecieron un marco propicio para desplegar relaciones o indicios de relaciones sodomíticas basadas en la coerción. Además, como se mencionara, muchas de las prestaciones domésticas consistían en asistir al amo en el servicio y el cuidado personal que, en la mayoría de los casos, implicaban un nivel importante de intimidad física o corporal.

Uno de los casos más afamados en el Virreinato del Perú fue el que involucró al oidor de la Audiencia de Charcas y más tarde presidente de la Audiencia de Quito, el Doctor Manuel Barros de Sanmillán. Sin dudas, se trató de una de las figuras más destacadas dentro de la política indiana, especialmente, por su programa favorable a los indígenas, lo que lo enfrentó con las más importantes figuras virreinales. Si bien el

⁵⁵ AGI, Contratación 72, fs.4v-5.

⁵⁶ AGI, Contratación 72, fs.4

Doctor Barros fue indiciado en el vicio sodomítico en varias oportunidades, saliendo libre de culpa y cargo en cada una de ellas, los principales alegatos correspondieron a un proceso iniciado de oficio en 1590. Extrañamente, el proceso se inició contra el esclavo Andrés Cupín por haber cometido el pecado nefando con otros negros estando en la cárcel de la ciudad de Los Reyes. El involucramiento de la persona del Doctor Barros llegó cuando, en medio de la sesión de tortura, fue preguntado si había cometido con otras personas el mismo delito. La relación entre ambos se había iniciado hacia 1575, cuando el Doctor Barros había comprado a Cupín, niño de 12 o 13 años de edad, en la ciudad de Panamá, llevándolo a La Plata, donde se desempeñaría como oidor de la Audiencia de Charcas. Si bien el Doctor Barros gozaba de varios esclavos, Cupín era su servidor personal, ocupado, principalmente, en las tareas concernientes a su acicalamiento personal. Como se mencionara, ese tipo de contacto generaba situaciones de proximidad física cuyos límites eran imprecisos y bastante difusos. Muchos amos, como el Doctor Barros, aprovechaban esa ambigüedad para procurar tener algún tipo de contacto carnal con sus servidores. Cada noche, luego de desacatarse la ropa, el Doctor Barros invitaba a su esclavo a acostarse en su misma cama “hechándose carnalmente con este confesante metiéndole su miembro por el culo”.⁵⁷ Durante largo tiempo, Cupín accedía sin reparos a los requerimientos sexuales de su amo hasta que, sin permiso ni conocimiento de su amo, se casó con una negra y, partir de allí, “nunca mas el dicho doctor barros tuvo cuenta con el antes se enojo con este confesante e lo açoto porque se avia casado y luego metio en su lugar de este confesante porque le sirva de paje a otro negro”.⁵⁸ Además de los apremios físicos que el Doctor Barros propinó a Cupín, otro de los elementos significativos que abonan la idea de coerción sexual es el hecho de que, a lo largo de toda la relación, el amo había hecho gala de su rol de “agente”. Pensando en

⁵⁷ AGI, Escribanía 917B, f.226.

⁵⁸ AGI, Escribanía 917B, f.227.

las conceptualizaciones ligadas a las nociones de actividad y pasividad sexual, y su correspondencia con las relaciones de poder, este dato confirma la feminización del individuo socialmente subordinado, especialmente, teniendo en cuenta que, en todos sus encuentros sodomíticos en los las cárceles de la ciudad de Los Reyes, Cupín había perpetrado el acto sexual.

Otro de los casos acontecidos en la Audiencia de La Plata fue el que involucró al protector de naturales Damián de Morales y Antón de la tierra del Congo, esclavo de uno de sus amigos. El caso se inicia de oficio en 1610, a partir de una serie de rumores que circulaban en el asiento de las minas de Aporoma de la provincia de Carabaya, según los cuales, Damián de Morales había intentado cometer el pecado nefando con Antón en varias oportunidades. Aunque el testimonio del esclavo nunca confirmó la “consumación” del hecho, sí existieron actos muy propincuos que, en cualquier caso, no eximían a Morales de sus deshonestas intenciones. El caso es significativo porque aun cuando Antón no era esclavo personal de Morales, el status y el rango social operaban de modo tal que restringían las posibilidades de realizar cualquier tipo denuncia. Si bien Antón había comentado a varios esclavos y sirvientes los intentos que Morales había realizado para fornicarlo, nunca se atrevió a realizar una denuncia formal “porque era amigo de su amo”.⁵⁹ Más aún, según algunos testigos, Antón afirmaba que “que si no fuera amigo de su amo Diego Ortiz de Bolumbiscar, le matara”.⁶⁰ Sin embargo, la relación social ponía límites a cualquier tipo de delación y Antón debió padecer una serie interminable de afrentas con el objetivo de doblegarlo sexualmente. Incluso, en los momentos en que enfrentaba los acometimientos de Morales, este lo disuadía diciéndole: “no te espantes que tambien lo save hazer tu amo”.⁶¹ Sin embargo, no era necesario este tipo de amenazas para disuadir o contar con el silencio del Antón.

⁵⁹ ABNB, EC.1612.9, f.3v.

⁶⁰ ABNB, EC.1612.9, f.7v.

⁶¹ ABNB, EC.1612.9, f.6v.

Después de todo, era un simple esclavo cuya palabra, más allá de las competencias jurídicas para oficiarse como testigo, estaba socialmente subvaluada, en especial, respecto de las testificaciones de individuos que formaban parte del estamento de su amo. Asimismo, el proceso permite observar las estrechas relaciones al interior del grupo de los propietarios de esclavos, ya que si bien Antón había cambiado de propietario en, por lo menos, dos oportunidades, eso no impidió a Morales perder las huellas de quien era su objeto de deseo. Del mismo modo en que se compraban y transferían propiedades, también se compraban y transferían cuerpos.

En 1634, los jueces del Cabildo Eclesiástico de La Plata debieron intervenir en otro caso en donde amo y esclavo eran sospechados de ser aficionados al vicio sodomítico. La intervención no sólo respondió al compromiso de la institución con la moralidad sexual sino, fundamentalmente, al hecho de que involucraba a uno de sus miembros, el arcediano Pedro de Arandía. Lamentablemente, el juicio no se conserva, probablemente, porque formó parte de una lucha política y de competencias entre las autoridades civiles y eclesiásticas. No obstante, a través de testimonios indirectos, puede sugerirse que la relación entre el arcediano y su esclavo Antón siguió los mismos patrones de coerción sexual que caracterizó a muchas de las relaciones que involucraron a individuos pertenecientes a diferentes estamentos de la sociedad colonial.

Más allá de las diferencias de carácter jurídico o estatutario, la situación de los criados no distaba demasiado de la de los esclavos, especialmente, para aquellos que se desempeñaban en el servicio personal. Además, tanto en el caso de los criados como de los esclavos domésticos, la relación con sus amos tenía un contenido cercano, casi familiar ya que, en muchos casos, habían nacido y se habían criado en la casa en la que servían, incluso, algunos procedían de los vínculos adúlteros de su amo con alguna

dependiente doméstica.⁶² Eso demostraba aún más la casi imposible resistencia de los criados a las demandas sexuales del patriarca o de sus hijos varones legítimos, quienes accedían como “otro más” al servicio sexual de sus dependientes. Si bien en la mayoría de los casos reclamaban a las servidoras femeninas esas tareas, (amas de leche, esclavas o indias de servicio), los jefes familiares tenían la autoridad de reclamar, aunque de manera menos explícita y abierta, los favores de sus subordinados masculinos. Esta situación quedó patentizada en la relación entre Cristóbal Zamorano, vecino de la ciudad de Panamá, y Juan Moreno, su criado. Según los testigos, que depusieron frente a los jueces de la Audiencia en 1620, la relación entre ambos parecía consensuada ya que, acostados en la misma hamaca, se tocaban y propinaban besos y palabras deshonestas.⁶³ No obstante, en una lectura más detenida del proceso se observan signos de coerción, especialmente, a partir de las declaraciones de Juan Moreno. Según el criado, los besos y tocamientos eran realizados por su amo sin su consentimiento y cuando le oponía resistencia “retirándose de el [Zamorano] le mostraba mala cara como tiene declarado”.⁶⁴ El careo entre ambos confirmaba la relación de dependencia social y sexual, ya que mientras el criado sostenía sus dichos, Zamorano alegaba falso testimonio “por averle dado con un palo al dicho Juan Moreno (...) y que el no avlalle fue por averlo apaleado”.⁶⁵ Lejos de pensar ambas testificaciones como puntos de vista contrapuestos e irreconciliables, pueden interpretarse como dos momentos diferentes en la relación: un primer momento, relativamente, consensuado por ambos y, un segundo momento, en donde el criado puso coto a los encuentros sexuales, lo cual resultó en la tunda aludida. En cualquier caso, el vínculo sexual entre ambos se había originado y fundado en la relación social de dominación que los definía como amo y criado.

⁶² Ana María Presta, “Genealogías perdidas de los Zárate Mendieta y Torres de Vera, *Genealogía*, N.º 32 (2006): 133-159

⁶³ AGI, Escribanía 451A, f.4

⁶⁴ AGI, Escribanía 451A, f.38v.

⁶⁵ AGI, Escribanía 451A, f.39v.

En los casos expuestos, además de la relación social de dependencia, se adicionaban vínculos raciales de dominación. En ese escenario, los amos gozaban de la aquiescencia social para desplegar sus requerimientos sexuales sodomíticos amparados en los estereotipos raciales vigentes. Después de todo, ellos representaban la moralidad y el decoro sexual frente a quienes, por naturaleza, estaban inclinados a los comportamientos sexuales desordenados como los actos *contra natura*. Como se observara en la primera parte de la investigación, esta caracterización también la compartieron las poblaciones indígenas que, como todos los diferentes, eran acreedores a vicios y malas conductas que, aunque en el discurso, permitió resguardar la honorabilidad de los peninsulares que cometían el pecado nefando. Si bien la arbitrariedad era mayor cuando los indios “solicitados” estaban constreñidos a una relación directa de sujeción, como los encomendados o los indios de servicio, la jerarquía impuesta por el sistema estamental era suficiente para doblegar la voluntad de quienes constituían el nicho más bajo de la sociedad colonial. No obstante, en esos casos, la coerción simple y llana no bastaba para asegurarse tanto los favores sexuales como la discreción del caso. Así lo entendía Juan de La Plata, vecino de la ciudad de Huamanga, quien en 1620 fue procesado por andar “recuestando” a los indios del valle de Huanta. Según el testimonio de Juan Sora, indígena del dicho valle, Juan de La Plata había intentado persuadirlo a través de ciertos beneficios materiales, diciéndole: “mostradme vuestra pixa que yo os dare un patacon”.⁶⁶ Lo mismo había hecho con Pedro Grande, Lorenzo Guarca y un indio zapatero, a quien “dos o tres bezes se llegava (...) con quatro patacones ofresiendoselos para tener axceso por el culo con el dicho yndio”.⁶⁷ Sin embargo, cuando la estrategia de la persuasión fracasaba, La Plata se valía de la fuerza. Así lo atestiguaba Juan Sora a quien “le avia metido la mano en la bragueta

⁶⁶ AGI, Escribanía 504C, f.1.

⁶⁷ AGI, Escribanía 504C, f.1v.

por tentarle la dicha su pixa y que el dicho Juan Sora no queria y que por poco se la tento y que el dicho Juan Sora salio huyendo”.⁶⁸

Un caso similar fue el que involucró, en el mismo año, a otro de los vecinos de Huamanga, Juan Ponce de León, quien fue procesado por querer cometer el pecado nefando con indios y esclavos de esa ciudad. Siguiendo la estrategia de Juan de La Plata, Ponce de León había requerido sexualmente al indígena Andrés Guamani, diciéndole: “pagarte he quatro reales muestrame tus coxones y tu miembro que quiero ver si lo tienes grande o chico”.⁶⁹ Pero, al igual que en el caso anterior, cuando la promesa material resultaba insuficiente, se imponía el poder otorgado por las posiciones sociales. De este modo, frente al rechazo incoercible de Andrés Guamani, “le fue siguiendo diziendo parate no te baias y se detuvo y luego por fuerça el dicho don Juan Ponce le metio la mano en la bragueta (...) y le palpo torpe y deshonestamente”.⁷⁰ También ofreció un patacón a los indios Juan Yanque y a Juan del ayllu Chanca para tener acceso carnal con ellos. Lo mismo declaraba Francisco de Tinajo, negro esclavo, a quien le prometió comprarlo a su amo y hacerlo libre.⁷¹ Una estrategia similar había ensayado el Doctor Barros de Sanmillán con Andrés Cupín, luego de que el esclavo se escandalizara por los tocamientos deshonestos que le hacía su amo quien, entre amenazas, le prometía: “calla no lo digais a nadie que te dare libertad”.⁷²

Estas situaciones de encuentros sodomíticos basadas en promesas monetarias u otros beneficios exigen interrogarse acerca del lugar que ocupaba el auxilio material en el marco de esas relaciones. Sin dudas, el dinero o cualquier otro tipo de beneficios materiales constituían una forma de someter a quien carecía de ellos y, en ese sentido, representaba un mecanismo para reforzar los vínculos de dependencia. Pero, también,

⁶⁸ AGI, Escribanía 504C, f.1.

⁶⁹ AGI, Escribanía 504C, f.1v.

⁷⁰ AGI, Escribanía 504C, f.1v.

⁷¹ AGI, Escribanía 504C, f.3v. y 20v.

⁷² AGI, Escribanía 917B, f. 250.

los beneficios materiales podían expresar los límites a las relaciones basadas en la simple imposición. De hecho, en la mayoría de los encuentros sodomíticos que involucraron a individuos de diferente status, edad, raza y etnicidad, los sujetos socialmente dominantes solían combinar mecanismos de coerción con estrategias tendientes a generar consenso, a fin de conseguir sus propósitos sexuales. Mientras en algunas relaciones primaban los primeros, en otras, lo hacían las segundas.

La coerción se impuso en aquellas relaciones donde el vínculo de dominación era directo y ofrecía más oportunidades para exigir los servicios sexuales de los dependientes. Por los motivos señalados, los clérigos fueron una de las figuras que ejercieron mayor despotismo sobre sus víctimas sexuales aunque, de todos modos, también debieron apelar a la persuasión de quienes buscaban atraer. Por ejemplo, si bien el padre Viejo, como llamaban a Bernardino de Minaya, tenía una ascendencia incuestionable sobre los mestizillos y niños indígenas que se instruían en su convento, debía apelar a estrategias de convencimiento para reducirlos sexualmente. Según Perico, de tan sólo 9 años de edad, luego de amedrentarlo con amenazas “que lo avia de matar (...) le dezia el dicho padre Minaya que lo queria mucho e que le avia de dar unos çaraguelles de terçiopelo negro e que le besava e abraçava”.⁷³

Por otro lado, como se mencionara, los niños y adolescentes que se embarcaban en la carrera de Indias constituían el eslabón más débil de la sociedad peninsular moderna. A pesar de su corta edad, muchos cargaban con una larga historia de padecimientos que pretendían mitigar con la esperanza de un futuro más promisorio en el Nuevo Mundo. En este sentido, una plaza en la carrera de Indias podía constituir una puerta para alcanzar ese anhelado objetivo. Pero aun cuando estos jóvenes se encontraban en una situación de desamparo absoluto y, por lo tanto, estaban más

⁷³ AGI, Justicia, 1117A, f.8v.

expuestos a los abusos de los adultos, el sometimiento sexual no era absoluto ni mecánico. Por ejemplo, en 1698, los marineros Bartolomé Barres, Felipe de Esmeralda y Juan Bautista Pino, de los galeones de Nuestra Señora del Carmen y las Ánimas, introdujeron a Juan Molle, de 13 años de edad, a una de las embarcaciones próximas a zarpar hacia las Indias. Implícita o explícitamente, el trato consistía en otorgarle, de manera ilícita, asiento en la nave y a cambio le exigían la prestación de servicios. Sorpresivamente, no era la primera vez que Juan Molle cometía el pecado nefando para paliar su situación de pobreza, ya que, según confesó a los cirujanos que examinaron su natura, “en una plaza del Levante un alférez le havia cavalgado por detrás los mas de los dias que alli estubo”.⁷⁴ Asimismo, manifestó “que era verdad lo havia cavalgado tambien algunas noches el cosinero Phelipe Esmeralda en cuyo coy havia dormido con el”.⁷⁵ En cualquier caso, este tipo de comportamiento, lejos de constituir un modo de “ganarse la vida”, representó, más bien, la cristalización de las dependencias sociales y de las necesidades materiales.

Una situación similar vivió el mencionado Pedro Hernández, grumete de la nave *capitana* San Juan Bautista, quien durante los 5 meses que estuvo al servicio de la nao había cometido el “vicio” nefando con Juan Fernández, su contraestre. Según el grumete, Juan Fernández había sentido afición por él desde la ciudad de Cádiz cuando lo había invitado a dormir en su cama “pues este testigo no tenya ropa con que se cubrir.”⁷⁶ Estas carencias materiales posibilitaron que el contraestre pudiera avanzar en la prosecución de sus objetivos “y en esas noches le dezia le llevaria a su tierra y le honrraria y casaria y este testigo le dezia ansy lo haria y que se lo agardecia”.⁷⁷ Promesas similares le había hecho a otros pajes y grumetes de la nao a quienes seducía

⁷⁴ AGI, Escribanía 1105B, 16v.

⁷⁵ AGI, Escribanía 1105B, 16v.

⁷⁶ AGI, Justicia 882, N.2, f.32.

⁷⁷ AGI, Justicia 882, N.2, f.33.

prometiéndoles llevarlos de regreso a Puerto de Palos en donde les daría “buen partido”.⁷⁸ No obstante, cuando la persuasión no lograba los resultados esperados, contaba con el uso de la violencia que le otorgaba su posición de autoridad como contraamaestre.

Esa estrategia resultaba menos efectiva en los casos en donde no existía una relación de subordinación formal. Por ejemplo, aunque las jerarquías estamentales eran efectivas, el hecho de que el protector de naturales Damián de Morales no tuviera un vínculo jurídico de propiedad con Antón de la tierra del Congo hacía menos factible subordinarlo sexualmente por la fuerza de la autoridad. En este sentido, más allá de las amenazas que le oponía en virtud de su calidad de español y hombre libre, debió inducirlo a través del ofrecimiento de dinero y de lo que representaba el mayor deseo para un esclavo: la libertad. De este modo, ante la rotunda negativa del esclavo para acceder a sus requerimientos sexuales, Morales le prometía: “Anton no digais nada, toma plata que nos yremos a Ayapata y este testigo le dijo, yo no quiero plata ni ir a Ayapata que buen amo tengo”.⁷⁹ Por otra parte, a diferencia del caso del Doctor Barros o de otros propietarios de esclavos, el límite a la coerción sexual sobre Antón u otro par estaba impuesto por lo que podríamos denominar los derechos de propiedad. Aun cuando existieran solidaridades estamentales, la afrenta sexual de Morales sobre Antón podría percibirse, por parte de los sucesivos amos del esclavo, como una violación a la sagrada propiedad.

Otro caso en donde el beneficio material o económico apareció subsanando los límites de la coerción fue el que involucró al Doctor Gaspar González de Sosa, canónigo de la Iglesia Catedral de La Plata con algunos estudiantes de la Villa de Potosí. Si bien el caso del Doctor González se analiza más profusamente tanto en el

⁷⁸ AGI, Justicia 882, N.2, f.31.

⁷⁹ ABNB, EC.1612.9, f.3.

siguiente apartado como en el próximo capítulo, cabe destacar que el canónigo gozó de gran prestigio y poder en la sociedad charqueña. Su relevancia queda demostrada en el hecho de que, aun cuando le fue probado haber cometido el pecado nefando en dos oportunidades y estar indiciado en media docena de casos, la justicia eclesiástica metropolitana lo dio por libre en ambas oportunidades.

El *affaire* del Doctor González con los estudiantes formó parte de los indicios contenidos en el primer proceso llevado a cabo en la villa imperial de Potosí en 1595. Según algunos testigo, Juan Ruiz, uno de los estudiantes, pasaba una vida de penurias y privaciones materiales, especialmente, en lo tocante a su alimentación “porque los padres del Compañia e Jesus (...) le davan una comida al mediodía era tan afrentosa que le hacian comerla en la porteria en un poyo como si fuera un yndio”.⁸⁰ Por este motivo, el joven Ruiz vagaba de casa en casa en busca de un lugar en la mesa. Su poca fortuna lo llevó a la casa del Doctor González quien, rápidamente, se mostró solícito y servicial con el estudiante, ofreciéndole no sólo un plato de comida sino, también, un lugar donde dormir. Amparado en la nocturnidad y la privacidad de la recámara que compartían, el Doctor González rogó acceso carnal al joven “haziendole muchas promesas y halagos”.⁸¹ Pero esas promesas y otras ardiles, como decirle “que muchos hombres honrados lo hacian especialmente los estudiantes”, no doblegaron la voluntad de Juan Ruiz quien lo amenazó con dar voces.⁸² Viéndose en semejante aprieto, el Doctor González optó por combinar las estrategias de amenaza y persuasión, diciéndole: “calle señor Juan Ruiz mire que lo quiero mucho y tengo de favorezele quando venga el obispo, yo le dare de bestir y plata, sea callado”.⁸³ Otro de los estudiantes involucrados con el Doctor González fue Juan Nicolás del Corro cuyo caso, según la información

⁸⁰ AGI, Charcas 140, f.13, f/p.

⁸¹ AGI, Charcas 140, f.14, f/p.

⁸² AGI, Charcas 140, f.13v, f/p.

⁸³ AGI, Charcas 140, f.13v, f/p.

proporcionada por uno de los testigos, revela aspectos muy similares a los contenidos en el caso de Juan Ruiz. El ofrecimiento de comida y posada constituía el anzuelo para llevar a cabo los deseos más íntimos y prohibidos del canónigo quien, como era su costumbre, en la intimidad de su cuarto procuraba tener acceso carnal con sus paniaguados. En el caso de Nicolás del Corro, la suerte del Doctor González fue más adversa ya que, a pesar de las promesas y los favores prometidos, “el dicho moço se defendio y alboroto de tal manera que se quiso salir de la dicha casa a medianoche”.⁸⁴ A veces, casa y comida no constituían lazos de dependencia suficientes para doblegar sexualmente a un estudiante necesitado.

A partir estos casos puede sugerirse que las relaciones sodomíticas entre individuos socialmente desiguales se fundaron en vínculos de dominación que posibilitaron, a quienes ocupaban posiciones de poder, exigir los servicios sexuales de los subordinados. Sin embargo, en muchos casos, la simple imposición de la autoridad o de la voluntad de quienes dominaban en la relación no fue suficiente para hacer efectiva la “sodomización” de los dependientes. En ese contexto, se apeló a mecanismos de generación de consenso como, por ejemplo, una serie de beneficios materiales o simbólicos que redundaban a favor de los dependientes. En cualquier caso, tanto la coerción como el consenso constituyeron estrategias que sólo pudieron implementar aquellos individuos que gozaban de un status reconocido o de la capacidad económica necesaria como para hacerlo. En este sentido, como señala Cristian Berco, los visos de una supuesta “prostitución informal” de los encuentros sodomíticos sólo pueden entenderse en el marco de relaciones de dependencia socio-económica y violencia sexual.⁸⁵

⁸⁴ AGI, Charcas 140, f.15v, f/p.

⁸⁵ Berco, *Sexual Hierarchies, Public*, 67.

Pero quizás donde mejor se exprese la correspondencia entre dominación social y sexual sea en el ejercicio de la justicia. Si bien muchos de los casos por sodomía fueron manipulados, destruidos o, simplemente, ni siquiera llegaron a instancias judiciales, especialmente cuando involucraban a individuos destacados de la sociedad colonial, los que si lo hicieron y aun se conservan revelan como, a pesar de su gravedad, la evaluación fue diferente según quien fuera el perpetrador. Los procesos analizados están plagados de parcialidades en la promulgación de los fallos así como, también, de manipulaciones de las causas e intromisiones de los poderes locales en la administración de justicia.

Un caso emblemático de aplicación diferencial de la justicia fue el que se siguió contra el mencionado Doctor Gaspar González de Sosa. Como se señalara, el canónigo fue procesado por la justicia eclesiástica local en dos oportunidades, hallándolo en cada uno de ellas, responsable del pecado nefando. No obstante, a diferencia de sus cómplices, el Doctor González gozó de fueros especiales en virtud de su calidad de religioso. De este modo, mientras en 1595 la justicia ordinaria de la Villa Imperial de Potosí condenó a dos de sus principales “cómplices”, el boticario Juan González y el barchilón Alonso López del Valle, a la pena capital, la justicia eclesiástica le otorgó al Doctor González una pena ordinaria, “recomendándole” que cuidara su comportamiento en virtud de su calidad. Pero a pesar de esas amonestaciones, el canónigo persistió en su conducta, abordando primero, a algunos servidores y criados y, finalmente, concretando con Diego Mejía, por quien debió comparecer, por segunda vez, ante la justicia episcopal. La relación ilícita con el criado, a quien había conocido en la cárcel de Potosí en el marco de una visita eclesiástica, era tan pública que los capellanes de la iglesia de La Plata lo habían amonestado en reiteradas oportunidades, solicitándole que despidiera a Mejía. Sin embargo, la afición del Doctor González por su criado era tal

que hizo caso omiso a las advertencias, lo que desencadenó en una nueva cabeza de proceso que se inició en 1608. No obstante, en esta oportunidad, los jueces del Cabildo Eclesiástico se mostraron implacables y, “por averlo cometido con continuación”, lo condenaron a la degradación de las órdenes hasta dejarlo en rango de lego para remitirlo a la justicia seglar, al perdimiento de beneficios y prebendas y a la confiscación de todos sus bienes.⁸⁶ En esta oportunidad, parecía que el Doctor González no podría escapar de la condenación y de la vergüenza pública; sin embargo, contaba con un último recurso: apelar a la justicia arzobispal metropolitana de Lima. Si bien no se conoce qué tipo de contactos podía tener en esa instancia, lo cierto es que, a pesar de los alegatos que opusieron sus pares del Cabildo Eclesiástico —como que no “seria justo ni dezente que V.M. permita que un cavildo tan principal y honrado tenga por su colega y compañero un hombre tan infamado”— finalmente, en 1612, el arzobispo limense revocó la sentencia dictada en primera instancia y “mandó que le sean devueltos y restituidos los bienes (...) y su prebenda y su canonicato”.⁸⁷ Además, en virtud de la “infamia” con la que se había querido manchar su persona, el rey emitió una cédula en donde se encargaba el traslado del canónigo a otra Iglesia del obispado para que estuviera libre del estigma del proceso. Por el contrario, la suerte de su criado fue menos promisorio. Procesado por la justicia civil y sin capacidad de apelación, Mejía fue condenado a destierro por diez años, seis de ellos en galera y sin sueldo, so pena de muerte. Asimismo, se le prohibió usar el oficio real y se procedió a vender el cargo de regidor que ostentaba, además de secuestrarle todos los bienes que había obtenido de la mano del Doctor González.⁸⁸

En cierta medida, el caso del Doctor González asentó un precedente en el obispado de La Plata. Varias décadas más tarde, el Cabildo Eclesiástico volvía a citar el

⁸⁶ AGI, Charcas 140, fs.26v-27, f/p.

⁸⁷ AGI, Charcas 140, fs. 3v y 28v, f/p.

⁸⁸ AGI, Charcas 140, fs. 3v y 26, f/p.

fallo final, en esta oportunidad, en favor del arcediano Pedro de Arandía. Mientras su esclavo, Antón, con quien se sospechaba había tenido amistad ilícita, fue entregado a la Real Audiencia para su procesamiento y posterior condenación, el arcediano se refugió en los fueros eclesiásticos. Pero a diferencia de lo que aconteció con el Doctor González, Arandía contó con varios amigos en el Cabildo Eclesiástico quienes intercedieron por él hasta lograr la absolución definitiva. Pero no contento con el fallo, el deán del cabildo solicitó, además, la emisión de una cédula real, ya que “quedo infame la persona del canonigo e incapaz de recuperar el lugar que ocupa sobre que esta pendiente la causa el desonor es publico tanto como la fama del delicto (...) y porque en tiempos pasados que se vio la mesma desgracia en el doctor Gaspar Gonzalez (...) se sirvio VM de proveer no entrase en la prevenda ni cuerpo del cabildo y se le diese congrua sustentación”.⁸⁹ Paradójicamente, Pedro de Arandía había sucedido al Doctor González en el cargo de asesor jurídico del cabildo de La Plata y, como se revela en los juicios, no sólo en eso había sido un fiel discípulo.

La justicia real actuó de un modo similar en el caso del Doctor Barros. Como se mencionara, en 1578, el oidor de la Audiencia de La Plata debió enfrentar un primer juicio por sodomía iniciado por su colega, Juan de Matienzo. En una carta enviada a su majestad el 15 de abril de 1579, el virrey Don Francisco de Toledo daba información de la situación de Barros “temeroso de lo que auia hecho y de que el licenciado Matienzo y los alcaldes lo auian de prender se retruxo a el monesterio de San Francisco de aquella ciudad”.⁹⁰ Los temores procedían de la información que, furibundamente, había emprendido el alcalde mayor de minas de Potosí, Juan de Bengoechea, contra el Doctor

⁸⁹ AGI, Charcas 140, s/f.

⁹⁰ Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias. Tomo VI. El Virrey Francisco de Toledo, 1577-1580.* (Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 1924)

Barros sobre “los defectos en el cumplimiento de su empleo”.⁹¹ Con esa información, Matienzo se dirigió a hacer residencia a Potosí, en donde comenzó a tomar declaraciones a los indios de las minas e ingenios que, posteriormente, llevaría a la Audiencia de La Plata para que testificaran en contra del Doctor Barros.⁹² Es importante señalar que la acusación “por sodomía” estaba unida a una acusación más general que aseguraba que el Doctor Barros era opositor a la política llevada adelante por la corona y por el virrey, especialmente, en lo que refería a los derechos de los llamados señores naturales.⁹³ Pero en medio de las informaciones del caso, falleció su principal impulsor: el oidor Juan de Matienzo. De manera inmediata, los jueces de la causa remitieron el “negocio” al Virrey Toledo quien, en una carta dirigida al rey en abril de 1580, manifestaba que “no e querido hasta agora proueer nada hasta que vuestra magestad lo mande determinar”.⁹⁴ Sorpresivamente, el parecer del rey, a través del Consejo de Indias, era muy diferente al que sostenían los agentes coloniales en Charcas, ya que, hacia 1585, no sólo desestimaba la acusación por sodomía sino que, además, lo nombraba Presidente de la Audiencia de Quito. Sin dudas, esta decisión anclada en el consejo pretendía mitigar, socialmente, los estigmas de la acusación y ofrecerle al Doctor Barros un nuevo contexto donde desempeñar sus funciones libre de las sospechas de sodomía. De un modo similar habían actuado el rey y el Cabildo Eclesiástico de La Plata en los casos del Doctor González y del arcediano Arandía.

En 1590, el Doctor Barros debió enfrentar su segundo proceso por sodomía. Por entonces, se desempeñaba como presidente de la Audiencia de Quito y debió trasladarse hasta la capital del virreinato para comparecer ante los tribunales de esa audiencia por

⁹¹ Esta información corresponde al legajo ubicado en AGI, Escribanía 844A que, lamentablemente, al momento de la elaboración de esta investigación no se encontraba disponible para la consulta pública.

⁹² Levillier, *Gobernantes del Perú*, 203.

⁹³ John V. Murra, “El doctor Barros de San Millán: Defensor de los ‘señores naturales’ de los Andes”. En: *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*, John V. Murra, 426-438, (Lima: IEP/PUCP, 2002), 435.

⁹⁴ Levillier, *Gobernantes del Perú*, 247.

una acusación que le pusiera Andrés Cupín, su antiguo esclavo. Pero mientras Cupín fue relajado por el brazo secular, en virtud del pecado nefando que había cometido en las cárceles de Lima, el Doctor Barros salió ileso. En esa oportunidad, no sólo se lo sindicaba de haber tenido acceso carnal con Cupín sino, también, de haber mantenido una relación similar con otro esclavo suyo, llamado Pedro, y de haber favorecido, siendo oidor de la Audiencia de La Plata, varias causas seguidas por sodomía. Entre esos casos, se mencionaba el proceso seguido contra el esclavo del Licenciado Maldonado de Torres, al que, según las acusaciones, dilató hasta permitir que huyera de las cárceles. También se hacía referencia al caso de un tal García Sánchez, vecino de Cumaná, al que, a pesar de estar indiciado en el pecado nefando, hizo soltar de las cárceles en las que estaba preso.⁹⁵ No se sabe que tipo de protección gozaba en la Real Audiencia de Lima, como otrora la había gozado en el Consejo de Indias, pero lo cierto es que le permitió escapar, por segunda vez, del fuego redentor.

Pero la selectividad de la justicia no sólo operaba en los casos que involucraban a figuras encumbradas de la vida virreinal. El proceso seguido contra Cristóbal Zamorano sobre haber tenido tocamientos deshonestos, próximos al pecado nefando, con Juan Moreno, su criado, también revela aspectos vinculados a la parcialidad en la administración de la justicia. A través del testimonio de los testigos y de los acusados, así como también de un careo entre los implicados, los jueces determinaron la existencia de actos propincuos a la sodomía. Sin embargo, mientras a Juan Moreno lo condenaron a azotes públicos y a cuatro años de galera, so pena de muerte, al octogenario amo le impusieron vergüenzas públicas, la pena pecuniaria de cuatro mil ducados y seis años de destierro. Pero no satisfecho con este fallo, Zamorano apeló en situación de revista, consiguiendo revocar la vergüenza pública, aun cuando a lo largo del proceso se revela

⁹⁵ AGI, Escribanía 917B, 310 y 312v.

su responsabilidad en el caso.⁹⁶ Si bien debió cumplir con el destierro de la ciudad de Panamá, logró sortear el reconocimiento público de su delito y, de este modo, de guardar parte de su honra mancillada. Por su parte, Juan Moreno no tuvo ninguna oportunidad de apelar y debió cumplir con una de las penas más cruentas luego de la relajación: las galeras, además de la degradación que representaban los castigos corporales. Sin embargo, la inequidad de la justicia no sólo se había revelado en su fallo. A lo largo del proceso, la justicia aplicó tormentos sobre Juan Moreno a fin de procurar su confesión. Este uso selectivo de prácticas procesales ponía de manifiesto los prejuicios sociales y étnicos de los que se nutrían jueces y oidores, según los cuales la tortura constituía el único medio eficaz para doblegar a “embusteros pertinaces”, como los negros, mulatos o indios. Incluso, esos prejuicios raciales y étnicos de la justicia también operaron en aquellos casos que sólo involucraban a individuos de baja laya. Por ejemplo, el juicio por sodomía que se inició el 2 de septiembre de 1603 contra el mulato Jerónimo Ponce y el esclavo morisco Domingo López, presos en las cárceles de la Casa de la Contratación, fue el único de los procesos analizados que no involucró la presencia de un peninsular. Asimismo, a diferencia de las causas anteriores, cuyas averiguaciones podían demorar entre uno y diez años antes de la sentencia, en este caso, la justicia se mostró expeditiva. Pero la justicia no actuó sola, sino que contó con la colaboración de otros reos que, como buenos españoles y cristianos, se concertaron a fin de confirmar sus indicios “para que si son putos los quemem”.⁹⁷ Los jueces intervinientes respondieron a esos requerimientos y el 30 de septiembre de 1603 dictaminaron que ambos acusados “sean sacados en forma de justicia acostumbradas y con bos de pregoneros que manifiesten sus delitos e sean traydos por las calles publicas y acostumbradas de esta ciudad (...) y en el sitio y parte de esta ciudad acostumbrado

⁹⁶ AGI, Escribanía 451A, f.230v.

⁹⁷ AGI, Escribanía 1075C, f.3v.

sean puestos dos palos en los cuales sean arrimados y se les de garrote hasta que naturalmente mueran y después sus cuerpos sean quemados en llamas de fuego hasta que se conbiertan en polbo y zeniza para que perezca su memoria”.⁹⁸ Sin dudas, la celeridad de la sentencia se fundaba en una serie de estereotipos raciales y étnicos en torno a la sexualidad de negros y musulmanes, a quienes se los asociaba con los vicios de la carne. Además, como híbridos raciales, en su calidad de mulato y morisco, representaban individuos indeseables que desafiaban el orden natural.

Un acercamiento de tipo “cuantitativo” a este problema también confirma la tendencia hacia la aplicación selectiva de condenas. Por ejemplo, de los 117 sodomitas registrados entre 1544 y 1691 en el virreinato del Perú, el 47% acreditaba pruebas suficientes como para aseverar que habían cometido pecado nefando o tenido actos muy propincuos a él. Este grupo se diferenciaba de otro que, si bien también estaba probado que habían cometido el acto de sodomía, gozaba del atenuante de haber sido forzado a tener el acceso carnal —entre otras cosas, en virtud de la relación de poder— o acreditar menos de 14 años y, por lo tanto, carecer del razonamiento necesario para entender la gravedad del crimen. Dentro del grupo de los sodomitas “pertinaces”, 45 de los inculpados eran de origen peninsular, 8 eran negros o mulatos, uno mestizo y otro morisco.⁹⁹ Si bien el segmento de los peninsulares constituye la abrumadora mayoría, casi el 82%, llama la atención la débil penalidad recibida respecto de las restantes categorías socio-étnicas y raciales. Si se toma en conjunto a negros, mulatos, mestizos y moriscos, que representan los segmentos más bajos de la sociedad colonial, de los 10 acusados de propiciar los encuentros sodomíticos, a excepción de uno del cual no se tiene información acerca del castigo aplicado, los restantes fueron quemados, enviados a

⁹⁸ AGI, Escribanía 1075C, f.98v.

⁹⁹ El grupo de los negros y mulatos se toman como una sola categoría socio-étnica ya que, por lo general, compartían la condición de esclavo así como también los prejuicios raciales asociados con su origen africano.

galeras, azotados, desterrados o bien recibieron una combinación de esas penas. De hecho, la mitad fue relajado por el brazo secular y luego quemado, mientras que dos recibieron las galeras como destino. Por el contrario, de los 45 peninsulares comprobados de incitación a la sodomía, sólo 6 fueron quemados, 3 fueron enviados a galeras y el resto recibió penas menores como el destierro, la vergüenza pública o la abjuración *de levi*. De hecho, los que recibieron las penas más altas, pertenecían a los segmentos más bajos de la sociedad peninsular, tal los casos de marineros, grumetes, enfermeros o boticarios. Asimismo, cabe destacar que aun cuando los procesos revelaban una participación activa en la causa incoada, algunos peninsulares fueron absueltos de culpa y cargo. En esos casos, se trataba de personalidades destacadas de la vida política o eclesiástica local como, por ejemplo, el Doctor Barros de Sanmillán, el Doctor Gaspar González de Sosa, el padre Bernardino de Minaya, entre otros. En cualquier caso, es importante señalar que este tipo de acercamiento sólo es aproximativo, en la medida en que la información revelada, procedente de los testimonios directos de los implicados o de las menciones de los testigos, constituyen datos fragmentarios que, bajo ningún punto de vista metodológico, podría representar una realidad demográfica fiable.

Pero además de las preconcepciones sociales, étnicas y raciales intrínsecas al sistema de justicia, existieron manipulaciones o intervenciones abiertas con el objetivo de influir o maniobrar los procesos seguidos por sodomía. Esta fue una prerrogativa que, obviamente, sólo pudieron gozar aquellos individuos pertenecientes grupos o facciones con cierta ascendencia dentro de la política local o virreinal. En cierta medida, lo acontecido con el Doctor González y el Arcediano Arandía manifiesta ese tipo de intromisiones políticas en el ejercicio de la justicia. En ambos casos, las autoridades eclesiásticas se encargaron de fraguar, explícitamente, las menciones relativas al

procesamiento de los clérigos. En el caso de Doctor González, se “mando que se borren del pliego donde caen las dichas palabras sacandolas a la letra donde estan y como estan escritas [en la Audiencia] para que se den y entreguen al dicho vicario para que proceda en la causa contra los culpados”.¹⁰⁰ Años más tarde, siguiendo este precedente, el Dean del cabildo peticionaba al rey para “desterrarle [la causa] de la memoria de los hombres y que con no verlo en el cuerpo del cabildo se borre lo que ay de incontinencia”.¹⁰¹

Del mismo modo, en un proceso que, finalmente, se llevó a cabo en la Real Audiencia de Charcas, en 1613, contra Diego Díaz de Talavera y Luis de Herrera, su criado, también se observaban indicios de manipulación de documentos y testificaciones. Más allá de los rumores que circulaban en el valle de Pitantora, zona rural al norte de la jurisdicción, el *affaire* entre amo y criado fue denunciado formalmente por Juan de Villegas. Según Villegas, dos años antes del comienzo del proceso civil, había presentado una petición ante juez eclesiástico en donde manifestaba que Diego Díaz de Talavera y Luis de Herrera cometían el pecado nefando. Si bien en un comienzo el juez eclesiástico excomulgó a ambos acusados, luego, por intermediación de algunos vecinos y del ruego de los penitentes, los absolvió del castigo. Pero lo más significativo del caso es que la petición nunca siguió su curso. Más bien, como manifestaba Villegas, “entiende este testigo que borraron todo lo sustancial de la dicha petición o lo quitaron de la causa, no sabe cual de las dos cosas”, motivo por el cual, el caso aun estaba impune.¹⁰² Asimismo, según el traslado, “los que se van deste valle murmuran de cómo las justicias disimulan semejantes delitos poniendoles culpa de remision”.¹⁰³

¹⁰⁰ AGI, Charcas 140, s/f

¹⁰¹ AGI, Charcas 140, s/f

¹⁰² ABNB, EC.1603.14, f.12.

¹⁰³ ABNB, EC.1603.14, f. 2v.

Pero esta práctica no fue privativa de la justicia episcopal. En 1636, en la ciudad de Arequipa, el promotor fiscal inició una causa contra el pulpero Lorenzo Miguel y el adolescente José de Retamozo por haberlos sorprendido desnudos teniendo acceso carnal. El proceso desencadenó en una serie de vituperios públicos, amenazas físicas, heridas y hasta muertes, luego de que el juez de la Real Audiencia de Lima condenara a ambos, en ausencia, a la relajación en el brazo secular. El origen de esos excesos respondía al hecho de que José de Retamozo era “un muchacho hijo de xente muy válida”, por lo que, rápidamente, su clan procuró, por todos los medios posibles, alterar el fallo judicial.¹⁰⁴ En primer lugar, procedió a amedrentar con denuncias públicas y amenazas de muerte tanto al alcalde, Pedro de Aguilar, como a Luis Ortiz de Uriarte, el escribano que había incoado la causa. Finalmente, el alcalde “no solo no le castigo como tenia obligación sino que dio por libres a los dichos reos de temor y miedo ynjusto porque Don Fernando de Cardenas primo del dicho Don Joseph avisado que de que avia comenzado a fulminar la dicha causa suya y afrenta de su linaje (...) le avia dicho algunas palabras de ynjuria y le atemorizo y temio tanto con ellas”.¹⁰⁵ Pero no contento con eso, el “clan Retamozo” redobló su apuesta y, a fin de borrar la “afrenta de su linaje”, “quito de la causa las confesiones de los reos y el auto en que aceto ser acesor de ella el licenciado Matheo Ruiz de Sosa (...) y asimismo le quito la causa a Luis Ortiz de Uriarte escribano que avia comenzado a escribir en ella y conoserlo (...) quito de ellas las dichas confesiones a los reos y les admitio sus cargos sin averles hecho las devidas preguntas que resultavan de las información sumaria y se hizo la causa entre compadres en menor precio de la Real Justicia”.¹⁰⁶ De este modo, el clan Retamozo hacia gala de autoridad que gozaba en el concierto de la política local

¹⁰⁴ AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, C1. Leg. 1, f.1011v.

¹⁰⁵ AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, C1. Leg. 1, f.1121.

¹⁰⁶ AGN, Real Audiencia, Causas Criminales, C1. Leg. 1, f.1221v.

arequipeña tanto para remover y poner jueces adictos a su causa como para desafiar la decisión de los jueces metropolitanos.

Sin embargo, tampoco hay que olvidar la contracara de este proceso. Del mismo modo que la administración de la justicia fue manipulada para salvaguardar el honor e, incluso, la integridad física de los sindicatos de sodomitas, también fue vilipendiada a partir del uso de falsas denuncias. La acusación de sodomía constituía una herramienta eficaz para denostar a un enemigo. En este sentido, aparece utilizada para desprestigiar a los miembros de redes sociales rivales, para impedir la promoción de algún funcionario, para denegar el acceso de algún individuo a determinados cargos públicos o para socavar el patrimonio de algún competidor en una empresa económica. Si bien la mayoría de los acusados y condenados por haber cometido el pecado nefando alegaban el argumento del “falso testimonio”, también es cierto que en muchas ocasiones se apeló al argumento de la sodomía para saldar, ocultar o vengar otras desavenencias.

En cierta medida el caso del Doctor Barros manifiesta aspectos vinculados con esa tendencia. Sin ánimos de plantear una evaluación moral acerca de veracidad o no de las acusaciones, es sintomático que cada una de ellas se haya revelado en momentos en que el Doctor Barros se hallaba involucrado en conflictos con las autoridades o con vecinos de la jurisdicción en la que desempeñaba sus funciones. La primera sospecha por “sodomía” se inició hacia 1565, cuando oficiaba de oidor de la Audiencia de Panamá. Si bien nunca llegó a realizarse la denuncia o el procesamiento formal, los rumores de que el Doctor Barros tenía amistad ilícita con Pedro, uno de sus esclavos, cobró tal estado público que en la plaza principal de la ciudad se pegaron libelos en donde se lo acusaba de cometer el pecado nefando. Según Barros, esas infamaciones no eran más que una respuesta al buen gobierno y al orden que pretendía implantar,

especialmente, en lo tocante a los amancebamientos públicos.¹⁰⁷ La segunda acusación, que sí tuvo carácter formal, coincidió con su enfrentamiento con el Virrey Toledo, con quien difería en el tratamiento de las elites indígenas. Uno de los objetivos de Toledo consistió en socavar la autoridad de los señores étnicos como, así también, los privilegios nobiliarios que gozaban algunos linajes indígenas. Durante su visita al Cuzco, el virrey exigió al linaje de Pawllo Inca, hijo de Huayna Capac e Inca nombrado por Pizarro además de colaborador de las huestes almagristas en la frustrada conquista de Chile, que presentara la documentación que acreditaba sus privilegios y, en una ceremonia pública, procedió a quemarla. Asimismo, lo acusó de conspirar junto a sus parientes refugiados en Vilcabamba, iniciándoles un largo y apócrifo proceso.¹⁰⁸ Si bien todos los incas procesados eran ladinos, el virrey exigió que declararan y se les tomase información en lengua *quechua*, sirviendo de intérprete, en aquella ocasión, un mestizo cuzqueño llamado Gonzalo Gómez Ximénez quien, tiempo después, fue quemado en la Audiencia de Charcas por sodomita. Según los acusados y algunos de los testigos, el “lengua” había tergiversado la mayoría de las declaraciones, siguiendo el guión que, para tales fines, había preparado el Doctor Gabriel de Loarte, miembro de la comitiva del virrey. Los procesados fueron encontrados culpables y se los condenó al destierro a México, a la vez que se les confiscaron todas sus propiedades. En 1575, mientras Gonzalo Gómez Ximénez esperaba en las cárceles de la Audiencia en La Plata la ejecución de la sentencia, el Doctor Barros trató de localizar o inspirar una carta en la que el “lengua” confesaba haber interpretado falsamente las declaraciones de los incas procesados. Según John Murra, el esfuerzo por ubicar o forzar la confesión formó parte, unos años más tarde, de la acusación de sodomía que tuvo que enfrentar de parte de su

¹⁰⁷ AGI, Escribanía 917B, 307v.

¹⁰⁸ Murra, “El Doctor Barros”, 433.

par, el Licenciado Juan de Matienzo.¹⁰⁹ El segundo juicio que debió enfrentar Barros, si bien se inició en 1590 a partir de la confesión de Andrés Cupin, su antiguo esclavo, en 1594 continuaba pendiente de resolución por parte del Consejo de Indias. Durante esos años, siendo presidente de la Audiencia de Quito, el Doctor Barros tuvo en sus manos uno de los conflictos más importantes de su carrera como representante de la autoridad real: la Revolución de las Alcabalas. El conflicto se inició en 1592 por la comisión que tenía el Virrey marqués de Cañete para implementar el impuesto, hasta entonces suspendido en las Indias. Como era de esperar, los vecinos de las principales ciudades se opusieron al nuevo gravamen que sólo llegó a imponerse en la Audiencia de Quito, con la anuencia de su presidente, el Doctor Barros de Sanmillán. Esa decisión desencadenó una serie de motines que condujo a la turba enfurecida hacia la casa del presidente, quien apenas pudo escapar con vida. Finalmente, el Doctor Barros fue apresado y destituido de su cargo por el comisionado de Madrid que había venido para poner fin al conflicto. Pero los desencuentros entre los vecinos quiteños y el Doctor Barros no eran nuevos. Desde su llegada a la jurisdicción, los encomenderos vieron con malos ojos a un presidente que se había caracterizado por tener una política de defensa de los derechos indígenas y, el conflicto de las alcabalas, terminaba por licuar su poca simpatía. En ese escenario, no es sorprendente que haya aparecido o, por lo menos, se revitalizara la acusación por sodomía como medio para saldar otra controversia y con otros actores. Si bien el proceso aún estaba en suspenso, el desenlace final se preveía a partir de una cédula real emitida el 6 de abril de 1593, a través de la cual el rey establecía que “Doy licencia a vos el dicho Doctor Barros para que no embaraçando os

¹⁰⁹ Murra, “El Doctor Barros”, 435.

la dicha visita y la causa que así se trata en la dicha ciudad de los Reyes podays venir a estos Reynos o a donde y como os pareciese”.¹¹⁰

El caso del padre Bernardino de Minaya también se enmarca en esa línea. Como se mencionara, el proceso se fulminó dándolo por libre de culpa y cargo, ya que, según el fallo de los jueces intervinientes, se trataba de un falso testimonio. La acusación la habían levantado dos súbditos de su orden, los frailes Francisco Carbajal y Bernardino de Illanes quienes habrían inducido las declaraciones de los menores “sodomizados” a fin de desprestigiar la honorabilidad del padre Viejo. Según Minaya, el objetivo de los frailes era “dexar el habito y yrse a apostatar como lo an hecho”.¹¹¹ La huida de los frailes impidió contrastar o escuchar su versión de los hechos por lo que la justicia desestimó las declaraciones de los menores, muchos de ellos indios o mestizos, y absolvió al padre Minaya. Tampoco es el objetivo, en este caso, determinar la culpabilidad o inocencia del clérigo, aun cuando la examinación de la natura de los pequeños, “parecio tenerlla herido”.¹¹²

Si bien es plausible que, en ambos casos, la falsa acusación de sodomía haya sido operativa en virtud de su capacidad denostadora para saldar otro tipo de “negocios”, también es posible que se tratara de una realidad conocida y tolerada y que sólo se denunciara el crimen bajo determinadas condiciones. En el caso del Doctor Barros, para desvanecer sus denuncias por amancebamiento y en el caso del padre Minaya para generar una pantalla de humo que le permitiera a los frailes abandonar su estado clerical sin sanciones de sus superiores. De hecho, el caso del Doctor González y el de Diego Díaz de Talavera y Luis de Herrera constituyen muestras de hasta qué punto podían tolerarse las relaciones sodomíticas. Por ejemplo, los servidores, allegados y familiares del Doctor González conocían sus apetencias sexuales y en más de una

¹¹⁰ AGI, Escribanía 917B, 364.

¹¹¹ AGI, Justicia 1117A, s/f.

¹¹² AGI, Justicia 1117A, s/f.

oportunidad habían sido testigos de los tocamientos y de las palabras amorosas que propinaba a sus eventuales amantes. Asimismo, a pesar de los ruegos de sus familiares y colegas del cabildo eclesiástico para cesara en sus prácticas, el caso llegó a la justicia eclesiástica cuando todo el obispado estaba escandalizado por el comportamiento del clérigo y cuando el caso era tan público que había llegado a los reinos de España.¹¹³ En el caso de Diego Díaz de Talavera y su criado, también era notoria la relación que mantenían. Todos los testigos que habían visitado la casa de Díaz de Talavera podían atestiguar que “no había mas que una cama”. Al igual que en el caso del Doctor González, el resto de los servidores y los familiares compartían la cotidianidad de la relación, especialmente, la esposa de su hermano difunto y sus sobrinos. Esa situación se mantuvo estable hasta hubo noticias de que el visitador general, Don Diego Muñoz de Cuellar, venía a hacer visita al valle de Pitantora. En ese contexto, Juan de Salas, pariente político de Díaz de Talavera, le sugiere a su hermana hacerle un poder para administrar su hacienda “porque no anduviese en depositos porque se decia en el dicho valle que todavía el dicho Diego Dias Talavera y Luis de Herrera dormían juntos”.¹¹⁴ La carta fue interceptada por Diaz de Talavera quien, en compañía de su criado y amante, buscó a Juan Salas cuando estaba en la iglesia y allí mismo lo hirieron de tres puñaladas. Es entonces que el caso toma estado público y la justicia local que, hasta entonces se había mostrado prescindente, se ve forzada a intervenir. Más allá de la aversión social y del rechazo masivo hacia la práctica de la sodomía, que impulsó la delación cuando no la autodelación de los inculpados, la sociedad colonial guardó ciertas pautas de tolerancia frente al fenómeno. Esta actitud era patente, principalmente, cuando los sindicatos de sodomitas pertenecían a los estamentos privilegiados de la sociedad colonial quienes, además, podían contar tanto con la anuencia de los

¹¹³ AGI, Charcas 140, f.17, f/p

¹¹⁴ ABNB, EC.1603.14, f.4v.

magistrados como con la complicidad o el temor de los testigos. Sin embargo, esa tolerancia guardaba límites muy definidos. En el caso de las autoridades civiles o eclesiásticas, la cobertura se manifestaba conforme al grado de notoriedad y de escándalo que revestía el asunto; cuando la infamia era pública, las autoridades no tenían más remedio que intervenir. En el caso de los particulares, la delación se impuso en aquellos contextos en que la prosecución del delito podía poner en riesgo el patrimonio familiar o, por el contrario, cuando podía representar una oportunidad para esquilmar a un competidor o desprestigiar a un enemigo. En estos casos, incluso, no se dudó en apelar a la estrategia del falso testimonio.

3. Alterando las posiciones sociales y étnicas.

No obstante, no todas las relaciones sodomíticas constituyeron un reflejo inmediato de las relaciones de poder coloniales. Si bien los casos analizados permiten observar la forma en que la sujeción sexual se desarrolló *pari passu* la dominación social, también es cierto que revelan aspectos menos lineales o directos que complejizan el panorama en torno a las relaciones sodomíticas en el Virreinato del Perú. Entre esos aspectos, en primer lugar, se examinan los límites del discurso “etnicista” sobre la sexualidad, según el cual, el vicio sodomítico constituía un atributo de los estamentos socio-étnicos más bajos de la sociedad colonial —como las poblaciones indígenas y africanas o a las denominadas “castas”— mientras que la rectitud sexual, asociada a la hombría y al honor, representaba un valor intrínseco a la población peninsular cristiana. En segundo lugar, se abordan los límites de la vinculación entre dependencia social y sujeción sexual, en la medida en que muchas de las relaciones sodomíticas constituyeron relaciones de carácter consentido, incluso, en aquellos casos en que

involucraban a individuos pertenecientes a diferentes segmentos sociales de la sociedad colonial. Finalmente, se analizan los límites de la correspondencia entre el paradigma de actividad/pasividad sexual y la configuración de las relaciones poder, en el sentido de que el individuo socialmente dominante no siempre procuró expresar o reafirmar su autoridad a través de la “sodomización” de sus subordinados. Estos dos últimos problemas revelan la potencialidad que las relaciones sodomíticas tuvieron para moldear, y hasta alterar, las posiciones sociales y étnicas en el marco del encuentro sexual. Aun cuando la sexualidad no pueda entenderse por fuera de sus determinaciones históricas y sociales, la labilidad de las relaciones sociales en el marco de los encuentros sodomíticos sólo cobra sentido en relación a la preponderancia y a la autonomía relativa que el deseo y el placer gozaron en la intimidad de los cuerpos.

Pasando al primero de los problemas, un dato que emerge de los procesos analizados, y que echa por tierra las representaciones acerca de la sexualidad indígena y de la masculinidad dominante, es la preponderancia numérica del elemento peninsular entre los acusados por sodomía. Como se analizara en la primera parte de la investigación, la “intelligentsia hispana” tendió a identificar la naturaleza indígena con los vicios de la carne, especialmente, los asociados a las prácticas *contra natura* como, por ejemplo, la antropofagia, la sodomía, el bestialismo, el incesto, las borracheras y la idolatría. Pero aunque todos y cada uno de estos pecados —compendiados bajo lo que podría denominarse el *complejo nefando*— constituían una prueba irrefutable de la ignominia indígena, la sodomía jugó un papel especial en la infamación de esas sociedades. Su importancia quedó demostrada en la apelación que tratadistas y juristas hicieron de ella para justificar, en tanto “causa justa”, la guerra y la sujeción de los indígenas. Pero, además, la sodomía adquirió un nuevo rostro en los territorios descubiertos. Si bien se trataba de un fenómeno largamente conocido por los

peninsulares, el discurso colonial le imprimió un carácter particular al asociarlo, en el Nuevo Mundo, con el afeminamiento. Según Federico Garza Carvajal, el sodomita afeminado americano representó el ridículo colonial y constituyó la ejemplificación más clara de las nociones de pasividad, afeminamiento y, por lo tanto, de subordinación asociadas con todos los habitantes de la Indias.¹¹⁵ Por el contrario, las poblaciones peninsulares constituyeron el prototipo de la masculinidad dominante y, el contexto de conquista y colonización, ofreció posibilidades inagotables para hacer gala de su valentía, coraje, cristiandad y potencia sexual que constituían los atributos, por excelencia, del “varón perfecto”. No obstante, esa serie de arquetipos, tanto indígenas como peninsulares, se desvanecen cuando se observan los procesos judiciales vinculados con la sodomía. Un acercamiento cuantitativo a la muestra de varones procesados y denunciados por haber consumado o tenido actos próximos al pecado nefando, revela que el grupo de los peninsulares representó el 73% de los involucrados. Fue seguido, muy por detrás, por los negros y mulatos que constituyeron el 14% y por los indígenas que representaron el 8% de los casos. Los mestizos y moriscos ascendieron a apenas el 2% cada uno y, finalmente, hay un caso de un individuo de origen portugués que casi no representa ningún porcentaje en la muestra. Esa distribución socio-étnica queda representada en el siguiente gráfico.

¹¹⁵ Garza Carvajal, *Quemando mariposas*, 50-51.

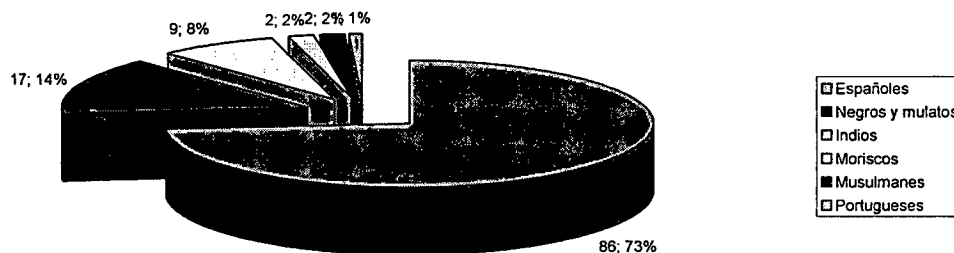


Gráfico 1: Distribución de sodomitas según origen étnico

Como puede observarse, en contraste a lo planteado por los discursos “eticistas” sobre la sodomía, los indígenas representaron un número muy marginal respecto a los peninsulares involucrados en los procesos. Ese dato es más significativo si se tiene en cuenta que todos los indígenas implicados, eran “solicitados”, es decir, eran individuos que se resistieron o accedieron por medio de la violencia al acto carnal. Además, la mitad de ellos eran niños, adolescentes o jóvenes de entre 10 y 20 años y, en todos los casos, sus “solicitantes” fueron españoles. Aunque representó un porcentaje mayor, el patrón de los negros y mulatos fue similar: de los 17 involucrados, 9 de ellos, más de la mitad, fueron “solicitados” y, entre ellos, 7 fueron menores de entre 10 y 20 años. Además, si bien la mitad de ellos fue requerida por otros negros o mulatos, la mitad restante lo fue por “viriles” peninsulares. Los “híbridos raciales”, como los musulmanes y los moriscos, casi no tuvieron participación en los procesos incoados por

pecado nefando. Esta baja representatividad también contrasta con los prejuicios racistas y xenófobos de la época, según los cuales, ambos grupos eran aficionados a las prácticas nefandas, en la medida en que sus madres se las habían transmitido por la leche. Al igual que en el caso de los indígenas, existía una profunda creencia de que entre los musulmanes la práctica de la sodomía estaba impúdicamente extendida. El temor hacia el oriente y hacia la infidelidad estaba fundado, entre otras cosas, en la infección sodomítica que padecía el mundo musulmán. Si bien es probable que la baja representatividad de moriscos, no así de mestizos, en el Virreinato del Perú, se hubiera dado por la ausencia del elemento musulmán en ese territorio, también es cierto que en zonas donde las comunidades musulmanas o moriscas eran numerosas tampoco constituyeron el centro de los procesos por sodomía. Por ejemplo, en la jurisdicción de Aragón, tanto William Monter como Cristian Berco relativizan la presencia de los moriscos en los tribunales inquisitoriales. Para Monter la representación de los moriscos fue menor que la de otros grupos sociales, aun cuando el imaginario social los reputaba como adictos a ese tipo de comportamientos sexuales. Berco, por su parte, sostiene que los prejuicios populares en torno a la población de origen musulmán no siempre se correspondieron con la lógica procesal de los magistrados, preocupados, según el autor, por el “bien público” y administrar justicia. De esto, colige Berco, el tratamiento procesal estuvo más vinculado a la veracidad de los testimonios o a la existencia de pruebas más que a la conceptualización etnicista sobre los moriscos, incluso, cuando los jueces formaban parte de ese orbe ideológico.¹¹⁶ En las Indias, una zona de importante presencia musulmana fueron las Islas Filipinas que, tras la conquista de Manila en 1571, reveló la presencia de una comunidad de comerciantes chinos que profesaban la religión mahometana, a los que los peninsulares denominaron *sangleys*. Allí, los prejuicios se

¹¹⁶ Berco, *Sexual Hierarchies*, 120.

desplegaron doblemente, ya que no sólo se trataba de extranjeros sino, además, de infieles que, a diferencia de los mudéjares con quienes compartían siglos de historia, representaban la alteridad absoluta, sólo conocida y estereotipada a través de los relatos de viajeros. Los funcionarios de la Audiencia de Manila se hicieron eco de esas caracterizaciones y, a través de sus informes, denunciaban su “modo de vivir por cometer muchos de ellos el pecado nefando”.¹¹⁷ No obstante, a diferencia de lo que aconteció con las poblaciones indígenas sindicadas de cometer esos actos, la justicia colonial procedió a prender y ejecutar a algunos sangleyes sodomitas. El 20 de junio de 1588, se daba información al rey acerca de “los chinos que cometían el pecado nefando y se comenzó a proceder y se halló mucho mal y corrupción prendieronse catorce o quince de ellos, visto esto los chinos andaban alterados y tristes diciendo que aquello se usaba en su tierra”.¹¹⁸ Pero la dureza de la justicia colonial hacia los sangleyes no se comprende sin tener en cuenta su relevancia en la vida económica de las islas, ya que ellos acapararon el comercio interior y jugaron un rol muy importante en el comercio de galeones.¹¹⁹ Si bien los agentes coloniales adivinaban el peligro que representaban los sangleyes para los rústicos indígenas filipinos, lo cierto es que la acusación y el procesamiento por sodomía fue una forma de limitar la injerencia china en las islas que, para las autoridades coloniales, se había tornado un tema preocupante.¹²⁰ Por ejemplo, el 24 de julio de 1598, el obispo de Manila advertía al rey que “esta entre ellos [los sangleyes] tan ynducido el pecado nefando como en Sodoma y le usan con los naturales así hombres como mugeres (...) dicenme que de pocos años a esta parte se an estendido

¹¹⁷ AGI, Filipinas 329, L.1, 20v.

¹¹⁸ AGI, Filipinas, 18A, R.6, N.36, 1, 9.

¹¹⁹ Celestino Andrés Araúz Monfante y Luis Suárez Fernández, *Historia general de España y América: la evolución de los reinos indios*, (Madrid: Ediciones Rialp, 1990), 132

¹²⁰ Según el obispo Fray Domingo de Salazar, en 1590, el número de sangleyes establecidos en Filipinas era de 6000 o 7000 almas. No obstante, hacia 1603, esa cifra alcanzó el techo de 20000, lo cual constituía un dato significativo, ya que en la ciudad de Manila vivían el número de vecinos peninsulares era de 700 y en todas las islas de 1200. Araúz Monfante y Suárez Fernández, *Historia general de*, 132

los chinos por todas las yslas y los bi quando pase en el embocadero que antes solamente los avia en Manilla, si V.M. no manda absolutamente que esta gente salga de esta tierra temo que ha Dios de enbiar algunos grandes castigos sobre ella”.¹²¹ Sin embargo, más allá de los discursos y las prácticas en torno a la sodomía de los “chino mahometanos”, los procesos de la Audiencia de Manila también revelan que no se trató de un fenómeno restringido a los grupos marginados sino que los peninsulares también formaron parte activa de ellos.¹²²

Volviendo a la jurisdicción del Virreinato del Perú, como se mencionara, los españoles representaron el mayor número de implicados. De los 86 peninsulares, 45 de ellos, el 52,32%, tuvieron una actitud diligente a la hora de procurar la consumación de las relaciones sodomíticas, mientras que 34, el 43,5%, podría incluirse en la categoría de “solicitados”, del resto no se tiene información.¹²³ En el caso de los solicitados, la mayoría fueron niños y jóvenes de entre 9 y 20 años de edad, cuyos favores sexuales también fueron requeridos, en casi todos los casos, por otros peninsulares a quienes, por lo general, los unía un vínculo de dependencia. En el siguiente gráfico puede verse la distribución de los responsables en la consumación del delito de sodomía en el Virreinato del Perú, según su pertenencia étnica.

¹²¹ AGI, Filipinas 74, f. 222.

¹²² AGI, Filipinas 330, L.4, 1, 52-58.

¹²³ En este contexto, se utiliza la noción de “solicitado” para referirse a aquellos individuos que no tuvieron responsabilidad en la consumación del acto sodomítico mientras que se reserva la de “solicitante” para aludir a quienes por la fuerza, la persuasión o el consenso procuraron el encuentro sexual. Este uso no debe confundirse con el que se emplea en los casos de pecado de sollicitación de los curas confesores.

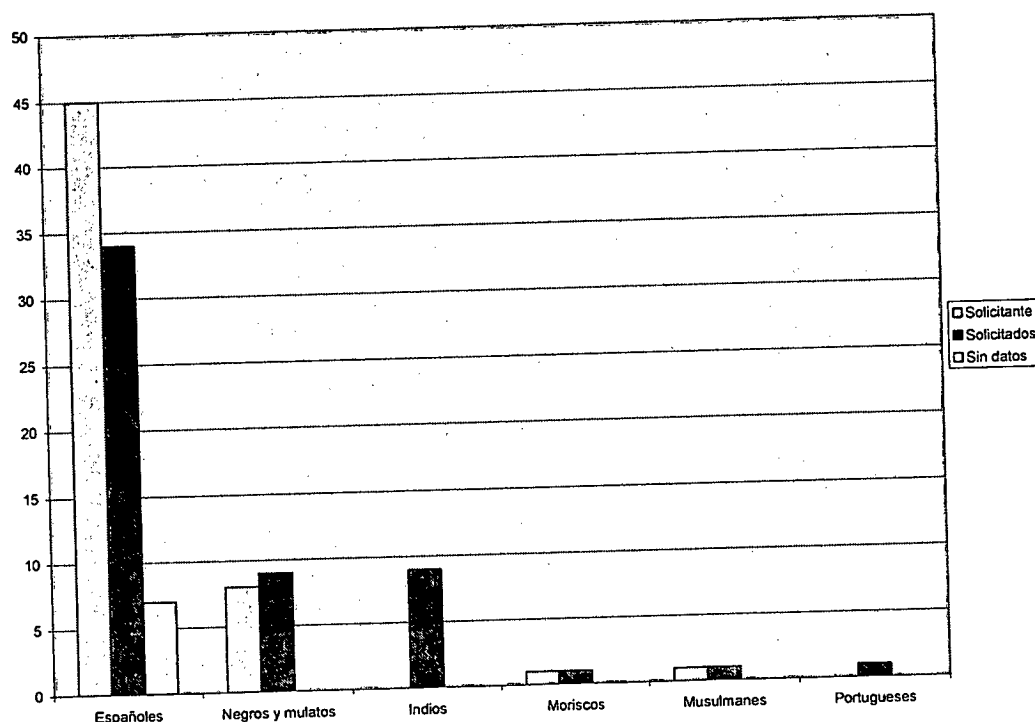


Gráfico 2: Solicitantes y solicitados sexuales según origen étnico

Pero no sólo los indicadores cuantitativos revelan los límites de los discursos “eticistas” acerca de la naturaleza sexual de indios, negros y españoles. Algunos de los procesos también pusieron al descubierto las contradicciones de esos discursos. Por ejemplo, Antón de la tierra del Congo, ante los requerimientos sexuales de Damian de Morales, expresaba: “yo estoy hombre como vos para que me buscays y atentays de esa manera”, poniendo al descubierto la afrenta a la masculinidad que pretendía cometer quien oficiaba de protector de naturales.¹²⁴ Asimismo, Antonio de la Rocha, uno de los testigos del caso, declaraba que Antón había manifestado públicamente “que el Dicho Damian de Morales no era español sino un puto (...) y que no era español sino demonio y que el se encomendaba a nuestra señora de Copacabana”.¹²⁵ En principio, esta declaración en la boca de un esclavo operaba como una contraimagen de lo que eran las

¹²⁴ ABNB, EC.1612.9, f.3v.

¹²⁵ ABNB, EC.1612.9, f.7v.

representaciones en torno a la naturaleza de las poblaciones de origen africano. Lejos de los estereotipos coloniales, que identificaban a los negros y mulatos con la lascivia sexual y con la idolatría —cuando no con la adoración abierta al demonio— Antón se autorepresentaba no sólo como un buen cristiano sino también como un “varón perfecto”. Otro caso singular en donde un varón étnicamente inferior expuso el comportamiento lujurioso de un peninsular fue el que involucró a Juan de la Plata con algunos indígenas de la ciudad de Huamanga. Según Felipe indio, el vecino de Huamanga, munido de cuatro patacones, se había acercado en varias oportunidades a su hermano con el propósito de tener acceso carnal. Pero para sorpresa de Juan de la Plata, quien estaba acostumbrado a andar “recuestando” indígenas, “el dicho yndio le avia apedreado”, manifestado, de este modo, su repulsión hacia esas prácticas.¹²⁶ Al igual que en el caso de Antón, el hermano de Felipe ponía, blanco sobre negro, los límites de los estereotipos sexuales tan difundidos en la sociedad virreinal peruana.

Otro caso en donde las representaciones étnicas en torno a la sexualidad fue el del mulato Gaspar Carvallo a quien, en 1606, la Casa de la Contratación procesó por intentar cometer el pecado nefando con unos pajes de nao. Se trató del único proceso en donde adolescentes y jóvenes de origen peninsular fueron requeridos sexualmente por individuos pertenecientes a un grupo étnico inferior. En este caso, las jerarquías y las dependencias raciales y sociales se combinaron para dar lugar a formas específicas de dominación sexual. Si bien Gaspar, por su condición de mulato, formaba parte de los segmentos más bajos de la sociedad colonial, tan preocupada por la limpieza y la pureza raciales, a lo largo del proceso se reveló como el sujeto de los encuentros sodomíticos. Allí, no sólo requería a jóvenes peninsulares sino que los acometía por la violencia, redimensionando las relaciones y las posiciones de poder imperantes. Por ejemplo,

¹²⁶ AGI, Escribanía 504C, f.1v.

Pedro Merino, uno de los pajes, declaró que Gaspar Carvalho “lo beso como solia y le dixo que lo queria hoder y este testigo le ablo que no queria y por fuerça y contra su voluntad le desato los calçones y este testigo los tenia con la mano y con ella se durmyo y acabo de un rato recuerdo y hallo los calçones caidos (...) Y tenia su natura junto al vaso trasero de este testigo que lo queria meter dentro”.¹²⁷ Si bien al asumir el rol de “agente” Gaspar se descubría como el principal responsable del delito, por otra parte, en tanto “perpetrador” sexual, reafirmaba su masculinidad. Por el contrario, tanto Pedro como el resto de los jóvenes peninsulares implicados en la causa, en su calidad de “sodomizados”, aparecían como metáforas vívidas de la feminización. Asimismo, en la prosecución de sus objetivos, el mulato no dudó en apelar a la persuasión de los jóvenes a partir de la promesa de beneficios materiales. Francisco Quijada, otro de los pajes, declaró que Gaspar Carvalho “le avia dicho que lo quería cabalgar y que le dijo que le daria muchos dineros”.¹²⁸ En este sentido, al emular la posición de los individuos que gozaban de la capacidad material para subordinar a quienes carecían de ella, Gaspar alteraba las posiciones sociales y étnicas, si no en un plano real, al menos, en el simbólico. Cristian Berco observa una situación similar en un proceso inquisitorial llevado a cabo en Barcelona en 1653 contra tres esclavos musulmanes que habían persuadido a un joven italiano de oficiar de “paciente” en el acto sexual. Según Berco, el hecho de que un joven cristiano pudiera ser violado por alguien perteneciente a un status racial o social inferior, representaba una acción subversiva que amenazaba la estabilidad y el orden social, ya que implicaba la inversión de las relaciones de poder normales.¹²⁹ En este escenario, la necesidad de salvaguardar las jerarquías sociales y el temor a las minorías étnicas o religiosas impulsaron a los magistrados a aplicar los correctivos precisos capaces de reestablecer el orden perdido. En el caso de Gaspar

¹²⁷ AGI, Contratación 5730, f.2v.

¹²⁸ AGI, Contratación 5730, f.3v.

¹²⁹ Berco, *Sexual Hierarchies*, 119

Carvalho, si bien la consumación del crimen no pudo probarse, aunque sí los actos propinuos, de todos modos, se lo condenó a que “sea sacado con soga de esparto a la garganta atadas las manos y pies a la verguença desnudo de la cintura arriba y con bos de pregonero que manifieste su delito en forma de justicia sea asi traydo en una chalupa por entre las naos (...) Y le sean dado trescientos açotes y mas le condeno que sirva por tiempo y espacio de diez años en las galeras del reynuestro señor al remo de or fuerça sin sueldo alguno y no lo quebrante pena de muerte y mas le condeno en destierro perpetuo por todos los días de su vida de esta carrera de Nueva España el qual no lo quebrante so pena de cumplirlo en galeras y asi mismo lo condeno en cinquenta pesos de oro comun”.¹³⁰ Aunque Gaspar se salvó del fuego abrazador, su destino en galeras no fue mucho más prometedor.

Otro de los aspectos que marcó los límites a las representaciones sobre la sodomía colonial fue el hecho de que muchos de los vínculos establecidos entre varones constituyeron relaciones decididamente consensuadas. A diferencia de los casos analizados en la sección anterior, en donde la dependencia social se traducía en una dependencia de carácter sexual, otros procesos judiciales permiten observar cómo los vínculos sodomíticos no sólo pudieron fundarse en el consenso sino que, incluso, pudieron moldear o alterar la relación social en la que se enmarcaban. En este sentido, la “prostitución informal”, las relaciones de dependencia socio-económica y la violencia sexual dieron pasos a formas menos forzadas de interacción sexual.¹³¹

Cuando los involucrados pertenecían al mismo estrato o grupo social, los vínculos eran más fáciles de concretar y, de afirmarse una relación, sobrellevarla con mayor libertad. Uno de los casos que permiten observar este tipo de vínculos consensuados fue el que involucró a los ya mencionados Jerónimo Ponce y Domingo

¹³⁰ AGI, Contratación 5730, s/f.

¹³¹ Berco, *Sexual Hierarchies, Public*, 67.

López en la cárcel. A pesar de que sus procedencias étnicas eran diferentes, mulato uno y morisco el otro, ambos pertenecían a los estamentos más bajos de la sociedad. Mientras Jerónimo purgaba su condena por cometer el pecado nefando en la carrera de Indias, llegó a las cárceles de la Casa de la Contratación Domingo, morisco, a quien su amo acusaba de ladrón y de cometer el “pecado nefando”. Rápidamente, la noticia de que había llegado un “sodomita” se expandió por los cabazo, hasta llegar a los oídos de Jerónimo, quien no tardó en ir a buscarlo “diziendole que avia quinze dias que no se lo avia hecho a nadie y que estava arrecho”.¹³² A diferencia de los otros presos que denunciaron a Jerónimo por andar “tentando y palpando las partes de su cuerpo”, Domingo no tuvo ningún recelo en acercarse a él y, en su calidad de recién llegado a la prisión, buscó lugar junto a la cama del mulato. Amparados en la oscuridad y creyéndose ajenos a la vista de los sus compañeros de celda, dieron rienda suelta a sus deseos más prohibidos que, finalmente, purgaron en la hoguera.

Otro caso de una relación consensuada fue la que se puede coligir del proceso seguido en 1560 contra los adolescentes Gaspar Portugués y Cristóbal Gris, grumete y paje, respectivamente, de la nao *Capitana* Nuestra Señora de Clarines. En este caso, no sólo se trataba de dos individuos pertenecientes al mismo estrato social que, seguramente, compartían trayectorias similares sino, además, de dos jóvenes de muy corta edad que despertaban a su sexualidad. En ese sentido, el caso puede situarse en la experimentación o iniciación sexual, aun cuando los implicados se propinaron acusaciones y contraacusaciones entre sí. Esto quedó develado a través del careo en el que, finalmente, uno y otro admitían haber consentido el acceso carnal; en algunas ocasiones, como pacientes y, en otras oportunidades, como agentes. Al igual que en el

¹³² AGI, Escribanía 1075C, f.2v

caso anterior, debieron pagar sus deslices con el garrote y la hoguera.¹³³ Pero las relaciones conformadas no sólo de desarrollaron entre individuos pertenecientes a los estamentos bajos o marginales de la sociedad colonial. Por ejemplo, el franciscano Ambrosio de Rentería, si bien había acometido por la fuerza a algunos “frailecillos inocentes” y a varios indígenas y esclavos, en su larga carrera de clérigo sodomita también había mantenido relaciones consensuadas con decenas de compañeros de la orden así como también con otros frailes y novicios.¹³⁴

Pero lo más importante fue que este tipo de relaciones concertadas también se establecieron entre personas que gozaban de status diferentes e, incluso, que estaban unidas por lazos de dependencia social, laboral o étnica. Asimismo, personas que procuraban acceder a los favores sexuales de sus dependientes mediante la coacción física o la persuasión material, también podían establecer, con otros subordinados, relaciones en donde se desdibujaban los vínculos de sujeción. Por ejemplo, si bien el Doctor Barros apeló a su condición de amo para someter sexualmente a Andrés Cupín, sin embargo, se había mostrado muy diferente respecto a Pedro Negro, otro de sus esclavos. La relación entre ambos se remontaba al tiempo en que el Doctor Barros se había desempeñado como oidor de la Audiencia de Panamá hacia 1560. Allí, el comportamiento licencioso del oidor había levantado sospechas sobre la supuesta relación ilícita que mantenía con Pedro. Finalmente, el escándalo se desató cuando algunos vecinos de la ciudad colocaron libelos en los cantones de la plaza en donde se denunciaba al Doctor Barros por sodomita. Como se mencionara, Barros alegó que se trataban de infamaciones debido al buen gobierno que quería imponer en esa

¹³³ Si bien ambos recibieron la pena capital, el castigo se aplicó, primero, en la persona de Gaspar Portugués lo que le permitió al curador de Cristóbal Gris presentar más pruebas acerca de la inocencia de su menor. Finalmente, los jueces morigeraron el castigo del paje y, luego de las apelaciones correspondientes, sólo lo condenaron al destierro perpetuo de los reinos de España y de las Indias. AGI, Escribanía 1181, N.2, R.5, f.65v.

¹³⁴ AHN, Inquisición, Libro 1038, f.312.

jurisdicción pero, no obstante, los testigos aseveraban que “siempre se tubo por verdad que habia cometido el dicho delicto de pecado nefando el dicho doctor Barros con el dicho Pedro su negro y se entendia por el tratamiento que le hazia y palabras de amor”.¹³⁵ Ante las sospechas, que nunca llegaron a formalizarse judicialmente, el Doctor Barros utilizó una estrategia que implementó a lo largo de toda su carrera cuando su honorabilidad se ponía en entredicho: trasladarse a otra jurisdicción. De este modo, fue promocionado como oidor de la Audiencia de Charcas, en donde desempeñó sus funciones hasta una nueva denuncia por sodomía. Pero a fin de disipar cualquier tipo de suspicacias, en un comienzo, el Doctor Barros optó por dejar a Pedro en la jurisdicción de Panamá. No obstante, una vez instalado en su flamante cargo, “después de algunos días que estaba en esta ciudad hizo que se lo enviasen (...) y torno a reincidir y cometer el dicho delicto”.¹³⁶ Si bien la voz del esclavo se encuentra ausente, como para corroborar si la relación era o no conformada, algunos indicios permiten sugerir el carácter afable de la relación: “era tan su querido el dicho negro que lo vieron una vez al dicho doctor Barros que estava en la cavalleriça sentado sobre una pesebrera y tenia echado un braço sobre el pezcueço del dicho negro y asida de el la otra mano”.¹³⁷ Asimismo, otro testigo que había entrado al aposento del Monasterio de San Francisco, donde estaba recluido por temor al proceso llevado adelante por el oidor Juan de Matienzo, “le hallo desnudo en cueros de la cintura arriba y asentado dentro de la cama y el dicho negro asentado en la delantera de la cama y ante que entrase oyo dende la puerta dar palmadas como que daban en la carne y se reian”.¹³⁸ Debido a estas conductas y a los rumores que circulaban por la ciudad de La Plata, el visitador Diego de Zuñiga compulsó al Doctor Barros a deshacerse de su esclavo. Muy a su pesar,

¹³⁵ AGI, Escribanía 917B, f.312

¹³⁶ AGI, Escribanía 917B, f.312.

¹³⁷ AGI, Escribanía 917B, f.312.

¹³⁸ AGI, Escribanía 917B, f.312.

vendió a Pedro al licenciado Torres de Vera, también oidor de la audiencia. Pero al enterarse que Pedro no estaba a gusto con su nuevo amo, persuadió a un clérigo para que lo comprase y aunque no había condiciones en la venta, el Doctor Barros le rogó que pasados dos años le concediera horra. ¹³⁹ Todos estos indicios, que acrecentaron las dudas acerca del tipo de amistad entre el Doctor Barros y Pedro, permiten colegir la existencia un vínculo sexual –y afectivo—que trascendió a la simple relación entre amo y esclavo.

Otro de los casos que permite observar la existencia de lazos sodomíticos consensuados es el de Diego Días de Talavera y Luis de Herrera, su criado. Si bien la relación se inicia con un carácter laboral, rápidamente, cambia de contenido hasta transformarse en una relación de amigos. Tanto los familiares como allegados de Diego Días de Talavera veían con recelo el vínculo que compartía con su criado, especialmente, debido al grado de intimidad que no sólo era inusual para un amo y su criado sino, también, para dos amigos. Pero aun cuando su hermano y el vicario de la provincia de Chayanta, norte de Potosí, le rogaran “de rodillas” que expulsara de su servicio a Luis de Herrera, Días de Talavera permaneció incólume no sólo a los ruegos de sus seres queridos sino, incluso, ignorando las murmuraciones que presagiaban el escándalo. ¹⁴⁰ No obstante su pertinacia, los familiares más cercanos de Días de Talavera no se dieron por vencidos. Para poner fin a la intimidad entre amo y criado, su sobrino, Juan López de Vallejo, se instaló en la casa de su tío con el pretexto de desempeñarse como carnerero. Inmediatamente, Luis de Herrera entendió que tenía que salir del servicio de Días de Talavera y, a pesar de los ruegos de su “amo”, tomó una mula y se marchó, ofendido, hacia la villa de Potosí, lo que “fue público y notorio en este

¹³⁹ AGI, Escribanía 917B, f.312v.

¹⁴⁰ ABNB, EC.1603.14, f.5v

valle”.¹⁴¹ Pero el tiempo que transcurrió a partir de la separación significaron los días más tristes para Diego Días de Talavera quien le escribía innumerables misivas contándole su pesadumbre y rogándole que volviera. Finalmente, fue a la Villa Imperial en busca de su antiguo criado, aun cuando su hermano le advirtió que si lo traía consigo al valle de Pitantora, “hemos de salir tres o quatro amigos y hemos de matar [a Luis de Herrera] en el camino”.¹⁴² No obstante, la afición entre ambos era tal que, desafiando las amenazas, volvieron a su antigua morada en donde Herrera volvió a trabajar bajo el servicio de su antiguo amo. En cierta medida, el vínculo laboral funcionaba como una pantalla que otorgaba protección a una relación que, bajo otras condiciones, hubiera hecho inviable el vínculo sexual y afectivo. De hecho, tanto amo como criado parodiaban la relación social como medio para expresar sus desavenencias personales. Juan de Salas, uno de los testigos, señalaba que “por la mañana vio este declarante que estaban riniendo como a manera de pedir celos y que la segunda vez de las dos referidas el dicho Diego Dias hizo como que despedía al dicho Luis de Herrera”.¹⁴³ Asimismo, escuchó como en la pelea Luis de Herrera “le respondió con muy gran soberbia que le pagase luego yncontinente lo que le debía”.¹⁴⁴ El poco temor con el que criado se dirige a su señor revela, en cierta medida, no sólo el grado de confianza que existía entre ellos sino, fundamentalmente, el lugar preponderante que Luis de Herrera ocupaba en la relación. En este sentido, el testimonio de Luis Sánchez Romero era más que revelador ya que sostenía que:

¹⁴¹ ABNB, EC.1603.14, f. 12v.

¹⁴² ABNB, EC.1603.14, f. 14.

¹⁴³ ABNB, EC.1603.14, f. 30.

¹⁴⁴ ABNB, EC.1603.14, f. 30-f. 30v.

(...) los dichos diego días e luis de herrera no son amo y criado sino personas tan conformes e yguales que nunca se aparta el uno del otro un punto ni se hace mas de lo que quiere el dicho luis de herrera y donde quiera que va el uno a de yr el otro y entre ellos yendo fuera no ay mas que tan solamente una cama.¹⁴⁵

Por lo tanto, el proceso seguido contra Diego Días de Talavera y su criado pone de manifiesto cómo, a pesar de la relación de dependencia que existía entre ambos, el vínculo sodomítico podía adquirir un significado diferente al de la sujeción y la violencia sexual. Pero no sólo eso, ya que el caso revela, además, como el vínculo sexual o afectivo podía alterar las posiciones de poder establecidas por la relación social. Lejos de lo que podría esperarse, no es el amo el que mandaba y subordinaba la voluntad de su dependiente sino que, desafiando las jerarquías y el propio ordenamiento social, era el criado quien dirigía y llevaba adelante la relación.

No obstante, donde mejor se expresó este último aspecto fue en el caso del ya mencionado Doctor Gaspar González de Sosa. Si bien el canónigo había mantenido, a lo largo de su vida, diversos tipos de encuentros sodomíticos —algunos consensuados y otros forzados— lo cierto es que la relación con Diego Mejía, inicialmente su criado, constituyó un punto de inflexión. Como se mencionara, ambos se conocieron mientras el Doctor González realizaba una visita eclesiástica por el obispado de los Charcas:

aviendo llegado a la villa imperial de Potosi hallo preso en la carzel publica de ella un hombre que en aquella ocasión se llamava Diego Poblete y no sabe porque estava preso mas que era un pobre moço bestido de un paño de quito viejo y raydo y saliendo de la carzel fue a ver al doctor Gaspar González de Sosa que posava en los carangas y de la primera visita se fueron recreciendo otras.¹⁴⁶

Inmediatamente, el Doctor González lo toma a su servicio y lo pone bajo su protección personal. La mayoría de quienes formaban parte de la comitiva visitadora estaban espantados “de ver una amistad de tan poco días y tan trabada y a todos (...) les

¹⁴⁵ ABNB, EC.1603.14, f. 16.

¹⁴⁶ AGI, Charcas 140, f.20v. f/p.

pareció mal que los susodichos estuviesen en comunicacion a oras esquisitas".¹⁴⁷ La afición del Doctor González por el flamante criado fue muy grande, al punto que resolvió echar de su casa y de su servicio a Francisco Redondo, su anterior servidor personal. A pesar del poco tiempo transcurrido, la relación entre el Doctor González y el nuevo criado había alcanzado un grado de confianza inusitado y el canónigo se mostraba presto a las necesidades materiales de Diego. Pero la muestra de mayor gratitud llegó cuando, llegando al asiento de Porco, el Doctor González anunció que en adelante Diego Poblete pasaría a llamarse Don Diego Mejía, lo que provocó el desconcierto y la burla de los presentes que había conocido el hábito que lucía Diego Poblete en la cárcel de Potosí.¹⁴⁸ A partir de ese cambio de status, Diego Mejía comenzó a gozar de los privilegios que le otorgaba ser, no ya el criado, sino la mano derecha del Doctor González quien, además, "le regalava y dava mucha cantidad de plata un mil pesos para bestirse y para que gastase".¹⁴⁹ Si bien Diego Mejía había visto mudar favorablemente su status social y su situación económica, no obstante, su relación con el canónigo no sólo se reducía a un interés material. Por ejemplo, cuando las autoridades eclesiásticas amonestaron al Doctor González por la relación escandalosa que mantenía con Mejía y los obligaron a residir alejado uno del otro, "a ocultas y escondidamente el dicho Diego Mexia a venido muchas noches a dormir con el dicho doctor".¹⁵⁰ Asimismo, estando de visita en Oruro y disponiendo de un cuarto muy pequeño donde aposentarse "no quería don Diego dormir sin el dicho doctor".¹⁵¹ En este sentido, la relación entre el canónigo y Diego Mejía permite visualizar, por un lado, como las relaciones socialmente desiguales no siempre constituyeron relación de opresión sexual

¹⁴⁷ AGI, Charcas 140, f.18. f/p.

¹⁴⁸ AGI, Charcas 140, f.18v. f/p.

¹⁴⁹ AGI, Charcas 140, f.18v. f/p.

¹⁵⁰ AGI, Charcas 140, f.17v. f/p.

¹⁵¹ AGI, Charcas 140, f.19. f/p.

y, por otra parte, la capacidad del vínculo sodomítico para alterar y hasta equilibrar el status de los involucrados.

El tercer aspecto que también puso en entredicho las representaciones dominantes en torno a la sodomía fue la existencia de individuos socialmente superiores que procuraron asumir el rol de pacientes en el marco de la relación sexual. Como se mencionara, bajo el paradigma de la actividad/pasividad sexual, el individuo que era “penetrado” aparecía como prototipo de feminización y, por lo tanto, de subordinación. Si bien, como rezaban las *Partidas*, eran responsables del delito de sodomía tanto “el que lo faze, como el que lo consiente”, también es cierto que para la sociedad moderna y colonial la alteración o “desviación” de los valores de género dominantes poseía un *plus* de condena moral.¹⁵² Por lo tanto, el individuo que asumía el rol de “paciente” en la relación sodomítica gozaba de un repudio social mayor que aquel que, aunque también ofendía a Dios, no mancillaba la naturaleza sexual de su género. En este sentido, el individuo pasivo era considerado inferior respecto del activo y, en muchos casos, los individuos que ostentaban una posición social superior conformaron su status a través de la reducción sexual de sus subordinados. Después de todo, dentro de esta conceptualización de la sexualidad, el individuo penetrado era apenas un objeto del sujeto de la relación.

Sin embargo, muchos individuos que socialmente hacían gala de su autoridad y de su poder sobre otras personas, en la intimidad del lecho se descubrían de una manera muy diferente. Por ejemplo, si bien Juan Ponce de León gozaba del prestigio que le otorgaba ser descendiente de uno de los vecinos fundadores de la ciudad de Huamanga, sin embargo, en la prosecución de los vínculos sodomíticos no buscaba ser quien dominara en la relación. Por el contrario, según la testificación de algunas de sus

¹⁵² Alfonso X, el Sabio, *Siete Partidas*, Setenta Partida, Título XXI, Ley II.

víctimas, en su mayoría indígenas o esclavos, Juan Ponce de León disfrutaba de ser el “penetrado”. Según el esclavo Francisco de Tinajo, el vecino de Huamanga lo había acometido sexualmente con las siguientes palabras: “quereis que vamos a la caballeriza y cavalgarme por el culo y que yo te comprare de tu amo y te hare libre”.¹⁵³ Del mismo modo se había dirigido a otros indígenas a quienes, a cambio de “hacérselo”, le prometía recompensas monetarias. Otro tanto había acontecido con un forastero de origen peninsular llamado Jerónimo de Rojas a quien auxilió con víveres y dinero solicitándole que “me lo hagais por el culo”.¹⁵⁴ A diferencia de quienes cometían por la fuerza el acto carnal, aquellos que preferían el rol de pacientes no tenían más alternativa que, frente a la resistencia de su *partener*, persuadirlos mediante sobornos. En este sentido, existía una contradicción entre el rol masculino de proveedor de beneficios materiales y, por otro lado, la búsqueda de la pasividad sexual que, abiertamente, contradecía su identidad masculina. Pero el testimonio más significativo fue el indígena Juan Yanque a quien Ponce de León no sólo solicitó con promesas materiales sino que intentó “engañar” fingiendo su género:

[Juan Ponce de León] llamo a este testigo diciéndole ben aca be naca en la lengua y este testigo se allego y le dixo toma un patacon aunque este testigo no vio la plata que yo soy señora vestida en avito de hombre hagamoslo hazmelo vamos a la carnizeria que esta alli serca y hazmelo y este testigo se espanto”.¹⁵⁵

Este mismo comportamiento se observa en el caso del protector de naturales Damián de Morales quien había solicitado sexualmente a Antón de la tierra del Congo en varias oportunidades. Aun cuando Morales gozaba de un status superior al del esclavo, nunca pudo someterlo por la fuerza. Esto se debió, en cierta medida, al hecho de no fuera su propietario directo pero, también, debido a que Morales buscaba

¹⁵³ AGI, Escribanía 504C, f. 20v.

¹⁵⁴ AGI, Escribanía 504C, f.17.

¹⁵⁵ AGI, Escribanía 504C, f.3v.

desempeñarse como paciente. En este sentido, al igual que Ponce de León, debió apelar a las promesas de libertad, a los sobornos monetarios e, incluso, al travestismo. Según algunos testigos, dada la negativa de Antón por acceder a los caprichos sexuales del protector de naturales, “Damian de Morales se puso negro manos y rostro y se puso un bestido de india azo y lliquilla y se acostó en su cama”.¹⁵⁶ Una vez en ese hábito, “llamo al dicho negro y el dixo que hiziese su oficio y que el dicho negro le dixo se avia escandalizado”.¹⁵⁷ Si bien el fenómeno del travestismo se analiza en el siguiente capítulo, no obstante, resulta pertinente mencionar algunas de sus implicancias en relación a las jerarquías sociales y étnicas. En este sentido, es importante señalar que si los sodomitas que procuraban actuar de pacientes eran más denostados que los asumían un rol activo, en el caso de los que, además, mudaban su apariencia hacia el género opuesto, el desprecio era absoluto. Por lo tanto, el hecho de que un individuo socialmente prestigioso emulara al género femenino en todas sus dimensiones y que, como si fuera poco, buscara ser penetrado por otro, social o étnicamente inferior, representó una alteración radical de las jerarquías sociales.

Respecto del caso del Doctor González, si bien la mayoría de los testigos aseguraban que él y Diego Mejía se comportaban “como si fuesen hombre y muger”, no existieron testimonios explícitos que indicaran qué rol sexual jugó cada uno de ellos en la prolongada relación que mantuvieron. En principio, la función de benefactor del Doctor González parecería ubicarlo en el lugar del “agente”, en la medida en que el abastecimiento material era considerado uno de los atributos de la masculinidad dominante. Este fue uno de los rasgos centrales que atravesó toda la relación con Diego Mejía, ya que, como señalaban los testigos, el Doctor Barros “le compro un regimiento de esta ciudad y le a echo donacion de gran suma de hazienda con que a crecido el

¹⁵⁶ ABNB, EC.1612.19, f.7v. *Axu y lliqlla*, prendas básicas del vestido femenino indígena, tunica y manta.

¹⁵⁷ ABNB, EC.1612.19, f. 6v.

escándalo”.¹⁵⁸ Asimismo, atestiguaban que una chacra que el Doctor González había adquirido de un tal Romero la poseía Diego Mejía y que “es publico que el dicho don diego posee y goça toda la hacienda del dicho doctor”.¹⁵⁹ Sin embargo, como se mencionara, la capacidad de suministrar beneficios económicos no siempre estuvo ligada al individuo socialmente superior como así tampoco representó la prueba cabal de la potencia sexual del individuo. De hecho, muchas veces, los beneficios materiales o la promesa de ellos podían constituir un mecanismo de persuasión para inducir al individuo dependiente a que asumiera el rol de agente. Por otra parte, una lectura más detenida del proceso sitúa al Doctor González en las antípodas de la masculinidad. Allí, lejos de presentarse como el proveedor o el jefe del hogar, aparece asumiendo un rol asociado al mundo de las mujeres. Por ejemplo, una noche que Diego Mejía regresó tarde de la comedia, tras acompañar a una dama hasta su casa, el Doctor González se mostró muy ofuscado con él “y no quiso que le abriesen la puerta”.¹⁶⁰ Al día siguiente, lo regañó reprochándole la liberalidad que siempre había tenido hacia su persona y que, no obstante, “andais con mugeres y venis a medianoche”.¹⁶¹ En este caso, la actitud del Doctor González se distanciaba del rol del patriarca para devenir en una suerte de esposa engañada que, recogida en el seno de su hogar, esperaba la llegada de su inquieto marido. Si bien no se sabe qué traducción pudo tener este tipo de comportamientos en el lecho amoroso, lo cierto es que, socialmente, el Doctor Barros aparecía asumiendo una actitud femenina respecto de quien era su dependiente.

El proceso seguido contra Diego Días de Talavera y Luis de Herrera también permite observar algunos aspectos vinculados con la alteración de la sexualidad

¹⁵⁸ AGI, Charcas 140, f.17, f/p. El Doctor González obsequió a Diego Mejía la suma de 3000 pesos con la que pagó, en parte, el oficio de regidor del Cabildo de La Plata. Spurling, “Honor, sexuality, and Colonial”, 51-52.

¹⁵⁹ AGI, Charcas 140, s/f.

¹⁶⁰ AGI, Charcas 140, f. 5, f/p.

¹⁶¹ AGI, Charcas 140, f. 5, f/p.

masculina. En este caso, como en el del Doctor González, tampoco se revelaron las preferencias sexuales que los implicados tenían en la intimidad; los testigos se dirigían hacia ambos, indistintamente, como “putos” o “sométicos”. No obstante, hay algunos indicios que permiten sugerir que Diego Días de Talavera asumió, si no sexualmente, al menos socialmente el rol femenino. En primer lugar, a pesar de la relación de dependencia que mediaba el vínculo entre ambos, el criado señoreaba la casa de Días de Talavera como si fuera el jefe. Como señalaba uno de los testigos, en la casa de Días de Talavera “ni se hace mas de lo que quiere el dicho luis de herrera”.¹⁶² Por otra parte, la nostalgia y la melancolía en la que se sumió Diego Días de Talavera, luego de que Luis de Herrera se fuera a Potosí, parecía más la de una mujer abandonada que la de un amo con capacidad para exigir a su criado que regresara a su servicio. Sin embargo, el indicio más revelador acerca de la “feminización” de Días de Talavera quedó expresado en las amonestaciones de su hermano quien le suplicaba que, por lo menos, “tenga vergüenza y honra que es un hombre de burla porque esta triste porque no lleva hese moçuelo”.¹⁶³ Claramente, dentro de la conceptualización del hermano de Diego Días de Talavera ser un “hombre de burla” significaba no representar el modelo de masculinidad dominante de manera adecuada.

A partir de todos los procesos analizados, pueden extraerse algunas conclusiones preliminares. En primer lugar, más allá de los discursos dominantes acerca de la labilidad moral y de la degradación sexual de los grupos sociales y étnicos más bajos de la sociedad colonial, fueron los varones de origen peninsular quienes aparecieron casi como protagonistas absolutos de los procesos por sodomía. Por el contrario, las poblaciones indígenas y, en menor medida, las africanas raramente debieron comparecer ante los tribunales y, cuando así fue, lo hicieron en tanto “víctimas” de los

¹⁶² ABNB, EC.1603.14, f. 16.

¹⁶³ ABNB, EC.1603.14, f. 17v.-f.18.

requerimientos sexuales de algún peninsular. Asimismo, la responsabilidad en la prosecución del acto sexual también recayó en mayor grado sobre la población masculina peninsular que, en muchos casos, utilizó los privilegios de su estamento para someter sexualmente a quienes, directa o indirectamente, tenían un status subordinado. Esta tendencia se profundizó en aquellos casos en los que los individuos involucrados en el acto de la sodomía tenían un vínculo de dependencia social o laboral explícita. En segundo lugar, los procesos analizados también permiten observar la complejidad y la diversidad de formas que pudo asumir el fenómeno de la sodomía. En este sentido, los vínculos sodomíticos no siempre entrañaron relaciones de dominación o formas *sui generis* de prostitución. En muchos casos, las relaciones sexuales entre varones fueron vínculos consentidos por ambas partes, incluso, aquellas que involucraban a individuos de origen social o étnico diferentes. Más aún, así como los lazos de dependencia social podían inducir a relaciones de subordinación sexual, también es cierto que los vínculos sodomíticos pudieron constituir un elemento con capacidad de subvertir las relaciones de poder. En muchas ocasiones, las relaciones sodomíticas, especialmente las mediadas por la afectividad, constituyeron un escenario propicio a partir del cual promocionar, degradar o equilibrar la posición social de alguno de los involucrados. Asimismo, ciertos comportamientos sexuales o culturales asociados con la feminidad, como asumir el rol de “paciente” o emular la conducta de las mujeres en el marco de la relación, también pudieron trastocar las relaciones de poder, especialmente, cuando eran encarnados por individuos que gozaban de status o prestigio social. Toda esta serie de situaciones paradójicas sólo pueden entenderse a partir de la potencialidad que la sexualidad tuvo para hacer estallar las jerarquías sociales, en la medida en que la experiencia del deseo y de la afectividad trascendió las fronteras de las determinaciones sociales. Además, la maleabilidad de las posiciones sociales también fue favorecida por

la propia naturaleza de la sociedad colonial que, aunque deseosa de seguir los parámetros de una sociedad estamental, exclusiva y restrictiva, se había fundado en la movilidad y en la permeabilidad social que había favorecido el contexto de conquista y colonización.

Pero las contradicciones entre los discursos y la práctica social de la sodomía no sólo se redujeron al ámbito de las relaciones sociales o étnicas. Los límites a las definiciones formales en torno a la sodomía también pueden observarse en terrenos más escurridizos como los de las identidades sexuales y de género, los cuales constituyen materia de análisis del siguiente capítulo.

CAPÍTULO 7

LOS SODOMITAS VIRREINALES: ENTRE SUJETOS JURÍDICOS Y ESPECIE

La sodomía –la de los antiguos derechos civil y canónico— era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología.¹

(Michael Foucault, *Historia de la Sexualidad*: I, 57)

En la primera parte de esta investigación se analizaba el contenido jurídico y teológico del significado de la sodomía. Allí, se ponía de relieve cómo el pensamiento erudito caracterizaba a la sodomía como un acto contra el orden natural y, en ese sentido, como una infracción no sólo contra la ley divina sino, también, contra la ley humana. Para los juristas y teólogos, la sodomía no constituía un estado o característica del individuo sino un acto jurídico, basado, estrictamente, en la consumación de la penetración anal y, como tal, pasible de castigose punido. En ausencia de ese hecho, y más allá del mismo, no había nada que definiera al sodomita: he allí su naturaleza jurídica. En cierta medida, al enfatizar el taxativo contraste entre el sodomita y el homosexual contemporáneo en términos de “sujetos jurídicos vs. especie”, el planteo foucaultiano parece comulgar con el elaborado por los juristas y teólogos moderno-medievales. Paradójicamente, este tipo de interpretación procede y se nutre de lo que el propio autor definiría como los “discursos del poder”. Esgrimidos tanto por teólogos del período estudiado como por médicos y psiquiatras decimonónicos, este tipo de formulaciones, difícilmente, guardaron una identidad directa con las experiencias vividas por los individuos que eran objetos de su enunciación.

¹ Foucault, *Historia de la Sexualidad*, 77.

En ese escenario, el presente capítulo se propone abordar las experiencias sexuales de los sodomitas virreinales peruanos durante los siglos XVI y XVII, a fin de observar tanto la estrechez de la definición jurídica de la sodomía como la complejidad y la diversidad que entrañó el fenómeno. Con ese objetivo, el capítulo se inicia con un análisis teórico sobre la compleja relación entre sexualidad y género para luego, a la luz de esa reflexión, abordar documentación histórica que permite dar cuenta de la realidad de los sodomitas virreinales. En esa segunda parte, se revelan algunas de las experiencias de los procesados por el llamado “pecado nefando”, enfatizando los aspectos afectivos e identitarios de “ser sodomita”. Finalmente, se propone una interpretación sobre la naturaleza de los sodomitas virreinales en el marco de los debates historiográficos sobre el tema. Aun cuando existan una serie de límites teóricos y metodológicos, es innegable que un estudio en ese sentido contribuye a matizar –y problematizar– las visiones canonizadas vigentes en la historia de la (homo) sexualidad.

1. Género y sexualidad I: Una estrecha y complicada relación

Gayle Rubin en *El tráfico de mujeres*, señalaba la existencia de una identificación directa entre género y sexualidad al afirmar que “el género no sólo es una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo”.² La propuesta de la autora generaba, en estos términos, una suerte de callejón sin salida para la sexualidad: si el género es la construcción cultural de la diferencia sexual –que transformaba a hembras y machos en mujeres y varones, respectivamente— y a la vez determinaba la orientación sexual de los individuos hacia el género opuesto, qué lugar

² 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 (1975)), 60.

quedaba para la constitución de la homosexualidad si, después de todo, “macho y hembra los creó”.

Es evidente que la sexualidad trasciende las identidades de género, en la medida que un individuo identificado socialmente como varón o mujer puede dirigir su deseo hacia personas de su mismo sexo, sin por ello desafiar o desacatar los valores dominantes del género al cual pertenece. En otras palabras, puede existir un deseo “homogénero” sin perder, por esa elección, su identidad y su comportamiento de lo socialmente establecido como masculino y femenino.³

En este sentido, la formulación inicial de Rubin —que tendía a extender el análisis de género hacia el estudio y la comprensión de la sexualidad— resultaba obsoleta y la misma autora fue la encargada de rectificar su posicionamiento en un trabajo posterior. Allí, Rubin proponía distinguir los sistemas de género de los sistemas sexuales ya que, aun cuando se encuentran relacionados, resultan campos autónomos, con sus propias lógicas internas y con campos específicos de acción.⁴ Mientras las configuraciones de género socialmente sancionadas resultan menos flexibles —no así su posible subversión— la sexualidad posee mayor capacidad de reorganización y ambigüedad, en la medida en que no se circunscribe al puro acto sexual sino que trasciende la genitalidad para recorrer la totalidad corpórea, emotiva y psicológica, en busca de una erótica y un placer tan múltiple como individuos existan. Como afirma Sedgwick, “la sexualidad se extiende a lo largo de tantas dimensiones que no está en absoluto bien descrita en términos del objeto sexual”.⁵ Por otro lado, a partir de que la sexualidad, como sistema, comienza a independizarse como elemento clave en la constitución de los sujetos —que los define como homo o heterosexuales— la separación

³ Utilizo el concepto de “homogénero” para resaltar el carácter cultural del comportamiento sexual.

⁴ Gayle Rubin. “Reflexionando sobre el sexo”, 53.

⁵ Sedgwick, *Epistemología del Armario*, 49

analítica se hace más necesaria y evidente.⁶ Eso no significa, sin embargo, que exista una absoluta independencia entre uno y otro campo. Por ejemplo, el género y la sexualidad en el período que nos ocupa se constituyeron *pari pasu*, en la medida que las nociones de masculinidad/feminidad y de sodomía se definieron relacionamente como se mencionara.

Esta misma tendencia observa David Halperin en el estudio de lo que el autor denomina el “modelo de pre-homosexualidad”, basado en las categorías de afeminamiento, sodomía activa, amistad masculina e inversión.⁷ Lo que estas categorías ponen de manifiesto es la relevancia del sistema de género sobre el de sexualidad, en la medida en que dichas categorías son definidas por la violación de los valores de masculinidad dominante —como en los casos de afeminamiento e inversión— o por su acatamiento, como en los modelos de sodomía y amistad. En este sentido, la sexualidad no puede interpretarse como una extensión del sistema de género, ya que un caso de desacato de las normas dominantes de masculinidad —como el afeminamiento— no implica, necesariamente, una preferencia sexual por personas de su mismo sexo; asimismo, la existencia de una práctica sexual entre varones, como en el caso de la sodomía activa, no exige una alteración de los roles de género hegemónicos.

Si bien la propuesta de identificar diferentes modelos de desviación sexual y de género puede resultar útil en términos analíticos, no pueden considerarse más que como tipos ideales, en la medida en que, difícilmente, se encuentren estos modelos en su forma pura. Un análisis desde una perspectiva histórica exige un acercamiento empírico

⁶ Tanto Sedgwick como Rubin se basan en la formulación de Foucault según la cual, a partir del siglo XVII, los dispositivos de alianza que se basaban, principalmente, en el parentesco son reemplazados por nuevos dispositivos de sexualidad. Este proceso fue posible cuando los mecanismos coercitivos de la alianza —matrimonio, herencia, etc.— perdieron importancia como soporte de los sistemas económicos y políticos. Ver Foucault, *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, 29-131.

⁷ David Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, (Chicago: University of Chicago Press, 2002), capítulo 4.

que permita ver tanto el despliegue de esas categorías como así también sus limitaciones.

2. Género y sexualidad II: el caso de los sodomitas virreinales

Además de su utilidad analítica, el planteo de David Halperin posee una segunda ventaja: la posibilidad de trascender la noción de “sujeto jurídico”. Si bien la misma está contemplada en su categoría de sodomía activa, su propuesta de afeminamiento e inversión permite poner de manifiesto otras realidades posibles de sexualidades “premodernas”. En este sentido, posibilita comenzar a indagar —a la luz de la documentación existente— en torno a comportamientos sociales que revelan formas de vivir la sexualidad que van más allá de la definición jurídica de “sodomía”. Asimismo, a la luz de las categorías de género y sexualidad, se analiza en qué contextos ambos sistemas conservaron su autonomía relativa —en el sentido propuesto por Rubin o Halperin— y en qué medida la experiencia sexual sodomítica pudo afectar las identidades de género.

3. a. Besos, abrazos y “palabras de amor”

En primer lugar, uno de los aspectos recurrente en los procesos provenientes del Virreinato del Perú, durante los siglos XVI y XVII, es el vinculado a la existencia de una suerte de afectividad en la relación entre los acusados por sodomía. Este elemento resulta revelador ya que el mismo se encuentra ausente en los estudios sobre el tema para la España moderna. En este sentido, Rafael Carrasco, en su investigación sobre los sodomitas valencianos, observa que una de las características de la práctica nefanda es

la separación radical entre afectividad y sexo ya que, según el autor, la misma constituye un medio eficaz para satisfacer necesidades materiales antes que afectivas.⁸ Si bien, como se expusiera en el capítulo anterior, los procesos analizados permiten observar infinitas evidencias que revelan la dependencia económica y material — principalmente, entre jóvenes y adultos pero también entre individuos con posiciones socio-económicas desiguales— también es abrumadora la existencia de lazos sentimentales entre los sodomitas procesados.

No obstante, en principio, los lazos sentimentales mencionados sólo son accesibles a través de lo que podríamos denominar signos exteriores de afectividad, que llegan a nosotros gracias al testimonio de algún inoportuno observador. Entre esos signos, los más recurrentes son los besos y abrazos que se propinaban entre sí los acusados o que algún enamorado, sin fortuna, demandaba para sí. Un ejemplo del primer caso, aconteció con el ya mencionado doctor Gaspar González de Sosa, canónigo de la ciudad de La Plata, y Diego Mejía, su más cercano colaborador. La relación entre ambos había alcanzado tal nivel de publicidad que los testigos se escandalizaban ya que “no tienen vergüenza estos de tomarse las manos debajo de la mesa”.⁹ Tampoco escatimaban besos y abrazos en público, lo que les valió hacerse conocidos en la región a través de una copla muy popular que contaba la historia de un negro, llamado Cajamarca, acusado de haber cometido el pecado nefando en la ciudad del Cuzco. Cada noche, cuando los enamorados se encerraban en el aposento que compartían, a fin de sustraerse de la vista de los curiosos, los sirvientes, vecinos y parientes repetían en tono de burla: “dale lengua Caxamalca, dando a entender que el doctor y Diego Mexia se besaban”.¹⁰

⁸ Carrasco, *Inquisición y represión sexual*, 114.

⁹ AGI, Charcas 140, f. 5v.

¹⁰ AGI, Charcas 140, f. 2v.

Por el mismo tiempo, también en la ciudad de La Plata, algunos testigos decían haber visto al oidor de la Real Audiencia, el doctor Manuel Barros de San Millán, en una relación similar con su esclavo, Andrés Cupín, que “era tan su querido el dicho negro que lo vieron una vez al dicho doctor Barros que estava en la cavalleriça sentado sobre una pesebrera y tenia echado un braço sobre el pezcueço del dicho negro y asida de el la otra mano”.¹¹

Pero si en ambos casos se trataba de “amores correspondidos”, no sucedía lo mismo con el soldado Pedro González que, a pesar de sus incansables intentos por lograr concretar un contacto sexual —ya sea solicitando un beso, acariciando los cabellos de sus pretendidos u organizando verdaderas “citas románticas”— casi no obtuvo éxito en su cometido.¹² La misma suerte corrió al marinero Gaspar Carballo, en la Carrera de Indias, cuando, según un paje de nao, “se llevo a este declarante y lo beso en la boca quatro o cinco veces y este declarante se devia y el susodicho le porfiava y le dava los dichos besos”.¹³ A pesar de la respuesta negativa, Gaspar continuó priorizando la ternura al uso de la fuerza, a fin de seducir algún paje bien dispuesto. Una práctica similar desarrollaba, también, Gaspar Portugués, grumete de nao, quien, según la declaración de uno de sus camaradas, “vesava muchas vezes a este confesante debaxo de la vernia en la boca”.¹⁴ Otro caso “no correspondido” fue el del provincial de los dominicos del convento Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Los Reyes quien, según los testigos, “estando el dicho provincial fray Domingo de Valderrama acostado en ella [la cama] y que este declarante vio muchas vezes que el dicho provincial fray Domingo de Valderrama tomava las manos y el rostro al dicho Juan de Silva

¹¹ AGI, Escribanía, 917B, f. 357.

¹² AGI, Escribanía, 119C, fs. 4, 37v.

¹³ AGI, Contratación, 5730, f. 1v.

¹⁴ AGI, Justicia, 1181, f. 13.

regalandose con el".¹⁵ Según Juan, un joven novicio, todas aquellas cosas eran en contra de su voluntad ya que "el dicho fray Domingo se fue a este declarante poniendo fuerça y con ato para le besar asrrimadole una mesa y por esto dixo que temio este declarante que le quebrantaría y vendiria como estava enfermo y ser niño para besarle por fuerça".¹⁶

Por lo tanto, besos, caricias y abrazos revelaban que, más que un sujeto de lujuria, en ciertas ocasiones, el sodomita podía constituir un individuo interesado por propiciar o prolongar la relación sodomítica más allá del acto sexual. Incluso, en los casos en donde se apelaba a la autoridad para favorecer un encuentro más íntimo, los sodomitas evidenciaban una afición especial por el compañero elegido. Así lo entendieron también los jueces y fiscales quienes se mostraron muy preocupados por esclarecer la existencia —o no— de la afinidad de los procesados por esos usos y costumbres.

Pero además de los signos exteriores de afectividad, existieron manifestaciones verbales a través de las cuales los acusados de sodomía expresaban sus sentimientos hacia sus *partenaieres*. Esos sentimientos atravesaban diversos estados, incluso contradictorios, que iban del amor más puro, pasando por la añoranza hasta llegar a los enojos y los celos abiertos.

La nostalgia que provocaba la separación del ser amado fue más cruda cuando las justicias tomaban conocimiento de la relación sodomítica. Uno de los instrumentos que se utilizó para remediar la situación de manera inmediata fue el destierro tanto de uno como de los dos acusados de la región en donde se había producido el escándalo. Así sucedió con Luis de Herrera, quien fue expulsado de la provincia de Chayanta hacia la villa de Potosí en 1603, luego que se descubriera la relación ilícita que mantenía con

¹⁵ AHN, Colección-Diversos, 45, N.2, f. 2.

¹⁶ AHN, Colección-Diversos, 45, N.2, f. 9v.

Don Diego Díaz de Talavera, su amo.¹⁷ Aunque tanto amigos como parientes le habían aconsejado —incluso rogado— que expulsara de su servicio a su criado Luis, Diego Díaz de Talavera había permanecido incólume en la relación ya “que no quería despedirle y que antes donde quiera que el dicho Luis de Herrera fuese avia de yr con el”, como le comentó a alguno de los testigos.¹⁸ Por lo tanto, la separación forzada lo sumió en una profunda melancolía y acrecentó su añoranza por su criado a quien, a lo largo de diez meses, le envió cartas de amor suplicándole que regresara. Un testigo recuerda como, esperando la vuelta de su criado desde la ciudad de Potosí, “no avia querido almorçar e que estava muy triste a la mesa el dicho Diego Dias por ver que no traya consigo al dicho Luis de Herrera”.¹⁹ La estrechez en las relaciones llevaba a tornar insoportable cualquier separación física por mínima que fuera y la melancolía no fue siempre la única respuesta. Por ejemplo, el doctor Gaspar González de Sosa no tuvo reparos en demostrar su enfado cuando, un día a la hora de comer, un invitado desorientado ocupó el lugar en el que solía sentarse Diego Mejía, su colaborador. Durante el almuerzo, no quiso probar bocado y, siendo interrogado por el motivo de su inapetencia, exclamó: “que e de comer si el que me da de comer se sento alla abajo”.²⁰ La respuesta no sorprendió a ninguno de los allegados que en más de una oportunidad vieron como:

comiendo juntos en un plato y veviendo en una taza partiendo la bebida veviendo primero el dicho doctor y dando luego de beber al dicho Don Diego diciendole bebe esto Diego por amor de mi por vida mia y lo mismo hacia en las viandas mordiendolas el dicho doctor y dandolas mordidas a comer al dicho don Diego”.²¹

Sin embargo, las relaciones entre los acusados no siempre fueron de añoranza o pasión. Los celos, su contracara, constituyeron otro medio por el cual expresaron sus

¹⁷ ABNB, EC.1603.14.

¹⁸ ABNB, EC.1603.14, f. 33v.

¹⁹ ABNB, EC.1603.14, f. 17v.

²⁰ AGI, Charcas 140, f. 2v.

²¹ AGI, Charcas 140, f. 2v.

sentimientos más íntimos, especialmente, cuando el cariño entregado no era valorado o correspondido de la forma esperada. Una noche, después de comedia, Diego Mejía regresó muy tarde a la casa del doctor González de Sosa, tras haber acompañado a una mujer hasta su morada. Esta situación provocó la cólera del doctor quien, sin importar el escándalo ocasionado, le reclamó a Mejía: “pues gasto yo mi hacienda con vos y os e comprado un regimiento por holgarme con bos y andais con mugeres y venis a medianoche” prohibiéndole la entrada cual esposa herida.²² Este desencuentro los tuvo distanciados por el plazo de dos días, en los cuales Mejía andaba cabizbajo por la casa, sin atreverse a mirar a los ojos al doctor. No obstante, pasado el momento más crítico, “hicieron las amistades y se conformaron como antes”, ya que, según los declarantes, no podía vivir el uno sin el otro.²³ El doctor Barros sufrió un desengaño parecido cuando su esclavo, Andrés Cupin, contrajo matrimonio con una mulata llamada Pascuala, poniéndole fin a los días felices en los que juntos se “holgaban”. Como reprimenda por lo acontecido —y como canalización de su desilusión— el doctor Barros mandó a azotar a su esclavo y lo retiró de su servicio de paje, poniendo en su lugar a otro negro llamado Pedro.²⁴

Pero si en algunos casos, como en los mencionados, el compañero en disputa fue concebido como un amante infiel y, por ende, castigado con la indiferencia o con la violencia— en otros, fue interpretado como un verdadero trofeo de guerra entre dos hombres apasionados. Juan González, boticario de Potosí, quien formaba parte de una red de sodomitas que circulaban entre la Villa Imperial y La Plata, fue disputado por los enfermeros Domingo Hernández Bautista y Alonso López del Valle y se jactaba de

²² AGI, Charcas 140, f. 5.

²³ AGI, Charcas 140, f. 5.

²⁴ AGI, Escribanía 917B, f. 226v.

como de “celos entre el dicho Baptista y el dicho Alonso Lopez del Valle por este confesante reñían”.²⁵

Por lo dicho hasta aquí, las relaciones establecidas entre los denominados sodomitas involucraban un aspecto central de su constitución como sujetos: sus sentimientos. Los mismos podían desplazarse desde el afecto más hipnótico hasta los celos más cruentos, pero en cualquiera de los casos expresando una vinculación entre los involucrados que trascendía lo meramente sexual. Es probable que este tipo de afectividad que afloraba en los procesos, y que recorría muchas de las relaciones sodomíticas estudiadas, formara parte de un proceso de cambio más amplio tanto en la percepción del amor como de las relaciones sexuales. Si bien la Iglesia siempre había enfatizado el amor y la libre elección de los esposos, es cierto que, en el marco de una sociedad estamental, el status era central para definir las uniones conyugales. No obstante, hacia el siglo XVI, comenzaron a darse toda una serie de transformaciones que, en el contexto americano, se desarrollarían de manera superlativa. Como señala Pilar Gonzalbo Aizpuru “la nobleza se compraba con dinero y éste se obtenía mediante la explotación de los recursos de la tierra con el empleo de la fuerza de trabajo indígena, no por el botín o el tributo”.²⁶ Estas nuevas condiciones afectaron el significado de las uniones matrimoniales y, por ende, al lugar que ocupaba el amor y el efecto entre los cónyuges. Según François Giraud, la familia comenzó a basarse en la intimidad, en la emancipación de la pareja respecto del condicionamiento social para la elección matrimonial y en el establecimiento de relaciones afectivas entre los jóvenes, previo a la consagración de la unión.²⁷ Se difundieron nuevos conceptos relativos al amor y al matrimonio que se fundaban en la idea de felicidad y que afectarían tanto la vinculación

²⁵ AGI, Charcas 140, f. 1v.

²⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Género, familia y mentalidad en América Latina*, (San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1997), 25.

²⁷ François Giraud, “De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana”. En: *Familia y sexualidad en Nueva España*, 56-80, (México: FCE, 1982).

de los miembros de la familia como su subjetividad.²⁸ En el ámbito de las relaciones sexuales, esas nuevas concepciones también operaron cambios significativos, ya que la sociedad moderna comenzaría a acercar dos formas tradicionales de amor hasta entonces opuestas: por un lado, el amor-pasión que se daba por fuera del matrimonio y, por otro lado, el amor-reserva que tenía lugar en el seno de la unión consagrada.²⁹ Aun cuando esa tendencia se desarrolló de manera más plena hacia el siglo XVIII, especialmente en lo tocante al carácter de “amantes” de los cónyuges, el imperativo de la idea de amor y de amarse en el seno del matrimonio fueron fundamentales. En ese escenario, la posición de los sodomitas fue contradictoria, ya que si bien, por una parte, comulgaban con la nueva forma de expresión de los sentimientos, por otra, sus manifestaciones sexuales seguían carriles muy distintos a los de las uniones entre varones y mujeres. En cierta medida, las relaciones sodomíticas continuaban siendo la expresión, en términos sexuales, de aquel modelo de amor que se basaba en la pasión y que se desarrollaba por fuera del matrimonio.

3. b. Peligrosamente amancebados

Pero así como los vínculos entre estos hombres rebasan lo sexual, también se extendieron en el tiempo y, en este sentido, trascendieron el acto aislado, puntual que definía a la sodomía “en términos jurídicos”. No sólo se trataba de individuos que mantenían una conducta recurrente —como preferencia sexual— sino que, además, sostenían relaciones sexuales y afectivas en el tiempo con la misma persona, constituyendo verdaderos amancebamientos.

²⁸ Mario Campuzano Montoya, *La pareja humana: sus psicología, sus conflictos, su tratamiento*, (México: Plaza y Valdés, 2002), 27.

²⁹ Ariès, “El amor en el matrimonio”, 182.

Una de las características de este tipo de relaciones fue que, en cierta medida, parangonaban a las relaciones entre hombres y mujeres, al estilo del modelo de amor-pasión propuesto por Ariès. Como ya ha sido mencionado, en la mayoría de los casos, compartían el mismo aposento e incluso la misma cama, que se convertía en una suerte de lecho conyugal. Es probable que las palabras y actos de amor que han sido descriptos arriba prologaran una realidad más atrevida en la intimidad, como aconteció entre Cristóbal de Zamorano y su criado quienes, según algunos testigos “se an cometido actos desonestos y sucios de tocamentos y en las partes vergonzosas vesandose el uno al otro echandose juntos en una amaca y estando a solas diziendose palabras desonestas”.³⁰

Aunque en algunos casos se mantenían las formas, armando la parodia de camas separadas, los testigos más cercanos e indiscretos podían acreditar cuál era la verdadera situación puertas adentro. En el caso de Diego Díaz de Talavera y su criado, un declarante comentaba como, en el tiempo que estuvo morando en la casa de Díaz de Talavera, una de las camas estuvo desocupada todas las noches “e no dormia en ella Luis de Herrera si no con Diego Diaz en una cama”.³¹ El mismo comportamiento asumían cuando, por diferentes negocios, debían dejar la tranquilidad de su hogar, siendo de público conocimiento que “entre ellos yendo fuera no ay mas que tan solamente una cama”.³² El doctor Gaspar González de Sosa y Diego Mejía también fueron importunados por un testigo ocular quien, a través de la ventana del aposento, describía como ambos, desnudos, se recostaban en una misma cama, debajo de las sábanas y frazadas provocándole una gran perturbación al ver “dos hombre en aquella forma como si fuesen hombre y muger (...) y vio que se estaban ansi abrazando besando el uno al otro y hablando”.³³

³⁰ AGI, Escribanía 451A, f. 4.

³¹ ABNB, EC.1603.14, f. 33.

³² ABNB, EC.1603.14, f. 16.

³³ AGI, Charcas 140, f. 1v.

El escándalo que los testigos experimentaban frente a estas manifestaciones de intimidad, también, respondía a un cambio que comenzaba a forjarse en ese tiempo. Según Norbert Elías, hacia el siglo XVI, el “dormitorio” comenzaba a configurarse como uno de los espacios más privados y más íntimos de la vida humana.³⁴ Por otra parte, el cuarto de dormir también comenzó a asociarse con el espacio privado de los cónyuges, en cuyo interior llevaban a cabo el denominado débito conyugal. No obstante, hasta entonces, el dormitorio formaba parte de la cotidianidad de los individuos: era común recibir a las visitas en la habitación en donde se encontraban las camas e, incluso, hospedar a algún eventual forastero en el mismo cuarto que compartían los hombres y mujeres de la casa.³⁵ Además, como queda evidenciado en los procesos, los criados solían dormir con sus amos, a fin de asistirlos en todo lo que fuera menester. Esa naturalidad en la apropiación del dormitorio queda evidenciada en una serie de escritos de la época que retrataba la cotidianidad de los individuos con ese espacio. Por ejemplo, un libro inglés sobre modales en la mesa, aconseja que si “has de acostarte con alguna persona de rango superior, pregúntale qué lado de la cama le gusta mas. Y acuéstate tu en el otro lado; que darás muestra de educación”.³⁶ No obstante, hacia el siglo XVI, comienza a observarse una percepción diferente del cuarto de dormir y de la cercanía de los cuerpos. En *De civilitate morum puerilium*, Erasmo de Róterdam recomendaba a los niños que:

Cuando te desnudas y cuando te acuestas, acuérdate del pudor y cuida de no ofrecer a miradas ajenas lo que la costumbre y la naturaleza han querido que esté oculto. Si compartes el lecho con un compañero, yace quietamente, no des vueltas para no desnudarte y no molestes a tus compañeros tirando de las mantas.³⁷

³⁴ Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, (Madrid: FCE, 1987), 203.

³⁵ Elías, *El proceso de la civilización*, 203

³⁶ Selección de “Standis puer ad mensam” de Erasmo de Róterdam, 1530. En: *El proceso de la civilización*, 201.

³⁷ “Sive cum exuis te, sive cum surgis, memor verecundiae, cave ne quid nudes aliorum oculis quod mos et natura tectum esse voluit. Si cum sodali lectum habeas communem, quietus jaceto, ñeque corporis

Este tipo de recomendaciones, fundamentalmente las asociadas con el pudor, auguraban una nueva forma de mover y relacionarse tanto con el propio cuerpo como con el ajeno. Se comenzó a sentir vergüenza por la desnudez y muchos moralistas sugerían mantener las partes pudendas lejos de la mirada de los otros. En ese contexto, compartir el cuarto podía entrañar un atentado al decoro y a la intimidad individual, de allí que se desestimara dormir en el mismo lecho y, si se hacía, se recomendaba “si cerca de ti está acostada una persona, estira bien todos tus miembros, mantente recto y cuídate de incomodarle en modo alguno”, a fin de no dar ocasión a ningún tipo de riesgo.³⁸

La experiencia de los hombres y de las mujeres virreinales oscilaban entre las concepciones medievales acerca del cuerpo y la intimidad del lecho y las nuevas tendencias que comenzarían prefigurarse en la primera mitad del siglo XVI. Si bien compartir el cuarto e, incluso, la misma cama parecían cosas de rutina, muchos de los testigos también miraban con desconfianza y recelo que los protagonistas de los procesos se sustrajeran de la vista de todos para encerrarse en la habitación y, en el extremo, que compartieran la misma cama. Por su parte, los viajeros y forasteros desestimaban la hospitalidad de aquellos individuos indiciados como sodomitas y preferirían buscar asilo en otro lar antes que correr el riesgo de ser igualmente infamados.

Un segunda característica revela que, a pesar de que en muchos casos las relaciones sodomíticas tendieron a desarrollarse al interior de relaciones sociales desiguales —como las de amos y esclavos, señores y criados, sacerdotes y fieles, maestros y aprendices— algunos vínculos masculinos constituyeron relaciones

jactatione vel te ipsum nudes, vel sodali detracti palliis sis molestus”. Traducción de Norbert Elías, *El proceso de*, 201.

³⁸ Selección de “Des bonnes moeurs et honnestes contenance”, de Pierre Broe, Lyon, 1555. En: *El proceso de la civilización*, 202.

relativamente equilibradas, incluso cuando involucraron a personas provenientes de diferentes posiciones sociales.

Nuevamente, la relación entre Diego Díaz de Talavera y Luis de Herrera y la del doctor González de Sosa y Diego Mejía constituyen casos testigos de esos vínculos pretendidamente igualitarios. Como se mencionara en el capítulo anterior, ambas se trataban de relaciones claramente jerárquicas —entre un señor y su criado y entre un prestigioso eclesiástico y su colaborador— pero que, no obstante, contradecían la idea de que las relaciones sodomíticas, al establecerse entre individuos desiguales, constituyeran vínculos necesariamente coercitivos. Por el contrario, no sólo no representaban un ultraje para los “dependientes”, si no que existió una voluntad manifiesta por entrar en la relación, así como también un intento por igualar las diferencias sociales existentes.

En relación al caso de Díaz de Talavera y su criado, puede citarse una visión muy peculiar de un testigo quien conocía de cerca el estrecho vínculo entre ambos: “ansi mismo save este testigo que los dichos Diego Dias e Luis de Herrera no son amo y criado sino personas tan conformes e yguales que nunca se aparta el uno del otro un punto ni se hace mas de lo que quiere el dicho Luis de Herrera”.³⁹ Este informante no sólo manifestaba la desarticulación de la relación social sino que mostraba cómo la dependencia, que emanaba de las posiciones sociales, podía contrariarse y alterarse.

Otro intento de igualación fue el desarrollado por el doctor González de Sosa respecto de Diego Mejía. Según recuerdan muchos testigos, antes de conocer al doctor, su verdadero apellido no era Mejía sino Poblete y, por aquellos años, presentaba un aspecto miserable y andrajoso. Como se mencionara, luego de conocerlo en la cárcel de la Villa Imperial de Potosí en donde el reo cumplía una condena, el Doctor González lo

³⁹ ABNB, EC.1603.14, f. 16.

puso bajo su protección y lo rodeó de riquezas, banquetes, vestidos y todo tipo de obsequios. No obstante, lo más sorprendente del caso, fue el cambio de identidad que el Doctor González decretó para el ex convicto. Uno de los declarantes recordaba “como el dicho doctor avia mandado que el dicho Diego Pobrete le llamasen Don Diego Mexia de que se rio mucho este testigo por lo aver visto en el avito que le vio en la carzel”.⁴⁰ El nuevo apelativo de “Don” buscaba elevar el status de Diego Mejía y, de este modo, morigerar las diferencias existentes entre ambos. Esto no significaba que las reglas que regulaban las relaciones sociales entre los involucrados desaparecieran, por el contrario, en ambos casos, las relaciones afectivas y sexuales se enmarcaron en ellas, generando contradicciones y tensiones permanentes.

Lo mismo puede decirse del caso del provincial dominico, Fray Domingo de Valderrama. Como se mencionara, si bien el provincial había solicitado por la fuerza, y en virtud de su autoridad, los favores sexuales del novicio Juan de Salvia, eso no significaba que para Fray Domingo sólo se tratara de un acto de reducción sexual. Según confesaba el mismo novicio, el provincial “se llevo a el turbada la color y mudada la voz y pidiendole a este declarante le besase y abraçase y que con esto le echaria un yerro en el rostro para ser su esclavo y siempre acudiría en todo lo que fuese menester a sus cosas”.⁴¹ Como se sugirió en el capítulo anterior, estos intentos por igual socialmente a dos individuos pertenecientes a diferentes grupos sociales o relacionados por vínculos de dependencia pueden revelar el costado subversivo de la experiencia sodomítica. Además, teniendo en cuenta los cambios operados en torno a la percepción de la pareja y del matrimonio, este tipo de relaciones sodomíticas entre desiguales puede ser una forma de expresión de cómo el amor y la afectividad se podían sobreponer al status y a los distintos orígenes socio-económicos.

⁴⁰ AGI, Charcas 140, f. 5v.

⁴¹ AHN, Colección-Diversos, 45, N.2, f. 10.

3. c. Pacientes y enemigos de mujeres

En tercer lugar, otro elemento que marca un límite a la noción tradicional de sodomita es la desafección por establecer vínculos y roles sexuales considerados masculinos. Dado que esta tendencia se presenta, en algunos casos, como una conducta recurrente, contradice la conceptualización del sodomita como mero sujeto de lujuria que, al calor de satisfacer su incontrolable apetito sexual, era capaz de cometer el pecado nefando pero siempre respetando lo que hoy se podría denominar una estructura heterosexual.

Por el contrario, los casos que aquí se presentan revelan un claro desinterés por esa estructura heterosexual —a la cual consideraban indeseable— que se evidencia en dos conductas bien marcadas: el desprecio por las relaciones sexuales con mujeres, quienes claramente no constituían un objeto de deseo, y la preferencia por ocupar el lugar de “paciente” dentro de la relación sodomítica.

A partir del padrón de sodomitas virreinales peruanos de los siglos XVI y XVII que se ha podido reconstruir, de los 117 individuos que estuvieron involucrados en casos de sodomías, el 53% fueron categorizados dentro de los procesos como pacientes, en tanto que el 35 % se identificaron como activos o agentes como se observa en el siguiente gráfico.⁴²

⁴² Dado el carácter fragmentario de las fuentes —ya sea por extravío, deterioro físico y/o destrucción— los datos cuantitativos que pueden reconstruirse resultan parciales y meramente aproximativos.

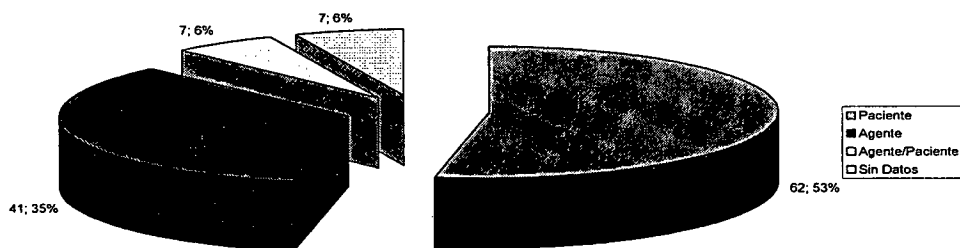


Gráfico 3: Proporción según rol sexual

Esta proporción no debe llevar a concluir que la mayoría de los sodomitas prefirieran los roles pasivos a los activos, dado que, en muchos de los casos, los denominados “agentes” solicitaban a más de uno de los involucrados en los procesos, especialmente, cuando entre ellos mediaba una relación de poder como la establecida entre los sacerdotes y sus fieles. En este sentido, la inclinación por desempeñar roles sexuales pasivos se puede rastrear más en términos cualitativos que cuantitativos y no por ello resulta menos contundente. En la ciudad de Potosí, Alonso López confesaba haber cometido el pecado nefando con Juan González y describía en los siguientes términos sus encuentros sexuales:

e que siempre el dicho Juan Gonzalez serbia de muger e que tambien le dijo que fray Luis tenia otra condicion estraña que no queria cabalgar el al dicho Juan Gonzalez, si no que el dicho Juan Gonzalez lo cabalgara a él.⁴³

⁴³ AGI, Charcas 140, f. 2.

La cita muestra la predilección por ocupar roles sexuales considerados femeninos —“serbia de muger”, “lo cabalgara a él”— por parte de algunos sodomitas. En el caso de Juan González, él mismo confesaba cómo viniendo de España, en alta mar, había cometido el pecado nefando con un fraile llamado Juan de Valenzuela “siendo este confesante paciente y el dicho fraile agente”.⁴⁴

Esta afición también la manifestó en varias ocasiones Juan Ponce León, vecino de la ciudad de Guamanga, quien no tuvo inconvenientes en solicitar a uno de sus cómplices del siguiente modo: “que me lo hagas por el culo”. Las mismas palabras tuvo para con un negro esclavo, según las declaraciones que su propio amo realizó en los tribunales de la ciudad.⁴⁵ Asimismo, otro esclavo llamado Francisco relató un trato, bastante singular, que Ponce de León le había propuesto: “quereis que bamos a la caballeriza y cabalgarme por el culo y que yo te comprare a tu amo y te hare libre”.⁴⁶ El comportamiento de Ponce de León evidencia una preferencia por ser penetrado antes que por penetrar, lo que marca una clara distinción respecto de la imagen del sodomita como “sujeto jurídico”. Esa misma conducta sexual puede registrarse en las declaraciones Fray Pedro Coronado, preso en las cárceles de la Inquisición, quien confesó haber cometido el delito de sodomía en varias ocasiones “Y que todos los dichos frayles eran sus hijos de confesion y que con los que no avia sido paciente fue porque ellos no lo quisieron aunque el lo queria y procurava”.⁴⁷

Respecto a las relaciones afectivas y sexuales con mujeres, algunos individuos se mostraron absolutamente renuentes a mantenerlas. Esta conducta podría demostrarse en términos cuantitativos a través del padrón confeccionado, el cual arroja una gran desproporción entre casados y solteros. Como puede observarse en el Gráfico 4, de los

⁴⁴ AGI, Charcas 140, f. 2.

⁴⁵ AGI, Escribanía 504C, folio 23.

⁴⁶ AGI, Escribanía 504C, folio 21.

⁴⁷ AHN, Libro 1028, f. 202v.

117 sodomitas registrados, sólo 10 afirman ser casados, 103 dicen ser solteros y no existen datos para 4 de ellos. Aunque el alto índice de soltería —el 88,03%— podría explicarse por la cantidad de menores involucrados, los datos existentes revelan que de los sodomitas solteros, sólo el 35% son menores de 18 años y si se tiene en cuenta que la edad para contraer matrimonio es la de 14 años, la proporción se reduciría al 10,25%. No obstante, entre los mayores de 18 años es necesario desagregar la población eclesiástica: de los 58 adultos solteros, 17 son eclesiásticos, lo que representa un 29,30% de los adultos y un 14,52% del padrón total.

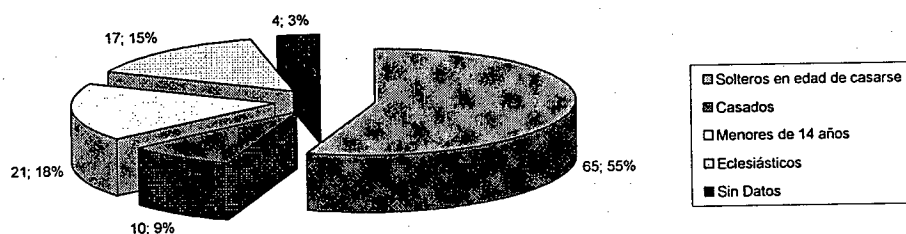


Gráfico 4: Proporción entre solteros y casados

Recapitulado, los sodomitas solteros que están en condiciones de contraer matrimonio —población secular, mayor de 14 años— son 65 descontando aquellos sobre los que no hay datos, es decir, el 55,55% del padrón, lo que parece confirmar la tendencia por desestimar las relaciones formales con mujeres. Inclusive, aun cuando los sodomitas contraían matrimonio, en algunos casos, puede verse una suerte de aversión a

mantener contactos sexuales con sus mujeres. Así lo demuestra un indígena que había sido solicitado por un vecino de la Huamanga llamado Juan de La Plata, quien certificaba “que hera antiguo en el dicho Joan de La Plata andar con indios del dicho valle de Guanta e que no hazia caso de su muger porque andava requestando a los indios”.⁴⁸ Este abandono hacia las conyugues también aparece en una de las redadas sodomíticas más importantes que tuvo lugar en el siglo XVII en la ciudad de México.⁴⁹ Entre la docena de relajados en la hoguera, se encontraba un indígena llamado Miguel de Vibina quien, además de haber cometido el pecado nefando, había prendido fuego una imagen del Niño Alcalde “estando acostado en su cama con su muger un dia acabando de tener con ella acto carnal arepentido de que no fuese con el hombre a quien comunicava el suso dicho nefanda y carnalmente”.⁵⁰ Por lo tanto, a pesar de tratarse de “hombres casados”, la preferencia por los contactos sexuales con otros hombres, exige pensar a las uniones matrimoniales más que como una condición “natural” de la experiencia sodomítica, como un mandato social impuesto por una sociedad encorsetada en términos de género.

Una situación similar experimentó el doctor Gaspar González de Sosa, aun cuando el hábito eclesiástico que portaba le impedía mantener vínculos formales e informales con mujeres. Dada su afinidad por el contacto sexual con otros hombres, cuando excepcionalmente tuvo “acceso carnal” con una mujer, procuró recrear las relaciones sodomíticas. Según el testimonio de una mulata: “el dicho doctor metio las manos para tentarle el culo para meterle por alli el carajo y luego quiso bolver a estar testigo boca abajo y esta testigo dijo que no queria que se lo hiciese por alli sino por

⁴⁸ AGI, Escribanía 504C, f. 1v.

⁴⁹ AGI, México, 23, N.60; AGI, México, 38, N.57, y AGI, México, 38, N.57. Sobre este famoso caso ver también Gruzinski, “Las cenizas del deseo” 255-283 y Garza Carvajal, *Quemando Mariposas*, 239-248.

⁵⁰ AGI, México, 38, N.57, 3, f. 6.

donde era uso y costumbre que era por el coño y el dicho doctor dijo que no lo quería sino por el culo”.⁵¹

Estos comportamientos parecen indicar una resistencia a elegir al objeto de deseo socialmente esperado y que ciertos relatos de sodomitas parecen confirmar. Por ejemplo, el enfermero potosino, Juan González, relataba como de camino a la Villa Imperial había cometido el pecado nefando con un tal Escobar en la ciudad de Panamá y, a fin de dar más precisiones a los jueces interrogadores, lo describía, detalladamente, como un hombre “de hasta treynta años poco mas o menos cargado de espaldas barvinegro e tiene muy grandes bigotes”.⁵² Asimismo, describía a otro sujeto con quien había cometido el mismo delito de quien no se acordaba el nombre, sólo sabía que era mozo “de la barba negro y espigado”.⁵³ Las descripciones realizadas por Juan González exceden las de un “identikit” judicial, ya que el detenimiento en ciertos rasgos físicos de sus cómplices —“cargado de espaldas”, “espigado”— delata su gusto por la apariencia masculina. Un caso similar fue el del fraile Alonso de Rentaría que, en su larga carrera sodomítica —en su confesión enumeró a más de 150 individuos con los que tuvo acceso carnal— declaraba que en los tambos en los cuales se aposentaba “buscaba los moços de mexor talle y a uno de estos llevaba que me diese recaudo y de noche mandavalo a dormir junto a mi cama y en estando apagada la lumbre le llamava”.⁵⁴

Pero si en este caso “la erótica” se encontraba subyaciendo en los discursos, en otros adquiriría una presencia anatómicamente indudable, como sucedió con el soldado Pedro González y un negrito llamado Benito a quien el soldado “le tentó las nalgas diciendole que tenia lindo culo.” Lo mismo ocurrió entre Damián de Morales, protector de naturales de la ciudad de La Plata y Antón de la tierra del Congo quien declaró como

⁵¹ AGI, Charcas, 140, f. 2.

⁵² AGI, Charcas, 140, f. 2v.

⁵³ AGI, Charcas, 140, f. 4v.

⁵⁴ AHN, Inquisición, Libro 1036, f. 314.

Morales “le metio la mano por la faltiguera diziendo, gordo estas Anton y le andava con la mano por las nalgas tentandole y vino hazia la delantera a tentarle lo suyo”.⁵⁵

Pero el repudio hacia las mujeres –y la preferencia masculina— no sólo se limitó a la experiencia personal de los sodomitas en términos de objeto de deseo, sino que existió una percepción social que vinculaba cualquier rechazo hacia la condición femenina como un indicio para descubrir una sexualidad nefanda. Por ejemplo, los vecinos de la ciudad de Santo Domingo y Panamá, acusaban al doctor Barros de San Millán –futuro oidor de la ciudad de La Plata—de cometer el delito de sodomía “diziendo que perseguia a las mugeres e hera enemigo de ellas”, por haberse ocupado, como funcionario de aquella audiencia, de una serie de escandalosos amancebamientos.⁵⁶ Pero si ser “enemigo de mujeres” podía definir la condición de sodomita, la “amistad” con las mismas debía desvanecer cualquier duda al respecto.

Por ejemplo, la cabeza de proceso presentada por la defensa de Antonio de Fuentes interrogaba a los declarantes en los siguientes términos:

Item si saben que la causa de lo contenydo en las preguntas antes de esta y por ser el dicho Antonio de Fuentes tambien cristiano y tal persona como esta dicho y por ser y como es casado y tiene muger y demas de esto sacar si es amigo de mugeres y de tener conversacion con ellas; los testigos creen y tienen por cierto que el dicho Antonyo de Fuentes no cometio ni quiso cometer el delito contra natura.⁵⁷

Del mismo modo procedió el protector de Andrés Cupín, esclavo del doctor Barros, arguyendo que “no se puede presumir semejante delito por ser buen crisptiano y temeroso (...) y que siempre a tratado con mujeres y fue casado con una mulata libre y a sido y es una enamorado de mugeres y siempre anda rebuelto con ellas”.⁵⁸ Por su parte, la madre de Ponce de León remarcaba la futilidad del proceso, ya que su hijo se

⁵⁵ ABNB, EC. 1612.9, f. 3v.

⁵⁶ AGI, Escribanía 917B, f. 356.

⁵⁷ AGI, Justicia 855, N11, f. 66.

⁵⁸ AGI, Escribanía 917B, f. 220.

encontraba casado con Catalina Marroquín, su mujer legítima.⁵⁹ Los alegatos de las defensas y los testigos favorables, evidencian cómo el hecho de “ser casado” o “amigo de mujeres” constituía un argumento contundente a fin de favorecer a quienes habían sido inculcados con el cargo de sodomía.

Pero si el discurso social de los siglos XVI y XVII reconocía la existencia de individuos afectos a la sexualidad femenina, es porque también existía otro tipo de hombres para quienes las mujeres no constituían un polo de atracción sexual. En este sentido, estos sodomitas aparecen como algo más que desordenados sexuales: constituyen individuos que eligieron vivir una sexualidad nefanda pero de manera exclusiva.

3. d. Pelilargos, afeminados y travestidos

Un cuarto elemento a tener en cuenta es el proceso de afeminamiento que despliegan algunos de los llamados sodomitas. David Halperin plantea que el afeminado constituía un sujeto que, más que tener una preferencia sexual por personas del mismo sexo, se desviaba de la norma de masculinidad al preferir el amor a la guerra, en el contexto de una cultura militarista como el de las elites europeas; se trataba de un hombre *soft*. No obstante, el concepto de afeminamiento que aquí se utiliza está vinculado, de una manera u otra, con la práctica sodomítica y define a los sujetos que alteran sus roles, identidad o estilo personal en favor de los del género opuesto, constituyendo una definición cercana a la de “inversión sexual” propuesta por Halperin.⁶⁰ Por lo tanto, la diferenciación entre afeminamiento e inversión constituye

⁵⁹ AGI; Escribanía, 504C, f. 89.

⁶⁰ Los términos premodernos para invertido o invertida eran “catamita” y “pática” para los hombres y “tribada” para las mujeres, ya que el término inversión aparece a finales del siglo XIX de la mano de la

una herramienta analítica que, sin embargo, el trabajo empírico puede requerir reformular, puntualizar e incluso fundir, como lo demuestran los casos que aquí se presentan.

Una preocupación central por parte de las autoridades civiles y, especialmente, eclesiásticas, era la laxitud con la cual los hombres de su época se relacionaban con su apariencia física. El arzobispo de la ciudad de Los Reyes elevaba, en 1648, un informe al rey informándole sobre el estado en que se encontraban los pastores de su iglesia:

Quando por orden y mandado de Vuestra Majestad fui trasladado a esta Santa Iglesia, de las primeras cosas dignas de remedio que hize reparo, fue de un exceso grande y escandaloso de cavelleras, mechones y otras malditas inbenciones con que muchos y principalmente los legos profanavan el santo havito clerical para cuyo remedio en el edicto general de pecados publicos desde la primera vez que lo publique añadi una clausula prohibiendo aquel traxe a los clérigos por indigno de su estado.⁶¹

Esta disposición generó una serie de causas criminales en los tribunales eclesiásticos, en las que se amonestaba a los clérigos por la forma de llevar sus cabelleras y vestidos. Sólo a modo de ejemplo, se pueden citar algunos de los cargos provenientes del Archivo Arzobispal de Lima por: “traer pelo largo, coleta y mechones”, “andar con cabelleras largas, guedejas y tufos”, “llevar melenas al hombro”, “andar con melenas por la espalda”, “andar vestido de raso”, etc.⁶² Las citas pueden ser interminables si se tiene en cuenta que, si bien los procesos a eclesiásticos por esta causa se inician en 1646, alcanzan proporciones inusitadas a partir de 1664. Para tener una idea del impacto de esta medida, basta mencionar que entre 1664 y 1666, de las 82 causas criminales asentadas en el tribunal eclesiástico de Los Reyes, 27 corresponden a

sexología. Ver David Halperin, “Homosexualidad una categoría en crisis”. En: *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Didier Eribon y Arnaud Lerch (dirs.). (Paris: Larrouse, 2003).

⁶¹ AGI, Lima, 302, s/f.

⁶² AAL, Causas Criminales, Legajo XV, expediente 27; Legajo XVI, expediente 21; Legajo XXII, expedientes 2, 14 y 18.

las cabelleras y vestimentas de los clérigos, lo que representa un 32, 9% de las causas en esos dos años.

Esta regulación pudo haber sido un intento conservador por resistir las nuevas tendencias de la “moda”, como lo demuestra el capítulo 16 del Tercer Concilio Limense acerca de la reforma moral del clero:

Exclúyase del uso sacerdotal ciertos inventos nuevos en el vestir u ornamentos, propio de soldados, no de clérigos, como son los que en romance se suelen denominar lechuguillas, polainas, puñetes, guarniciones de seda, faxas en los manteos, alamares, monteras, plantufos o çapatos de seda, follajes en las calças o muslos aunque sean de paño y otros elementos suntuarios de este género si los hay.⁶³

No obstante, las causas esgrimidas por el arzobispo son claras en torno a lo que considera peligroso: “no se afemenen con mechones, melenas y otros abusos de sus cabellos” o “causando escandalo con este aliño superfluo y mujeril”.⁶⁴ Por las citas, resulta notable que la preocupación no sólo estriba en la alteración estética de la masculinidad, sino en la posibilidad de una alteración de los roles y comportamientos de género.

Asimismo, la sociedad de los siglos XVI y XVII también establece una clara correspondencia entre una apariencia afeminada, inscripta en el atuendo, y una sexualidad sodomítica. De este modo lo formulaba Alonso Fernández de Córdoba, durante el proceso contra el protector de naturales Damián de Morales, para quien el corregidor de la provincia de Carabaya “devia de ser un puto, pues avia dado a un alguacil que tenia, llamado Hernando, cuellos y camisas de puntas y encaxes, mandandolas hazer para si”.⁶⁵ Del mismo modo lo interpretaron los compañeros de

⁶³ Francesco Leonardo Lisi, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990), 117.

⁶⁴ AAL, Causas Criminales, Legajo XXII, expedientes 5 y 11.

⁶⁵ ABNB, EC.1612.9, f.9v.

celda de Andrés Cupín, quienes habían sido sistemáticamente solicitados por él. Dado que Cupín actuaba en el medio de la noche, los presos decían reconocerlo por ser el único que en sus jubones llevaba colgados unas cuentas que tintineaban con el movimiento.⁶⁶ De este modo, los trajes afeminados no sólo permitían reconocer a los “excéntricos” que los llevaban sino que, además, constituían un indicio capaz de certificar la propinquidad a los actos de sodomía.

Otros casos singulares en una línea similar, son los ocurridos con Ponce de León y Damian de Morales quienes, en ambos casos, trataron de conquistar los favores sexuales de sus pretendidos utilizando trajes femeninos. Según Antón, una noche, fue hacia unos cuartos traseros en busca de una india que Morales le había reservado para su servicio sexual. Grande fue la sorpresa del esclavo al descubrir que la india no era otro que Damián de Morales quien “se puso negro manos y rostro y se puso un bestido de india azo y lliquilla [axu y lliqlia] y se acostó en su cama y llamo al dicho negro Antón diciendole, beni aca que os quiero mucho Antón”.⁶⁷ También amparado por la obscuridad de la noche, Ponce de León interceptó en unos callejones a un indio llamado Yanque, diciéndole: “toma un patacon aunque este testigo no vio la plata que yo soy seora vestida en avito de hombre hagamoslo hazmelo y este testigo se espanto”.⁶⁸ En ambos casos, los solicitantes apelan a confundirse con el género femenino, aunque es difícil dilucidar en que medida se trataba de una forma de vivir la sexualidad —una erótica—o si sólo constituía una estrategia de seducción para hacer efectivos sus propósitos o ambas cosas.

Pero si en estos casos las relación entre atuendo femenino y sodomía resultan dudosos, el proceso llevado a cabo en la ciudad de México, que ya ha sido mencionado, revela pistas más definidas en ese sentido. Un caso emblemático de esa relación es Juan

⁶⁶ AGI, Escribanía 917B, f.

⁶⁷ ABNB, EC.1612.9, 7v.

⁶⁸ AGI, Escribanía 504C, f.3v.

de la Vega, según las fuentes, “un mulato afeminado que le llamaban Cotita que es lo mismo que Mariquita”.⁶⁹ La figura de Cotita era conocida en toda la ciudad ya que se vestía a la usanza de las mujeres indígenas o mestizas de la ciudad: un pañito en la cabeza al que llamaban “melindre” y un jubón blanco de cuyas mangas colgaban cintas. Es significativo que el género de tela que sostenía sus cabellos se llamara “melindre”, palabra que, según la Real Academia Española, significa “delicadeza afectada y excesiva en palabras, acciones y ademanes”. El melindre de Cotita se dejaba ver en la forma en que “quebraba la cintura” o como se sentaba en el suelo para hacer tortillas, acciones y ademanes, exclusivamente, femeninas.⁷⁰

No obstante, la identificación directa con el género femenino —en apariencia y actitud— también puede observarse en otros acusados por sodomía en el mismo proceso masivo. Juan de Correa era un mestizo de más de setenta años de edad que a lo largo de toda su vida había cometido el pecado nefando. Siempre andaba vestido de mujer y junto con otros hombres “se hacían las visitas como mugeres y se llamaban niñas y se ponían los nombres de las mugeres hermosas de esta ciudad”.⁷¹

Por lo tanto, la redada masiva ocurrida en Nueva España, condensa, de manera inobjetable, la conexión entre afeminamiento y sodomía que, en los casos anteriores, aparece de manera mediada o indirecta.

3. e. Putos, bujarrones y enredados

Uno de los últimos elementos está vinculado a las formas de identificación y autoidentificación de los sodomitas. Mientras que, como ya se ha mencionado, los

⁶⁹ AGI, México, 38, N.57, 3, f.1.

⁷⁰ AGI, México, 38, N.57, 3, f.2.

⁷¹ AGI, México, 38, N.57, 3, f.3.

discursos del poder identificaban a los sodomitas como un sujeto de lujuria —delincuente o pecador circunscripto a un acto puntual— y aludían al acto que cometían en términos crípticos o eufemísticos —como “pecado nefando”, “pecado contra natura”, “pecado atrocísimo”— la sociedad se refería a ellos de manera más cruda y sin desparpajos. De este modo, se dirigían a los sodomitas a través de términos como *bujarrón* y, más frecuentemente, *puto*. Los diccionarios de Palencia (1490) y Nebrija (1495) no registran en sus entradas la palabra “bujarrón”, en tanto que el diccionario de Covarrubias (1611) lo define como “horadado” y, popularmente, fue utilizado para identificar a aquellas personas que habían sido sexualmente penetradas. Por el contrario, el término “puto” aparece en los tres diccionarios. Pero mientras en el diccionario de Palencia se relaciona con la noción de podredumbre, el diccionario de Nebrija es un poco más preciso y lo define como aquel que padece *catamitus*, término que en la antigüedad se utilizaba para referirse a los invertidos.⁷² Por su parte, el diccionario de Covarrubias asocia directamente el término *puto* con el de *nefando*, término más sutil que preferirá utilizar el lenguaje culto. Aun cuando el término *puto* esté integrado a los diccionarios su uso quedó restringido al habla popular y, en las expresiones eruditas, su uso se redujo a la poesía satírica y burlesca como las escritas por Quevedo.⁷³

A lo largo de los juicios aparece el término en cuestión para referirse a los procesados como un tipo específico de personas que, aunque minoritario, resultaba peligroso. La mayoría de los declarantes son claros en este punto y, al referirse a los acusados por sodomía, no dudan en identificarlos como tales: “otras personas que no se acuerda de sus nombres trataron y nombraron diciendoles que heran putos”.⁷⁴ Pero esta

⁷² En el diccionario de Palencia “*catamita*” aparece asociado al héroe mitológico Ganimedes, joven y hermoso príncipe troyano, amante de Zeus, a quien define como “floxos dende los floxos”.

⁷³ Quevedo utiliza recurrentemente en sus poemas expresiones como “a puto el postre”, una forma popular de decir “sodomita el último” para incitar a la rapidez en algo. Ver Ignacio Arellano, *Poesía satírica burlesca de Quevedo*, (Pamplona: Eunsa, 1984).

⁷⁴ ABNB, EC.1603.14, f. 6.

forma de nombrar tenía como objetivo identificar a un grupo de hombres que se diferenciaban del conjunto de su género y que, además, por parte de los testigos, operaba como una antinomia entre los acusados y ellos. Por ejemplo, durante el proceso seguido contra Damián de Morales, un testigo decía que en las minas de Aporoma un negro denunciaba “como en esa provincia avia putos”.⁷⁵ Del mismo modo actuó un esclavo que estaba preso junto con Cupín quien despertó a los del calabozo diciendo: “aquí ay putos”.⁷⁶ Esta diferenciación pone a raya a este conjunto de hombres que desprestigian su buen género y los convierte en un tipo particular que debe ser castigado por la justicia. Las cabezas de proceso se hicieron eco de estas preocupaciones y, dejando de lado los eufemismos acostumbrados, inquirían a los acusados preguntando “si a mucho tiempo que usa este oficio de puto”.⁷⁷

Pero el alcance de ese término no se limitaba a la identificación externa sino que también funcionaba como una forma de autoidentificación. De este modo lo manifestó Luis de Herrera, criado de Diego Díaz de Talavera, quien en varias oportunidades y públicamente había declarado que “era puto”.⁷⁸ Es probable que esta autoadscripción del término facilitara el reconocimiento entre sí de quienes practicaban una sexualidad sodomítica y permitiera su aglutinamiento e, incluso, su solidaridad.

No obstante, hablar de una identificación sodomítica desde el punto de vista de una subjetividad individual y colectiva constituye un problema de difícil resolución. Por un lado, sólo se puede acceder a la visión que los sodomitas tenían sobre sí mismos a través de indicios exteriores —comportamientos— o mediada por la palabra de otros —jueces, fiscales, testigos, etc.— lo que constituye una limitación en un sentido metodológico. Por otro lado, interpretativamente, existe el riesgo de extrapolar —

⁷⁵ ABNB, EC.1612.9, f. 6v.

⁷⁶ AGI, Escribanía 917B, 205v.

⁷⁷ AGI, Justicia 1181, N 2, R 5, f. 6v.

⁷⁸ ABNB, EC.1603.14, f. 28.

anacrónicamente— la noción de identidad gay actual a la de los individuos del pasado, en una suerte de esencia universal y transhistórica de la homosexualidad que ya fuera criticada en el capítulo 2.

Es cierto que la noción de identidad, en un sentido moderno, constituye un producto histórico y, más específicamente, las identidades modernas subordinadas —ya sea basadas en preferencias sexuales, adscripciones étnicas, identidades de género o pertenencia de clase— sólo pudieron emerger como producto de la expansión de la idea de igualdad jurídica y, en consecuencia, como efecto de la lucha política por el reconocimiento que permitieron cuestionar las desigualdades en el terreno de lo real, otrora impensable.⁷⁹ En este sentido, resulta impensable la emergencia de este tipo de identidad en las sociedades de Antiguo Régimen cuando la organización estamental se basaba en la desigualdad legal. No obstante, esta imposibilidad no implica la inexistencia de formas de reconocimiento y de identidad —¿premodernas?— que los sodomitas del período estudiado pudieron desarrollar.

Indicios al respecto pueden rastrearse, aunque de manera indirecta, en algunos de los procesos analizados. Entre esos indicios puede destacarse la tendencia de agregación que los sodomitas manifiestan a partir de saber que poseen las mismas prácticas y preferencias sexuales. Esto puede observarse, por ejemplo, en espacios masculinos como las cárceles y naos donde los sodomitas procuraban acercarse y establecer vínculos entre sí.⁸⁰ Aunque en estos y otros espacios los sodomitas intentaron establecer relaciones sexuales con los más variados individuos, en muchos casos, esos intentos les costaron denuncias, procesos y hasta condenas capitales. Por lo tanto, aun cuando la tendencia a aglutinarse podía responder más a una necesidad por satisfacer, sin peligros, sus apetencias sexuales que a un intento por constituir una suerte de *ghetto*,

⁷⁹ Sobre el proceso de formación de la identidad gay ver D'Emilio, "Capitalismo e identidad", 57-74, Jeffrey Weeks, *Sexualidad* y Gayle Rubin. "Reflexionando sobre el sexo".

⁸⁰ AGI, Escribanía 119C y AGI, Escribanía 504C.

sería erróneo reducirlo sólo a ello. Por ejemplo, tanto en la ciudad de Panamá como en la de La Plata se acusaba al doctor Barros de San Millán de favorecer a algunos presos acusados de sodomía y muchos clérigos sodomitas absolvían a sus confesantes que manifestaban haber cometido el pecado nefando, lo cual hablaría de una suerte de solidaridad entre sodomitas.

Asimismo, existen indicios de la existencia de redes sociales sodomitas. Esto queda de manifiesto, aunque indirectamente, a través del primer proceso seguido contra el doctor Gaspar González de Sosa por pecado nefando.⁸¹ El mismo tiene lugar en el año 1595, en la ciudad de Potosí, cuando el doctor fue acusado de haber cometido dicho delito con el ya mencionado Juan González, boticario de la Villa Imperial. Entre algunos de los aspectos significativos del caso, puede mencionarse el alto número de sodomitas involucrados —alredor de diez personas— que rebasa la relación, por lo general, bilateral que se observa en la mayoría de los procesos. Otro aspecto a tener en cuenta es la rotación de las parejas sexuales que favoreció que, de un modo u otro, todos los sodomitas estuvieran involucrados con todos. Asimismo, un tercer aspecto que emerge del proceso es el emparentamiento de las profesiones: un boticario y dos enfermeros, dos estudiantes, dos curas, etc. Esta tendencia era más cruda en aquellas instituciones o espacios conformados, básicamente, por población masculina como las naos, convento o cárceles.

Pero si estos indicios —masividad del proceso, relaciones cruzadas y corporativismo profesional— pueden resultar poco firmes para establecer la existencia de una red sodomítica, una vez más, el proceso seguido en Nueva España viene a esclarecer una serie de elementos al respecto. Allí, una de las características centrales fue la existencia de espacios comunes donde se congregaban la casi veintena de presos y

⁸¹ AGI, Charcas 140.

los cientos de involucrados en el pecado nefando. La mayoría de los procesados identificaban algunas “casas” en las que desarrollaban sus reuniones. Entre ellas, la más popular era la de doña Melchora de Estrada que servía de refugio seguro para llevar a cabo los encuentros sexuales. Otra casa, ubicada en el barrio de San Juan de la Penitencia, extramuros, constituía un importante lugar de confluencia de los sodomitas de la ciudad. Lo mismo ocurría con la casa de un viejo mestizo llamado Juan de Correa y con la del indígena Juan Jurado, ubicada en el barrio de San Pablo. Asimismo, las festividades católicas servían de excusas para celebrar sus encuentros sin levantar sospechas. Por ejemplo, Juan Jurado en ocasión de la fiesta de San Nicolás, reunía a los sodomitas de la ciudad en un oratorio que tenía en su casa en donde “bailaban como mugeres”, “cometían este pecado nefando” y “se citaban para otra visita de mugeres en otras partes diferentes”.⁸² Según los testigos, para la publicidad de estas fiestas “se conbidavan los unos a los otros”, “se llamaban los unos a los otros” y así “estrechavan su correspondencia torpe y nefanda”.⁸³ Sin dudas, estos espacios y celebraciones constituían lugares y momentos de sociabilidad en donde podían desplegar sus conductas de manera abierta.

Otra de las características importantes, a fin de observar la conformación de redes sociales, fue la relación establecida entre adultos y jóvenes en torno al “saber sodomítico”. Es revelador, en el proceso analizado, el papel que juegan los ancianos sodomitas en la transmisión y la enseñanza de su propia experiencia. Por ejemplo, Juan de Correa, de más de setenta años de edad, llevaba a su casa mancebos a quienes había adiestrado en el arte del afeminamiento, indicándoles como debían llevar sus ropas, mover sus manos o hablar. Pero también Nicolás de Pisa, negro de más de sesenta años,

⁸² AGI, México 38, N.57, 3, f.3.

⁸³ AGI, México 38, N.57, 3, f.7.

Cristóbal de Victoria, español de más de ochenta años, y otros viejos de la ciudad, compartían la misma responsabilidad para con los más jóvenes.

Asimismo, estas redes permitían crear lazos de solidaridad aún entre quienes no se conocían personalmente pero que pertenecían a la “cofradía de los sodomitas”. De este modo, mientras se llevaba a cabo la redada, un mulato llamado Benito de Cuevas declara como un hombre fue a su casa por la noche para decirle que huyera “porque estaban presos sus compañeros por putos” y aunque no lo conocía había sido “un hombre muy galan y de mui buen arte”.⁸⁴ Estos comportamientos dan cuenta de la camaradería que regía entre los sodomitas de Nueva España, aun cuando la tortura o la amenaza de la misma los llevó a denunciarse mutua y masivamente.

3. Entre sujetos jurídicos y especie

A partir de los procesos analizados, puede observarse que la realidad de la sodomía en la sociedad virreinal excedía los límites impuestos por los discursos del poder. En este sentido, el llamado “pecado nefando de sodomía” constituía un fenómeno complejo y múltiple, aun cuando existía un significado hegemónico del mismo. Por ejemplo, para los legisladores y teólogos, el sodomita se definía como un sujeto inmoral, incapaz de controlar sus instintos sexuales pero que, sin embargo, conservaba la apariencia y las formas de sentir y actuar propias de las configuraciones masculinas dominantes.

Como se mencionara al inicio del capítulo, Michael Foucault fue tributario de este tipo de interpretaciones y su obra fue un punto de inflexión en la distinción entre los fenómenos de la sodomía y de la homosexualidad. Pero si bien su trabajo constituyó

⁸⁴ AGI, México 38, N.57, 3, f.5.

una propuesta lógica de reconstrucción de la experiencia de las relaciones sexuales entre varones, muchos investigadores tomaron ese modelo como una reconstrucción histórica y se embarcaron en la elaboración de periodizaciones que marcaran el punto de inflexión entre una experiencia y la otra.⁸⁵ Por ejemplo, en su estudio sobre la Europa occidental, Randolph Trumbach sostiene que el hombre afeminado, que definiría a la subcultura homosexual, no emergió sino después de 1750.⁸⁶ Según el autor, fue entonces cuando el modelo del varón que podía penetrar tanto a varones como mujeres —al estilo del sodomita— fue reemplazado por el del grupo de hombres que deseaban hombres y se identificaban entre si.⁸⁷

No obstante, las manifestaciones de afectividad y erotismo establecidos entre los sodomitas estudiados, la extensión en el tiempo de sus relaciones afectivas y sexuales, los casos de afeminamiento y de preferencia sexual, casi de manera exclusiva, por otros hombres y por los roles “pacientes” y el reconocimiento y auto-reconocimiento como un grupo especial de individuos, superan la visión de “sujeto jurídico” y muestran que, en algunos casos, el sodomita podía poseer un *modus vivendi* que lo hacía un sujeto “específico”. Esta delimitación también la expresaba la “población corriente” que, como se observa a través de las voces de los testigos, reconocía la existencia de un grupo de hombres particulares y diferenciables del resto de la masa masculina. Incluso los letrados reconocían ese modo de vivir cuando afirmaban que “las circunstancias del pecado son increíbles y tan antiguas que muchos de ellos havia quarenta años que estaban en el, otros treinta, los mas diez, doze y ocho en el modo”.⁸⁸

⁸⁵ Puff, *Sodomy in Reformation*, 4.

⁸⁶ Randolph Trumbach, “Gender and the Homosexual Role in Modern Western Culture: The 18th and 19th Centuries Compared. En: *Homosexuality, Which Homosexuality?*, D. Altman, C. Vance, M. Vinicius, J. Weeks (eds.) (Amsterdam: Uitgeverij An Dekker.Schorer, 1989), 151-153.

⁸⁷ Una breve síntesis de los estudios que trabajaron bajo este paradigma puede verse en Puff, *Sodomy in Reformation*, 3-6.

⁸⁸ AGI, México 38, N.57, 1, f.1-2

Como señala Halperin, la crítica a la distinción radical entre sodomitas y homosexuales no implica una inversión de los términos, es decir, rechazar cualquier tipo de especificidad histórica y extrapolar conceptos relativos a la realidad contemporánea hacia el pasado.⁸⁹ Está claro que estos individuos no constituían “una especie”, como pretendería ver la sexología del siglo XIX a los homosexuales, ni conformaban un grupo con una identidad colectiva o política como la que alcanzara el movimiento gay hacia la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, tampoco fueron sólo sujetos jurídicos: algunos sodomitas virreinales pueden ubicarse transitando ambas definiciones.

El problema para aprehender este tipo de interpretación reside en la noción de una supuesta sexualidad uniforme —ya sea “normal” o “desviada”— cuya ficción sólo pudo sostenerse gracias a los sistemáticos intentos de regulación o normativización de la sexualidad, ya sea a través de medios jurídicos como en el siglo XVI, ya sea a través del saber médico, como en el siglo XIX.

Por el contrario, lo que se evidencia a partir del análisis de la documentación disponible es la complejidad de los fenómenos sociales y, particularmente, la pluralidad de las formas de ser sodomita durante los siglos XVI y XVII en el Virreinato del Perú. Obviamente, no podría ser de otro modo, en la medida en que la sodomía estuvo íntimamente relacionada con otro fenómeno: el de la sexualidad. Dado que ese tipo de experiencia no se circunscribe al puro acto sexual sino que afecta a la sensibilidad física, emotiva y psicológica de los sodomitas, la erótica y el placer que se procuraba a través de ella fueron tan múltiples como individuos existieron. Más allá de los planteos de los juristas y de los teólogos de la época, a través de sus vivencias, algunos sodomitas peruanos contradijeron los discursos dominantes acerca de la sodomía, el género y la sexualidad.

⁸⁹ Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, 28.

En el capítulo siguiente, se continúa indagando en los límites a las formulaciones realizadas por la *intelligentsia* hispana. En este caso, se pone énfasis en las nociones de moralidad y rectitud sexual que, como fuera analizado en el capítulo 4, constituían atributos esenciales del “ser español”. A través de los comportamientos de los sodomitas procesados y de la actuación judicial del Santo Oficio y de la Extirpación de Idolatrías, se evalúa el impacto que el fenómeno de la sodomía tuvo tanto sobre la población peninsular como indígena, así como también los niveles de represión que las instituciones mencionadas ejercieron sobre españoles e indios.

CAPÍTULO 8

¿CUSTODIOS DE LA SEXUALIDAD Y LA MORAL CRISTIANAS?

A través del análisis de las causas civiles incoadas en el Virreinato del Perú, los dos capítulos anteriores analizaron, desde diferentes perspectivas, los límites que tuvo el discurso esgrimido por la “intelligentsia hispana” en torno a la sodomía. En primer lugar, se puso de relieve que la población de origen peninsular fue la principal protagonista de los procesos, en tanto que los indígenas raramente comparecieron ante los tribunales y, cuando lo hicieron, fue en calidad de testigos o “solicitados”. En segundo lugar, los procesos estudiados también permitieron observar la complejidad de la sodomía. Lejos de las formulaciones eruditas o de las interpretaciones clásicas acerca del fenómeno — como, por ejemplo, que constituía un acto jurídico, una forma *sui generis* de prostitución o un modo de dependencia social— lo que se visualizó fue la diversidad de formas que pudo asumir la sodomía e, incluso, su potencialidad para moldear tanto las jerarquías sociales como los modelos dominantes de género. En este escenario, el presente capítulo contribuye a develar las contradicciones del discurso colonial, en este caso, asociadas al estereotipo de moralidad y rectitud sexual hispana que fuera analizado en la primera parte de la investigación. En la medida en que el Santo Oficio se arrogó la custodia de la ortodoxia y de las reglas cristianas, especialmente, en lo relativo a la sexualidad, el foco de interés de este capítulo está puesto en la actuación de los tribunales inquisitoriales. Asimismo, presta considerable atención al comportamiento de la población eclesiástica que, en tanto representantes o mediadores entre Dios y los hombres, eran considerados los modelos cristianos a seguir. Por otra parte, dado que la población indígena estaba por fuera de las competencias inquisitoriales, el capítulo también analiza el procedimiento de las campañas extirpadoras de idolatría que, en

cierta medida, fue el correlato inquisitorial para las poblaciones neófitas. A través del análisis de ambas instituciones, se evalúa la preocupación que una y otra mostraron en materia sexual, especialmente, en lo relativo a la práctica sodomítica. Con ese objetivo, el capítulo se inicia con una caracterización del contexto ideológico que reimpulsó la actividad del Santo Oficio en la península y que favoreció su instalación en las Indias en la segunda mitad del siglo XVI, especialmente, en lo tocante a los delitos sexuales. Luego, se analizan los fundamentos teológicos que permitieron el proceso de *herejización* de la práctica de la sodomía y, finalmente, se indaga en el procedimiento de los tribunales inquisitoriales limeños en esa materia. La segunda parte del capítulo se aboca a estudiar la denominada Extirpación de Idolatría, especialmente, en lo relativo a su ingerencia en asuntos vinculados con transgresiones sexuales indígenas, poniendo particular atención en el fenómeno de la sodomía.

1. La Inquisición: reformadora de las costumbres

Si bien en sus orígenes la Inquisición española tuvo como objetivo la lucha contra la herejía, en especial, en su forma derivada del criptojudasmo y, más tarde, del luteranismo, hacia mediados del siglo XVI, sus ámbitos de competencia se habían expandido considerablemente.¹ A partir de entonces, los tribunales del Santo Oficio se dedicaron a juzgar otras causas que, en apariencia, no poseían contenidos heréticos,

¹ Si bien la Inquisición española fue creada por los Reyes Católicos, gracias a una bula papal emitida por Sixto IV el 1 de noviembre de 1478, no se trató de una invención *ex nihilo*. De hecho, monarcas y pontífices anteriores habían abogado, sin demasiado éxito, por la introducción de la Inquisición medieval en los territorios castellanos, en especial, debido al peligro que representaba una masa crítica de conversos que, con mayor o menor secreto, retornaban a sus prácticas religiosas anteriores. No obstante, la singularidad de la iniciativa de Fernando e Isabel residió en el hecho de que la flamante institución fue independiente del papado y estuvo bajo la égida exclusiva del poder real. José Antonio Escudero, *Estudios sobre la Inquisición* (Madrid: Marcial Pons, 2005), 78. Esta intervención de la autoridad regia pone de manifiesto el papel de los gobernantes seculares como reformadores religiosos y defensores de la fe. Merry E. Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna: la regulación del deseo, la reforma de la práctica*, (Madrid: Siglo XXI, 2001), 106-107.

como las blasfemias, las palabras malsonantes, las proposiciones escandalosas, la hechicería, la bigamia y la sollicitación.² Asimismo, su blanco se desplazó de la población de origen judío o morisco hacia los denominados *cristianos viejos* que, según las estimaciones de Henry Kamen, durante el período de la Contrarreforma, llegaron a representar el 90% de los casos juzgados en toda España.³ En cierta medida, esa estadística no hacía más que revelar la débil o superflua “cristianización” de la península, por lo que los esfuerzos de la Inquisición se concentraron, además de en reprimir los delitos mencionados, en instruir a la población en las costumbres y la moral cristianas tan pobremente aprendidas.

Los pecados vinculados con las conductas sexuales constituyeron uno de los terrenos donde los agentes inquisitoriales desarrollaron su labor pedagógica. La simple fornicación, la bigamia, la sollicitación y, en ciertas jurisdicciones, también el bestialismo y la sodomía pasaron a constituir una parte importante de los delitos perseguidos. Por ejemplo, entre 1540 y 1700, el 15% de las causas incoadas por el Santo oficio aragonés correspondieron a asuntos sexuales, mientras que, en el caso específico de los tribunales catalanes, los casos asociados con la disciplina sexual representaron el 20% durante el período de la Contrarreforma.⁴ Para el caso novohispano, Solange Alberro reveló que las faltas asociadas con la moral sexual representaron el 20,6% de las causas y, luego de la herejía y de las faltas religiosas menores, constituyeron el tercer delito más perseguido.⁵ En el caso del Virreinato del Perú, las causas incoadas por bigamia y sollicitación representaron, en conjunto, un

² Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad*, 268.

³ Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla. Siglos XVI-XVII*, (Madrid: Siglo XXI, 1998), 205

⁴ Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad*, 117 y Kamen, *Cambio cultural*, 249.

⁵ Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, (México: FCE, 1988), 169 y 207.

21,42 % aproximadamente para el período 1570-1699.⁶ Pero en la medida en que no constituían herejías en sentido estricto, el Santo Oficio se preocupó por ellos en tanto significaban una falta de respeto a algún sacramento —como el matrimonio o la confesión— o si contenían sospechas de herejía.⁷ Por ejemplo, en el caso de la simple fornicación, el tribunal no condenaba el acto en si mismo sino la creencia o la opinión de quienes aseveraban que aquello no era pecado. No obstante, su ejecución podía ser la expresión de esa creencia errónea y, como tal, constituir una herejía. Por ejemplo, ante la proliferación de casos, el Consejo de la Suprema y General Inquisición escribió una carta el 2 de diciembre de 1574 en la que aconsejaba a los inquisidores declarar “como este delito es herejía condenada por la iglesia y que los que la dijeren, creyeren o tuvieren sean castigados como herejes, porque con esto cesará la ignorancia que alegan los delincuentes”.⁸

Pero la ignorancia y la torpeza de las creencias y de los comportamientos no fueron privativas de la población seglar. Por el contrario, dentro del grupo de los cristianos viejos, los clérigos constituyeron uno de los segmentos con mayor protagonismo en los procesos inquisitoriales vinculados con el disciplinamiento sexual. Después de todo, una parte considerable de la población eclesiástica compartía las mismas creencias en materia sexual que el conjunto de su feligresía. Esta situación estuvo vinculada a la permisividad de los obispos que, hacia finales del siglo XV y comienzos del XVI, ante la grave insuficiencia de personal para sostener la demanda de la estructura parroquial, comenzaron a incorporar individuos poco eficaces para la labor misional. De hecho, algunos de ellos apenas sabían leer y escribir, cuando no eran

⁶ Ana de Zaballa Beascochea, “Inquisición y sociedad en el Perú Virreinal”. En: *La construcción de la iglesia en los Andes*, Fernando Armas Asín (comp.), 107-142, (Lima: PUCP, 1999), 134. Estas cifras, no obstante, no incluyen las causas incoadas por sodomía que, en la clasificación de la autora, aparecen como “delitos varios”.

⁷ Henry Kamen, *La Inquisición española*, (México: Grijalbo, 1990), 268-269

⁸ Miguel Jiménez Monteserín, “Los moralistas clásicos españoles y la prostitución”. En: *La Prostitution en Espagne. De l'époque des Rois Catholiques à la II^e République*, Rafael Carrasco (ed.), 137-191, (París: Centre de Recherches sur l'Espagne Moderne, 1994), 182.

completamente analfabetos, o eran de muy corta edad y sin demasiada capacidad de discernimiento.⁹ La dudosa calidad de estos “pastores descarriados”, como la indecencia de la feligresía, constituían una asignatura pendiente para las autoridades eclesiásticas y civiles que vieron en el Santo Oficio la posibilidad de ejecutar y llevar adelante la reforma moral que tanto anhelaban en el clero y en la población secular.

1. a. La sexualidad al debate

Hasta entonces, con mayor o menor aquiescencia, las comunidades cristianas, incluidas sus cabezas, habían discurrido en un clima de cierta relajación sexual. Según Henry Kamen, la “reforma sexual” que la Iglesia introdujo a partir de la Contrarreforma no significó un intento de reencausar a la población creyente hacia las tradiciones cristianas sino, más bien, de introducir nuevos ideales.¹⁰ Los principales puntos a reformar fueron los vinculados, por un lado, con las relaciones conyugales y, por otro, con las conductas de la población eclesiástica que, como se mencionara, tenían poca observancia de lo que devendría en el modelo de moralidad católica.

En el caso de las uniones conyugales, los concubinatos constituían una realidad muy extendida. Incluso, era habitual que los clérigos vivieran en el seno de sus comunidades con sus concubinas y su respectiva prole. Sin embargo, el concubinato conservaba mayor arraigo en la población secular, ya que esta forma de regulación sexual procedía de una de las creencias más enraizadas en la temprana sociedad moderna, a saber, que la simple fornicación no era un pecado.¹¹ En la medida en que el vínculo se establecía, de manera voluntaria, entre dos personas adultas y solteras, se consideraba que no existía transgresión alguna a las normas cristianas. Por el contrario,

⁹ Haliczzer, *Sexualidad*, 7.

¹⁰ Kamen, *Cambio cultural*, 259.

¹¹ Kamen, *La inquisición española*, 268.

si esa unión se daba entre dos personas solteras pero de manera forzada o con alguna persona religiosa, se consideraba que se cometía estupro, en el primer caso, y sacrilegio, en el segundo.¹² Otra forma poco conveniente, aunque muy difundida, de unión conyugal era el denominado matrimonio clandestino, el cual se celebraba sin la presencia de testigos. Aun cuando, a diferencia de los concubinatos, estas uniones se las consideraba válidas, hacia comienzos del siglo XVI, tanto las autoridades civiles como eclesiásticas comenzaron a considerarlas indeseables, hasta ser, definitivamente, invalidadas por el Concilio de Trento.¹³ Este tipo de matrimonios suponía la prescindencia del notario secular y del sacerdote, quienes se convertían en espectadores pasivos de la voluntad de los contrayentes.¹⁴ En el plano religioso, los matrimonios clandestinos atentaban contra la ritualidad y la sacramentalidad de la institución matrimonial que, las autoridades eclesiásticas habían procurado imponer desde el Concilio de Letran de 1215. Pero, además, este tipo de uniones entrañaban una serie de desavenencias: por un lado, al celebrarse sin el consentimiento de los padres, podían dar lugar a matrimonios entre personas de diferentes “calidades” y, por otro, al fundarse sólo en la palabra de los contrayentes, podía desencadenar en su nulidad cuando uno de los miembros de la pareja (generalmente el hombre), luego de acceder a los servicios sexuales de la mujer, alegaba que tales palabras o promesas de esponsales nunca habían existido.¹⁵ Asimismo, las autoridades civiles y eclesiásticas también procedieron contra la bigamia que era una consecuencia secundaria, de la informalidad de las uniones conyugales.

¹² Sobre las diferentes formas que podían adquirir los pecados de lujuria, según la escolástica tomista, ver el capítulo 2 de la presente investigación.

¹³ Kamen, *Cambio cultural*, 260.

¹⁴ Leah Otis-Cour, *Historia de la pareja en la Edad Media: placer y amor*, (Madrid: Siglo XXI, 2000), 115.

¹⁵ Otis-Cour, *Historia de la pareja*, 116.

Respecto de la población religiosa, también existían una serie de conductas sexuales muy relajadas. Tal el caso de las mujeres consagradas. Muchas ingresaban a la vida religiosa por voluntad de los padres y sin vocación alguna, y solían aprovechar los intersticios de la vida conventual para desplegar su sexualidad. De este modo, utilizaban las frecuentes salidas para visitar a sus familiares para perpetrar encuentros furtivos con algún amante e, incluso, dentro del convento, se refugiaban en sus confesores personales con quienes podían establecer vínculos sexuales ocasionales o continuos.¹⁶ No obstante, el control y el disciplinamiento históricos sobre la sexualidad de las mujeres, impuso mayores límites a las religiosas, fundamentalmente, si se las compara con la libertad que gozaron los clérigos. Como se mencionara, muchos de ellos vivían en abiertos concubinatos, los cuales eran conocidos y aceptados por el conjunto de la feligresía, que no veía nada extraño en que un sacerdote viviera del mismo modo que lo hacía cualquier mortal masculino. Sin embargo, lo que sí ocasionaba un profundo resentimiento en la comunidad eran ciertas conductas sexuales como, por ejemplo, las violaciones, las sollicitaciones y los actos sodomíticos, en especial, cuando se perpetraban contra algún miembro indefenso de la comunidad.

Dentro de este universo de relajación sexual, las autoridades civiles y eclesiásticas vieron la necesidad de implantar un nuevo modelo de moralidad. Aun cuando su principal preocupación fue reestablecer y precisar el dogma católico, el Concilio de Trento, celebrado entre los años 1545 y 1563, constituyó un punto de inflexión en el ordenamiento sexual de la población secular y eclesiástica, como se evidencia a través de los decretos disciplinarios emitidos.¹⁷ Pero a los intereses naturales del episcopado, en el caso de España, se sumaron los esfuerzos de Carlos V y Felipe II,

¹⁶ Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad*, 129.

¹⁷ Aún cuando el principal objetivo conciliar fue reafirmar los dogmas amenazados por la Reforma, los obispos reunidos en Trento procuraron, además, realizar una reforma moral, especialmente, en lo tocante a la población eclesiástica. Wiesner-Hanks, 106.

quienes se mostraron sumamente entusiastas en la celebración del concilio, siguiendo la tradición de celo religioso inaugurado por sus predecesores.¹⁸ El 12 de julio de 1564, unos meses luego de finalizado el concilio, Felipe II dio por aceptadas las disposiciones votadas en Trento y mandó que, de manera inmediata, fueran aplicadas a lo largo y a lo ancho de sus reinos.

Por ejemplo, en lo relativo al matrimonio clandestino, si bien Trento aceptaba su legalidad, también manifestaba su repulsión a este tipo de uniones debido “a los graves pecados que se originan (...) mientras abandonada la primera muger, con quien de secreto contrajeron matrimonio, contraen con otra en público y viven con ella en perpetuo adulterio”.¹⁹ En este sentido, el concilio resolvió que las uniones, si bien seguían siendo por libre intercambio de votos, debían celebrarse públicamente y ante la presencia del sacerdote. Más aún, la reforma del matrimonio indicaba a los sacerdotes de qué modo debían proceder:

proclame el cura propio de los contrayentes públicamente por tres veces, en tres días de fiesta seguidos, en la iglesia, mientras celebra la misa mayor, quiénes son los que han de contraer Matrimonio: y hechas estas amonestaciones se pase a celebrarlo a la faz de la Iglesia, si no se opusiere ningún impedimento legítimo.²⁰

Además de la sacramentalización del vínculo, también se establecieron una serie de reglamentaciones vinculadas con la consanguinidad y la afinidad en la elección de la pareja conyugal, la santidad del matrimonio, la prohibición de las relaciones premaritales y la exaltación de la procreación en detrimento del placer. Asimismo, en lo relativo al divorcio, se decretó que el adulterio no era una causa suficiente para disolver

¹⁸ Primitivo Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización de Latinoamérica* (Pamplona, Navarra: 1990), 143.

¹⁹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por d. Ignacio López de Ayala* (Paris: Librería de A. Bouret y Morel, 1847), Decreto de Reforma sobre el Matrimonio, Capítulo I, 278.

²⁰ *El sacrosanto y ecuménico*, Sesión XXIV, Decreto de Reforma sobre el Matrimonio, Capítulo I, 279.

el matrimonio, mientras que la anulación continuó restringida a casos de impotencia o esterilidad.²¹ Más allá de toda reglamentación, siempre hubo excepciones a las normas.

En lo relativo a la población religiosa, Trento se mostró partidario de que las mujeres consagradas a la devoción permanecieran estrictamente enclaustradas en los conventos, bajo amenaza de excomunión o castigo secular. Este tipo de disposiciones combinaban la alabanza a la virginidad de las mujeres, por un lado, y los temores asociados con la lujuria femenina, por otro.²² No obstante, fue en el ámbito disciplinar de los clérigos en donde se introdujeron las mayores reformas morales. Según Stephen Haliczer, los padres que participaron del concilio dieron forma a un nuevo perfil de clérigo, cuyo comportamiento debía aspirar a ser moralmente distintivo y superior al de la sociedad seglar.²³ En este escenario, el celibato clerical constituyó la piedra angular a partir de la cual erigir ese arquetipo, no tanto en virtud de la laxitud sexual con la que hasta entonces habían discurrido muchos clérigos como en relación a la polémica entablada con los reformadores protestantes. Según el argumento de estos últimos, existía una relación cuasi indisoluble entre pecado original y deseo sexual, motivo por el cual, muy pocos individuos podían llevar una vida verdaderamente casta. En este sentido, recomendaban el matrimonio tanto para seglares como para religiosos antes que el celibato mancillado. A pesar de su origen protestante, algunos de los participantes de Trento pusieron a consideración esos argumentos, especialmente, debido a que las diócesis estaban plagadas de sacerdotes viviendo en abiertos concubinatos y al hecho de que, en ese contexto, las acusaciones de hipocresía formuladas por los protestantes eran, por lo menos, justificadas.²⁴ No obstante, el concilio resolvió el reforzamiento del celibato obligatorio, a través del cual cumplía con dos de sus principales objetivos:

²¹ *Ibidem*, Sesión XXIV, Del Sacramento del Matrimonio, Canon VII, 276.

²² Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad*, 110.

²³ Haliczer, *Sexualidad*, 15.

²⁴ Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad*, 109.

distanciarse de las herejías protestantes y elevar el status de los clérigos. Pero además de establecer la obligatoriedad de la castidad sacerdotal, los padres del concilio prohibieron a los sacerdotes mantener contacto o comunicación con mujeres sospechosas, amonestándolos con la excomunión o la pérdida de beneficios.²⁵

Pero el problema del celibato clerical estaba enraizado en una serie de preocupaciones más generales en torno a la conducta moral de los clérigos. En su sesión del 17 de septiembre de 1562, el Concilio de Trento establecía que “los que se han dedicado á los sagrados ministerios (...) considerándolos los demas como situados en lugar superior á todas las cosas de este siglo, ponen los ojos en ellos como en un espejo donde toman ejemplos que imitar”.²⁶ En este sentido, se les exigía observancia en todo lo relativo a su modo de vida, las costumbres, las vestimentas, el porte, el andar y las conversaciones, los cuales debían seguir la gravedad, la modestia y la religiosidad propias de su estado.²⁷ Pero además de reglamentar estas conductas generales, el Concilio de Trento también procuró intervenir en el ejercicio de las funciones sacerdotales, especialmente, en lo relativo al oficio de confesor. Como se mencionara, el confesionario había constituido un espacio en donde los sacerdotes, en virtud de la autoridad que ostentaban, podían hacer efectivos sus más “inconfesables” deseos sexuales. Por lo tanto, en el marco de la reforma moral del clero, los padres conciliares establecieron que las palabras impropias y los tocamientos deshonestos desarrollados en el acto de la confesión —la denominada sollicitación— debían considerarse delitos graves ya que atentaban contra uno de los siete sacramentos establecidos por el Concilio de

²⁵ Haliczzer, 15.

²⁶ *El sacrosanto y ecuménico*, Sesión XXII, Decreto sobre la Reforma, Capítulo 1, 232.

²⁷ En este sentido, el concilio amonestaba a los sacerdotes acerca de los faustos, convites, bailes, dados, juegos, conversaciones y cualquier tipo de impostura contraria a su hábito. *El sacrosanto y ecuménico*, Sesión XXII, Decreto sobre la Reforma, Capítulo 1, 232.

Trento.²⁸ Además, en la medida en que los clérigos eran los encargados de administrar la absolución de los pecados, debían atenerse a las normas morales de la Iglesia ya que, como establecía el concilio, “con que libertad podrán tampoco reprender los sacerdotes a los legos, cuando interiormente le está diciendo sus conciencia que han cometido lo mismo que reprenden”.²⁹ En este sentido, el concilio se los exhortaba a que no dieran escándalos, a fin de no vituperar su ministerio.

Afortunadamente para los padres conciliares, los obispos no sólo contaron con el auxilio de la justicia secular para implantar el nuevo modelo católico de sexualidad sino, también, con la colaboración de una de las instituciones con mayor grado de popularidad y con la estructura judicial necesaria para llevar a cabo ese proceso: la Inquisición que, a partir de Trento, recobraría un nuevo impulso.³⁰ Fue en este escenario de reforma moral en el que se insertó la persecución de la sodomía que, si bien fue una práctica marginal en comparación con la bigamia, la simple fornicación o la sollicitación, constituyó una de las prácticas más repudiadas por la sociedad moderna. Al igual que las transgresiones sexuales mencionadas, la sodomía también fue perseguida por los tribunales inquisitoriales y si bien no constituía una herejía en sentido pleno, los inquisidores supieron reconocer en ella ciertas connotaciones o sospechas heréticas; después de todo, su consumación no podía significar más que un error de algún dogma. Más allá de las contingencias históricas que restringieron su persecución a algunos tribunales inquisitoriales, en la siguiente sección se analizan algunos vínculos teológicos entre el fenómeno de la sodomía y de la herejía que permitieron hacer inteligible la intervención activa de los inquisidores.

²⁸ El Concilio de Trento reafirmó la sacramentalidad de la confesión y ordenó una periodicidad mínima de un año para la comunidad cristiana. Asimismo, destacó el papel del sacerdote como intermediador entre Dios y los penitentes para la absolución de los pecados ya que “aun los sacerdotes que están en pecado mortal, ejercen como ministros de Cristo la autoridad de perdonar los pecados, que se les confirió, cuando los ordenaron, por virtud del Espíritu Santo”. *El sacrosanto y*, Sesión XIV, Doctrina del Santísimo Sacramento de la Penitencia, Capítulo VI, 147.

²⁹ *El sacrosanto y ecuménico*, Sesión XIV, Decreto sobre la Reforma, 164.

³⁰ Haliczzer, *Sexualidad*, 61.

1. b. Competencias inquisitoriales: la herejización de sodomía

Como se mencionara, el objetivo inicial de la inquisición consistía en enmendar los errores doctrinales vinculados a la *herejía*. ¿Pero qué se entendía por herejía? Según el teólogo y filósofo Robert Grosseteste (c.1230) la herejía se definía como una “proposición libremente elegida por la inteligencia humana, contraria a la sagrada escritura, enseñada en público y defendida con pertinacia”.³¹ No obstante, la competencia de la inquisición en la Europa moderna desbordó los límites formales, interviniendo en casos que, en apariencia, nada tenían que ver con dicha definición. En el caso de la sodomía, el aparente hiato con la herejía parecería confirmarse a través de un decreto de 1509, en donde la Suprema prohibía a sus tribunales intervenir en los casos de sodomía “*si otras cosas no hay con ello que abiertamente sepan heregia*”, dejando la punición del delito a los tribunales civiles y eclesiásticos con los cuales compartía jurisdicción.³² Sin embargo, en 1524, un breve emitido por Clemente VII rectificaba el decreto y habilitaba sólo a la inquisición aragonesa a intervenir en los casos de sodomía, involucraran o no el delito de herejía.³³ Más allá de la prohibición o la prerrogativa para la intervención inquisitorial, tanto el decreto como el breve papal parecían establecer campos diferenciados para la sodomía y la herejía.³⁴

Para algunos autores, entre ellos Henry Kamen y José Antonio Escudero, las prácticas sexuales como la bigamia o la simple fornicación —y podemos hacerlo extensible a los pecados nefandos— no constituían, para la inquisición, herejías en sí

³¹ Marie-Dominique Chenu, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”. En: *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial siglos XII-XVIII*, J. Le Goff (comp.), 1-5, (Madrid: Siglo XXI, 1987), 2.

³² Este decreto de la Suprema ponía límites a la pragmática emitida en 1505 por Fernando el Católico en la que otorgaba jurisdicción sobre la sodomía al Santo Oficio. Ver Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia, 1530-1609*, (Barcelona: Península, 1980), 290.

³³ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, 2347, Exp. 3.

³⁴ Como se mencionara en el capítulo 5, la competencia de los tribunales inquisitoriales aragoneses fue el producto de relaciones de fuerzas locales, donde intervino la autoridad real y el papado,

mismas, sino que lo que adquiría interés para sus tribunales era la proposición verbal de que dichas prácticas no representaban pecado alguno.³⁵ No obstante, es un hecho contrastado documentalmente que se persiguió la práctica sodomítica en ausencia de proposiciones verbales heréticas. Es más, en muchos casos, los reos acusados o autoacusados de sodomitas, lamentaban sus propios actos, a los cuales juzgaban como “horribilísimos”. Dado que estamos en ausencia de una negación o duda pertinaz por parte de los inculpados, ¿qué es lo que habilitaba el conocimiento de la Inquisición en estos casos?

Por ejemplo, en los casos de bigamia, los inquisidores entendían que existía un desprecio por el sagrado sacramento del matrimonio y, por lo tanto, quienes la cometían se asemejaban a los infieles en materia de regulación sexual. Lo mismo sucedía en el caso de la solicitación, ya que luego de que se estableciera la sacramentalidad y la obligatoriedad de la confesión, las palabras o tocamientos deshonestos que se desarrollaran durante el acto confesional, significaba un insulto al sacramento que tanto repudiaban los protestantes. Aunque indirectos, este tipo de argumentos puede constituir una línea interpretativa posible para dilucidar ciertos contornos heréticos que podía contener la práctica sexual sodomítica, más allá de las definiciones teológicas formales.

1. b.1. La sodomía como idolatría

Un primer elemento a tener en cuenta es la relación existente entre las prácticas sexuales prohibidas y la idolatría. La sodomía suele aparecer en los textos teológicos como atributo de los idólatras. Por ejemplo, Jerónimo de Estridón, en sus comentarios al libro de Ezequiel, equiparó a los habitantes de Sodoma con los gentiles. Sin dudas, su

³⁵ Henry Kamen, “Sexualidad e Inquisición”, *Historia 16*, N.º Extraordinario 1, (1986): 75-80 y José Antonio Escudero, “La Inquisición Española”, *Historia 16*, 5-14.

lectura procedía del exhaustivo conocimiento de las fuentes bíblicas de las cuales había oficiado como su traductor latino. En las mismas, el pecado de Sodoma —haber intentado “conocer” a los ángeles enviados por Dios— tuvo lugar debido a su desconocimiento de Yahvé y a su afición por los falsos dioses (Génesis 19, 1-17). En otros pasajes, la relación entre sodomía e idolatría es tan familiar que Dios amenaza al pueblo de Israel con la sal y el azufre, con los que castigó a Sodoma y a Gomorra, en caso de abandonarlo para “a servir a los dioses de esas naciones”. (Deuteronomio 29, 17-22)

No obstante, lo que resulta más significativo, tanto en varios libros del Antiguo Testamento como en algunas cartas del Nuevo, es la aparición recurrente de lo que podría denominarse el *complejo idolátrico*. Este no sólo consiste en la adoración de falsos dioses, sino en una serie de comportamientos licenciosos que de allí se desencadenan. La sodomía se encuentra presente junto a otros delitos sexuales —orgías, incesto, simple fornicación— pero también a la embriaguez y la gula, todos excesos vinculados a los pecados de la carne. (Deuteronomio 32, 5-6, 15-18; Jeremías 23, 10-14; 1 Pedro 4, 1-4; Gálatas 5, 19-23)

Agustín de Hipona también fue sensible a este compendio de pecados. En *Espejo de la Sagrada Escritura*, subraya aquellos pasajes bíblicos en los que aparecen claramente vinculados:

No consentirás que las hechiceras sigan con vida. Pénese con la muerte a quienquiera que tuviere ayuntamiento carnal con animales. Quien realice sacrificios en honor de los dioses -salvo sólo el Señor-, mátese. (Éxodo 22, 18-20)

No entregarás a ninguno de tus descendientes para ser ofrendado al ídolo Moloch, ni profanarás el nombre de tu Dios. Yo, el Señor. No te ayuntarás con hombre como si de coito con mujer se tratara: es una abominación. No te ayuntarás con bestia alguna, ni te mancillarás con ella. La mujer no se prostituirá con ninguna bestia, ni se ayuntará con ella, porque es una depravación. No os mancilléis con ninguno de estos actos. (Levíticos 18, 21-24)

No os equivoquéis: ni fornicadores, ni idólatras, ni adúlteros, ni afeminados, ni sodomitas, ni ladrones, ni avaros, ni borrachos, ni calumniadores, ni salteadores poseerán el reino de Dios. (1 Corintios 6, 9-10.)³⁶

Las citas de Agustín podrían multiplicarse, aunque resultan suficientes a fin de poner de manifiesto como las prácticas sexuales *contra natura*, como la sodomía y la bestialidad, se insertaban en un contexto más amplio, en donde el ejercicio de la hechicería, el culto a los falsos dioses, la profanación a la persona divina, la embriaguez y un conjunto de conductas abominables y ajenas a la ley de Dios se encontraban combinadas.

Sin embargo, es importante destacar que el compendio de pecados tiene una tradición más antigua que la que pudieran elaborar los padres de la Iglesia con el objetivo de definir a los gentiles, infieles y paganos y que, en muchos casos, tuvieron a los primeros cristianos como objeto de sospecha.³⁷ Los paganos, especialmente los romanos, identificaban las prácticas religiosas cristianas en los siguientes términos:

Alguien me dijo que, movidos por un impulso tonto, consagran y veneran la cabeza de un burro, el más abyecto de todos los animales (...) otros dicen que veneran los genitales del sacerdote que preside la ceremonia y los adoran como si se tratara de los genitales paternos... En cuanto a la iniciación de los nuevos miembros, los detalles son tan desagradables como bien conocidos. Un niño, cubierto de masa de harina para engañar al incauto, es colocado frente al novicio. Esta apuñala al niño con golpes invisibles (...) Luego —¡es horrible!— beben ávidamente la sangre del niño y compiten unos con otros mientras se dividen los miembros (...) Cuando el grupo se ha excitado por la fiesta y se ha encendido una lujuria impura entre los asistentes ya borrachos se le arrojan trozos de carne a un perro atado a una lámpara. El perro salta hacia adelante, más allá del largo de su cadena (...) Ahora, en la oscuridad, tan favorable a la conducta desvergonzada anudan los lazos de una pasión innominada, al azar.³⁸

En el relato citado aparecen una serie de elementos como el infanticidio, el canibalismo, orgías sexuales, borracheras, etc. que recuerdan el complejo idolátrico

³⁶ Agustín de Hipona, *El Espejo de la Sagrada Escritura*. En: <http://www.sant-agostino.it/spagnolo/speculum/index2.htm>

³⁷ Sobre las sospechas contra los primeros cristianos ver Cohn, Norman: *Los demonios familiares de Europa*, (Madrid: Alianza, 1980), 19-36.

³⁸ Testimonio de un pagano transcripto por Minucius Félix (c. siglo II). Cohn, *Los demonios familiares*, 19-20.

enunciado en las escrituras y en la patrística. Todas estas prácticas eran consideradas por los romanos como *contra natura*, en la medida que se encontraban fuera de los límites de la “civilización”. Más allá de tratarse de atributos “fantásticos”, estas acusaciones fueron eficaces para emprender la persecución de grupos amenazadores del orden social.

Pero si los cristianos fueron, en sus comienzos, una minoría vulnerable, hacia el siglo III, al crecer en el número de fieles, al incorporar a su fe a varias familias aristocráticas, al aumentar sus riquezas, en suma, al convertirse en una de las religiones más importante del imperio, fueron integrados y las persecuciones ya no se fundaron en las fantasías mencionadas.³⁹ En los siglos posteriores, la relación se invertiría: los cristianos se transformarían en perseguidores y custodios de la ortodoxia religiosa, la nueva forma que asumiría la “civilización” y el orden social.

1. b.2. La sodomía como brujería

La persecución que emprendieron los cristianos no se tradujo en términos de civilización vs. barbarie, sino en términos de ortodoxia vs. herejía. En este sentido, el hostigamiento no se limitó a los infieles o paganos, alcanzando a aquellos miembros de la comunidad que no seguían, a pie juntillas, los dogmas establecidos por los padres de la Iglesia.

Si bien la acusación hacia los herejes rescató muchos elementos del complejo idolátrico descrito —canibalismo, infanticidio, sexualidad *contra natura*, adoración a falsos dioses— hacia el siglo XII, los teólogos adicionaron un nuevo ingrediente: la presencia del demonio. Mientras los primeros formaban parte de una tradición popular

³⁹ Cohn, 35.

de larga data, el ingrediente satánico constituyó una operación erudita que se cristalizó en una ciencia del demonio, la llamada demonología.⁴⁰ A partir de esta operación intelectual, los herejes no sólo contrariaban los dogmas eclesiásticos establecidos, sino que, lo más importante, se convertían en adoradores del demonio.

De este modo, una serie de sectas cristianas, como los valdenses y los *fraticelli de opinione* —todos cristianos piadosos— comenzaron a ser perseguidos por su pretendido culto al demonio entre los siglos XII y XV.⁴¹ En la visión de los teólogos, lo significativo de estos cultos era la centralidad que adquiría una serie de prácticas sexuales prohibidas, como las orgías, el incesto, la sodomía e incluso el bestialismo.⁴² Esta asociación descansaba en la concepción del cuerpo —especialmente de la genitalidad— cuya debilidad lo convertía en un lugar propicio para la intervención del demonio. Por ejemplo, Gregorio Magno sostenía que la sodomía estaba íntimamente ligada a los genitales y cuando el diablo tomaba el control sobre estos últimos, provocaba sobre sus víctimas imágenes e impulsos que los llevaban a cometer diversos actos sexuales deshonestos, entre ellos, los de sodomía.⁴³

Pero si en la demonología existió una figura que condensó la idea de culto al demonio y de sexualidad nefanda, esa fue la bruja. Por ejemplo, el juez y teólogo Martín del Río, a partir de las confesiones de las que había tomado parte, describía las reuniones de brujas y brujos —el sabbat— en los siguientes términos:

⁴⁰ La misma asume un corpus coherente y sistemático recién hacia el siglo XV. Ver Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, (Buenos Aires: FCE, 2003), 49.

⁴¹ Sobre el proceso de demonización de estas sectas ver Cohn, *Los demonios familiares*, 55-89

⁴² Por ejemplo, sobre los valdenses, se decía que en sus celebraciones se entregaban a orgías desenfundadas donde copulaban hombres con hombres y mujeres con mujeres. Asimismo, en la orden de arresto a los Caballeros Templarios, se los acusaba de ser “como bestias de carga que acrecen de juicio y más aún, superan a las bestias irracionales por la asombrosa brutalidad que demuestran, pues se entregan a todos los crímenes más abominables con al sensualidad que incluso rechazan y evitan los mismos animales”, haciendo referencia a la práctica contra natura. Cohn, 121.

⁴³ Jordan, *La invención de la sodomía*, 64-65.

Una vez allí se enciende por lo general una gran hoguera, siniestra y espantable. El demonio preside sentado en su trono, en forma horrible, casi siempre de macho cabrío o de perro. Se le acercan para adorarle (...) Ofrécenle luego velas de pez o cordones umbilicales, y en señal de homenaje le besan el culo (...)

Cometidas estas maldades y execrables abominaciones, y otras parecidas, pasan a sentarse a las mesas, a celebrar un convite de manjares que proporciona el diablo. A veces bailan antes del banquete, otras después (...)

A veces desfilan ante el demonio con velas encendidas para besarle y adorarle, entonando en su honor cantos (...) de mucha obscenidad. O bien bailan al son de un tamboril o una flauta que toca un músico sentado en un árbol en Y (...). Es entonces cuando muy feamente se aparean con sus demonios amantes.⁴⁴

Si bien cualquier tipo de cópula carnal fuera de la unión sacramentada constituía un acto detestable, la cópula anal representaba su forma más acabada. En el sabbat, los demonios “conocían” carnalmente *contra natura* a los iniciados luego de que estos le rindieran el famoso “homenaje”. Asimismo, dado que muchas veces el diablo tomaba la forma de macho cabrío, u otro tipo de animal, la iniciación se transformaba en un acto de bestialismo. Pero la relación del pecado nefando con la brujería —forma extrema de herejía— no se le limitó únicamente a los actos sexuales que tenían lugar en la juntas de brujas y brujos.

Según la escolástica tomista, la sodomía se incluía dentro de los pecados de lujuria que abarcaban todos los pecados de la carne cuyo objetivo era la búsqueda de placer con independencia de los naturales —y deseables— fines procreativos. A partir de esta definición, se construyó una escala de pecados que, de menor a mayor gravedad, incluía la simple fornicación, el estupro, el adulterio, el incesto y el sacrilegio. No obstante, el mayor grado de transgresión lo representaban los llamados “pecados contra natura” —entre los que se encontraba la sodomía, pero también el bestialismo y el onanismo— en la medida que desafiaban doblemente la voluntad divina: no sólo priorizaban el placer a la procreación sino que negaban, de manera abierta, ésta última.

⁴⁴ Fabián Campagne, “El largo viaje del Sabbat: La caza de brujas en la Europa Moderna”. Estudio Preliminar al *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, Fray Martín de Castañega, IX-CXII, (Buenos Aires: Eudeba, 1997), XII.

Asimismo, esa negación de la procreación tenía serias consecuencias ya que, desde el derecho canónico, se proponía que Dios había creado todo lo existe. Sin embargo, aunque total y perfecta, su obra no tenía un sentido acabado y dependía de la colaboración activa del varón, portador de la simiente procreadora, capaz de hacer efectivo el carácter permanente de la (pro) creación.⁴⁵ Por lo tanto, cualquier desviación en la tarea encomendada por Dios era entendida como una alteración al orden creado.

A partir de estas formulaciones, es posible identificar una de las primeras vinculaciones con el fenómeno de la brujería: tanto el brujo como el sodomita buscaban alterar los planes divinos. Pero si los brujos destruían el orden creado por Dios, a través de la realización de maleficios, los sodomitas, directamente, se negaban a colaborar en la creación de ese orden.⁴⁶

En segundo lugar, dado que a través de su práctica el brujo y el sodomita atentaban contra la obra de la creación, en realidad, no hacían más que actuar como instrumentos del demonio quien, desde su reinado infernal, no hacía más que contrariar los planes divinos. En este sentido, Kramer y Sprenger entendían que las abominaciones realizadas por los brujos son “a instigación del Enemigo de la Humanidad”.⁴⁷ Del mismo modo, a pesar de inscribirse en un contexto intelectual muy lejano al del estereotipo del sabbat, Pedro Damian, en su *Libro Gomorreano*, sostenía que “cuando un hombre se uno con otro hombre para cometer el pecado, no es ese un arrebató natural de la carne sino, solamente, el estímulo de la instigación diabólica”.⁴⁸

⁴⁵ Sobre la noción de “creación permanente” ver Francisco Tomás y Valiente, “El crimen contra natura”, 33-55.

⁴⁶ Kramer y Sprenger señalan que entre los maleficios ocasionados por brujas y brujos se encuentran el impedimento a los hombres para realizar el acto sexual y a las mujeres para concebir “por lo cual los esposos no pueden conocer a sus mujeres, ni éstas recibir a aquéllos”. Al igual que los sodomitas, los maleficios conspiran contra el objetivo divino de la procreación.

Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, *Malleus Maleficarum*, (Barcelona: Círculo Latino, 2005), 87.

⁴⁷ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 87.

⁴⁸ Pedro Damian, *Liber Gomorrhianus*. En: TFO-SWIF, http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/tfo/public/9/irenezavattero41_9.pdf, 87. (Traducción personal del italiano al español)

En tercer lugar, el éxito de la “incitación” del demonio radicaba en operar sobre espíritus débiles. Por ejemplo, Martín de Castañega señalaba que sus principales seguidores se reclutaban de entre los “flacos y pecadores”.⁴⁹ Para el fraile franciscano, aquí radicaba la clave para entender “por qué destos ministros diabólicos hay más mujeres que hombres”, después de todo, eran más curiosas en el saber —aun cuando su naturaleza se lo impide—, más “parleras” e incapaces de guardar secretos, vengativas e iracundas, no podían controlar sus apetitos carnales, etc.⁵⁰ En la medida en que a los sodomitas se los definió en términos similares al “sexo débil”, siendo, por ende, feminizados, no es de extrañar que también se los identificara como presas fáciles para la acción del demonio. Refiriéndose al fenómeno de la sodomía, Pedro Damián sostenía que “la hábil maquinación del diablo ha inventado este grado de libertinaje de modo que, cuánto más alto el espíritu desafortunado continúa en el, mucho más bajo es arrojado en la profunda fosa del infierno”.⁵¹

En cuarto lugar, más allá de la “persuasión” del demonio y de la “debilidad” de los espíritus, tanto el brujo como el sodomita adherían, de algún modo, al proyecto diabólico, lo que se manifestaba a través de la idea de pacto. Sin embargo, mientras en el caso del brujo existía un pacto explícito —sellado a sangre y fuego en la noche del sabbat— se podría reservar la noción de pacto implícito para los sodomitas que, a través de su práctica sexual, comulgaban con los propósitos satánicos de manera indirecta, la cual no por eso era menos repudiable.

En quinto lugar, tanto el brujo como el sodomita se constituían en súbditos del demonio, ya que aun cuando existía una noción de pacto, la misma se definía en

⁴⁹ Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 27.

⁵⁰ Castañega, 63.

⁵¹ Pedro Damián, *Liber Gomorrhianus*, 84.

términos de relaciones de reciprocidad asimétrica.⁵² Si bien el diablo podía facilitar la obtención de riquezas, sabiduría o deleites carnales, el *contra don* implicaba, indefectiblemente, la sujeción total y completa a su tiranía. En el caso de la brujería, como ya ha sido mencionado, sus vasallos llegan a la máxima humillación al propinarle el “ósculo infame” como forma de homenaje y “muestra de su dominio y señoría”.⁵³ En el caso de la sodomía, Damián expresa que el sodomita no es otra cosa que un “esclavo de la férrea ley diabólica”.⁵⁴

Otro elemento que marca la cercanía entre la brujería y la sodomía es la identificación de ambos fenómenos como una suerte de contra-iglesia. Una vez más, Castañega es taxativo en este punto:

Dos son las iglesias deste mundo: la una es católica, la otra es diabólica. La iglesia católica es la congregación de todos los fieles católicos, la cual es una, por un Dios que todos adoran; por una fe, que todos confiesan; por un bautismo que todos reciben. La iglesia diabólica es generalmente toda infidelidad que está fuera de la iglesia católica; la cual no es propiamente una, porque no creen ni adoran un Dios verdadero.⁵⁵

La iglesia del demonio constituía la contratara de la iglesia católica: mientras una poseía sacramentos, la otra poseía execramentos, mientras una era guiada por sacerdotes, la otra tenía hechiceras por ministros, mientras una se congregaba en celebraciones eucarísticas, la otra urdía sus infamias en los aquelarres, etc. En el mismo sentido, Pedro Damián reconocía otra parodia eclesiástica: mientras la iglesia católica prescribía el buen comportamiento de sus fieles, especialmente de los clérigos, a través

⁵² Norman Cohn muestra como antes de la creación del estereotipo del sabbat, el diablo servía de un modo u otro al ser humano que lo había conjurado. Por el contrario, en los juicios por brujería de los siglos XVI y XVII se produce una inversión de los términos: de sirviente el diablo se transforma en amo. Cohn, *Los demonios familiares*, 294.

⁵³ Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 81.

⁵⁴ Pedro Damian, 93-94.

⁵⁵ Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 39.

del derecho canónico, “muchas otras cosas falsas y sacrílegas se encuentran insertas en el canon sagrado de la astucia del diablo”, entre ellas, la sodomía.⁵⁶

Sin embargo, Damián fue menos optimista que Catañega respecto a la unidad de la iglesia católica. Su *Libro Gomorreano* constituyó una advertencia al Papa León IX sobre la expansión de la sodomía en la propia iglesia:

La suciedad sodomítica se insinúa como un cáncer en la orden eclesiástica, de hecho, como una bestia sedienta de sangre que actúa cruel sobre el redil de Cristo con la libre audacia, tanto que sería mucho mejor haber sido aplastado por el yugo de la milicia secular que someterse, tan liberadamente, a la ley del hierro de la tiranía diabólica bajo la cobertura de la religión.⁵⁷

No obstante, lo más significativo del opúsculo fue la identificación de una contra-iglesia sodomítica surgida desde las propias entrañas de la iglesia católica y no como producto de una amenaza externa. Muchos miembros de la clerecía y la feligresía formaban parte de una suerte de comunidad sodomítica, en la que se amparaban para continuar en el pecado. En este sentido, como observa Mark Jordan, lo que obsesionaba al autor del opúsculo era la existencia de una iglesia de Sodoma dentro de la iglesia de Dios.⁵⁸ Obispos sodomitas protegían a los sacerdotes sodomitas y estos, a su vez, eran complacientes con sus hijos de confesión. Damián sospechaba de una jerarquía oculta que poseía medios de gobiernos y reclutamiento propios.⁵⁹

En séptimo lugar, es importante destacar que en función de sus propias prácticas, el brujo y el sodomita —como miembros de la “otra iglesia”— constituían individuos que marcaban una clara ruptura con la comunidad que, durante el período estudiado, no

⁵⁶ Damian, *Liber Gomorrhianus*, 100.

⁵⁷ Damian, 83.

⁵⁸ Jordan, *La invención de la sodomía*, 80.

⁵⁹ En un proceso por brujería en 1459, dos dominicos que jugaron un papel muy importante durante el juicio, sostenían que muchos obispos y cardenales eran brujos y que la tercera parte de la cristiandad adoraban en secreto al demonio. Sobre este proceso ver Cohn, *Los demonios familiares*, 292.

era otra que la comunidad de creyentes.⁶⁰ A través de la hechicería o las prácticas sexuales nefandas, ambos infamaban tanto a Dios como a su prójimo, alejándose del cuerpo social que estructuraba y daba sentido a la sociedad. Sin embargo, no constituían simples “parias”, la misma noción de “otra iglesia” permitía reagruparlos y auto-reconocerse como miembros de una misma sociedad. La idea de “pacto colectivo” fue central para la definición del estereotipo de la brujería y permitió identificar a las brujas y brujos como miembros de una misma “secta”. El sodomita también constituyó un individuo marginal y, en ciertas ocasiones, logró formar redes y espacios colectivos que, al mismo tiempo que lo amparan del fuego secular, ahondaba las distancias respecto de la comunidad mayor. Por ejemplo, en un proceso criminal por sodomía seguido por la justicia civil en Nueva España en 1657, se ponía en evidencia la existencia de espacios de congregación de sodomitas donde desarrollaban sus fiestas y celebraciones, parodiando las liturgias católicas u ocultándose detrás de ellas:

(..) los susodichos, según parece de los autos, cometieron este pecado señaladamente los días de nuestra señora, de los sanctos apóstoles y otras festibidades de la yglesia porque los mas de ellos tenian en sus oratorios las ymagenes de nuestra señora y demas santos referidos y con ocasion de zelebrar sus fiestas se conbidavan los unos a los otros (...).⁶¹

Otra de las nociones que compartieron los fenómenos de la sodomía y la brujería es la idea de “complot”. La mayoría de los jueces que intervinieron en las cazas de brujas compartían la creencia de que las susodichas formaban parte de una conspiración satánica que debía desarticularse. Los jueces —no necesariamente inquisitoriales— tenían una percepción similar respecto de la sodomía. Por ejemplo, en el proceso novohispano citado, el juez interviniente se refiere al delito de sodomía en términos de

⁶⁰ H. I. Marrou advierte que la comunidad de creyentes se presenta durante el medioevo —y puede extender a la temprana edad moderna— como la forma mas elevada de comunidad que se confunde y superpone a la comunidad social. Ver H.- I. Marrou, “La herencia de la cristiandad”. En: *Herejías y Sociedades*, 33.

⁶¹ Archivo General de Indias (AGI), México 38, N.57, 3, f.7.

“complot” y agradece a Dios “aver cogido esta complicidad y comenzado a atajar este canzer que tan cundido y estendido estava en estas provincias”.⁶² Lo central en este tipo de procesos —por brujería o por sodomía— es el empeño por dilucidar los cómplices del delito, de cuyo conocimiento parecería depender la preservación de la cristiandad. Esta preocupación llevó a la utilización de todo tipo de métodos, entre ellos la tortura, que se convirtió en la herramienta más efectiva para las denuncias en cadena. Por ejemplo, en Wüttemberg, con una población de apenas 650 habitantes, en menos de un año, fueron ejecutados 50 personas en ocho autos de fe masivos.⁶³ En el proceso de Nueva España, la catarata de delaciones fue tal que, además de las 14 personas relajadas en el mismo día y las 9 que permanecieron en prisión a la espera de sus sentencias, se publicó, a través de edictos y pregones, la captura de casi 100 sospechosos por sodomía a partir de las acusaciones de los reos.

Un octavo elemento que vinculó la figura del brujo a la del sodomita fue la existencia de “marcas” que evidenciaban su pacto con el demonio. Dada la dificultad para comprobar el delito de brujería, en la medida que la maldad se alojaba en el interior del brujo, los jueces apelaron a las marcas corporales y a la sexualidad pervertida como pruebas. Las mismas afirmaban, por un lado, la presencia física del diablo y, por otro, la culpabilidad del acusado.⁶⁴ Otro tanto sucedía con la comprobación del delito de sodomía, no en vano la pragmática real de Felipe II en 1598 establecía que “por ser de su naturaleza de tan dificultosa probanza; Mandamos (...) que los que lo cometiesen, fuesen condignamente castigados, aunque el dicho delito no fuese probado por testigos contestes, sino por otras formas establecidas y aprobadas en Derecho”.⁶⁵ Asimismo, la prueba de la sexualidad pervertida del brujo o la bruja presentaba relaciones directas

⁶² AGI, México 38, N.57, 2, f.2.

⁶³ Cohn, *Los demonios familiares*, 319.

⁶⁴ Sobre las marcas corporales ver Muchembled, *Historia del Diablo*, 77-87.

⁶⁵ *Novísima Recopilación de Leyes de España*, Título XXX, Ley II.

con el fenómeno de la sodomía, en la medida que la perversión a la que remitía abarcaba las relaciones incestuosas, el bestialismo y la sodomía misma. En este sentido, la perpetración de prácticas sexuales prohibidas por parte de los sodomitas, los ponía bajo sospecha de algún tipo de relación con el demonio.

Otro aspecto a tener en cuenta fue la creencia en el desencadenamiento de catástrofes, daños y calamidades a partir de la acción de brujos y sodomitas, aun cuando los mismos se produjeran por motivos opuestos. La presencia de brujos o de una secta de adoradores del demonio era posible de elucidar a partir de una serie de fenómenos — negativos— que azotaban a una aldea o comunidad. Por ejemplo, el *Malleus Maleficarum* describe algunos de los daños que podían propinar la acción de las brujas:

Han matado niños que estaban aún en el útero materno, lo cual también hicieron con las crías de los ganados; que arruinaron los productos de la tierra, las uvas de la vid, los frutos de los árboles; más aun, a hombres Y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, viñedos, huertos, praderas, campos de pastoreo, trigo, cebada y todo otro cereal;⁶⁶

Pero mientras todas estas calamidades eran posibles gracias a la intervención del demonio, en el caso de la sodomía las mismas eran producto de la ira divina. Por ejemplo, el conocido pasaje del Génesis relata como Dios castigó a los moradores de Sodoma y Gomorra, enviándoles fuego y azufre a fin de destruir sus ciudades, sus campos y su ganado. El dominico Pablo de Hungría se inspiró en este pasaje para plantear la relación entre daño y sodomía y, en la *Summa de la Penitencia* (c.1220), advertía que “la ley dice que debido a este crimen vienen hambre, plagas y terremotos. De nuevo, los sodomitas son los adversarios de Dios, a la vez que asesinos y destructores de la humanidad”.⁶⁷ Asimismo, en otro proceso seguido por sodomía en

⁶⁶ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 87.

⁶⁷ Jordan, *La inversión de la sodomía*, 148.

1608 en la ciudad de Charcas, el arcediano de la catedral señalaba la existencia de “signos” que evidencian la furia de Dios:

Le aviso del mal que puede venir y mire que Dios nuestro señor a mostrado señales que dicen que saliendo don Diego de la comedia (...) vieron el señor don Juan de Mendoza y sus criados y otros muchos que le cayeron de la capa una centella o centellas grandes de fuego de la capa de que quedaron todos los que vieron escandalizados y que ayer bajando vuestra merced las escaleras del choro se le encendió un globo de fuego en la falda lo qual vieron el señor chantre y el señor maese escuela de que estava escandalizada toda la tierra”.⁶⁸

Para finalizar, es importante notar la presencia del “fuego redentor” como medio de escarmiento divino hacía los sodomitas, ya que el mismo esta asociado con el último elemento en la relación entre brujería y sodomía: la hoguera. Es sintomático que ambos delitos –junto con el de herejía y el de traición— conllevaran el mismo y más crudo castigo. Esta situación jurídica llevará a acrecentar la vinculación –cuando no la identificación— de la brujería con la sodomía y ésta con la herejía. Según Muchembled, las ejecuciones por pecado nefando se multiplicaron en Francia y Holanda durante aquellos momentos en que los procesos por brujería también se expandían.⁶⁹ Para el autor, ambos fenómenos proceden del mismo impulso de culpabilización que buscaba persuadir a la bestia que tanto brujos como sodomitas llevaban adentro.

1. b.3 La sodomía como *factum hereticale* ⁷⁰

Dado que la herejía, como ha sido mencionado, se definía como una proposición libremente elegida que contrariaba a la sagrada escritura, su forma de identificación era a través de la exposición en público del error. En este sentido, una de las

⁶⁸ AGI, Charcas 140, s/f.

⁶⁹ Muchembled, *Historia del Diablo*, 80.

⁷⁰ Quiero agradecer al Dr. Fabián Campagne por advertirme acerca de la utilidad de este concepto para mi investigación.

preocupaciones centrales para la ortodoxia fue cómo descubrir al hereje en aquellos casos donde no existía una formulación errónea de manera explícita y verbal. Para morigerar este peligro, Juan XXII emitió la Bula *Super Illius Specula* (1320) a través de la cual, al asimilar la magia ritual y ceremonial a la herejía, permitió la creación de una nueva noción: la de *factum hereticale*. Uno de los objetivos centrales de esta categoría fue brindar, frente a la ausencia manifiesta de error, las pruebas necesarias para el descubrimiento de la herejía a través de la práctica de los herejes. Dado que en muchos casos la herejía se apoyaba en el silencio, el ocultamiento y la disimulación —después de todo, la maldad tenía su escondite en el interior— era urgente idear mecanismos eficaces que pudieran dismantelar el avance de la heterodoxia, cuando no de la apostasía. Este apego a la “factualidad” marcó la derrota del “hecho débil” de los éticos de la intención —para quienes lo importante era lo que había en el interior— frente al “hecho duro” sostenido por los tribunales de investigación. Por lo tanto, la noción de *factum hereticale* aportaba la prueba jurídica necesaria —siempre dificultosa de encontrar en la definición tradicional de herejía— que permitía la persecución y el procesamiento judicial de los herejes. De este modo, se producía una desvinculación entre fe y error que, hasta entonces, había sido dominante.

Por lo tanto, como plantea Alain Boureau, la bula de Juan XXII constituyó una ruptura epistemológica al transformar al “hecho” en un argumento esencial de certidumbre.⁷¹ Ya no era necesaria la existencia de una proposición verbal pública para el descubrimiento de la herejía, ya que los mismos “actos” venían a denunciar la opinión del hereje. En este sentido, la bula papal transformó la herejía de “un creer” en “un hacer”.

⁷¹ Alain Boreau. *Satan Hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, (Paris: Odile Jacob, 2004), 41.

Asimismo, la *Super Illius Specula* fue una rectificación de la bula *Accusatus* emitida por Alejandro IV en 1260. En la misma, el papa limitaba la intervención de la jurisdicción inquisitorial en delitos mágicos, salvo que los mismos “huelan manifiestamente a herejía”. Esta formulación, recuerda a la ya mencionada intervención de la Suprema en 1509 cuando, a través de un decreto, prohibía a la Inquisición proceder en los casos de sodomía si no involucraban, abiertamente, cuestiones heréticas. Quince años más tarde, un breve de Clemente VII habilitaba el conocimiento de la inquisición sobre asuntos de sodomía, existieran o no delitos de herejía.

Según estas legislaciones, en un principio, tanto la brujería como la sodomía no constituían en sí mismas herejías. No obstante, esas diferencias iniciales se irán diluyendo, más o menos progresivamente, a lo largo de los siglos. En ambos casos, la *Super Illius Sepecula* jugó un papel central. En el caso de la brujería, la relación es explícita y directa ya que la bula papal asimilaba la magia ritual a la herejía. En el caso de la sodomía, la relación es más indirecta, sin embargo, a través de la noción de *factum hereticale*, la *Super Illius Specula* señalaba la potencialidad herética de la sodomía y sentaba las bases para su futura identificación.

En este sentido, aun cuando no manifestara abiertamente una proposición errónea, los actos del sodomita delataban sus opiniones, en este caso, vinculadas a la creación y orden divinos. Por otra parte, dado que los sodomitas actuaban en secreto —a causa de la amenaza atenta del brazo secular— era difícil poder identificarlos, por lo que determinados actos —como el amaneramiento, la soltería, la amistad profunda con otro hombre, entre otras— podían actuar también como pruebas suficientes para transformarlos en “sospechosos”, noción central en la *Super Illius Specula*. Asimismo, la frecuencia en la perpetración del delito —la repetición del acto— podía convertirlos en

sospechosos simples, vehementes o muy vehementes, parangonando la misma gradación que la herejía propositiva.

1. b. 4. La sodomía como herejía

A partir de lo expuesto, puede sugerirse que tanto la presencia recurrente de prácticas sodomíticas en el complejo idolátrico tradicional, como las semejanzas existentes entre la brujería y la sodomía, junto a la noción de *factum hereticale*, constituyeron formulaciones teológicas que, aunque indirectas, contribuyeron a la progresiva identificación entre la sodomía y la herejía.

No obstante, aunque dichas formulaciones operaron como condiciones teológicas de posibilidad, la identificación de la sodomía con la herejía, resultó reforzada tanto por la propia experiencia eclesiástica —en su incansable lucha contra la heterodoxia— como por los esfuerzos de los poderes civiles en la erradicación del delito. Por un lado, el catolicismo, luego de unirse como la religión dominante, persiguió los comportamientos antidogmáticos a los que identificó como sectas heréticas a las que, entre los más variados delitos, les adjudicó la afición por las prácticas sexuales nefandas. Ya han sido mencionados los casos de los valdenses y los *fraticelli de opinioni*, aunque no fueron los únicos. Muchos siglos antes, Agustín de Hipona citaba, en un extenso catálogo de herejías, a los *Caianos* quienes se afanaban en adorar a los sodomitas, a los *Originianos* que entregaban sus cuerpos al desenfreno sexual y nefando, a los *Elegidos* que “desperdiciaban” la semilla procreadora derramándola en la eucaristía, entre otros.⁷² Por otro lado, la defensa de la cristiandad asumida por algunos monarcas posibilitó la formulación de una serie de

⁷² Agustín de Hipona, *Las herejías, dedicado a Quodvultdeo*. En: <http://www.sant-agostino.it/spagnolo/eresie/index2.htm>

reglamentaciones que trascendían lo político.⁷³ Un ejemplo de eso lo constituye la pragmática promulgada por los Reyes Católicos en 1493, donde se equiparaba la sodomía a la herejía y a la lesa majestad, tanto en la gravedad delictiva como en la penalidad recibida, abreviando, una vez más, el hiato entre ambos fenómenos. En suma, todos estos elementos estuvieron presentes en los procesos incoados por sodomía y tanto los inquisidores como los reos eran concientes, de manera más o menos erudita, de ese contorno herético sugerido por los actos sodomíticos. No obstante, para la elaboración de las calificaciones y de las sentencias, serían los jueces inquisidores los encargados de conjugar y compatibilizar sodomía y herejía; después de todo, en sus manos estaba la interpretación de la ley pero también de la teología.

1. c. La reforma moral en el Virreinato del Perú

La reforma moral del clero y de la feligresía —especialmente, de los denominados cristianos viejos— no fue un problema privativo de la realidad europea sino que también constituyó una preocupación en los territorios americanos. Allí, el tema resultaba más acuciante, ya que los colonos y los curas tenían la misión de instruir en las cosas de la fe y de la moral cristiana a una población recientemente convertida. En este sentido, aun cuando las autoridades civiles y religiosas manifestaran su preocupación por la instrucción de los indígenas, el control y el disciplinamiento de los cristianos viejos fue tan o más importante que la necesidad de extirpar los errores entre los neófitos.

⁷³ Como se mencionara, en las sociedades de Antiguo Régimen es difícil diferenciar lo religioso de lo social o marcar límites precisos entre lo político y lo eclesiástico. De hecho, la sodomía se interpretaba como delito y pecado al mismo tiempo, en la medida que la “cultura jurídica” moderna se nutría tanto del derecho romano como del derecho canónico medieval y la tradición religiosa. Bartolomé Clavero, “Delito y Pecado” 59.

No obstante, en el Virreinato del Perú, los influjos reformadores y el espíritu postridentino se hicieron sentir un par de décadas más tarde. Si bien tanto el Primero como el Segundo Concilio celebrados en la ciudad de Lima en 1551 y en 1567, respectivamente, intentaron expresar las preocupaciones de Trento, las desavenencias ocurridas al interior de la Iglesia peruana hicieron inviables tales propósitos.⁷⁴ Con todo, los documentos tridentinos fueron leídos en la Iglesia Mayor de la ciudad de Los Reyes el 28 de octubre de 1565 y mandados a publicar en las todas jurisdicciones eclesiásticas.⁷⁵ Asimismo, en una carta fechada el 20 de abril de 1567, el arzobispo Fray Jerónimo de Loayza manifestaba al rey la necesidad de aplicar los cánones tridentinos, ya que “como estas iglesias son nuevas y con tan poca orden y los clérigos extranjeros, y todos los mas mercenarios, asi los prebendados y servidores de las iglesias de pueblos de españoles, como los que estan en las iglesias de indios, habrá mas que hacer y con más dificultad”.⁷⁶ Fue recién con el Tercer Concilio Limense, convocado por el arzobispo Toribio de Mogrovejo en 1582, cuando la reforma moral tridentina comenzó a implementarse sistemáticamente en el territorio peruano, aunque no exenta de contradicciones.

En el caso de la población seglar, las irregularidades en materia sexual se remontaban a los primeros años de la conquista y la colonización. Desde entonces, los amancebamientos entre indígenas y peninsulares habían constituido una práctica de lo más ordinaria y corriente en la sociedad virreinal. En cierta medida, este tipo de uniones consensuadas habían constituido una de las formas que la regulación de la sexualidad había asumido en las Indias. Si bien la corona se había mostrado proclive a los matrimonios mixtos, los conquistadores y colonos se habían mostrado reacios a

⁷⁴ Sobre los conflictos suscitados durante el primero y segundo concilio ver Lisi, *El tercer concilio*, 43-44.

⁷⁵ Tineo, *Los concilios limenses*, 153.

⁷⁶ Roberto Levillier, *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1919) Tomo I, 64.

formalizar uniones con mujeres indígenas, excepto en aquellos casos en que la consorte proviniera de algún linaje noble. No obstante, las concubinas indígenas continuaban habitando la casa familiar, en muchos casos, junto a la esposa legítima —generalmente de origen peninsular o criollo— y sus proles, aunque ilegítimas, se confundían con los hijos habidos bajo la unión sacramentada. Asimismo, al igual que los clérigos, los hombres de la casa podían disponer de los atributos sexuales de las indígenas que oficiaban como indias de servicio. Esta realidad quedaba evidenciada en una real cédula, según la cual, “hay muchos españoles que tienen indias en sus casas para efectuar con ellas sus malos deseos; que se vea que no tengan más de las que tasadamente sean menester para su cocina y servicio”.⁷⁷

La bigamia constituía otra de las transgresiones difundidas en las Indias. Al igual que la solicitación, también formaba parte de los delitos disciplinarios que caían bajo la égida del Santo Oficio. Según las cifras relativas al Virreinato del Perú, entre 1570 y 1699, hubo 171 procesados por ese delito, en su mayoría hombres, que representaron el 14,54% del total de las causas seguidas.⁷⁸ En cierta medida, la experiencia americana otorgaba condiciones favorables para la propagación de esta conducta ya que, en muchos casos, los conquistadores o colonos que se aventuraban a las Indias tenían la oportunidad de enterrar su pasado y recrear una nueva vida.⁷⁹ Incluso, una vez arribados a las Indias, los individuos se desplazaban de una a otra jurisdicción en busca de un futuro más promisorio, lo que benefició la concertación de matrimonios múltiples. Si bien en algunos casos, los consortes masculinos podían encontrar en estos desplazamientos un medio eficaz para escapar de un matrimonio no deseado o de las

⁷⁷ RC a Francisco Pizarro, gobernador, a Vaca de Castro, gobernador y fray Vicente de Valverde, obispo, Fuensalida, 26 de octubre de 1541. En: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. Volumen I*, Richard Konezke (ed.), (Madrid. CSIC, 1953), 209.

⁷⁸ Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad*, 336-337.

⁷⁹ Manuel Torres Aguilar, “Algunos aspectos del delito de la bigamia en la Inquisición de Indias”. En: *La Inquisición en Hispanoamérica*, 65-104, 66.

obligaciones que éste conllevaba, en otras oportunidades, la bigamia era el resultado lógico del tiempo transcurrido desde la migración. De hecho, algunos esposos, ni bien concertados los matrimonios, partían a probar fortuna a las Indias y luego de quince o veinte años, su primera mujer no era otra cosa que un vago recuerdo. Para mitigar estas desavenencias conyugales, que hacían a la figura de la necesaria “vida maridable” prescripta por el matrimonio, la legislación indiana estableció que todo casado no podía pasar a las Indias sin su mujer, excepto en el caso de los mercaderes quienes gozaban de un plazo de 3 años para regularizar su situación marital. Del mismo modo, quienes habían contraído matrimonio en los nuevos territorios no podían retornar a la península sin sus legítimas esposas, debiendo hacerlo con causa justificada, a más de haber reservado el sustento necesario para resguardar a su familia, si no se trasladaban con ella.⁸⁰ En el caso de las mujeres, la legislación era mas dura aún, ya que se les prohibía taxativamente trasladarse a las Indias sin sus maridos. Asimismo, si el viaje tenía por propósito reunirse con su esposo en las Indias, debía comprobarse a través de la Casa de la Contratación la existencia del marido y si, en medio de la travesía, fallecía el consorte, la mujer debía retornar a la península.⁸¹ En muchos casos, los hombres podían vivir en bigamia durante largos años tanto porque sus primeras esposas los presumían muertos o porque los propios bigamos alegaban viudez. La infructuosidad de las comunicaciones alentaba este tipo de resoluciones hasta que, por diversas circunstancias, se descubría el delito y la justicia civil, eclesiástica o inquisitorial compulsaba al bigamo a hacer vida maridable con su primera esposa.

Los clérigos no eran ajenos a este tipo de comportamientos. Por el contrario, según la mayoría de los informes de las autoridades civiles y eclesiásticas la reforma moral del clero resultaba imperiosa. Particularmente, el episcopado veía con gran

⁸⁰ Torres Aguilar, “Algunos aspectos del delito de bigamia”, 69-70

⁸¹ Torres Aguilar, 70.

preocupación el crecimiento de las denuncias relativas al comportamiento licencioso de los pastores de su Iglesia.⁸² Las principales acusaciones estaban vinculadas con el tratamiento que hacían a los indios de sus doctrinas, a quienes les exigían, de manera ilimitada, servicios personales, dinero para la administración de los sacramentos, animales y productos de sus cosechas o, directamente, los alquilaban para trajines o trabajos en las minas. Pero al despotismo ejercido sobre la población indígena se le sumaba la escasa observancia del hábito que ostentaban: se ausentaban de sus doctrinas, frecuentaban lugares de poco recato, no guardaban la decencia en el vestir y se entregaban a los juegos ilícitos. Tampoco mostraban mayor compostura en lo relativo a las conductas sexuales, ya que no contentos con vivir amancebados, al igual que sus colegas europeos, tenían por costumbre someter sexualmente a las “indias de servicio”, sembrando las doctrinas con hijos ilegítimos y no reconocidos. El cronista andino, Guaman Poma de Ayala, retrataba esta situación de manera descarnada:

El padre Juan Bautista Aluadán fue cura del pueblo de San Cristóbal de Pamapa Chire. Fue muy absoluto, cruel padres, las cosas este hombre hazía no se puede escriuir. Porque tomó un yndio del dicho pueblo llamado Diego Caruas; porque no le dio carnero le puso en una aspa esponxa como de San Andrés. Le puso unos cueros amarrados, comensóle a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo y en la guerguenza, ensendido muchas candelas y brealle. Y le abría el culo con las manos. Y dizen que hizo otras cosas mucho más, que no se puede escriuir, cino que Dios lo sepa y otros muy muchos daños y males hacía. Y ací atormentaua a las solteras de don Juan *Uacrau*, su hija, que el padre Aluadán le desnudaua el culo y el coño y le metía los dedos y en el culo le daua quatro asoticos; cada mañana le hacía a todas las solteras.⁸³

Las solicitudes también formaron parte de las imposturas sexuales de los clérigos peruanos. Entre 1570 y 1699, los tribunales inquisitoriales procesaron a 75 sacerdotes acusados de “solicitadores”, lo que representó un 6,37% de la actividad total

⁸² En este sentido, la sesión inaugural del Segundo Concilio Limense advertía que el sínodo no se proponía proclamar dogmas sino introducir enmiendas “para la reforma del clero y el pueblo cristiano”. Tineo, *Los concilios limenses*, 156.

⁸³ Ayala, *Nueva crónica y*, 598.

del Santo Oficio.⁸⁴ Si bien la cifra no es espectacular, al menos, resulta significativa teniendo en cuenta que el delito estaba restringido a la población eclesiástica y que ésta no era abundante en las Indias. La expansión del delito entre la clerecía puede observarse en una carta que los inquisidores peruanos remitían, el 5 de abril de 1599, a la Suprema y General Inquisición, en donde informaban el apresamiento de 23 sacerdotes confesores “por aver solicitado a sus hijas de penitencia en el acto de la confesion para actos torpes y deshonestos en la provincia de Tucumán donde apenas á avido sacerdote que no aya pecado”.⁸⁵ Según los informantes, el oprobio resultaba mayor por tratarse de “una tierra tan nueva y con gente tan reziende en la fee”.⁸⁶

Las visitas eclesiásticas constituyen una de las fuentes más ricas para aproximarse a las costumbres de la feligresía y del clero peruano. Allí, los visitantes realizaban una inspección sobre un obispado o una jurisdicción con el objetivo de “remediar” aquellas conductas que fueran contrarias a los cánones católicos. Según las disposiciones tridentinas, “el objetivo principal de todas estas visitas ha de ser introducir la doctrina sana y católica, y espeler las herejías; promover la buenas costumbres y corregir las malas”.⁸⁷ El Tercer Concilio Limense consideraba a las visitas como un medio eficaz para comprobar si las doctrinas estaban “proveídas de buenos ministros, y así mismo la salud de las ánimas en que estén en gracia y caridad, y muy ajenas y apartadas de los vicios y pecados, especialmente de los públicos y notorios, de que no solamente Dios nuestro señor se ofende, pero también la república recibe turbación y escándalo, dando unos a otros ocasión de pecar y mal ejemplo, por lo cual los pecados

⁸⁴ Millar Carvacho, *Inquisición y sociedad*, 336-337.

⁸⁵ AHN, Inquisición, Libro 1036, f.219.

⁸⁶ AHN, Inquisición, Libro 1036, f.219. Una caracterización similar hacía el flamante virrey Martín de Enríquez, quien en una misiva escrita en plenas reuniones conciliares, advertía al rey que “la mayor necesidad que hallo que es la falta de doctrina de los yndios es por culpa de los Ruynes ministros que cierto están en lo de la Religion muy atrás” Lisi, *El tercer concilio*, 304-305

⁸⁷ *El sacrosanto concilio*, Sesión XXV, Capítulo 3, 255.

públicos son y deben ser tenidos por mas graves y peligrosos y de mayor daño”.⁸⁸ Aun cuando estuvieran imbuidos bajo el mismo espíritu tridentino, el Concilio Limense hizo mayor hincapié en las conductas y en las costumbres morales, como lo demuestra la preocupación por los llamados “pecados públicos” que, en su eufemismo, aludía a transgresiones como el adulterio, el amancebamiento, la bigamia, las solitaciones y los pecados abominables.⁸⁹ Las visitas tuvieron un papel muy relevante en el disciplinamiento de la comunidad de creyentes. De hecho, algunos de los casos de sodomía, como el del canónigo charqueño Pedro de Arandía, se conocieron a partir de la inspección ocular realizada por los visitantes eclesiásticos. Asimismo, el *affaire* entre Diego Díaz de Talavera y Luis de Herrera, de la provincia de Chayanta, salió a la luz ante la inminente llegada del visitador al valle de Pitantora, en donde residían. En este sentido, las visitas debían encomendarse a “personas de mucha entereza y satisfaccion” para “no sólo corregir los excesos sino también edificar con el ejemplo”.⁹⁰ Eso no ocurrió en el caso del Doctor Gaspar González de Sosa a quien el cabildo de la catedral de La Plata le había encargado la visita general del obispado. Fue durante la inspección a la villa de Potosí cuando el Doctor González trabó su ilícita amistad con Diego Mejía, dando mucho escándalo no sólo entre los miembros de la comitiva sino, también, en todos los pueblos que visitaban. En este sentido, la conducta del Doctor González no sólo perjudicaba su propia honorabilidad sino, también, la credibilidad de las visitas pastorales que, por ese entonces, constituían una forma de reforzamiento de la autoridad episcopal frente al clero regular.

Con todo, las autoridades eclesiásticas continuaron considerándolas uno de los mecanismos más idóneos para introducir la reforma moral propuesta por Trento y

⁸⁸ Levillier, *Organización de la Iglesia*, 218-225.

⁸⁹ El *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta asimilaba a los amancebados con los pecadores públicos. Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes* (Zaragoza: Casa de Pedro Berruz, 1555), 30.

⁹⁰ Lisi, *El Tercer Concilio*, 203.

ratificada por el Lima. A fin de componer la vida y las costumbres de los eclesiásticos, el Concilio Limense procuró, por un lado, combatir la codicia, la asistencia a banquetes, los juegos, las danzas, los sobornos y los tratos y negocios con seculares; por otro lado, promover la austeridad, el decoro en el traje y la formación de los clérigos.⁹¹ Sobre este último punto, el concilio estableció el aprendizaje de la lengua vernácula como condición *sine qua non* para acceder a las doctrinas de indios. Asimismo, recomendaba la lectura tanto de libros eclesiásticos, con los cuales instruirse en lo tocante a su oficio, como de autores eximios que trataran casos de conciencia que los auxiliara en la buena administración de la confesión. Por otra parte, los títulos académicos que ostentaran los clérigos debían presentarse ante los obispos, a fin de evitar que se nombraran o promocionaran individuos incompetentes para el cargo.⁹²

Sobre las costumbres escandalosas de los prelados, el Concilio también fue muy taxativo en lo relativo a las reglamentaciones y las sanciones correspondientes. El capítulo 19 establecía que “la compañía de mujeres deben los clérigos evitarla para no perder la castidad que han prometido a Dios, o a lo menos no menoscabar gravemente su honor y poner nota en el estado eclesiástico de suerte que a ser despreciado”, so pena de excomunión.⁹³ También se desalentaba a los clérigos tener mujeres en sus casas, hecho que podía levantar sospecha, aunque se tratase de sus hermanas o madres.⁹⁴ Respecto de los curas amancebados, el Concilio retomaba las disposiciones de Trento, según las cuales el prelado era exhortado hasta tres veces a salir de su error y si, a la tercera amonestación, proseguía en él, quedaban “en este caso, perpetuamente privados de todos los beneficios, porciones, oficios y pensiones eclesiásticas, é inhábiles, é

⁹¹ Tineo, *Los concilios limenses*, 443-445, 458.

⁹² *Ibidem*, 459.

⁹³ Lisi, *El tercer concilio*, 179.

⁹⁴ Lisi, 307.

indignos en adelante de todos los honores, dignidades, beneficios y oficios”.⁹⁵ Como se mencionara, otra de las preocupaciones de las autoridades episcopales residía en el abuso que los clérigos hacían de las indias de sus doctrinas. En estos casos, el Concilio instruía a los obispos para que no consintieran que sus prelados tuvieran a su servicio indias jóvenes “aunque sean por mitas” sino que, más bien, se valieran de hombres o, a los sumo, de indias viejas y sin sospecha.⁹⁶

No obstante, la aplicación de las disposiciones conciliares no resultaron de fácil aplicación. Como se advirtiera, los problemas de comunicación entre y al interior de las jurisdicciones, así como la escasez de agentes coloniales, hacían difícil el control sobre la conducta de clérigos y feligreses. Además, ciertas prácticas sexuales estaban tan arraigadas en el seno de la sociedad que, aunque contrarias a las leyes civiles y eclesiásticas, formaban parte de la cultura virreinal. El 19 de marzo de 1583, los obispos de La Plata y de Tucumán informaban a su majestad que el clérigo Luis de Armas, cuñado del presidente de la Audiencia de Charcas, vivía licenciosamente, entregándose al vicio, las deshonestidades y los delitos con total publicidad y bajo el amparo de su cuñado y “por esta razón no se haze ni se puede hazer justicia”.⁹⁷ En respuesta a este reclamo, el 29 de noviembre del mismo año, el rey amonestaba al licenciado Luis de Cepeda, presidente de la Audiencia, y lo compelió a que no consintiera la actuación de Luis de Armas y permitiera el normal ejercicio de la justicia.

Las informaciones realizadas en 1590 por Diego Felipe de Molina, primer visitador general del obispado de Charcas, también permiten observar las costumbres licenciosas tanto de clérigos como de seglares. Según coligió de su visita, “de parte de la gente española en comun no se halla mas de la fee y esta muerta con muchos y diversos vicios con toda publicidad en especial de la deshonestidad de que muchos se

⁹⁵ *El sacrosanto concilio*, Sesión XXV, Decreto sobre la reforma, Capítulo 14, 328.

⁹⁶ Tineo, *Los concilios limenses*, 457.

⁹⁷ AGI, Lima 300, s/f.

precian y es tan hordinario que no se ajierta ni aun puede castigarse y si alguna vez se castiga es en gente humilde”.⁹⁸ Su diagnóstico se basaba en la inspección ocular que había realizado, a través de la cual, se revelaron una serie de irregularidades sexuales. Entre ellas, las más comunes estaban vinculadas con el desprecio por el celibato clerical que las disposiciones tridentinas habían definido como obligatorio para la ordenación sacerdotal. De este modo, muchos clérigos no tenían reparos en criar públicamente a sus hijos así como tener mancebas en sus casas y abusar de las indias jóvenes de sus doctrinas. Sobre este punto, Molina señalaba como un cura “buscando las donçellas y estas no açertandolas a hallar ya de edad dio en deflorar niñas viniendo a morir algunas por ser muy poca edad y de esta manera otra gravedades de viçios”.⁹⁹ Asimismo, las informaciones del visitador general revelaban el libertinaje y el poco decoro con que vivían los curas: se ausentaban de sus doctrinas, iban a donde les placía, visitaban las casas de mujeres sospechosas y de mal vivir “y finalmente andan como potros desatados y dados a su libertad y muchos de ellos de buenos religiosos se hazen mas malos doctrinantes y curas sin quedarles muestra de religion”.¹⁰⁰ Durante la visita, otra serie de transgresiones sexuales quedaron al descubierto a partir de un conflicto suscitado entre el Monasterio de Monjas de los Remedios La Plata y los frailes de la Orden de San Agustín de la misma ciudad. Según las religiosas, desde su creación, el monasterio había estado sujeto a la jurisdicción de los agustinos aunque ellas nunca se habían encomendado a la obediencia de los frailes ni éstos contaban con las bulas o las concesiones correspondientes para tal negocio. Pero la sujeción no sólo era de carácter religioso administrativo, las monjas denunciaban “que habian recebido de los dichos frayles muchos y enormes daños y agravios en perjuicio de sus honras y castidad”.¹⁰¹

⁹⁸ AGI, Charcas 144, s/f.

⁹⁹ AGI, Charcas 144, s/f.

¹⁰⁰ AGI, Charcas 144, s/f.

¹⁰¹ AGI, Charcas 144, s/f.

Los agustinos no tardaron en responderles y desacreditaron sus dichos alegando que se trataba de mujeres mundanas y perdidas. Lo cierto es que a partir de estas acusaciones y contraacusaciones, quedaron de manifiesto una serie de irregularidades de la vida monástica. En su inspección, Diego Felipe de Molina reveló que las religiosas no vivían conforme a sus costumbres sino que, por el contrario, quebrantaban los votos de pobreza, obediencia y castidad. En este sentido, el visitador halló a la priora del monasterio en estado de notoria gravidez producto del trato que, a pesar de su fealdad, tenía con varios hombres. Asimismo, encontró a dos religiosas que, a pesar de los intentos de aborto, habían parido recientemente. El poco temor ante los actos cometidos era tal que, según las informaciones recabadas, al bautismo de los vástagos habían asistido los padres respectivos. En ese escenario, Diego Felipe de Molina procuró poner remedio a todas y cada una de las transgresiones en las que actuó como juez visitador pero, además, a partir de la inspección realizada, elaboró una serie de constituciones “para que las vean, guarden y cumplan” los curas de las doctrinas del obispado de Charcas.¹⁰² En cierta medida, las disposiciones de Molina eran una forma de adaptar a condiciones concretas los principios generales doctrinales, morales o disciplinarios establecidos por el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Limense.¹⁰³

Entre las disposiciones dirigidas a la reforma moral se destacan la construcción de un confesionario de madera en medio de la iglesia para la confesión de las mujeres, a fin de que toda la feligresía pudiera ver tanto al confesor como a la confesante. También se aconsejaba que las niñas indias fueran doctrinadas desde pequeñas para que a la edad de diez años regresaran a sus hogares y si, en caso contrario, los curas las seguían

¹⁰² AGI, Charcas 144, s/f.

¹⁰³ Los concilios o sínodos diocesanos también cumplían esa función. Sólo podían ser convocados por los obispos de la diócesis en donde se celebraba y debían asistir el deán y cabildo de la catedral así como los clérigos del obispado. El Concilio de Trento dispuso que los sínodos provinciales debían realizarse cada tres años y los diocesanos anualmente lo cual en el virreinato del Perú, como en el resto de las Indias, fue quimérico. Jorge E. Traslosheros, “Las constituciones sinodales del obispado de La Paz 1638 ‘Por el bien común de todos y el descargo de nuestra conciencia’”. En: *Iglesia y sociedad en América colonial. Interpretaciones y proposiciones*, Juan Manuel de la Serna (coord.), 39-70, (México: UNAM, 1998), 52.

“ejercitando”, fueran sancionados. Asimismo, se exhortaba a los sacerdotes que no tuvieran en sus casas, so pretexto de indias de servicio, mujeres sospechosas, especialmente doncellas, sino sólo indios o indias viejas, como disponía el Concilio Limense. Además, se amonestaba a los clérigos que traían vestidos de colores o poco decorosos y se aconsejaba el uso del hábito honesto y decente. Por último, se persuadía a los curas de no participar en juegos de naipes ni ningún otro divertimento ilícito, salvo en las Pascuas y con muy poca cantidad de dinero.¹⁰⁴

En 1629, el sínodo del obispado de Huamanga había promulgado una serie de constituciones similares. En ellas, no sólo se amonestaba a los curas que vivían deshonestamente sino, también, a los visitadores que disimularan u ocultaran semejante negocio.¹⁰⁵ Asimismo, siguiendo lo dispuesto por el Tercer Concilio Limense establecía que:

Prohibimos y mandamos que los clérigos no tengan en sus casas mugeres que puedan causar sospecha ni traten con ellas familiarmente ni las acompañen cualesquiera sean a pie ni llevandolas a ancas de sus cabalgaduras ni yendo junto a sus sillas de mano, si no es que sea madre o hermana ni entraran a lugares sospechosos. Tambien prohibimos y mandamos que no se vistan indecentemente como seglares sino que por la honestidad de fuera en el vestido se cobija la del alma.¹⁰⁶

En la misma tónica, en el Libro III, constitución 3, ordenaba que los clérigos evitaran que sus pecados fueran públicos, a fin de no suscitar murmuraciones entre los seglares. En este sentido, prohibía que tuvieran en sus casas a los hijos ilegítimos ni que se sirvieran de ellos para el servicio de la misa ni de cualquier otro oficio divino sino que “mas ante los pongan a aprender oficio para que tengan con que sustentarse y se escusen los daños que se siguen y la experiencia a mostrado”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Las 42 constituciones del doctor Diego Felipe de Molina se encuentran en AGI, Charcas 144, s/f.

¹⁰⁵ AGI, Lima 308, f.8v.

¹⁰⁶ AGI, Lima 308, f.8v.

¹⁰⁷ AGI, Lima 308, f.8v.

Pero la promulgación de las constituciones no fue suficiente para desarraigar estas prácticas de la clerecía del virreinato. En 1619, un vicario de la Villa Imperial de Potosí informaba al arzobispo de Lima que en esa jurisdicción había llegado un fraile llamado Jerónimo de Aliaga para desempeñarse como prior del convento de San Agustín, quien había traído gran escándalo a la villa, especialmente, por el amancebamiento que tenía con una mulata “farsanta” en quien gastaba gran cantidad de dinero.¹⁰⁸ Además, desde su llegada, las plazas estaban colmadas de frailes agustinos así como también “las casas ruynes y de mala sospechas” a las que también asistía el mismo prior “con su compañero el padre Albarado que parece tiene a su cargo la putería del pueblo”.¹⁰⁹ La relación de los frailes agustinos con las mujeres seglares se convirtió en un tema de preocupación en la Villa Imperial ya que “en ese convento que mas parece de rufianes que de religiosos apenas se halla quien no tenga la suya aca fuera”.¹¹⁰ Pero las preocupaciones no sólo estuvieron restringidas al ámbito eclesiástico sino que la autoridad real también intervino en la erradicación de esas conductas. El 7 de febrero de 1636, Felipe IV exhortaba a poner orden entre los clérigos indianos debido a que “andan y viven licenciosamente sin que puedan ser corregidos ni castigados porque de ordinario andan bagando de unas partes a otras y cuando se llega a saver el delito ya an hecho fuga”.¹¹¹ Asimismo, en 1662, se refería a la relajación de las costumbres de todos sus vasallos indianos, incluidos clérigos y seglares, debido a que “se toleran y consienten pecados publicos y que se atiende poco a castigar la desonestidad dexando los vicios consentidos, aunque sean escandalosos y graves”.¹¹² Del mismo modo, la reina consorte, en una misiva de fechada el 26 de diciembre de 1665, ratificaba lo ordenado por su difunto esposo e instaba a los virreyes, presidentes, gobernadores,

¹⁰⁸ AGI, Lima 309, s/f.

¹⁰⁹ AGI, Lima 309, s/f.

¹¹⁰ AGI, Lima 309, s/f.

¹¹¹ AGI, Lima 311, s/f.

¹¹² AGI, Lima 303, s/f.

arzobispos y obispos de las Indias que “diesen las hordenes necesarias para que en la jurisdicción de su distrito se atendiese mucho a la enmienda de los pecados públicos [así como también] a la reformatión de las costumbres en eclesiásticos y seglares cada uno por lo que le toca”.¹¹³

Al igual que en la península, la propagación de estas conductas entre los clérigos estuvo vinculada a la baja dotación de personal eclesiástico durante los primeros tiempo de la colonización. En este sentido, las autoridades episcopales y civiles permitieron la ordenación y el “pasaje a Indias” de personas de dudosa “calidad”. En una misiva enviada el 1 de marzo de 1566, el Arzobispo Loayza informaba al rey acerca del poco entendimiento que tenían algunos sacerdotes, especialmente, en lo tocante a la administración de los sacramentos y la predicación del Evangelio. También señalaba que “muchos de ellos, o los mas, saben poco o son mozos, y los prelados de las Ordenes con frecuencia envían a las doctrinas a los que menos falta hacen en los conventos, y aun a algunos que era más conveniente estuviesen recogidos en sus celdas”.¹¹⁴ Asimismo, si bien muchos religiosos estuvieron motivados por la tarea evangelizadora, otros tanto fueron atraídos al Nuevo Mundo en busca de fortuna o enriquecimiento personal, como sucedió con la mayoría de los conquistadores y colonos. De hecho, como se mencionara, tener acceso a una doctrina de indios permitía garantizarse un buen pasar no tanto por el salario que se recibía por el cargo como por los negocios y las contrataciones que podían organizarse a partir de la explotación de la mano de obra indígena. Según Diego Felipe de Molina, esta situación estimuló que “agentes de malas costumbres, viçiosos y delincuentes, sin licençia, totalmente ignorantes y yncapaces” en los oficios seglares se ordenaban como sacerdotes “viendo lo que se gana en una

¹¹³ AGI, Indiferente, 430, L.1, 1, 225.

¹¹⁴ Tineo, *Los concilios limenses*, 158.

doctrina”.¹¹⁵ Por lo tanto, a diferencia del período anterior, hacia finales del siglo XVI, el número de aspirantes sobrepasaba las doctrinas disponibles por lo que, ordenados y sin doctrinas, los clérigos “buscan el sustento por vías ilícitas y escandalosas”.¹¹⁶ Por otra parte, las distancias y las malas comunicaciones tampoco ayudaban a remediar la situación, por lo que los obispos se vieron impedidos de ejercer una vigilancia más activa sobre los sacerdotes. Fuera de las grandes urbes en donde los comportamientos licenciosos podían tomar rápida publicidad, en las zonas rurales y apartadas, los curas gozaron de mayor libertad y relajamiento de las costumbres, generando situaciones licenciosas que las visitas intentaron remediar.

1. d. La sodomía y la praxis inquisitorial limeña

La implantación y la actuación de la Inquisición peruana coincidieron con el espíritu postridentino de reforma moral. En este sentido, algunos autores sostienen que se trató más de una “inquisición de costumbres”, preocupada por perseguir y castigar delitos asociados con las transgresiones morales, más que de fe.¹¹⁷ No obstante, algunos de los delitos que formaron parte de su competencia, como la bigamia, la solicitación y, en menor medida, la sodomía, aun cuando constituían actos deshonestos y no herejías en sentido estricto, su propia consumación podía entañar creencias erróneas. De hecho, los inquisidores generales, consultores, calificadores y ordinarios se habían nutrido del pensamiento antiherético que había motivado la creación de la Inquisición española y bajo ese paradigma establecieron muchas de sus sentencias. En este escenario, el presente apartado analiza la actuación del Santo Oficio limeño frente a la sodomía, a fin de establecer en qué medida procedió como si tratara de una desviación moral o en qué

¹¹⁵ AGI, Charcas 144, s/f.

¹¹⁶ AGI, Charcas 144, s/f.

¹¹⁷ Zaballa Beascochea, “Inquisición y sociedad”, 123 y 134.

medida consideró que la sodomía representaba un acto herético. A través de las relaciones de causa de fe y de las cartas del tribunal inquisitorial limeño, se indaga en la actuación y en la conceptualización de los inquisidores en torno a la sodomía, así como también, en la medida en que las fuentes lo permitan, en la actitud de los acusados frente al fenómeno.

En primer lugar, la información relativa a las aficiones nefandas de los reos procesados por el Santo Oficio peruano surge, por lo general, al calor de otras acusaciones asociadas con delitos de la fe. Por ejemplo, de las doce causas que contienen acusaciones o autodenuncias de haber cometido actos sodomíticos, sólo cuatro no tienen ningún tipo de relación con actos o proposiciones heréticas, mientras que, en las restantes, los actos de sodomía aparecen como un aditivo, muy grave, por cierto, a las acusaciones de nigromancia, pacto con el demonio, iluminismo, luteranismo, etc. En este sentido, pareciera que los inquisidores limeños no procedieron contra los crímenes nefandos como lo hicieran sus colegas aragoneses a partir del breve papal que Clemente VII emitiera en 1524. Por el contrario, su actuación fue más cercana a los establecido por la Suprema que, en 1509, prohibía a los tribunales inquisitoriales españoles intervenir en casos de sodomía "*si otras cosas no hay con ello que abiertamente sepan heregia*".¹¹⁸

En ese marco, si bien los inquisidores se preocuparon por los actos de sodomía en sí mismos, también buscaron determinar el nivel de error que podía contener su realización, ya que aun cuando la noción de *factum hereticale* permitía hacer inteligible las herejías ocultas, los magistrados prefirieron arrancar una confesión verbal. Por ejemplo, luego del reconocimiento de haber cometido el nefando crimen, los inquisidores que conocieron en el caso de Fray Sebastián de Oviedo exhortaban al reo a

¹¹⁸ Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia, 1530-1609*, (Barcelona: Península, 1980), 290.

que “declarase clara y abiertamente si savia que conforme a la ley de Dios por el sexto mandamiento esta prohibida toda copula carnal excepto la copula con muger propia”.¹¹⁹ Del mismo modo, en la causa seguida contra el dominico Francisco de la Cruz no sólo consideraban que por haber cometido el pecado nefando “según las reglas de teología ha hecho en pensamientos, palabras y obras muchos pecados mortales contra el sexto mandamiento”, sino que, además, creía que esos actos denotaban la creencia de que aquello no era pecado mortal como, finalmente, admitió el reo.¹²⁰ Otro tanto aconteció con Fray Juan de Maldonado a quien denunció un novicio por haberle realizado actos torpes y tocamientos deshonestos. Según el joven, el reo “le dixo que si queria que tuviesen polucion en sus propias manos cada uno con si y que diciendole el dicho novicio que no queria porque era pecado mortal, este reo le avia respondido que no era pecado mortal sino venial”.¹²¹ Esta afirmación guardaba para los inquisidores una seria sospecha de error y, en este sentido, aunque trataron de determinar qué tipos de actos había realizado Maldonado, sus preguntas giraron en torno a las palabras que había formulado al novicio, en especial, “si sabia que todo acto venereo fuera del matrimonio era pecado mortal”.¹²²

Por otra parte, la sodomía podía formar parte de las denominadas proposiciones heréticas como, por ejemplo, afirmar que cometer el delito de sodomía no era pecado o acusar a la autoridad episcopal e, incluso, divina de ser sodomitas. En ese marco, los inquisidores consideraron impías y malsonantes las palabras que Fray Francisco de la Cruz había proferido contra ellos y el notario, “nefandas deshonestísimas que porque eran tan feas y tan torpes y desbergonçadas mandamos que no se escribiesen”.¹²³ Asimismo, las afirmaciones que iban contra la Iglesia Católica podían considerarse

¹¹⁹ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 233.

¹²⁰ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 55v.

¹²¹ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 273v.

¹²² AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 273v.

¹²³ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 52.

luteranas, especialmente, cuando se injuriaba a las autoridades. Así lo entendieron los inquisidores en el caso del fraile agustino Juan Pablo de Borja, quien afirmaba que en Roma había sido testigo de como “los cardenales eran sodomitas con sus pajes y con monjas y otras mugeres contra natura [y] que el sumo pontifice Gregorio decimo tercio que entonces reynaba era mas sodomita que otros y tenia un hijo”.¹²⁴ Asimismo, Fray Francisco de la Cruz, en su “desmesurada” lucha contra el celibato clerical, confesaba que Dios había reprendido “al señor arçobispo de los Reyes a bozes por la boca de este reo diziendo *puto* viejo arçobispo traydor”, poniendo al descubierto las aficiones sexuales del prelado y la doble moralidad de la institución.¹²⁵ Incluso, el mercedario Pedro de Coronado terminó confesando “que algunas vezes avia deshonorado a dios diziendole *puto* y que avian sido otras dos o tres vezes”.¹²⁶

En gran medida, estas formulaciones heréticas constituían un medio de denuncia de la hipocresía eclesiástica en materia sexual así como también una crítica al proceso de reforma moral del clero. En relación al primer problema, son elocuentes las testificaciones realizadas durante el proceso seguido, en 1584, contra el ya citado Juan Pablo de Borja, de la Orden de San Agustín. Allí, el fraile realizaba una crítica mordaz al conjunto de su orden, cuyos frailes, aseguraba, “no eran cristianos ny creian en dios sino luego les avian de quemar”, aludiendo a la inclinación por la sodomía que reinaba en el claustro.¹²⁷ Sus acusaciones procedían de la gracia que Dios le había concedido por medio de la Rueda de Santa Catalina, a través de la cual Borja tenía la capacidad tanto de ver a través de los muros como de adivinar lo que acontecía en otros lugares. De este modo, el reo aseguraba haber visto a los frailes en las celdas, los patios y el coro, retocándose, teniendo poluciones y cometiendo el acto de sodomía

¹²⁴ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 136v.

¹²⁵ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 58.

¹²⁶ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 202v.

¹²⁷ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 136v.

unos con otros. Asimismo, como se explicitara, había podido observar las conductas licenciosas que se desarrollaban en la Santa Sede, cuyos principales protagonistas eran nada más y nada menos que las propias cabezas de la Iglesia. Frente a toda esta serie de imposturas sexuales, Borja se erigía como la autoridad moral de su orden ya que, según declaraban los testigos, el fraile se jactaba de “que si no fuera por el dicho Borja se dañaría todo el convento”.¹²⁸ Pero más allá de estas aspiraciones, los testigos también revelaron “que otro novicio a quien después quitaron el avito avia tenido aceso carnal con el dicho Borja”.¹²⁹ La acusación y el gusto por este tipo de conductas sexuales serían confirmados años más tarde, cuando durante el proceso seguido contra Pedro de Coronado (c.1591), el reo confesaba que “avia cometido (...) el dicho delito de sodomia muchas vezes y con muchas personas (...) y que el delito lo avia cometido en estas carceles de la ynquisicion con una persona que estuvo con el que se llama Juan Pablo de Borja que salio penitenciado y desterrado del auto que se hizo al fin del año de 1587”.¹³⁰

Una actitud diferente, aunque no por ello menos crítica, asumió el “alumbrado” Fray Francisco de la Cruz.¹³¹ Mientras Borja denunciaba las transgresiones de la clerecía pero procuraba silenciar las propias, Fray Francisco utilizaba sus flaquezas para develar las inconsistencias de las normas sexuales de la Iglesia. Según el fraile, tanto las cópulas carnales que había tenido con una de sus “cómplices”, Leonor de Valenzuela, como los actos de sodomía que había cometido con diferentes individuos, no constituían

¹²⁸ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 137.

¹²⁹ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 138.

¹³⁰ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 202v.

¹³¹ Fray Francisco de la Cruz formó parte de un grupo de alumbrados que, hacia 1570, se constituyó en Lima alrededor de la figura de María Pizarro, una joven limeña. Según los testimonios, María estaba poseída por el demonio y varios religiosos, entre los se encontraban el dominico Francisco de la Cruz y el jesuita Luís López, intervinieron a fin de exorcizarla. No obstante, pronto comenzaron a surgir sospechas de herejía y tratos con el demonio que culminaron en la formación de procesos para todos los involucrados. Una breve reseña del grupo puede verse en Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. Tomo 1. (1570-1635)*, (Madrid: Deimos, 1989), 297-312.

pecado mortales sino medios para manifestar los designios divinos.¹³² Respecto de los actos contra natura, Fray Francisco confesaba que “estaba con gran vergüenza de dios y avia dicho y declarado esto porque le parecia que dios lo queria así para que diese noticia en el consejo de las faltas que ay cerca de esto entre frayles y así se conoce como para salvacion de las animas flacas seria bueno que se dispensase algunos frayles para se puedan casar”.¹³³ En este sentido, los delitos contra natura así como el sacrilegio eran, para el fraile, el resultado directo del celibato obligatorio establecido por Trento.¹³⁴ Los reiterados casos por solicitudes que debieron atender los tribunales limeños también se explicaban, según Fray Francisco, por la rigidez del celibato clerical, en la medida en que los clérigos se ordenaban como confesores “para tener entrada de desonestidad con mugeres (...) y queria mucho de notar como dios de su parte quiere dispensar en leyes divinas para hazer el camino del cielo mas facil”.¹³⁵ En cierta medida, la exhortación a que “se dispensase algunos frayles” parecería comulgar con el pensamiento de los reformadores protestantes, quienes consideraban que muy pocos individuos podían llevar una vida verdaderamente casta, por lo que recomendaban el matrimonio clerical antes que el celibato mancillado. Otras de las críticas del fraile estaban dirigidas hacia las cúpulas eclesiásticas, en la medida en que establecían ciertas reglas morales que luego eran incapaces de predicar con el ejemplo. Ya se mencionaron las desavenencias que había tenido con Jerónimo de Loayza, primer Arzobispo de Lima, a quien acusaba de ser “*puto* viejo arzobispo traydor”. En la misma tónica, Fray Francisco aseguraba que Roma se había vuelto “bestia” por los crímenes nefandos y que toda “la Iglesia romana tiene atosigado y estomagado a Dios por los

¹³² AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 55.

¹³³ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 59.

¹³⁴ En su confesión, Fray Francisco de la Cruz manifestaba que “le avia dicho dios algunas cosas muy notables tocantes a toda la Iglesia y eran que se casen los clérigos de aquí adelante”. AHN, Libro 1032, f. 57.

¹³⁵ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 65.

vicios que tiene debaxo de representación y nombre de tanta autoridad y santidad”.¹³⁶ Frente a toda esta serie de críticas morales, tanto en el caso de Fray Francisco como en el de Coronado, los inquisidores procedieron en términos de la ortodoxia religiosa. Después de todo, afirmar “que el papa y cardenales eran sodomitas”, constituía una crítica a la investidura de las autoridades de la iglesia y, por lo tanto, formaba parte de la idiosincrasia luterana de la cual los reos, según los inquisidores, formaban parte.¹³⁷

No obstante, estas denuncias también podían haber despertado las sospechas de los inquisidores acerca de un *complot* en el seno de la Iglesia, ya que, como se mencionara, uno de los rasgos que asemejaron a la sodomía con el fenómeno de la herejía fue la identificación del sodomita con el brujo. Según el pensamiento de la época, ambos eran flojos y pecadores, ambos buscaban destruir o interferir en los planes divinos, ambos eran siervos del demonio y ambos, también, amenazaban con constituirse en una contra-iglesia. Mientras los brujos parodiaban las formas institucionales católicas, como sostenía el teólogo Pedro Ciruelo, los sodomitas se reproducían en el seno de la institución como una suerte de iglesia de Sodoma. Ya Pedro Damián sospechaba de una jerarquía secreta que bajo la santa investidura no sólo amparaba a los sacerdotes y penitentes sodomitas sino que, además, poseía formas ocultas para el reclutamiento de nuevos miembros.¹³⁸ No obstante, esta argumentación que en forma de “visiones” o “comunicaciones divinas” compartían algunos de los reos mencionados, no formó parte del universo mental de los inquisidores limeños, más preocupados por establecer los errores de fe de los acusados que por descubrir, a través de las prácticas sodomíticas, indicios de complot o pacto demoníaco.

¹³⁶ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 60.

¹³⁷ Las resoluciones de los calificadores sobre ambos casos pueden verse en AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 137v. y Libro 1032, f. 67.

¹³⁸ En un proceso por brujería en 1459, dos dominicos que jugaron un papel muy importante durante el juicio, sostenían que muchos obispos y cardenales eran brujos y que la tercera parte de la cristiandad adoraban en secreto al demonio. Sobre este proceso ver Cohn, *Los demonios familiares*, 292.

Una actitud similar puede observarse en relación a la presencia del demonio en los actos sodomíticos. A lo largo de las audiencias mantenidas con los inquisidores, varios de los acusados aseguraban que los tocamientos, poluciones y accesos nefandos que habían protagonizado habían sido obra del demonio. Este tipo de alegato también formaba parte del pensamiento demonológico de la época, según el cual, el demonio procuraba hacer efectivo sus planes destructores a través de la manipulación de la carne, en la medida que constituía el costado más vulnerable de la humanidad. Además, sus influjos los ejercía sobre aquellos individuos que eran tenidos por “flacos y pecadores”, como sostenía Martín de Castañega.¹³⁹ En el proceso seguido contra el dominico Fray Sebastián de Oviedo (c.1584), el reo declaraba que “un demonio lo atormentava y no le dexava rezar las horas canonicas ni ir a maytines y le necesitava a actos torpes y feysimos en sus miembros lo qual no tenia por pecado mortal diziendo no tenia en aquello libertad”.¹⁴⁰ Por su parte, Alonso de Rentería de la Orden de San Francisco (c.1597) manifestaba a los inquisidores que a lo largo de su carrera, primero como colegial, luego como novicio y, finalmente, como fraile, había tenido tocamientos deshonestos y acceso sodomítico con más de 150 personas. No obstante, había procurado no revelar sus pecados ante sus confesores y “la causa principal de haver cometido este mal de no tratar verdad en la confesión fue encubrir un vicio diabólico y nefando en que hasta agora he vivido y es conmigo mismo y con terceras personas”.¹⁴¹ La presencia del demonio también puede observarse en la confesión del agustino Pedro de Peñalosa quien, para “curar su llaga y descargar su conciencia”, se presentó ante los tribunales del Santo Oficio limeño. Allí, declaraba que luego de confesar a un penitente que había manifestado tener auto poluciones:

¹³⁹ Castañega, *Tratado de las*, 27.

¹⁴⁰ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 223v.

¹⁴¹ AHN, Inquisición, Libro 1036, f. 312.

le llevo a este reo a tentar el demonio y a inquietar de saver como se tenian poluciones y asi despues de aver confesado pasado mas de una hora, comulgando e oydo misa el muchacho, le sitaba y llebaba a su celda y le deçia este reo queria ver como se tenian las poluciones que lo deseaba y que a ynstancias de este reo sacaba el muchacho sus partes verendas y este reo se las manoseaba.¹⁴²

Como puede observarse, el demonio aparece como el instigador de los actos de sodomía mientras que los reos son apenas un instrumento de los designios del maldito. En el caso de Sebastián de Oviedo, el fraile sostenía que el demonio le hablaba, algunas veces con voces externas y otras *ad imaginacionem*, con argumentos persuasores para que cometiera los actos contra natura, “atemorizandole y acobardandole y representando en el tanta flaqueza que le parecia imposible no consentir aunque nunca consentia en ello”.¹⁴³ Pero no contento con eso, el demonio le tomaba las manos y se las llevaba a su natura para producir las poluciones. Del mismo modo, los accesos nefandos con otras personas “no las hazia voluntariamente sino que padecia y era como un ynstrumento del demonio a quien violentamente le forçava a hazer las dichas copulas”.¹⁴⁴ Este mismo alegato presentaba el dominico Luis López, otro de los alumbrados que, junto al mencionado Fray Francisco de la Cruz, formaba parte del grupo de María Pizarro.¹⁴⁵ Según el dominico, mientras se quedaba algunas noches en la casa de la dicha María Pizarro, con el propósito de sacarle el demonio que la atormentaba, había tenido cópula carnal con ella, corrompiendo su virginidad y preñándola. No obstante, Luis López manifestaba que aquello había sido en contra de su voluntaba y “echava la culpa del preñado al demonyo”.¹⁴⁶ Sin dudas, este tipo de argumentación guardaba una gran familiaridad con la teoría de la existencia de íncubos y súcubos, según la cual, el demonio podía tomar la forma de un varón (íncubo) y tener acceso carnal con mujeres

¹⁴² AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 476.

¹⁴³ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 225v y f. 232.

¹⁴⁴ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 233v.

¹⁴⁵ Ver nota 130.

¹⁴⁶ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 119.

mientras éstas dormían o bien podía asumir la figura de una mujer (súcubo) y seducir en sueños a varones hasta tener cópula con ellos. Según el *Malleus Maleficarum*, los demonios no hacían esto por placer, ya que los ángeles no tenían carne ni sangre, sino que se valían del vicio de la lujuria para herir en el cuerpo y el alma a los hombres y, de este modo, convertirlos en presas fáciles de sus deseos.¹⁴⁷ Además, estos demonios tenían la capacidad de engendrar vida humana ya que, aun cuando no tuvieran existencia corpórea, con permiso de Dios, el súcubo de un hombre podía extraer de él su semen y luego, al transformarse en incubo, podía depositarlo en una mujer durante el coito.¹⁴⁸

Aun cuando este tipo de alegatos podía constituir una suerte de “coartada” de los acusados, a fin de eximirse del castigo correspondiente, también es cierto que los jueces inquisidores compartían, en cierto grado, las mismas creencias. Por ejemplo, los magistrados que conocieron en la causa de Sebastián de Oviedo, inquirieron al fraile para saber “acerca si se le ofrecio el diablo a que tuviere acceso carnal con el tomando el demonio figura de muger o de hombre”, a lo que el reo respondió que si y en muchas oportunidades.¹⁴⁹ La consulta resultaba pertinente, ya que si bien la teoría de los incubos y súcubos aludía, por lo general, a violaciones y asaltos sexuales hacia mujeres, los teólogos Kramer y Sprenger también sostenían que los demonios eran capaces de cometer inmundicias como los vinculados a la sodomía y a la emisión de semen por el vaso indebido.¹⁵⁰ Con todo, los inquisidores limeños fueron cautos con este tipo de afirmaciones, ya que si bien comulgaban con la teoría demonológica y creían en el pacto explícito e implícito con el demonio, consideraban que algunos de los testimonios de los reos no eran más que “desatinos”. Por ejemplo, en el caso de Pedro de Coronado,

¹⁴⁷ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 85.

¹⁴⁸ Kramer y Sprenger, 86.

¹⁴⁹ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 232v.

¹⁵⁰ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 93.

quien no sólo confesó haber cometido el pecado nefando con Juan Pablo Borja y con otras personas sino que también admitió haber injuriado a Dios de puto, manifestaba ante los inquisidores que esas acciones “avian sido gravisimas como tenia confesado y que para ello avia dado mucha parte el demonio”.¹⁵¹ Pero no contento con los crímenes cometidos, el demonio, además, lo había inducido a burlar la justicia divina y humana fingiendo demencia, según el reo, “porque lo hazia con muy mal animo y mala yntención pretendiendo con ello la excusa del castigo que por sus culpas merecia”.¹⁵² No obstante, los inquisidores no tomaron a pie juntillas las declaraciones del reo y dudaron acerca de la ingerencia del demonio en todos los actos declarados y entendieron, según su propia sentencia “que todos aquellos fingimientos de locura y revocaciones que avia hecho procedieron mas de la flaqueza de animo y del cortisimo temor que siempre tuvo”.¹⁵³ En ese caso, aunque abjuró *de vehementi*, Coronado tuvo la oportunidad de reconciliarse con toda la comunidad de cristianos. Muy distinta fue la suerte de Fray Francisco de la Cruz quien fue relajado, según los inquisidores, por “haber sido hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores y haber hecho y cometido todos los delitos de que fue acusado y otros muy muchos que ha confesado”.¹⁵⁴ Obviamente toda esta serie de calificaciones no procedieron sólo de sus actos de lujuria ni de su *aggiornado* programa de reforma moral sino de toda una serie de conductas y afirmaciones realizadas por el reo, a saber, haber tenido trato con el demonio que habitaba el cuerpo de María Pizarro, invocar y hacer pactos explícitos con el diablo, afirmar que Dios lo había designado como rey del Perú y papa de la Iglesia romana, etc.¹⁵⁵ En lo que respecta a las faltas cometidas contra el sexto mandamiento, Fray Francisco sostenía que no las tenía por pecado, ya que “conoce que todas ellas an

¹⁵¹ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 203v.

¹⁵² AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 203v.

¹⁵³ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 205v.

¹⁵⁴ AHN, Inquisición, Legajo 1650, f. 1697.

¹⁵⁵ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 66v.

sido estando turbado de la razon y tan ciego de la pasion que podía justamente dubdar si avia tanta libertad en el juicio que fuese pecado mortal”.¹⁵⁶ Estas declaraciones resultaban pertinentes ya que, según el *Tribunal de supersticiones* (1631) escrito por Gaspar Navarro, San Agustín y Santo Tomás consideraban que el demonio tenía la capacidad para apoderarse “tanto de uno, permitiendolo Dios por sus pecados, que no le dexé conocer, sino por las fantasias y especies sensibles que el le pone en la imaginación; y así turbado el entendimiento con aquellas fantasmas no podrá entender ni pensar en otra cosa”.¹⁵⁷ No obstante, en este caso al igual que en el de Coronado, los inquisidores no se convencieron de que aquello pudiera hacerse sin la voluntad del acusado, ya que, en el caso de Fray Francisco, “las cosas que dize y afirma son tan conformes a lo que la carne pide que es la mas aparejada que se ynventado para traer a su dañada secta a todos generos de gente”.¹⁵⁸ Con todo, uno de los calificadores, Juan del Campo, provincial franciscano, planteó sus dudas acerca de que aquellas declaraciones, por su inverosimilitud, pudieran proceder de un hombre en su sano juicio. Sin embargo, un análisis menos presuroso lo concienció de que se trataba de un artificio para propagar su secta y sus herejías y, junto al resto de los calificadores, concluía que “le parece que no esta loco sino en su juicio como antes lo estava y que no cree que aquel poco espacio estubo loco sino que fingio la locura como mañoso astuto y sagas que a de ser”.¹⁵⁹ Aun cuando los “desatinos” de Fray Francisco eran explícitos o, por lo menos, considerables, los inquisidores no dudaron en ejecutar una sentencia que tenían resuelta desde las primeras audiencias y el 13 de abril de 1578, en el segundo auto de fe del tribunal, Fray Francisco fue a la hoguera.¹⁶⁰

¹⁵⁶ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 55v.

¹⁵⁷ Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, (Huesca: Pedro Blusón, 1631), f.15.

¹⁵⁸ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 67v.

¹⁵⁹ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 68.

¹⁶⁰ Según Catañeda y Hernández Aparicio, la actitud indubitable de los inquisidores y la pena impuesta eran excesivas teniendo en cuenta los explícitos desatinos del fraile y la mesura con la que se movían los

Si bien los casos mencionados los inquisidores juzgaron poco probable que los delitos pudieran proceder tanto de la acción directa del demonio como de su inducimiento e, incluso, de la locura de los reos, el caso de Fray Sebastián de Oviedo presentó mayores controversias. En ese caso, los inquisidores calificaron la causa como “un negocio extraordinario” y la remitieron a la Suprema, a fin de que dictaminara cómo debían proceder.¹⁶¹ Según el propio reo, luego de consultar sus fatigas con los superiores de su orden, viajó a Roma en donde procuró encontrar una respuesta a su negocio. En la Santa Sede, trató el asunto con un teatino, quien luego de escuchar cómo el diablo lo persuadía de palabra y lo forzaba materialmente a cometer los crímenes que tenía confesado, concluyó que “avia oydo muchos negocios de fatiga pero que ninguno semejante a este y que le parecia dificultoso de creer”.¹⁶² No contento con esa respuesta, según su declaración, recurrió al doctor Gaspar Navarro, quien llevó su causa hasta el mismísimo papa “el qual avia dicho que le parecia desatinos”.¹⁶³ No obstante, los inquisidores limeños fueron más cautos a la hora de calificar las acciones y manifestaciones del reo. Según uno de los teólogos que intervino en la causa, luego de escuchar la lectura de las confesiones de Oviedo así como también sus , aconsejaba que se procediera en su contra pero con mesura “por ser el caso posible”.¹⁶⁴ El punto estaba puesto en cuál era la capacidad del demonio para intervenir materialmente en la ejecución del delito, como aseveraba Oviedo, privándolo de todo albedrío. Al respecto, el ordinario y los consultores dudaban acerca de cómo proceder contra el reo ya que “por la perplejidad de algunos de los qualificantes acerca de hasta donde llega el poder de el demonio y negar el reo hazer estas cosas con su voluntad y consentimiento”, las

inquisidores en temas sobrenaturales. Según los autores, la relajación impuesta fue más el producto de situaciones políticas que de fe. Castañeda y Hernández Aparicio, *La Inquisición de*, 299-306.

¹⁶¹ AHN, Inquisición, Libro 1034, f. 412.

¹⁶² AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 229v.

¹⁶³ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 229v.

¹⁶⁴ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 235v.

confesiones de Oviedo podían llegar a tener crédito.¹⁶⁵ Por el contrario, el Inquisidor General, Antonio Gutiérrez de Ulloa, sostenía que no había duda acerca de la culpabilidad del acusado en sus torpezas sexuales “pues mill actos y palabras de este reo aclaran mas proceder de la voluntad y consentimiento suyo que lo que puede deshacer el negallo para se escusar de la pena gravissima de herege”.¹⁶⁶ Esta argumentación era coincidente con la planteada por Navarro, quien supuestamente también había tratado el caso en Roma. Al respecto, el teólogo se mostraba escéptico acerca del poder del demonio para intervenir sobre los cuerpos, ya que “como es incorporeo no puede intervenir en materia corporal (...) ni [puede] que las cosas corporales por su voluntad se muevan”.¹⁶⁷ Según Navarro, para poder interferir en ese tipo de cosas era necesario una potencia y un poder tan infinitos que el Demonio, por ser criatura de necesidad, se encontraba limitado.¹⁶⁸

No obstante, la Inquisición peruana también tuvo la prerrogativa de intervenir en causas por sodomía no estrictamente asociadas con la herejía. Por ejemplo, la relación de causa de fe del mulato Pablo de Marchena se iniciaba diciendo: “Pablo de Marchena mulato mayor de edad preso en la dicha carcel por el pecado nefando que esta ratificado”.¹⁶⁹ Con todo, los magistrados limeños no explotaron esa competencia en la misma medida en que lo hicieron los inquisidores aragoneses. Como se sostuviera, esta actitud pudo haber sido el resultado de la influencia de las tradiciones inquisitoriales castellanas e, incluso, del conocimiento difuso que la sociedad virreinal pudo tener acerca de tal competencia. Por ejemplo, un confesor consultaba a los inquisidores acerca de un fraile que, luego de confesar a un penitente, lo llevó a su celda y “le hecho sobre la cama y quiso tener acceso nefando a el, mostrándole sus partes vergonzosas si estaba

¹⁶⁵ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 412.

¹⁶⁶ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 412v.

¹⁶⁷ Navarro, *Tribunal de superstición*, f. 14.

¹⁶⁸ Navarro, f. 13v-14.

¹⁶⁹ AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 439.

obligado tal penitente que lo sabia a declararlo en el Santo Oficio”.¹⁷⁰ Obviamente, la consulta radicaba en el hecho de que no se trataba de un caso de solicitud formal, mucho más popular en esos tribunales, ya que el intento de acceso carnal sodomítico había acontecido una vez finalizado el sacramento. El encargado de resolver la duda fue el padre Joseph de Acosta, según el cual entendió “que porque el breve habla en los que solicitan mugeres y que estas cosas no se entienden, *ex identitate rationis veletiam ex maiori*, que convenia dar cuenta de ello a V. S.”.¹⁷¹ Sin embargo, también existieron reos que conocían la gravedad del delito perpetrado y de la injerencia que la Inquisición podía tener sobre ellos. Por ejemplo, respecto de “sus pecados que eran muy abominables”, Juan Pablo Borja “entendia que Dios avia querido que el viniese a manifestar ante nos por se muy grandes y en mucho perjuizio de la honra de Dios para que fuese castigado por ellos”.¹⁷² Del mismo modo, Fray Alonso de Rentería manifestaba en su confesión que “es asi que haviendo cometido como he cometido otros mayores delictos viniendo con temor de que el dicho santo oficio havia de venir a saberlos y entenderlos”.¹⁷³ Por su parte, cuando Fray Francisco de la Cruz manifestaba a los inquisidores “que quando dixo y confeso que avia caydo en vicio contra natura con un frayle y dixo parece que se debe saber aqui”, no hacía más ratificar el conocimiento que tenía, en tanto asesor del arzobispo Jerónimo de Loayza.¹⁷⁴

En los casos de corte más “secular”, los inquisidores procedieron a la usanza de sus colegas ordinarios, tratando de establecer si hubo o no consumación del delito, o si el acusado ocupó rol de agente o paciente. Incluso, en los casos que en que la sodomía formaba parte de un orbe herético, los magistrados mostraban una posición

¹⁷⁰ AHN, Inquisición, Libro 1034, f. 343v.

¹⁷¹ AHN, Inquisición, Libro 1034, f. 343v.

¹⁷² AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 202.

¹⁷³ AHN, Inquisición, Libro 1036, f. 311.

¹⁷⁴ AHN, Inquisición, Libro 1032, f. 58v. Sobre la trayectoria de Fray Francisco de la Cruz ver Vidal Abril Castelló, José Luís Pantoja Vallejo y Manuel Medina Casado “La familia de Fray Francisco de la Cruz, O.P.”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, N.º 139, (1989): 41-62.

contradictoria: por un lado, se referían en términos antiheréticos ante la sospecha de pacto con el demonio, magia amorosa o nigromancia y, por otro lado, utilizaban un lenguaje más moral para referirse a los actos contra natura. Esa distinción también puede observarse en algunas calificaciones: Por ejemplo, en el caso de Pedro de Coronado, los inquisidores distinguían entre las herejías que tuvo y creyó de “tanta multitud de otros gravísimos delitos”, haciendo referencia a los actos contra natura.¹⁷⁵ Es probable que esta tendencia estuviera vinculada al escepticismo que los inquisidores limeños tuvieron en vincular la práctica sodomítica como efecto de la acción material y directa del demonio.

Respecto al interés jurídico por el delito, los inquisidores fueron precisos acerca de si la consumación de la cópula carnal. Del mismo modo, los reos también se preocuparon por determinarlo, especialmente, para negar la consumación del delito. Por ejemplo, uno de los testigos involucrado con Diego de la Rosa, un joven bordador, confesó “como procuro tener aceso con el Rosa por el baso de atrás (...) pero que no ubo acto consumado por dezir el Rosa que le dolia mucho”.¹⁷⁶ Asimismo, Sebastián de Oviedo manifestaba que “tuvo polucion fuera el cuerpo del muchacho entre sus nalgas y que todo fue con fuerza y violencia que el demonio le hazia”.¹⁷⁷ En una de las últimas audiencias, Oviedo confesaba que si bien el demonio había vuelto a atormentarlo estando en las cárceles secreta de la Inquisición, “nunca a llegado a hazer polucion y que las dichas vezes a sido con despecho y desgusto”.¹⁷⁸ Pero si esos argumentos no eran persuasores, Oviedo apelaba a su eterna falta de virilidad que, en cierta medida, había impedido, voluntaria o involuntariamente, atentar contra la economía de la creación en más de una oportunidad. Por otra parte, los jueces buscaron establecer si los

¹⁷⁵ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 205v.

¹⁷⁶ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 135v.

¹⁷⁷ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 226

¹⁷⁸ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 296.

acusados se habían desempeñado como agentes o pacientes en el marco de la relación sodomítica. Si bien la Partida Setenta, Título XXI, Ley II de las partidas alfonsí establecían la culpabilidad del delito “tambien el que lo faze, como el que lo consiente”, la percepción social así como la morigeración del castigo podían verse afectadas por el lugar que se ocupe.¹⁷⁹ De este modo, ante la pregunta de los inquisidores, Pedro de Coronado declaraba haber cometido el pecado nefando con diferentes individuos, muchos de los cuales “eran sus hijos de confesion y que con los que no avia sido paciente fue porque ellos no quisieron aunque el lo quería y procurava”.¹⁸⁰ Por el contrario, Sebastián de Oviedo “syendo preguntado dixo que nunca ha sido paciente en el dicho acto”.¹⁸¹

Además del lenguaje antiherético, el lenguaje moralista también formó parte del universo de los inquisidores. Más allá de su preocupación por las proposiciones heréticas, las creencias erróneas y la injerencia del demonio sobre la práctica nefanda, los magistrados peruanos también reconocieron y vieron en la sodomía una amenaza contra la moral cristiana a la cual también debían combatir. Incluso, en el caso de Sebastián de Oviedo, en donde la actuación del demonio aparecía como más nítida, los inquisidores se refirieron a su práctica sodomítica en términos morales, considerando su comportamiento como deshonesto. Asimismo, los calificadores que negaban la capacidad del demonio para intervenir sobre el cuerpo de Oviedo fundaban su parecer en las testificaciones recibidas a lo largo de la causa:

¹⁷⁹ Alfonso X, el Sabio, *Siete Partidas*, Setenta Partida, Título XXI, Ley II.

¹⁸⁰ AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 202v.

¹⁸¹ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 228.

otro testigo que es su provincial dize que aviendo mirado mas en particular la vida y costumbre del reo le parecio que no correspondian las costumbres y religion y modo de vivir suyo a la santidad que este testigo juzga era menester para no pecar ni consentir a las dichas tentaciones (...) y que el reo es hombre de mala conducta y malas artes (...) y otro testigo dize que el reo hera murmurador y sospechava malicias demasiadas y públicamente las dezia a frailes y que havia de reprehender.¹⁸²

Sin dudas, este comportamiento procedía de los hábitos del acusado más que de conductas heréticas aunque, según señalaban algunos calificadores como el dominico Miguel Adrián, esta conducta también podía ser indicio de alumbramiento.¹⁸³ Otro caso sospechoso de sodomía pero que no tenía nada que ver con creencias o comportamientos heréticos fue el que se siguió contra el despensero de las cárceles de la Inquisición Cristóbal Hernández, acusado de traer “espantados y escandalizados” a los presos por la relación que tenía con un bachiller apellidado Viedma. Según el visitador del Santo Oficio, Juan Ruiz de Prado, quien descubre la causa, el despensero y el clérigo se decían, uno al otro, palabras obscenas “y el dicho biedma tomava al dicho despensero acuestas y le traya en braços por las carceles y patios de ella”.¹⁸⁴ Si bien no se podía determinar si se trataba o no de un acto de sodomía, el visitador consideraba que era conductas que no podía pasar desapercibida. En relación al comportamiento del despensero, evaluaba:

Me parecen cosas gravisimas las deste hombre y dignas de gran castigo porque deben ser las que hizo en las carceles las mas nuevas y extrahordinarias que se an visto en la ynquisicion desde que se fundo de que asimismo resulta mucha culpa contra los ynquisidores por el poco cuydado que huvo de su parte.¹⁸⁵

Desafortunadamente, ésta no era la primera vez que acontecían estas cosas en las cárceles secretas de la Inquisición. Muchos de los reos habían iniciado o continuado sus carreras sodomíticas entre sus paredes. En la medida en que el reo, una vez que

¹⁸² AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 297v.

¹⁸³ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 223v.

¹⁸⁴ AHN, Inquisición, Legajo 1640, 242v.

¹⁸⁵ AHN, Inquisición, Legajo 1640, 269.

ingresaba a la cárcel, perdía contacto con mujeres tanto en el interior como con el exterior, los calabozos fueron un semillero de relaciones sodomíticas, al igual que acontecía en los conventos o en las travesías marítimas. Según Solange Alberro, “las urgencias de la carne” señoreaban los calabozos, situación que era favorecida por el encierro, la promiscuidad, el tedio y el deterioro moral y nervioso de los reos.¹⁸⁶ Además, a pesar del férreo control sobre la vida de los reclusos, existieron intersticios a través de los cuales satisfacer las necesidades sexuales. Por ejemplo, Cristóbal Hernández, además de mantener la citada relación ilícita con el bachiller Viedma, favorecía los encuentros de otros reos con una negra. A cambio “pedía a los presos vino, pan y aguinaldo para una negra llamada María (...) y al maestro Morales le pidió en vez mas de cincuenta pichuelas de vino prestado para quedarse con ellas como lo hizo”.¹⁸⁷ Con todo, la forma más execrable de consolar a la carne, y más a mano, por cierto, fueron las relaciones sodomíticas que, no obstante, representaron un riesgo mayor: si el reo había caído por ese motivo, profundizaba su culpabilidad y si se iniciaba en él en las cárceles secretas, sumaba un capítulo más al compendio de acusaciones. En este sentido, el visitador Ruiz de Prado consideraba que los excesos cometidos por el dispensero debían “ser pugnidos y castigados con rigor y exemplarmente (...) pues no es justo que semejantes cosas queden sin castigo condigno”.¹⁸⁸ De este modo, restauraba la honorabilidad de la institución, dejándola libre de sospechas por apañar este tipo de conductas.

Como puede observarse, en lo que respecta a los casos vinculados con el fenómeno de la sodomía, la Inquisición peruana actuó tanto en términos de fe como de moralidad. Por lo tanto, fue teóloga y moralista al mismo tiempo, en un mundo en

¹⁸⁶ Alberro, *Inquisición y sociedad*, 264.

¹⁸⁷ AHN, Inquisición, Legajo 1640, 242v.

¹⁸⁸ AHN, Inquisición, Legajo 1640, 269v.

donde las fronteras entre un campo y otro fueron tan imperceptibles, en la medida en que fe y moral iban de la mano. En este sentido, cuando los inquisidores procedían contra las manifestaciones heréticas buscaban una forma específica de ser cristianos. Del mismo modo, cuando intervenían sobre las costumbres de los procesados lo hacían guiados por la ortodoxia religiosa.

En el caso del Santo Oficio limeño, esta dualidad se alimentaba, además, en las contingencias históricas que determinaron su creación así como también en las tradiciones institucionales que guiaron la actuación de los inquisidores. Es decir, si bien por su pertenencia administrativa al Secretariado de Aragón, gozó de la prerrogativa de conocer sobre los casos de sodomía —más al estilo de una “inquisición de costumbres”— el hecho de que la mayoría de sus magistrados procedieran de la Inquisición castellana, sin jurisdicción sobre el delito y centrada en los asuntos de fe, hizo de la Inquisición peruana una administradora de justicia *sui generis*. Por ejemplo, si bien los inquisidores interpretaron las denuncias contra el comportamiento licencioso de la Iglesia romana y los comportamientos sodomíticos de Fray Francisco de la Cruz como expresiones del fracaso de la reforma moral del clero, también los calificaron como manifestaciones cismáticas.

2. La Extirpación de Idolatrías: *hija bastarda de la Inquisición*¹⁸⁹

Hasta aquí, tanto en los tribunales civiles como episcopales e inquisitoriales, la población peninsular fue la principal protagonista de los procesos por sodomía en el Virreinato del Perú. No obstante, es cierto que las causas inquisitoriales presentan un notable sesgo documental, en la medida en que el Santo Oficio americano no tuvo

¹⁸⁹ La expresión corresponde a Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2008).

jurisdicción sobre la población indígena. A fin de subsanar esa situación, en la presente sección se analiza la actuación de la denominada Extirpación de Idolatrías, institución episcopal a la que le competieron los asuntos de fe vinculados con los indígenas. Asimismo, la relevancia de esta instancia judicial estriba en el hecho de que, dado que el discurso colonial dominante identificó las prácticas sodomíticas como parte integrante de las creencias idolátricas indígenas, por lo tanto, las causas incoadas durante las campañas extirpadoras deberían revelar aspectos vinculados con ese tipo de comportamientos sexuales.

2. a. Antecedentes e institucionalización

Si bien la Extirpación de Idolatrías recién se institucionalizó en 1610, a través del primer cargo de Visitador General de las Idolatrías, desde los primeros tiempos de la conquista y la colonización, los agentes religiosos fueron activos en la tarea de erradicar las antiguas creencias indígenas. Por ejemplo, en 1541, el vicario general del Cuzco se pronunciaba acerca de la necesidad de reprimir los cultos idolátricos y solicitaba al rey el nombramiento de un cargo especializado para tales fines.¹⁹⁰ Unos años más tarde, el primer Arzobispo de Lima, Fray Jerónimo de Loayza, sugería a los clérigos una serie de instrucciones que luego formarían parte de las visitas extirpadoras oficiales; entre ellas, que anualmente los curas se detuvieran de seis a ocho días en los pueblos de indios con el objetivo de descubrir y destruir sus huacas o que cuidaran que los indios no volvieran a sacar y a enterrar los cuerpos de sus difuntos fuera de los cementerios cristianos.¹⁹¹ Durante la Visita General (1570-1575), el virrey Francisco de Toledo también promulgó una serie de instrucciones a los visitadores generales vinculadas con al extirpación de

¹⁹⁰ Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, (Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de Las Casas", 1986), XXVIII.

¹⁹¹ Duviols, *Cultura andina y represión*, XVIII.

las prácticas religiosas andinas. Entre ellas, que los jueces seculares y eclesiásticos pudieran proceder contra los hechiceros por ser una falta de fuero mixto, que en lo tocante a los dogmatizadores y apóstatas la justicia eclesiástica tuviera la facultad para castigarlos, según el procedimiento ordinario del Santo Oficio, que en casos de dogmatizadores que estorbaran la predica del Evangelio y perviertan a los conversos, las justicias seculares procedieran con la pena capital o con aquellas que consideren pertinentes, etc.¹⁹² Asimismo, en su campaña antiidolátrica, el virrey Toledo, en acuerdo con los obispos, nombró como visitadores eclesiásticos a personalidades de la talla de Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz cuyo propósito, entre otros, era amonestar a los indígenas que persistían en sus antiguas creencias.¹⁹³ Durante la visita a la provincia de Huamanga, Cristóbal de Albornoz se adjudicó el “mérito” de haber erradicado, entre 1569 y 1571, el movimiento conocido como *Taqui Onqoy*. Asimismo, su *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru con sus camayos y haciendas* (1583) fue considerada el primer tratado de extirpación anterior a la afamada *Extirpación de la idolatría en el Piru* compuesta en 1621 por el padre Pablo Joseph de Arriaga.¹⁹⁴ Su carácter de precursor también se manifestó en una petición dirigida al rey en 1585, en donde solicitaba que se le otorgara una comisión especial para ocuparse,

¹⁹² Francisco de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*, (Madrid: CSIC, 1986), Nuevas adiciones a la instrucción general para los visitadores, Cuzco, 8 de septiembre de 1571, 137. A pesar de las aspiraciones toledanas, un decreto real de 1575 echaba por tierra las disposiciones del virrey, ya que establecía que los procesos por idolatría que no fueran de naturaleza criminal serían tratados por la justicia eclesiástica y no por la civil, con excepción de aquellos casos que conllevaran la pena capital.

Griffiths, *La cruz y la serpiente*, 50-51.

¹⁹³ Duviols, XXX.

¹⁹⁴ El Taqui Onqoy ha sido interpretado como un movimiento de resurgimiento religioso que emergió en la sierra central peruana hacia 1560. Según sus partidarios, una alianza pan-andina de deidades derrotaría al Dios cristiano y restauraría el antiguo orden perdido tras la conquista. Griffiths, *La cruz y la serpiente*, No obstante, Gabriela Ramos realizó una aguda crítica documental en torno al fenómeno del Taqui Onqoy. A través del análisis de los interrogatorios y de los diferentes testimonios contenidos en la información de servicios de Albornoz, producida entre 1569 y 1584, la autora colige que el Taqui Onqoy y la reafirmación de su existencia fue construyéndose progresivamente, en el marco de las aspiraciones particulares del clérigo Cristóbal de Albornoz y de la reafirmación al interior de la Iglesia sobre el papel que debía tener la evangelización en la consolidación del poder colonial en el Perú. Gabriela Ramos, “Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy”. En: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrike Urbano (comp.), 137-168, (Cuzco: Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1993).

específicamente, de la extirpación de huacas e ídolos en el obispado del Cuzco, petición que le fuera denegada.¹⁹⁵

El Tercer Concilio Limense se hizo eco de las demandas de las autoridades civiles y episcopales en torno a la Idolatría y entre sus cánones estableció que durante las visitas pastorales “los jueces eclesiásticos pueden y deven corregir y castigar los yndios por aquellas culpas y delitos que pertenescen al fuero de la yglesia como son los delitos tan graves de ydolatría o Apostasía o cerimonias y supersticiones de ynfielos”.¹⁹⁶ Asimismo, los padres conciliares limeños también consideraron que en las visitas, junto a los delitos mencionados, debían juzgarse y castigarse “otras culpas”, como las borracheras, los amancebamientos y todos aquellos vicios a los que los indígenas estaban inclinados. Por lo tanto, aun sin la sistematización y el “profesionalismo” que tendrían las campañas extirpadoras, las visitas pastorales ordinarias fueron una de las herramientas que, además de introducir la reforma moral entre los cristianos viejos, contempló la destrucción de la religión y las costumbres andinas. De hecho, durante el siglo XVII, las visitas pastorales continuaron siendo uno de los principales soportes para la evangelización y la extirpación de idolatrías. Por ejemplo, en la visita llevada a cabo en el obispado de Charcas, fray Diego Felipe de Molina lamentaba, además de la deplorable situación del clero, el hecho de que “en esta tierra no esta hecha la conversión entre los yndios porque no se echa de ver que ellos mas de tener y haber recibido el agua del santo bautismo”.¹⁹⁷ Sin embargo, el visitador charqueño, responsabilizaba de ello a la población española que, preocupada por la explotación de la mano de obra indígena, “ni estorban sus ritos, borracheras y demas vicios aunque los vean ocupados en ellos”.¹⁹⁸ Frente a este panorama, en la constitución

¹⁹⁵ Duviols, *Cultura andina y represión*, XXXI.

¹⁹⁶ Lisi, *El Tercer Concilio*, 207.

¹⁹⁷ AGI, Charcas 144, s/f.

¹⁹⁸ AGI, Charcas 144, s/f.

21, exhortaba a los curas que cada domingo hicieran una prédica a los indios, a fin de reprimirlos por los vicios y las prácticas religiosas procedentes de la infidelidad de sus ancestros.¹⁹⁹

Con todo, fue hacia finales de la primera década del siglo XVII cuando se instauró una política sistemática en torno a la lucha contra las creencias y las costumbres andinas. Los “ciclos” extirpadores fueron bien definidos y estuvieron vinculados con la actuación personal de tres arzobispos limeños: Bartolomé Lobo Guerrero (1608-1622), Gonzalo de Campo (1625-1626) y Pedro de Villagómez (1641-1671).²⁰⁰ El primer ciclo extirpador se inició con Lobo de Guerrero, quien en 1610 nombró a Francisco de Ávila como primer Visitador General de Idolatrías. El acceso de Ávila al cargo fue el resultado de su desempeño como cura doctrinero de San Damián de Checa de Huarochirí. En 1609, el clérigo declaró haber descubierto que los indios de su doctrina utilizaban la festividad de la Asunción de la Virgen María para desarrollar, subterráneamente, el culto ancestral al dios Pariacaca.²⁰¹ A través del argumento que los indios bautizados “se burlan de la religión cristiana, consideran todos los sacramentos inútiles y falsos y –lo que es más lamentable— en cada pueblo o aldea, donde haya un pueblo edificado y erigido al altísimo y verdadero Dios nuestro, tienen públicamente otro construido para sus ídolos”, Ávila persuadió al arzobispo de Lima sobre la necesidad de crear una institución abocada a dismantelar la farsa indígena.²⁰² Más allá de su celo religioso, es importante mencionar que su “descubrimiento” de las idolatrías coincidió con una serie de capítulos que los indios de su doctrina le habían puesto en

¹⁹⁹ AGI, Charcas 144, s/f.

²⁰⁰ Durante el arzobispado de Arias Ugarte (1630-1638) no hay evidencias de campañas Extirpación de Idolatrías, lo que ratifica la interpretación de que las oleadas extirpadoras estuvieron unidas a la actuación de los arzobispos mencionados. Duviols, *Cultura andina y represión*, XXXI y Griffiths, *La cruz y la serpiente*, 62.

²⁰¹ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Piru. Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano*, (Cuzco: Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999), LIV-LV.

²⁰² Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, Introducción, LVI.

virtud de los abusos económicos que Ávila cometía en su contra; de hecho, luego de promocionarse como Visitador General, las denuncias contra el clérigo nunca prosperaron.²⁰³ Durante esta primera oleada extirpadora, que culminó con el corto arzobispado de Gonzalo de Campo, se destacaron como eximios extirpadores Fernando de Avendaño, quien entre 1613 y 1620 visitó diversos corregimientos del arzobispado, como Cajatambo, Chancay y Huánuco, y Rodrigo Hernández Príncipe, quien se desempeñó como visitador de las doctrinas de Cahacay, Ocros, Ichococha y Recuay entre 1621-1622. También sobresalió la labor del mencionado Pablo Joseph de Arriaga quien en 1617 acompañó a Avendaño por los corregimientos de Chancay, Cajatambo y Huaylas.²⁰⁴

Un segundo “ciclo” coincidió con el gobierno episcopal de Pedro de Villagómez. Durante su arzobispado, se dio un nuevo impulso a las campañas extirpadoras, luego del interregno impuesto por el arzobispo Arias Uriarte quien consideraba que los indios de su jurisdicción estaban libres de idolatrías.²⁰⁵ En 1646, Villagómez inició una campaña personal de tres meses en la región de Chancay que sería el prolegómeno a las campañas que se reiniciarían tres años más tarde. En 1649 publicó su *Carta pastoral de exhortación en instrucción* que, inspirada en la obra de Arriaga, ofició de manual para los siete visitadores que nombraría ese mismo año. Asimismo, la proliferación de campañas impulsó a Villagómez a nombrar, en la década de 1650, una serie de clérigos locales entre los que se destacaron Pedro Quijano Bello, cura de Canta, y Bernardo de Noboa, cura de Ticlio.²⁰⁶ No obstante, hacia 1660, las campañas fueron en lento retroceso y en 1670 se cerró el ciclo extirpador que iniciara el

²⁰³ Antonio Acosta, “El pleito de los indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Avila 1607”, *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIII, (1979): 3-31.

²⁰⁴ Pedro Guibovich Pérez, “La carrera de un visitador de idolatrías del siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655). En: *Catolicismo y Extirpación*, 169-240, 177.

²⁰⁵ Griffiths, *La cruz y la serpiente*, 63.

²⁰⁶ Griffiths, 64.

arzobispo Lobo Guerrero a comienzos del siglo XVII. Algunas de las razones de su ocaso estuvieron vinculadas con la reluctancia de los jesuitas a seguir colaborando con las campañas extirpadoras. Si bien muchos de ellos recibieron el cargo de Visitador General y la orden en su conjunto había impulsado y participado de las visitas, la Compañía juzgó peligroso continuar prestando auxilio en la represión de las idolatrías, ya que entendía que de ese modo ponía en riesgo su credibilidad y su labor pastoral entre los indígenas.²⁰⁷ A pesar de que las instrucciones recomendaban que los visitantes procedieran “acariciándoles [a los indios] por una parte con amor”, las visitas se habían convertido en espacios de represión y exacción económica contra los indígenas y los padres de la Compañía, que acompañaban las comitivas como asesores, intérpretes y persuasores, consideraban que eso atentaba contra la lenta evangelización que venían desarrollando.²⁰⁸

Si bien como institución, la Extirpación de Idolatrías fue un hecho temporalmente acotado y restringido al arzobispado de Lima —extendida, aunque por épocas, a otros arzobispados— constituye una fuente ineludible, a fin de sopesar la actuación del Santo Oficio. Después de todo, como sostiene Pierre Duviols, la Extirpación de Idolatrías fue la hija bastarda de la Inquisición.²⁰⁹ Esta caracterización reposa en los estrechos lazos que, efectivamente, existieron entre ambas instituciones. Desde sus orígenes la Extirpación había mantenido una relación contradictoria con el Santo Oficio, en la medida en que había venido a suplir la veda jurisdiccional que Felipe II había puesto a la Inquisición respecto de la población indígena. Incluso, una vez institucionalizada, algunos de sus defensores consideraban que la flamante institución debía estar bajo jurisdicción inquisitorial, ya sea porque resultaba más apropiado para inspirar miedo y terror entre los indios relapsos, ya sea porque, a esa

²⁰⁷ Arriaga, *La Extirpación de la idolatría*, 116.

²⁰⁸ Arriaga, 136.

²⁰⁹ Duviols, *Cultura andina y represión*, LXXIII.

altura de los acontecimientos y de la evangelización, los indígenas no podían seguir considerándose neófitos.

Algunos de los elementos comunes entre ambas instituciones estuvieron vinculados a las formas de procesamiento. Según las Constituciones Sinodales de Lima de 1614, las visitas para la extirpación de idolatrías se iniciaban con la publicación de los Edictos de Gracia que consistía en un plazo de tres días para que cada uno “descubra el mal y daño en los que le padecen” a cambio de quedar libre de pena.²¹⁰ Estos edictos fueron utilizados por la Inquisición española hasta el siglo XVI, cuando se reemplazaron por los Edictos de Fe, a partir de los cuales se borró el período de gracia y se incentivó la delación desde una lectura pública de lo que se consideraban errores de fe. También algunos métodos de tortura, como la “vuelta de cordel”, fueron copiadas y adaptadas del Santo Oficio así como también la creación de una cárcel para brujos y hechiceros —la Casa de Santa Cruz— sito en el cercado de Lima.²¹¹ Otro de los procedimientos comunes, fueron las sesiones públicas de abjuración y absolución, similares a los Autos de Fe, en donde se procedía a administrar los castigos, quemar de objetos rituales y el emplazar cruces en los sitios que servían al culto idolátrico.²¹² Asimismo, la obra de Arriaga, que sintetizó lo actuado hasta entonces por los extirpadores formales e informales, se había inspirado en el *Directorium inquisitorum* (1376) de Nicolás Eymeric, uno de los primeros manuales para inquisidores.²¹³ Sin embargo, el parentesco no fue legítimo. El carácter bastardo de la Extirpación radicó, fundamentalmente, en su incapacidad para institucionalizarse a mi misma. A diferencia

²¹⁰ *Constituciones sinodales*, Lima 1614. Del orden que ha de haver para la extirpación de la idolatría de los indios, Capítulo VI. En: *Cultura andina y represión*, Apéndice 1, 511-514, 511

²¹¹ La vuelta de cordel era un método de tortura que consistía en amarrar las extremidades del reo a una cuerda e izarlo por medio de una polea sujeta al techo. Luego, se dejaba caer al reo de repente pero sin que llegara a tocar el suelo. Anna María Splendiani, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660. De la Roma Medieval a la Cartagena colonial: el Santo Oficio de la Inquisición*, (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997), 53

²¹² Griffiths, *La cruz y la serpiente*, 54.

²¹³ Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, 137

de la Inquisición, no tuvo una base burocrática que le permitiera su autoreproducción sino que permaneció bajo la autoridad episcopal y, por lo tanto, no contó con un cuerpo de profesionales de carrera que le otorgara la independencia necesaria.²¹⁴ En este sentido, la mayor o menor actividad de la institución dependió de la voluntad personal de los prelados.

2. b. De la pedagogía a la represión

Con todo, tanto la Inquisición como la Extirpación de Idolatrías también compartieron cierta voluntad pedagógica, especialmente, en lo concerniente a la rectificación de las costumbres y del modo de vida de los procesados y, a través de ellos, del conjunto social. Mientras el Santo Oficio fue la punta de lanza de la reforma moral y de la ortodoxia tridentina, la Extirpación procuró profundizar el proceso de aculturación de las sociedades indígenas —íntimamente vinculado con la evangelización— que se había iniciado con la conquista. El *Edicto contra la idolatría*, que tenía como finalidad incitar a la denuncia de la persistencia de las creencias indígenas, señalaba que la misión de la “Inquisición o solemne Visitación” consistía “en el escrutinio de la vida y las costumbres de todos los súbditos”.²¹⁵ En el mismo sentido, *Las constituciones que deja el visitador en los pueblos para remedio de la extirpación de la idolatría*, exhortaba a los curas de las doctrinas que estorbaran las *mingas* que los indios hacían en el tiempo de las sementeras, en especial, debido a la borracheras que allí se hacían “de que siguen muy grandes ofensas a Dios”.²¹⁶ También prohibía que

²¹⁴ Griffiths, 58.

²¹⁵ Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, Edicto de Fe, 169.

²¹⁶ Arriaga, *Las constituciones que deja el visitador en los pueblos para remedio de la extirpación de la idolatría*, 173. La minga es una forma jerárquica de canalizar la energía humana en algunas sociedades andinas. Consiste en la prestación de trabajo a la comunidad o a un particular a cambio de alimentos y herramientas durante el tiempo de la faena. Gose, “El estado incaico”, 461

durante las fiestas indígenas bailaran y cantaran en su lengua materna, so pretexto de que invocaban a sus huacas y *mallquis*, o que estando algún indio enfermo acudiera a los “hechiceros ministros de idolatría”.²¹⁷ En este sentido, se trataba de modificar, no sólo las creencias asociadas con la idolatría sino, además, las formas de organización social de las comunidades.

No obstante, ese objetivo había estado presente desde los primeros tiempos tanto en ámbito de las autoridades civiles como eclesiásticas. De hecho, las visitas pastorales fueron un medio para introducir los nuevos valores y formas de comportamiento cristianos entre los neófitos que, además de la verdadera fe, debían instruirse en las formas hispanas de sociabilidad. Esa visión holística queda de manifiesto en la constitución 41 de Diego Felipe de Molina, según la cual, los curas doctrineros debían procurar:

Que los yndios huyan las costumbres y ritos de sus pasados y vengan en verdadero conocimiento de la sancta fe católica y ley evangelica de Jesuchristo nuestro señor. Trabajaran los curas de aconsejar y amonestar a los yndios que no vivan animales brutos del campo en las costumbres y tratos de sus personas que anden limpios y bien puestos, en especial viniendo a la yglesia que las mugeres traigan cubierta la cabeça con algun paño u otra cosa y que tengasn sus casas limpias y no esten como pocilgas o cuebas de animales sino de hombres y que tengan mesas y camas en alto lo cual les diran y amonestaran co suavidad y amor de padres con hijos.²¹⁸

En materia de sexualidad, las principales reformas estuvieron vinculadas con la regulación de las uniones conyugales indígenas. Por ejemplo, los concilios limenses prohibieron las uniones previas al matrimonio —el denominado *servinakuy*— que, en las sociedades andinas, operaban como una forma de reconocimiento mutuo de la pareja antes de formar una unidad doméstica estable.²¹⁹ Asimismo, establecieron

²¹⁷ Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, 174. *Mallquis* es el término general para referirse a los antepasados y, particularmente, para referirse a las momias. Silverblatt, *Luna, sol y brujas*, 168.

²¹⁸ AGI, Charcas 144, s/f.

²¹⁹ Fernando Armas Asin, “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional”, *Revista de Indias*, Vol. LXI, N.º 223 (2001): 673-700.

reglamentaciones acerca de los grados de consanguinidad bajo los cuales podía contraerse matrimonio, ya que, según los padres conciliares, los indígenas se unían entre hermanos, contrariando la ley natural. En este sentido, el *Catecismo Mayor* promulgado por el Tercer Concilio Limense recordaba:

Hay ciertos grados de parentesco, y otras condiciones que tiene dispuestas la Santa Madre Iglesia, con los cuales no se puede casar ni vale nada el casamiento; y por eso, el que se casa debe primero saber, del padre, que es su cura, si puede casarse y con quién y de qué manera, porque no peque y esté amancebado y no casado.²²⁰

En virtud de la indisolubilidad y del carácter monógamo de las uniones matrimoniales, los concilios también establecieron la prohibición de la poligamia. Esta sanción ya la había promulgado Felipe II a través de una cédula real emitida el 17 de diciembre de 1551. Allí, el rey prohibía a los caciques contraer matrimonio o estar amancebados con varias mujeres.²²¹ Bajo los mismos influjos postridentinos, las disposiciones toledanas también intervinieron en lo tocante a la sexualidad indígena. En las *Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios*, promulgadas en Arequipa el 6 de noviembre de 1575, se establecía que se evitaran las comunicaciones ilícitas antes de casarse, ya que “hay costumbre entre los indios casi generalmente, no casarse sin primero haber conocido, tratado e conversado algun tiempo, y hecho vida maridable”.²²² También se ordenaba que a los indios casados o solteros que vivían amancebados se les aplicaran cincuenta azotes a la primera advertencia, cien a la segunda y a la tercera se ordenaba que fueran desterrados por seis meses; en el caso de las indias amancebadas, el castigo consistía en cincuenta azotes y servicios en el

²²⁰ *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe* (Madrid: CSIC, 1985) Catecismo Mayor, f. 54v.

²²¹ Lisi, *El tercer concilio*, 248.

²²² Toledo, *Disposiciones gubernativas*, Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indio el virreinato del Perú, Arequipa, 6 de noviembre de 1575, Título II, Ordenanza XII. 225.

hospital del pueblo por seis meses.²²³ También se sancionaba a las esposas que consintieran que sus maridos tuvieran indias mancebas en sus casas y, en el caso de los llamados incestuosos, se ordenaba que fueran presos y entregados al corregidor para que le aplicara el castigo correspondiente.²²⁴ Además, para evitar cualquier proximidad a la consecución del incesto, se prohibía que los caciques o indios tuvieran en sus casas a parientas menores de cincuenta años y a las indias jóvenes se les impedía servir en la casa de sus hermanos.²²⁵

En relación al sexto mandamiento —no fornicarás— el confesionario de 1583 instruí a los curas acerca del modo de inquirir a los indios de las doctrinas. A través de una serie de preguntas, los padres conciliares dejaban al descubierto tanto la ortodoxia cristiana en torno a la regulación sexual como los prejuicios respecto de la sexualidad indígena. Allí se les preguntaba si estaban amancebados, desde cuánto tiempo, qué cantidad tenían de mancebas, si habían tenido cópula carnal con una parienta, en qué grado de parentesco, si antes de casarse habían vivido con sus mujeres, y cuánto tiempo lo habían hecho, etc.²²⁶ Asimismo, el confesionario incluía una serie de reprehensiones y exhortaciones para los pecadores. En el caso de los “amancebados y deshonestos”, los amonestaba diciendo:

No tienes verguença de esas suciedades en que andas? Piensas que no te ve nadie quando hazes eso? Pues sabe que te mira Dios y los Angeles del cielo y que le hiedes muy mal por ese torpe vicio. Que mas haria un cavallo o perro que tu hazes? Si tienes verguença de dezir lo que hazes? Como no la tienes de hazer tantas vezes? Pues mira que dize Dios que por ese pecado ha de tus carnes abrasados en el infierno con fuego cruel. Contentate pues con tu muger y si no eres casado casate, pues Dios para eso te da licencia y tornes mas a tratar con otras mugeres ni hazer con tus manos esas suciedades, ni cometeer semejantes delictos.²²⁷

²²³ Toledo, Ordenanza XIII, 226

²²⁴ Ordenanzas XV y XVI, 226.

²²⁵ Ordenanzas XVII y XVIII, 227.

²²⁶ *Doctrina Christiana* y, Confesionario, Del VI mandamiento, fs.12v-13.

²²⁷ *Doctrina Christiana* y, Confesionario, Reprehensiones para los amancebados y deshonestos, f. 27.

Por otra parte, el sermón XXIII indagaba en los agravios de quienes cometían adulterio, simple fornicación y otras series de lujurias.²²⁸ Respecto del término “adulterio” resulta muy sugerente el sentido que le otorgaba el catecismo. Ante la pregunta sobre quién quebranta el mandamiento de no adulterar, se responde que: “el que comete fealdad con muger agena o çoltera y mucho mas si es con otro hombre o con bestia: y tambien el que se deleyta en palabras o tocamientos deshonestos cosigo o con otros”.²²⁹ En este sentido, el adulterio no sólo significaba el quebrantamiento del matrimonio sino también implicaba toda una serie de comportamientos sexuales antinaturales, como la sodomía, el bestialismo y las molicies, es decir, lo que el pensamiento escolástico definía como lujuria. Pero más allá de esta caracterización genérica de estas conductas sexuales, el catecismo consideraba que “sobre todos estos pecados es el pecado que llamamos nefando y sodomía que es pecar hombre con hombre o con muger no por el lugar natural y sobretodo esto es aun peccar con bestias con ovejas o perras o yeguas que esta es grandisima abominación”.

Según el diagnóstico de los padres conciliares, todos estos pecados derivaban de “las borracheras y taquies que son la sementera destes viçios tan abominables”.²³⁰ Sobre el tema de las borracheras, el *Catecismo Mayor* elaboró una especie de *ranking* de los males que se desencadenaban a partir de ellas. En primer lugar, la ingesta de alcohol, en especial de la chicha, dañaban la salud de los indígenas, ya “que es la mayor causa de estar enfermos, y de tener hijos y de morir presto”.²³¹ En segundo lugar, las borracheras obnubilaban el sano juicio y convertía a los indígenas en bestias sin capacidad para discernir acerca de sus actos. En tercer lugar, propiciaban actos lujuriosos, como tener cópula carnal con parientas, con sus hermanas y hasta con sus propias hijas. Más aún,

²²⁸ *Doctrina Christiana* y, Sermón XXIII, Del sexto mandamiento, 147v-154.

²²⁹ *Doctrina Christiana* y, Catecismo Mayor, f. 61v.

²³⁰ *Doctrina Christiana* y, Sermón XXIII, Del sexto mandamiento, 153.

²³¹ Sermón XXIII contra las borracheras, f. 143v.

como se mencionara, las borracheras desencadenaban en sodomías, en donde unos varones con otros cometían “pecados abominables y nefandos”.²³² Finalmente, el estado de embriaguez inducía a los indios a despreciar la fe cristiana y a abrazar sus antiguas idolatrías “y setas malvadas de los infieles y del diablo”.²³³ Por lo tanto, según el catecismo de 1583, las ingestas colectivas de alcohol eran causante principal de las imposturas, tanto morales como religiosas, que tenían los indígenas. Esta visión contrastaría notablemente con la opinión de los extirpadores del siglo XVII, para quienes las borracheras se reducirían apenas a un atributo o indicio de la existencia de prácticas idolátricas.

Como se mencionara, la Extirpación con mayúsculas, como diría Duviols, también procuró interferir en los asuntos relativos a las costumbres y las conductas de las poblaciones andinas. No obstante, ese objetivo se desarrolló bajo la represión de lo que los extirpadores consideraron la pervivencia de las antiguas creencias indígenas. Además, a diferencia de las “extirpaciones” no institucionalizadas, las campañas idolátricas tuvieron un carácter altamente represivo, aunque las constituciones sinodales de 1614 establecían tanto la delación como la autoincriminación.²³⁴

A diferencia de las corrientes evangelizadoras que promovían la conversión por la persuasión, durante sus visitas, la Extirpación de las Idolatrías procuró la confesión y, fundamentalmente, la delación a través de métodos violentos. Si bien las constituciones sinodales de 1614 establecían que durante las visitas los padres confesores consolaran a los inculpados y delatores y se mostraran piadosos, lo cierto es que la Extirpación se convirtió en una de las instituciones coloniales más temidas por las indígenas. La posibilidad de ser acusado de hechicero o de ocultador de huacas podía conllevar tanto

²³² Sermón XXIII contra las borracheras, f. 144v.

²³³ Sermón XXIII contra las borracheras, f. 144.

²³⁴ Pierre Duviols sostiene que el proyecto de la Extirpación fue, por antonomasia, negativo y destructivo. Duviols, *Cultura andina y*, LXXIII.

la aplicación de la tortura física, con el objetivo de conseguir la confesión deseada, como el encarcelamiento, provisional o definitivo, en la Casa de la Santa Cruz. La prisión de los pretendidos hechiceros y dogmatizadores tenía como objetivo, además de rectificar sus creencias erróneas, impedir la contaminación con falsas doctrinas y servir de escarmiento al resto de los indígenas. En el caso de los hechiceros achacados y viejos, sin posibilidad de trasladarse hasta Lima, Rodrigo Hernández Príncipe recomendaba levantar “una casa cerca y cerca de reclusión en este pueblo (...) para que los tales estuviesen apartados y no contaminasen a los demas que se iban cultivando en la enseñanza de nuestra religión cristiana”.²³⁵ Las penas de los “reconciliados” tampoco eran más indulgentes: además de exhibir públicamente la ofensa de los inculpados, se acostumbraba a rapar el cabello del reo, lo cual constituía una afrenta terrible entre los indígenas, dado el valor ritual y clasificatorio de la cabellera. Según Duviols, los extirpadores comprendieron muy bien su importancia y lo aplicaron como un medio para amedrentar a los indígenas y facilitar la delación.²³⁶ El temor ante el accionar de los extirpadores queda de manifiesto en un episodio narrado por el visitador Rodrigo Hernández Príncipe en la región Recuay, provincia de Huaylas, según el cual, luego que el fiscal del pueblo amenazara a una india vieja con denunciarla ante los extirpadores por haberle descubierto una bolsa llena de “sacrificios” para la huacas, “por la mañana la hallaron se había ahorcado con su faja”.²³⁷ Otro aspecto de la naturaleza represiva de la extirpación fue la destrucción sistemática y masiva de los objetos y de lugares sagrados, so pretexto de ser idolatrías. Luego de culminada la visita, se celebraba un auto de fe en donde los jueces inquisidores mandaban encender una hoguera en la que los jueces visitantes quemaban los objetos de culto que habían requisado durante la

²³⁵ “Visitas de Rodrigo Hernández Príncipe”, Recuay, 17 de enero de 1622. En: *Cultura andina y represión*, 503.

²³⁶ Duviols, LXXIV.

²³⁷ “Visitas de Rodrigo Hernández Príncipe”, 496.

inspección. Allí ardían las *conopas*, las huacas y, especialmente, los *mallquis*, es decir, los cuerpos de los antepasados muertos, lo que engendraba un profundo dolor en el seno de la comunidad.²³⁸ Pero más allá de esta faceta represiva y de su obstinado interés por la religión nativa, la Extirpación también procuró intervenir en las conductas y costumbres más generales de las sociedades indígenas. A fin de observar qué tipo de actuación tuvo la institución en ese ámbito, especialmente en lo relativo a las transgresiones sexuales, el siguiente apartado analiza tanto las relaciones como las causas incoadas por algunos visitadores. El objetivo consiste en evaluar el impacto que los delitos de orden moral tuvo en el conjunto de los procesos, las condiciones o contextos bajos los cuales emergieron y qué lugar le cupo, particularmente, a la sodomía en todo este asunto.

2. c. *La extirpación de las costumbres sexuales*

Durante las visitas idolátricas, los jueces visitadores se encontraron con varios casos de bigamia, poligamia, amancebamiento e incesto. Debido a su filiación episcopal, según Duviols, la Extirpación gozó de prerrogativas para intervenir sobre ese tipo de delitos.²³⁹ No obstante, de las 192 causas incoadas por los visitadores del arzobispado de Lima, sólo cinco estuvieron vinculadas con delitos sexuales: una por incesto y las restantes por amancebamiento. Además, de esas causas, dos se iniciaron en 1605, es decir, cinco antes de la institucionalización de la Extirpación de Idolatrías propiamente dicha, lo que hace descender el porcentaje previo al 2,6% del total de las

²³⁸ Duviols, LXXV. Las *conopas* eran dioses domésticos, Silverblatt, *Luna, sol y brujas*, 168.

²³⁹ *Ibidem*, LXXIV.

causas.²⁴⁰ Mientras los tribunales civiles y eclesiásticos fueron activos en lo tocante a las transgresiones de las normas de regulación matrimonial indígena, no así en causas asociadas con el “pecado nefando”, los extirpadores se mostraron parcos en la persecución de esos delitos.

Esta actitud no procedía de la inexistencia de esas prácticas sino más bien del grado de interés que las mismas suscitaron entre los visitantes. De hecho, algunas de las relaciones de los extirpadores dan cuenta algunos de estos comportamientos sexuales que revelaron durante las inspecciones. En su *Relación de las idolatrías de los indios* (1617), el visitador Fernando de Avendaño, informaba al arzobispo el resultado de sus visitas extirpadoras. En ella, el Avendaño relata las creencias idolátricas de los indígenas visitados y los medios que arbitró para erradicar los errores. Sin embargo, en este caso, el visitador casi no hizo mención alguna a transgresiones sexuales. La única referencia se vincula a una festividad que los indios hacían anualmente para que los “ídolos” garantizaran buenas sementeras y cosechas.²⁴¹ Los principales protagonistas eran los llamados *parianes* quienes, durante ese año, tenían la obligación de cuidar de las sementeras de toda la comunidad. Además, durante los cuatro meses que duraba aquella celebración, estos indios debían aparecer “delgado, fingiendo la voz como mujer”.²⁴² No obstante, Avendaño no abunda en detalles sobre la naturaleza de los *parianes*. Esta parquedad en la descripción y la actuación, contrasta notablemente con la actitud asumida, décadas atrás, por Vasco Núñez de Balboa, quien consideró el uso del “hábito mujeril” un indicio suficiente para acusar a los así vestidos de sodomitas. Por el contrario, para el extirpador, la atención estuvo puesta sobre los ídolos y huacas, a quienes se tributaba semejante ceremonia.

²⁴⁰ La nómina de las causas por extirpación de idolatrías puede encontrarse en Laura Gutiérrez Arbulú, “Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima”. En: *Catolicismo y extirpación*, 105-136.

²⁴¹ AGI, Lima 301, f. 3.

²⁴² AGI, Lima 301, f. 3.

Por su parte, el padre Diego Joseph de Arriaga, que asistió a Avendaño en las visitas de 1617, fue más profuso en el registro de las conductas sexuales indígenas que contradecían las formas de regulación cristianas. Por ejemplo, una de las prácticas que Arriaga condenó estuvo vinculada con el ya mencionado *servinakuy* que, según el jesuita, constituía un abuso muy común y extendido entre los indios.²⁴³ Otra de las conductas repudiadas durante las visitas fue la que desarrollaban durante la ceremonia llamada Cacahuachi.²⁴⁴ Según Arriaga, para saber si una mujer les correspondía, los indios buscaban una piedra grande o peñasco hendidos y lanzaban piedras al orificio. Si acertaban significaba que la relación era pertinente “y tienen tan grande abuso con esto, que jamás se niega la mujer por quien se ha hecho esta ceremonia”.²⁴⁵ Asimismo, el jesuita mencionaba otro de los “abusos” que, en este caso, había descubierto otro visitador, el doctor Alonso de Osorio durante una inspección a Cajatambo. En este caso, se trataba de una suerte de iniciación sexual, en donde grupos de jóvenes de ambos sexos se reunían en la plaza, “entre los huertos, desnudos, en cuero”, y corrían en dirección a un cerro cercano “y con la mujer que ellos alcanzaban en la carrera tenían excesos”.²⁴⁶

En el caso del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, quien entre 1621 y 1622 visitó la región de Huaylas Cajatambo, las menciones sobre las conductas sexuales de los indígenas tampoco son abundantes.²⁴⁷ Los temas fundamentales de su información describen el descubrimiento y la destrucción de huacas, conopas y mallquis que, según el visitador, constituían expresiones de idolatría. También desenmascaró a numerosos

²⁴³ En este caso, Arriaga denominaba al matrimonio a prueba como *tincunascupa* que procedía del vocablo *tinku*, encuentro de dos cosas, o de *tinkuni*, encontrarse una cosa con otra. Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, 65-66.

²⁴⁴ *Cacca*, *caka* o *kacca*, remitían a peña o risco mientras que *huachi* o *guachi* significaba ballesta o flecha. Arriaga, 68-69.

²⁴⁵ Arriaga, 69.

²⁴⁶ Arriaga, *La extirpación de la idolatría*, 69.

²⁴⁷ Para un detalle pormenorizado de la carrera de Hernández Príncipe como extirpador, tanto formal como informal, ver Juan Carlos García, “Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías”. En: *Catolicismo y extirpación*, 241-261.

ministros y ministras de hechicerías, algunos de los cuales resultaron reconciliados y otros tantos condenados perpetuamente. Las ceremonias indígenas, que regían la totalidad de la vida andina, también fueron el blanco de su atención, en especial la de la festividad de la *capacocha*, interpretada como un tributo al demonio. En cierta medida este “descuido” por las formas de regulación sexual indígena y el ahínco por descubrir huacas abrevaron en su interés personal por promocionarse como visitador de idolatría. No obstante, el silencio también pudo ser el resultado de su relación contradictoria con la propia moralidad cristiana. En un capítulo incoado contra el bachiller el 20 de agosto de 1610, se lo acusaba de poseer un obraje en su casa y de contratar, con grandes abusos, a los indios de su doctrina, contrariando lo dispuesto por los padres conciliares para la reformatión moral del clero. Pero la acusación más importante, “deviendo dar buen ejemplo con su vida y costumbres a sus feligreses”, fue la de tener una manceba.²⁴⁸ Según los testimonios de los testigos interrogados, “es publico y notorio que [Rodrigo Hernández Príncipe] esta publicamente amancevado con una yndia del dicho pueblo llamada Silca y a oydo que por razon del dicho amancevamiento la llaman la yndia del padre”.²⁴⁹ Para algunos de los testigos, como el capitán Bartolomé Manrique, tanto la conducta ilícita del doctrinero como, especialmente, su interés por explotar la mano de obra indígena era la causa para que Hernández Príncipe actuara tan disipadamente, “dexando de castigar muchos vicios y pecados publicos que ellos cometen”.²⁵⁰ El testimonio de Manrique es interesado, en la medida en que, como propietario de una hacienda cercana al pueblo de Corongo, veía amenazada su propia actividad debido a la competencia por la mano de obra indígena que representaba la actividad “empresarial” del clérigo. No obstante, no se trata de un argumento inviable:

²⁴⁸ AAL, Sección Capítulos, Legajo 1, Expediente XIII, f. 1.

²⁴⁹ AAL, Sección Capítulos, Legajo 1, Expediente XIII, f. 3.

²⁵⁰ AAL, Sección Capítulos, Legajo 1, Expediente XIII, f. 3.

mientras como doctrinero descuidó la represión de las transgresiones sexuales indígenas, en pos de su actividad económica, es probable que como visitador haya estado más preocupado por exaltar su capacidad extirpadora antes que su faceta moralista.²⁵¹

Las informaciones de la actuación extirpadora del licenciado Bernardo de Noboa (1656-1664), son las más ajustadas. Durante la visita a los pueblos de la región de Cajatambo, la principal obsesión del extirpador fue el descubrimiento de los cuerpos de indios cristianos que habían sido sacados de la iglesia y depositado en los *machay*, sus antiguos enterratorios, para la veneración. Al igual que en el caso de su colega Hernández Príncipe, Noboa también procuró exaltar su “productividad” en el hallazgo de de cuerpos. Con esa lógica, en su información de servicios como extirpador de idolatrías, le recordaba al rey la infinidad de ídolos y simulacros del demonio destruidos y los 2800 indios que había absuelto y reconciliado a lo largo y ancho de los 28 pueblos visitados.²⁵² No obstante, hay algunas menciones a las conductas sexuales de los indígenas, en especial, vinculadas con el adoctrinamiento de los hechiceros y ministros del diablo. Según Noboa, los indios viejos que se desempeñaban en esos oficios, engañaban a los indios del común con enseñanzas contrarias a la moral cristiana, como sostener que hacerlo “con las demas yndias solteras o casadas no es pecado”.²⁵³ A partir de estas doctrinas, el extirpador sostenía que los indios visitados no tenían por transgresiones los pecados de sensualidad como así tampoco los pensamientos impuros.²⁵⁴ Por lo tanto, no confesaban a los sus sacerdotes-hechiceros este tipo de causas, lo que alentaba la simple fornicación y el adulterio. Asimismo, Noboa señalaba

²⁵¹ Al final de su información, Rodrigo Hernández Príncipe expone el número de ministros (200), mallquis (100), muchachos sacrificados (32) y huacas principales (46), además de los ídolos menores, que descubrió durante su visita. “Visitas de Rodrigo”, 504-507.

²⁵² AGI, Lima 333, f.1.

²⁵³ “Visitas y procesos del Licenciado Bernardo de Noboa”. En: *Cultura andina* y, 48.

²⁵⁴ “Visitas y procesos”, 152.

que entre los indios Otuco no era *pecado* “tener pensamiento y desear otra cualquiera muger (...) ni tampoco tocar y tactos lascivos ni el tener con las amigas con sus parientes y mugeres y de hermanos”.²⁵⁵ Durante la visita, el extirpador también reveló prácticas asociadas con el *servinakuy* o matrimonio a prueba:

Cuando se quiere casar un yndio primero se amanzaba con la muger y luego van a los hechiceros del aillo (...) a los cuales les pregunta si era malo o bueno el casamiento y después uuelbe y después vuelve con la respuesta y una bezes dizen sera bueno.²⁵⁶

Pero no era tanto el amancebamiento o los grados de parentesco lo que le preocupaba al licenciado Noboa sino las formas en que “mingaban” a los hechiceros, el tipo de ofrendas que hacían a los oráculos y los ritos que desarrollaban durante las ceremonias del desposorio.

Por lo tanto, como puede observarse, las informaciones de los extirpadores acerca de las transgresiones sexuales indígenas, no respondieron a un interés por reformar sus costumbres morales sino que, más bien, surgieron al calor de la lucha contra la idolatría. Si bien es cierto que la extirpación fue una manera de “reformación”, existe, sin embargo, un interés antiidolátrico antes que moral. A diferencias de los evangelizadores del siglo XVI para quienes las conductas sexuales de los indios eran el resultado de la falta de policía, orden y ley, para los extirpadores se trataron de una expresión de los tratos voluntarios con el demonio. Este tipo de argumentos, también se observa en la caracterización de las borracheras. Mientras las autoridades civiles, los concilios y los catecismos limenses pusieron énfasis en la naturaleza dañina de las ingestas alcohólicas, en la medida en que favorecían la consumación de atrocidades como el incesto, el estupro o la sodomía, los extirpadores por su parte, interpretaron a

²⁵⁵ *Ibidem*, 54,

²⁵⁶ *Ibidem*, 62.

las borracheras como un elemento constitutivo de las creencias idolátricas. Este tipo de interpretación denotaba la idiosincrasia de la ortodoxia católica, ya que si bien las borracheras y las experiencias sexuales —como todas las dimensiones de la vida andina— estaban ritualizadas, eso no significaba que formaran parte de un entramado demonológico. La mayoría de las informaciones y juicios seguidos por delitos sexuales, fueron apenas un corolario de la obsesión de los visitantes por reprimir y erradicar la religión y las formas de culto indígenas y no tanto una atenta preocupación por rectificar las conductas sexuales nativas e instruir en los modos de vida hispanos.

3. ¿Y la sodomía?

Una comparativa de la actuación de ambas instituciones frente a las transgresiones sexuales revela que tanto la Inquisición como la Extirpación de Idolatrías guiaron su práctica represiva en el marco de los objetivos para los que fueron creados, es decir, al fragor de la lucha contra la herejía, en el primer caso y contra la idolatría, en el segundo. No obstante, las campañas extirpadoras estuvieron, de manera casi exclusiva, abocadas a la erradicación de las antiguas creencias indígenas. En ese escenario, los delitos sexuales que no se ajustaban a las normas cristianas fueron reducidos a meras expresiones de la naturaleza idolátrica de los indios. Por el contrario, aunque el Santo Oficio limeño “leyó” los delitos sexuales en términos de la ortodoxia religiosa, también los consideró manifestaciones contrarias y amenazadoras a la moralidad cristiana que desde Trento se había pretendido instaurar.

En lo que respecta específicamente a las prácticas nefandas, la sodomía parece ser la gran ausente. En el caso de la Extirpación resulta más sugerente, en la medida en que, como se analizara en la primera parte de la investigación, el discurso colonial

dominante atribuyó a las sociedades indígenas la afición por las prácticas contra natura. Sin embargo, durante la “fiebre” extirpadora, las autoridades religiosas se mostraron más preocupadas por “descubrir” idolatrías que por rectificar las costumbres sexuales con las que se topaban durante la visita. De hecho, como señalan algunos autores, la institucionalización de la represión de las idolatrías procedió más de la “creación” del hecho idólatrico que de la revitalización de las antiguas creencias.²⁵⁷ Esa necesidad procedía tanto del interés episcopal por sobreponerse a las órdenes religiosas hasta entonces numéricamente dominantes en el Perú —promoviendo, por ejemplo, a la Compañía de Jesús que sería su principal colaboradora durante las campañas— como del interés más mundano de los algunos sacerdotes y jueces extirpadores por autopromocionarse y buscar rédito material durante las campañas.²⁵⁸ Además, como se mencionara, muchas de las campañas se llevaron a cabo en las doctrinas en donde, justamente, los indios habían realizado denuncias contra los padres por abusos.²⁵⁹ En esos casos, los doctrineros respondieron con la acusación de idólatras y pusieron la maquinaria extirpadora al servicio de sus necesidades personales. Esa ficcionalidad del hecho idólatrico puede observarse en la probanza hecha por los indios de la provincia de Cajatambo contra el licenciado Noboa. Allí, se examinaba a los testigos acerca de:

si sauen que el dho juez visitador antes de hazer causa y prender a los yndios de los dhos pueblos los llamaba y hacia parecer ante si con graues amenazas y executando rigurosos tormentos y prisiones los hacia declarar o contra si o contra otros diciendoles que si declaraban no padecerian los dhos tormentos y por berse libre de ellos declaraban contra la verdad, digan.²⁶⁰

²⁵⁷ Guibovich, “La carrera de un visitador”, 175.

²⁵⁸ La institucionalización de la Extirpación de Idolatrías se originó de un acuerdo entre el arzobispo Lobo Guerrero, el virrey Montesclaros y el rector de la Compañía de Jesús. Duviols, *Cultura andina y represión*, XXXII.

²⁵⁹ Guibovich, “La carrera de”, 174.

²⁶⁰ “Provança hecha a pedimiento de los yndios de Hacas Machaca Chilcas y Cochillas provincia de Caxatambo contra el Licenciado Bernardo de Noboa”, f. 59. En: *Cultura andina y represión*, 305.

La tortura jugaba un rol central dentro de la extracción de una confesión que, además, se realizaba por fuera de toda formalidad jurídica. La arbitrariedad no radicaba en la tortura en sí —la cual era un medio legal para conseguir la confesión— sino por el hecho de no aplicarse durante el proceso sino fuera de él. Pero además de la autopromoción en el cargo, el hecho idolátrico permitía el enriquecimiento personal de manera directa e inmediata, ya que los jueces visitantes se apropiaban de las sementeras y ganados so pretexto de estar destinados al culto de las huacas.²⁶¹

En el caso de la Inquisición, si bien la sodomía cobró mayor protagonismo que durante las campañas extirpadoras, tampoco tuvo un peso considerable en el conjunto de los procesos. Pero a pesar de su baja actividad, la represión del delito se centró en la población de origen peninsular. De las doce causas incoadas por el tribunal cuyos reos fueron acusados de sodomitas, a excepción de una, todas fueron dirigidas contra españoles. Además, de ese grupo, la mayoría eran frailes pertenecientes a las diferentes órdenes religiosas, es decir, indudables “cristianos viejos”.

No obstante, las autoridades inquisitoriales tuvieron una posición ambigua y contradictoria en esa misión. Si bien contaban con las herramientas para combatir esas conductas —tanto en nombre de la fe como de las buenas costumbres— castigando ejemplarmente a muchos de sus reos, también es cierto que en algunas oportunidades antepuso la preservación de la honorabilidad de su institución y de la Iglesia a los propósitos para los cuales estaba destinada. Por ejemplo, en una carta fecha el 10 de abril de 1575, un vecino de la ciudad de La Plata, Antonio de Oznayo, escribía a la Suprema una carta en donde denunciaba la parcialidad de los inquisidores locales en la creación o anulación de causas. En la misiva señalaba que “descansare con dar aviso a V. S. de algo de lo que aca pasa y digo que son favoreçidas herexias sodomias y que se

²⁶¹ “Provança hecha a pedimiento de los yndios”, f. 59v., 306.

hacen procesos para quitar bidas, honras y haciendas persuadiendo con promesas y dadivas a los testigos”.²⁶² El objetivo era denunciar al prior del convento de San Agustín de esa ciudad, Fray Jerónimo de Gavarrete, por las imposturas y los comportamientos licenciosos que no sólo tenía sino que también favorecía.

Pero esta ambigüedad en el ejercicio de la justicia no fue sólo privativa de la Inquisición. Ya ha sido analizado el peso que los fueros particulares, como los eclesiásticos, tuvieron en el ocultamiento o destrucción de causas seguidas por sodomía. Las órdenes religiosas también actuaron en el mismo sentido, tratando de proteger la honorabilidad de sus miembros y, por extensión, del conjunto de la hermandad. De hecho, muchos de los sodomitas procesados confesaban a los inquisidores haber tratado su “negocio” con sus confesores o con los superiores y provinciales de su orden aunque, en la mayoría de los casos, sólo había recibido apercibimientos o leves reprehensiones. El caso del provincial de la Orden de Santo Domingo, Fray Domingo de Valderrama, constituye un caso en donde la institución asumió esa posición ambigua y contradictoria. En un primer momento, la orden procuró mantener el caso “puertas adentro”, a pesar de que era público y notorio en el convento que el provincial “era un puto porque se avia querido echar con el dicho fray Juan de Silva”, por entonces novicio.²⁶³ Ante el acecho de Valderrama, el joven quiso dejar el hábito dominico pero, sumidos en el temor de que se pudiera dar a conocer el pecado nefando del provincial, “dieron la orden algunos religiosos de que no se saliese de la orden”.²⁶⁴ Por otra parte, el ocultamiento estribaba en que la persona indiciada en el delito era nada más y nada menos que una de las principales autoridades de la provincia de San Juan Bautista de la orden los predicadores del Perú quien, gracias a esa condición, gozaba de la prerrogativa de tener sujeta la opinión de sus subordinados. Haciendo uso de esa

²⁶² AHN, Inquisición, Libro 1034, f. 164.

²⁶³ AHN, Diversos-Colecciones, 45, n.2, f. 1v.

²⁶⁴ AHN, Diversos-Colecciones, 45, n.2, f.2.

potestad, Fray Domingo de Valderrama “puso una descomunión que no tratasen los dichos hermanos entre sí ni con su maestro de novicios cosa tocante al pecado nefando”.²⁶⁵ Pero a pesar de estos intentos, el escándalo crecía tanto dentro como fuera del claustro y, en 1595, las autoridades dominicas no tuvieron más que proceder contra el provincial, especialmente, luego de que huyera del convento con la ayuda de personas religiosas y seglares. A través de la persona de Fray Salvador de Ribera, prior provincial, la orden halló culpable a Valderrama “por los delitos y excesos que ha cometido de que ha estado infamado y dado grande escándalo en esta provincia así por la incontinencia de su persona y costumbres”.²⁶⁶ El sentido del proceso y de la sentencia tenía por propósito ser “castigo y a otros ejemplo que con esto se obviara el riesgo gravísimo en que las casas de novicios donde este religioso ha vivido estaban por su mal vivir”, es decir, ser un paso más adelante en el proceso de reformatión moral del clero.²⁶⁷

Pero más allá de estas tensiones, las autoridades religiosas —tanto episcopal como inquisitorial— tuvieron a los cristianos viejos como el blanco de su reforma moral y hacia ellos dirigieron sus políticas. En este sentido, lejos de lo que clamaban los discursos coloniales sobre la sexualidad, fueron los peninsulares y, especialmente, la clerecía quienes estuvieron bajo la lupa del ojo inquisidor.²⁶⁸ La apuesta era lógica, después de todo, por el estado que ostentaban, los clérigos debían representar el modelo de rectitud sexual y moral a seguir por toda la comunidad de cristianos y, en el Nuevo Mundo, tenían la misión adicional de instruir a los neófitos en la verdadera fe.

²⁶⁵ AHN, Diversos-Colecciones, 45, n.2, f. 1v.

²⁶⁶ AHN, Diversos-Colecciones, 45, n.2, f. 8.

²⁶⁷ AHN, Diversos-Colecciones, 45, n.2, f. 3.

²⁶⁸ Los casos de bigamia y de solicitación también forman parte de ese proceso de reforma de las costumbres.

CONCLUSIONES

A lo largo de la investigación se ha pretendido poner de manifiesto la ausencia de correlato entre una serie de representaciones discursivas acerca de la sexualidad colonial y la realidad que emerge a partir de la actuación de los tribunales de justicia. Como se analizara en la primera parte de la investigación, la “intelligentsia hispana” construyó un discurso acerca de la sexualidad, a través del cual atribuyó a las poblaciones conquistadas, de manera global e indiferenciada, la afición por la práctica de la sodomía. Según sus principales mentores, ese tipo de prácticas sexuales estaba vinculado con la indefectible inclinación de los “bárbaros” hacia los comportamientos contrarios a la ley natural, entre los cuales, además de la sodomía, se encontraban la idolatría y la antropofagia. Dentro de ese marco conceptual, estos tres fenómenos actuaron acompasadamente, configurando lo que se ha denominado un “complejo nefando”, es decir, una construcción conceptual que ponía de manifiesto el carácter lujurioso, idolátrico y abominable de esas poblaciones. Por otra parte, los discursos coloniales de la sexualidad identificaron al “indio sodomita” como un afeminado, esto es, como un individuo que no sólo contradecía el orden natural sino que, al desafiar y alterar su género, desprestigiaba la persona divina, a cuya imagen y semejanza había sido creado. Además, en el marco de una sociedad basada en un sistema de género jerárquico, el indio afeminado fue la expresión más extrema de la subordinación de las sociedades indígenas que, vencidas en “justa guerra”, fueron, también, feminizadas.

Como contracara, la “intelligentsia hispana” identificó a la población peninsular como expresión de la masculinidad dominante. Según esta interpretación, España y los españoles encarnaban los principales valores de la hombría, tales como la valentía, el coraje, el fervor cristiano y la potencia sexual, entre otros. Si bien ese

modelo de masculinidad se había nutrido de una tradición inaugurada en el Viejo Mundo —en su interacción con las poblaciones de origen islámico y con otros reinos cristianos— el contexto americano brindó las condiciones no sólo para desplegarlo sino, fundamentalmente, para exacerbarlo. Por ejemplo, la guerra contra los indios se presentó como un escenario en donde los peninsulares pudieron hacer gala de sus ventajas militares y, por ende, de su supuesta superioridad en materia de fuerza, bravura y temeridad. Asimismo, la gentilidad de los indígenas no sólo ofrecía una justificación para su dominación, so pretexto de la evangelización, sino también una oportunidad para que los peninsulares pudieran actuar como difusores de la verdadera fe, de la cual se consideraban sus principales adalides. Finalmente, aunque paradójico, la conquista y la colonización posibilitaron que los peninsulares pudieran “demostrar” su eficacia sexual, primero, mediante la violación lisa y llana de las mujeres indígenas y luego, de las indias de servicio, yanaconas o encomendadas, a través de la sumisión y la dependencia institucionalizadas. Aun cuando este tipo de conductas contradecía las uniones sacramentadas que propiciaba la Iglesia, no obstante, afirmaba la virilidad española y constituía una metáfora sexual, más o menos explícita, de la sujeción y de la subordinación de las poblaciones indígenas en su conjunto.

Si bien existieron otros discursos que disputaron las representaciones oficiales, tanto enfatizando la moralidad indígena como reconociendo la debilidad y la flaqueza de los españoles, lo cierto es que los discursos esgrimidos por la “intelligentsia hispana” tuvieron una marcada capacidad hegemónica. Por ejemplo, aun cuando fueron elaborados al calor de la conquista y de la querrela jurídica y teológica en torno a la legitimidad de la dominación de los naturales, esos discursos se expandieron y perpetuaron a lo largo de todo el régimen colonial. De este modo, constituyeron reservorios de estereotipos y significantes discriminatorios a los cuales recurrir en

aquellas ocasiones en que era necesario recordar, reafirmar o justificar la dominación colonial.

No obstante, más allá de estos discursos de marcado carácter etnicista, la actuación de los tribunales de justicia pareció seguir otro patrón. Allí, tanto las autoridades civiles como eclesiásticas e inquisitoriales dirigieron sus esfuerzos represivos hacia la población de origen peninsular, mientras que los indígenas escasamente comparecieron ante los magistrados. A pesar del carácter incompleto y fragmentario de la documentación disponible, a *grosso modo*, la población peninsular representó más del 80% de los sodomitas involucrados en las causas seguidas por sodomía, en tanto que los indígenas apenas alcanzaron el 10%. Además, mientras más del 40% de los españoles fueron sodomitas activos, es decir, individuos que por medio de la fuerza, la persuasión o el consenso propiciaron los encuentros sodomíticos, los indígenas involucrados fueron, en todos los casos, compulsados a tener “acceso carnal”, en general, por españoles a quienes los unía una relación de dependencia. El resto de las “castas”, como los negros, mulatos, mestizos o moriscos, tampoco tuvieron una gran representación en los juicios, a pesar de que los estereotipos sexuales de la época también los reconocían como lascivos y nefandos.

¿Pero a qué respondió ese hiato entre la dimensión discursiva y la práctica judicial en torno a la sodomía? En primer lugar, en lo que respecta al marcado protagonismo de la población peninsular, a lo largo de los capítulos fueron emergiendo algunas líneas de interpretación. En primer lugar, la clave debe ponerse no sólo en el impulso que cobró la escolástica y su doctrina de los pecados de lujuria durante el período estudiado sino también en el nuevo contexto abierto por la Contrarreforma. Los reformadores católicos dirigieron sus esfuerzos a establecer un orden más estricto al interior de la Iglesia tanto en el plano de la ortodoxia religiosa como en el plano de las

costumbres. Por lo tanto, los contrareformistas procedieron contra la sodomía en tanto podía constituir una manifestación o, por lo menos menos, un indicio de inclinaciones heréticas. Pero, también, como impulsores de la reforma moral cristiana, combatieron el vicio nefando, en la medida en que representaba la expresión más execrable de los comportamientos licenciosos, tan extendidos en la comunidad de creyentes como contrarios a las reglas establecidas por la Iglesia.

Toda esa serie de preocupaciones se enraizaban, además, en un contexto atravesado tanto por tendencias cismáticas como por conversiones masivas, motivo por el cual las autoridades civiles y religiosas juzgaron que los cristianos viejos debían officiar de cimiento de esa nueva Cristiandad. Sin embargo, los cristianos viejos estaban muy lejos de esas aspiraciones. Tanto la población secular como eclesiástica discurrían sus días de manera disipada y, en lo relativo a sus conductas sexuales, mostraban una gran relajación respecto de las normas. A fin de rectificar esas costumbres y fundar una nueva moralidad cristiana, las políticas oficiales se dirigieron hacia esa población que debía constituir el puntal de todo ese proceso.

En el Virreinato del Perú, los desafíos para crear una nueva moralidad católica y reafirmar la ortodoxia religiosa eran mucho más vastos. No sólo se trataba de disciplinar a los cristianos viejos sino, en primer lugar, de crear una comunidad de cristianos, capaz de integrar a la masa de indígenas que, a través del bautismo, pasaban a engrosar masivamente sus filas. Además, el proceso de disciplinamiento de los cristianos puros fue más arduo, en la medida en que la relajación de las costumbres que signó los primeros tiempos de la colonización favoreció la profundización de las conductas sexuales que traían de la península. De este modo, el contexto colonial se mostró más permisivo hacia los amancebamientos, la bigamia e, incluso, al abuso

sexual de las mujeres indígenas que, paulatinamente, los agentes coloniales intentaron ir zanjando.

En este escenario, si las autoridades civiles y eclesiásticas querían formar una comunidad de cristianos atenta a las normas de la Iglesia —es decir, las normas de la sociedad— en principio, tenían que actuar sobre la población antiguamente cristianizada, que debía servir de ejemplo para los neófitos. Especialmente, los esfuerzos se dirigieron hacia los clérigos, quienes no sólo constituían el modelo a seguir para el conjunto de la sociedad, en virtud del hábito que ostentaban, sino que, en el contexto peruano, eran los responsables de evangelizar e hispanizar a una masa de poblaciones reciente y dudosamente convertidas. Por lo tanto, fueron las conductas y los comportamientos de los cristianos viejos los que estuvieron en la mira y, en ese sentido, la represión de las prácticas sodomíticas se concentraron en esa población. He allí una de las respuestas al hiato existente entre los discursos en torno a la sexualidad colonial y la actuación de la justicia en los casos de sodomía.

Pero en segundo lugar, hay todo un universo asociado con las prácticas sexuales de las sociedades indígenas que también influyó en la profundización de ese hiato y que, en cierta medida, puede contribuir a explicar ese divorcio entre las representaciones discursivas acerca de la sexualidad indígena y la represión judicial. Pero un análisis concienzudo sobre el tema exigiría una investigación específica que la presente, en virtud de sus propios recorridos y del alcance de sus fuentes, no está en condiciones de realizar. No obstante, a manera de hipótesis, pueden sugerirse una serie de elementos capaces de explicar la escasa participación de los indígenas en los procesos por sodomía o, visto desde otro ángulo, la baja actividad represiva de las diferentes instancias judiciales. En primer lugar, según diferentes investigaciones, queda claro que las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo en el seno de las

sociedades indígenas estuvieron íntimamente vinculadas con el contexto ritual y religioso.¹ En el caso de las sociedades andinas, esta característica estuvo vinculada con la propia naturaleza de esas sociedades, en donde cada instancia de la vida individual o colectiva formó parte de las interacciones con dioses, *huacas* y antepasados que, a pesar de su carácter sobrenatural, formaban parte de la vida cotidiana de los hombres y mujeres andinos. En segundo lugar, al parecer, las prácticas sexuales entre individuos del mismo sexo estuvieron restringidas o monopolizadas por la figura del bardaje o “tercer género” cuyos representantes, fundamentalmente, cumplían funciones rituales, lo que refuerza, aún más, la hipótesis de que este tipo de intercambio sexual estuvo teñido por la lógica de la espiritualidad y la religiosidad indígenas.² En este sentido, es probable que, debido a la naturaleza ritual y circunscripta del fenómeno, las autoridades civiles e, incluso, religiosas no hayan podido decodificarla, salvo en aquellos contextos, como los descriptos por las primeras crónicas, en donde aparecían de manera explícita. Además, dentro de la concepción teológica y jurídica temprano moderna, la sodomía

¹ Esta característica se observa en algunas sociedades indígenas norteamericanas, nahuas y mayas yucatecas, *reche* y andinas. Evelyn Blackwood, “Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Female”, *Signs*, Vol. 10, N° 1 (1984): 27-42, 42; Sue Ellen Jacobs “Comment on Callender and Kochems”, *Current Anthropology*, 24, N.º 4 (1982): 459-460; Ana Mariella Bacigalupo, “La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”, *Revista de Historia Indígena*, N° 6, (2003):29-64; Sigal, “The cuiloni, the patlache, 565-576; Sigal, “Gender, Male Homosexuality, and Power in Colonial Yucatán”, *Latin American Perspectives*, Vol. 29, No. 2, (2002): 24-40; Sigal, “Gendered Subordination”, 102-133; Richard Trexler, *Sex and Conquest*, 102-117; Horswell, *Decolonizing the Sodomite*, 114-166.

² Si bien ambas categorías se refieren al mismo fenómeno histórico difieren en su forma de interpretación. Mientras bardaje o sodomita era el término utilizado por la mayoría de los relatos coloniales para referirse a individuos que andaban en hábito de mujeres, algunos autores prefieren descartarlo porque, además de ser una categoría ajena al pensamiento indígena, presupone la existencia de un rol femenino limitado, el cual asumirían ciertos individuos. Autores, como Evelyn Blackwood, prefieren utilizar categorías como “cross-gender” (trans-género) porque si bien alude a una serie de comportamientos y atributos pertenecientes al otro género, no remite a una duplicación exacta. Blackwood, “Sexuality and Gender.” 42. La noción de “tercer género”, por su parte, pretende dislocar las representaciones masculinas y/o femeninas contenidas en las dos categorías antes mencionadas, ya que mientras en un caso se trata de identificar al bardaje con el género opuesto, en el otro, aunque no hay una identificación directa, se trata de “cruzar” su propio género. Según algunos autores, como Michael Horswell o Ellen Jacobs, el “tercer género” va más allá del dimorfismo tradicional, ya que el fenómeno del tercer género representaría un espacio diferente que revelaría un sistema de género diverso. Horswell, “An Andean Theory”, 58-59 y Jacobs “Comment on Callender” 459-460.

constituía un delito y un pecado pero de ninguna manera se vinculaba con una forma de honrar y servir a los dioses ni de propiciar buenas cosechas para la comunidad.³

Pero si esta "ceguera" puede ser lógica en el caso de justicia civil, en la medida en que, más allá de la pecaminosidad del delito, los tribunales ordinarios asumieron una actitud marcadamente secular frente a la sodomía, resulta paradójica en relación a la justicia eclesiástica, especialmente, cuando las prácticas sexuales entre individuos del mismo sexo formaban parte del ritual andino, es decir, de las antiguas creencias indígenas y cuando los religiosos estuvieron muy preocupados por erradicarlas. Por ejemplo, los catecismos y los confesionarios del siglo XVI enfatizaban la intervención del demonio en ese tipo de prácticas y las campañas de extirpación de idolatrías interpretaban las "abominaciones" indígenas como efectos directos de sus erradas creencias o de los artilugios de sus hechiceros. Sin embargo, en el caso de los catecismos y los manuales de confesores, puede sugerirse que las menciones a las prácticas nefandas proyectaron, en realidad, una serie de preocupaciones y de experiencias más cercanas a la sociedad peninsular que a la realidad indígena y, en este sentido, obligaron a las poblaciones andinas a mirar su propia experiencia cultural a través del discurso europeo.⁴ Además, como sostiene Horswell, a través de este tipo de literatura, los agentes eclesiásticos estaban formando la figura del sodomita penitente hasta entonces ausente en la sociedad virreinal.⁵ En lo que respecta a las campañas extirpadoras, si bien el discurso antiidolátrico y demonológico hacían inteligible la relación entre sodomía y religión indígena, lo cierto es que los jueces visitadores dirigieron sus esfuerzos a encontrar *huacas*, *mallquis* y brujos antes que costumbres

³ Lo más cercano a esta interpretación para las autoridades coloniales estaba vinculado con las actividades ceremoniales desarrolladas en la junta de brujos y brujas, en donde se rendía homenaje al demonio a través de intercambios sexuales nefandos. No obstante, se trataba de acciones nocivas y en ningún caso edificantes.

⁴ Mónica Barnes, "Catechisms and Confessionarios. Distorting Mirrors of Andean Societies". En: *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Robert V. H. Dover et al. (eds.) 67-94, (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

⁵ Horswell, *Descolonizing the Sodomite*, 205.

sexuales contrarias a la moralidad cristiana. Pete Sigal observa una situación similar en el contexto yucateco y nahua: según el autor, hay muy poca evidencia documental que atestigüe que los españoles hayan utilizado el aparato legal para reprimir lo que consideraban prácticas sodomíticas y aunque los curas apelaron a los confesionarios para provocar la admisión de que los indios cometían el abominable pecado, los jueces eclesiásticos estuvieron más preocupadas por erradicar la idolatría que las prácticas asociadas con la sodomía.⁶ Pero si las instancias eclesiásticas fueron poco activas en la represión de la sodomía indígena fue porque también ellas tenían internalizada la representación de la sodomía más clásica, es decir, en tanto delito y pecado y no como una posible manifestación religiosa, menos aún, como una expresión de homenaje a la divinidad. Dicho en otras palabras, los agentes coloniales, tanto religiosos como seculares, fueron incapaces de reconocer las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo porque este tipo de conductas —corporizadas, por ejemplo, en la figura del bardaje o “tercer género”— se desarrollaban en contextos muy diferentes al que las sociedades europeas estaban acostumbradas. No obstante, todos estos elementos mencionados se sugieren a manera de hipótesis y deben contrastarse a través de investigaciones futuras.

Pero lo que lo que sí queda contrastado es el modo en que las autoridades civiles y religiosas dirigieron su política disciplinaria hacia la población peninsular. El objetivo consistía en formar una república de españoles organizada, después de todo, eran ellos quienes tenían a cargo el gobierno civil y espiritual del virreinato y el éxito de la colonización y de las tareas que aún estaban pendientes dependían, en gran medida, de su labor. Dado que una de esas tareas consistía en crear una comunidad de cristianos atenta a las nuevas (y viejas) disposiciones eclesiásticas, no sólo era necesario instruir a

⁶ Sigal, “The Cuiloni, the Plantache”, 577.

las poblaciones indígenas en ellas sino, fundamentalmente, “recordar” a los cristianos viejos de qué se trataban, ya que la “amnesia” sufrida durante los primeros años de la colonización había profundizado dramáticamente la alteración de las costumbres. En este escenario, las autoridades civiles y religiosas evaluaron necesario modelar las conductas de los peninsulares y, en cierta medida, la represión de la práctica de la sodomía se insertó en el programa más general de reforma.

Pero aun cuando la actuación judicial se dirigió a ese segmento de la población peninsular, no todo fue represión y el impacto cuantitativo de las causas judiciales virreinales, más allá de los elementos que condicionaron la producción y la conservación documental, constituye un claro indicador. Muchos de los casos analizados revelaron que las conductas sodomíticas no eran reprimidas de manera inmediata sino que entre el inicio de los comportamientos sodomíticos, el conocimiento público, la denuncia y la intervención judicial podían mediar muchos años. Esa situación sugiere un relativo ambiente de tolerancia respecto de este tipo de prácticas que, en la medida en que se desarrollaran en contextos privados o con discreción, podían tolerarse tanto por el entorno más cercano como por toda la comunidad. Como se analizara, varios de los testigos que comparecieron ante los magistrados admitían conocer las apetencias de los acusados con anterioridad a la formación del proceso. Otros, por el contrario, atestiguaban que a pesar de haber denunciado el abominable crimen ante las autoridades competentes, éstas se habían mostrado indiferentes o impávidas respecto al hecho. Esta situación era más aguda en aquellos casos en que los protagonistas pertenecían a los estratos más privilegiados de la sociedad virreinal o eran cercanos a los círculos de poder locales. Pero la tolerancia no significó una aceptación abierta de la práctica de la sodomía; por el contrario, los hombres y mujeres virreinales experimentaron un profundo desprecio por este tipo de comportamientos sexuales al

que consideraban uno de los delitos más graves. No obstante, la sodomía fue relativamente tolerada siempre y cuando se ciñera a contextos reservados pero cuando adquiría estado público o un marcado carácter escandaloso, las autoridades civiles y eclesiásticas fueron implacables. Asimismo, la apacibilidad con la que podía discurrir la cotidianidad del sodomita alcanzaba su límite cuando se veía involucrado en algún conflicto o reyerta, ya que, como se mencionara, la acusación de sodomía, real o ficticia, constituía una herramienta eficaz para desprestigiar a un rival o competidor y, de este modo, dirimir cualquier conflicto.

En lo que respecta a la población indígena, puede proponerse que ese mismo espíritu tolerante pudo haber influido en la baja represión de los magistrados. Además, en virtud de la extendida creencia de que los indios, por su propia naturaleza, estaban dominados por las apetencias de la carne, abona la certeza de que esa tolerancia haya contenido un alto componente de compasión. A pesar de la evidencia documental limitada, tanto Pete Sigal como Ward Staving sostienen que la tolerancia de los agentes coloniales, especialmente religiosos, ofició como un colchón que contuvo el impacto del aparato represivo sobre las sociedades indígenas mesoamericanas y circuncuzqueñas, respectivamente.⁷ Por otra parte, puede sugerirse que, al igual que lo acontecido con los peninsulares, la tolerancia hacia las prácticas sexuales de las poblaciones indígenas haya tocado su límite cuando los encomenderos, funcionarios, curas doctrineros o particulares entraban en conflicto abierto con una comunidad determinada. De hecho, la acusación de idolatría a cargo de los clérigos emergió en aquellos contextos en que la comunidad indígena había denunciado a su cura doctrinero por abusos. En este sentido, es probable que este mismo patrón se haya seguido en los

⁷ Sigal, "The Cuiloni, the Plantache", 577; Staving, "Political 'Ambomination' and Private Reseration", 147.

casos de sodomía aunque, como se mencionara, ello queda sujeto a investigaciones futuras.

Pero la ausencia de correlato entre los discursos relativos a la sodomía y la práctica social del fenómeno, no sólo se redujo a la actuación judicial. A lo largo de la investigación también se ha intentado poner de manifiesto cómo las formulaciones formales o eruditas acerca de la sodomía encontraban límites en la experiencia cotidiana de los hombres y mujeres virreinales. Uno de los aspectos más significativos estuvo vinculado con la definición jurídica y teológica contenida en la noción de “pecado nefando”. Como se analizara, la sodomía formaba parte de los pecados de lujuria y el sujeto de esa acción, el sodomita, constituía un pecador que, al negar su papel como colaborador de Dios, no sólo contrariaba los planes divinos sino que también dilapidaba la denominada “economía de la creación”. Asimismo, el sodomita era un delincuente pero que sólo podía definirse como sodomita, en la medida en que la prueba judicial atestiguara la consumación o la proximidad del acto. En este sentido, se trataba de un sujeto jurídico. No obstante, a partir del estudio de las experiencias vividas por los sodomitas virreinales, pudo observarse que existían aspectos que iban más allá de las nociones de delito y pecado tradicionales. Si bien se trató de uno de los desafíos teóricos y metodológicos más difíciles de resolver, el análisis de esas experiencias personales y colectivas permitió observar que, al calor de encuentros furtivos o de relaciones prolongadas, se insinuaban dimensiones afectivas, eróticas, de género y hasta subjetivas que rebasaban las pretensiones de juristas y teólogos. A través del estudio de las experiencias más íntimas de los sodomitas virreinales, se pretendió poner de manifiesto cómo la sexualidad podía constituir un factor de conformación de subjetividad, aglutinación y hasta reestructuración de las identidades de género.

Otro de los aspectos importantes revelados en la investigación fue el asociado con las formas específicas que adquirieron las jerarquías sociales, étnicas y sexuales desplegadas en el marco de la relación sodomítica. Aun cuando la sociedad virreinal se fundó en un sistema sexual y de género jerárquico y, a su luz, interpretó las relaciones sodomíticas como la dominación/penetración de un hombre masculino sobre otro femenino, los procesos analizados dejaron apreciar una pintura más plural y diversa. Por ejemplo, si bien las relaciones de carácter sexual se acompasaron con las relaciones sociales y étnicas coloniales, reforzando los vínculos de dominación, también es cierto que, en determinados contextos, las relaciones sodomíticas actuaron como catalizadores de los vínculos sociales. En este sentido, aun cuando las relaciones sodomíticas se entablaran entre individuos pertenecientes a diferentes estratos sociales o étnicos, esto no se tradujo en una necesaria relación de dominio sexual, en donde el más poderoso compulsara al dependiente a ingresar en la relación y, además, asumiera el papel de agente. Por el contrario, en muchos casos, los individuos socialmente subordinados no sólo dictaminaban el derrotero de la relación sino que también asumían el rol de “penetradores” en el marco del encuentro sexual. Por lo tanto, la investigación permitió apreciar la capacidad de las relaciones sodomíticas —en tanto vínculos sexuales— para configurar, moldear y hasta alterar las jerarquías sociales y étnicas, dando lugar a situaciones diversas y contradictorias.

En cualquier caso, lo que queda de manifiesto es que la sodomía, y los fenómenos unidos a ella, no pueden reducirse a un simple y único significado. Como cualquier experiencia humana, especialmente aquellas que involucran las dimensiones más íntimas de los individuos como la sexualidad y la subjetividad, la sodomía fue un fenómeno múltiple, diverso y, fundamentalmente, complejo. Ese es el espíritu que se pretendió mostrar en estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

FUENTES DE ARCHIVOS

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)

- Causas Criminales, Legajo II, Expediente 13.1609**, Chachapoyas-Lima, 1609. *Causa criminal seguida por el promotor fiscal del arzobispado contra el padre Simon de Rueca.*
- Sección Capítulos, Legajo 1, Expediente XIII**, Lima, 1619. *Causa de capítulos contra el Bachiller Rodrigo Hernández Príncipe.*
- Causas Criminales, Legajo XV, Expediente 27.1646**, Lima, 1646. *Autos seguidos por el promotor fiscal del arzobispado contra Pedro Fernández de Córdoba, persona que andaba en hábito sacerdotal por contravenir una provisión que prohibía a los clérigos traer el pelo largo, coleta y mechones.*
- Causas Criminales, Legajo XVI, Expediente 21.1648**, Lima, 1648. *Autos de información y mandamiento de prisión proveídos por el provisor del arzobispado contra José Carrión y Hernando de Limpias, estudiantes que andaban en hábito clerical con cabelleras largas, quedijas y tufos causando notable escándalo.*
- Causas Criminales, Legajo XXII, Expediente 2.1664**. Lima, 1664. *Causa criminal seguida por el promotor fiscal del arzobispado contra Francisco López Veliz quien andaba en hábito de clérigo por llevar melena al hombro, infringiendo un edicto del arzobispo que los prohibía y la decencia que se debía a los hábitos sacerdotales.*
- Causas Criminales, Legajo XXII, Expediente 5.1664**. Lima, 1664. *Causa criminal seguida por el promotor fiscal contra Juan de Urday quien andaba en hábito de clérigo por traer las melenas largas y causando escándalo con este aliño superfluo y mujeril.*
- Causas Criminales, Legajo XXII, Expediente 9.1664**. Lima, 1664. *Ídem contra Francisco de Quesada.*
- Causas Criminales, Legajo XXII, Expediente 14.1664**. Lima, 1664. *Ídem contra Mendo de la Cueva quien andaba con las melenas hasta las espaldas.*
- Causas Criminales, Legajo XXII, Expediente 5.1664**. Lima, 1664. *Ídem contra José de Azuca.*
- Causas Criminales, Legajo XXII, Expediente 18.1664**. Lima, 1664. *Ídem contra el Bachiller Nicolás de Rojas y Sandoval por aliño superfluo y mujeril ornato.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 2.1664**. Lima, 1664. *Ídem contra Lucas de Ochoa quien andaba en hábito clerical por transgredir las normas establecidas llevando melenas que le llegaban al hombro.*

- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 4.1664.** Lima, 1664. *Ídem contra Juan Fernández de Córdoba.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 10.1664.** Lima, 1664. *Ídem contra Don Francisco de Jauregui por cuanto trae el cabello y melena con tanta deformidad e indecencia que parece que no sólo queda en el aliño superfluo e indecente del hábito sagrado que viste.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 14.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Nicolás Urquiza estudiante en hábito clerical.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 15.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Don Antonio de la Calle y Cueva que andaba en hábito clerical.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 16.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Gregorio de Cepeda.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 17.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Juan de Vargas Carrión.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 18.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra José de Peñalosa estudiante en hábito clerical.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 19.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Don Francisco Blanco que andaba en hábito clerical.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 21.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Juan de Loayza.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 22.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Don Miguel Sotomayor.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 23.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra los hermanos José y Juan de Aramburu.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 24.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Nicolás Redondo por reincidir.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 25.1666.** Lima, 1666. *Ídem contra Juan Pérez de Irsu.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 26.1666.** Lima, 1666. *Ídem contra Francisco Ruiz de Vargas por andar con melena, coleta y otras indecencias.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 29.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Sebastián Ventura Collado.*
- Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 30.1665.** Lima, 1665. *Ídem contra Don Antonio de Acevedo.*

Causas Criminales, Legajo XXIII, Expediente 31.1665. Limas, 1665. *Ídem contra Jerónimo de Aldana.*

Causas Criminales, Legajo XXIV, Expediente 9.1666. Limas, 1666. *Ídem contra Pedro de Rueda.*

Causas Criminales, Legajo XXIV, Expediente 10.1666. Limas, 1666. *Ídem contra Juan de Espíndola.*

Causas Criminales, Legajo XXV, Expediente 29.1669. Limas, 1669. *Ídem contra Nicolás de Escobar estudiante en hábito clerical.*

Causas Criminales, Legajo XXV, Expediente 29.1669. Limas, 1669. *Ídem contra Lorenzo de Legarda.*

ARCHIVO Y BIBLIOTECA ARQUIDIOCESANOS DE SUCRE "MONSEÑOR TABORGA" (ABAS)

Tribunal eclesiástico, Legajo 1 (1593-1659), La Plata, 1630. *Información sobre una provisión presentada por el Dr. Gaspar González de Sosa para que se ejecute el levantamiento del embargo por la causa seguida en su contra por el pecado nefando.*

ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONALES DE BOLIVIA (ABNB)

Correspondencia de la Audiencia de Charcas 112, Lima, 9 de octubre de 1590. *Información sobre un mal hombre que había cometido pecado con criaturas hijos de hombres principales y con algunos indios.*

Correspondencia de la Audiencia de Charcas 112, Lima, 13 octubre de 1594. *Información sobre la justicia que se hizo de Antonio Pantoja y los demás que fueron convencidos del pecado nefando.*

Escritura Pública 77, La Plata, 27 de marzo de 1608. Escribano Alonso Fernández Michel. *Petición de Antonio de Orosco para que todos los bienes secuestrados del Dr. Gaspar González de Sosa, acusado de pecado nefando, sean depositados en la persona de Pedro López Otaviano para su mejor administración.*

Escritura Pública 77, La Plata, 10 de abril de 1608. Escribano Alonso Fernández Michel. *Carta de poder otorgada a Diego de Solís por el Dr. Gaspar González de Sosa acusado de pecado nefando.*

Escritura Pública 77, La Plata, 21 de julio de 1608. Escribano Alonso Fernández Michel. *Venta de un negro esclavo del Dr. Gaspar González de Sosa para su sustento en la causa que se le sigue por pecado nefando.*

Expedientes coloniales. 1612.9, Santiago de Sandía, 1611. *Proceso criminal seguido contra Damián de Morales por pecado nefando.*

Escritura Pública 129, La Plata, 13 de noviembre de 1612. Escribano Gaspar Núñez. *Presentación de Francisca, india chiriguana ladina, declarando su falso testimonio en la causa que se le sigue al Dr. Gaspar González de Sosa por pecado nefando.*

Escritura Pública 129, La Plata, 13 de noviembre de 1612. Escribano Gaspar Núñez. *Otorgamiento de perdón del Dr. Gaspar González de Sosa a Francisca por su falso testimonio en la causa que se le sigue por pecado nefando.*

Expedientes coloniales. 1603.14, La Plata, 1613. *Proceso criminal seguido contra Diego Díaz Talavera y Luis de Herrera sobre haber cometido el pecado nefando.*

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

Lima, 566, Libro 5, Puerto Viejo, 1544, *Real Cédula a la Audiencia de Lima para que según el informe del licenciado Villalobos, fiscal del Consejo de Indias, que relatava que la justicia de Puerto Viejo que está en Lima, procedió contra Bartolomé Pérez, vecino de Puerto Viejo, confiscando sus bienes por ser culpable en pecado de sodomía, para que se haga justicia y se envíe relación del castigo impuesto.*

Justicia, 1117A, Santa Fe, 1551. *El fiscal con el padre maestro Fray Bernardino de Minaya, sobre la impostura que hizo al haber cometido el pecado nefando.*

Justicia, 1181, Número 2, Ramo 5, Nao, 1560. *El fiscal con Cristóbal Menor, paje de nao, por haber cometido el pecado nefando.*

Patronato, 173, Número 1, Ramos 14, La Española, 1560. *Papeles sobre el buen gobierno de la Isla Española.*

Justicia, 855, Número 11, Nao, 1562, *El fiscal contra Anton de Fuentes y Alonso Prieto, paje, por haber cometido el pecado nefando en la nao en la que iban embarcados.*

Justicia, 882, Número 2, Nao, 1566, *El fiscal con Pedro Fernández, grumete, sobre haber cometido el pecado nefando.*

Patronato, 254, Número 3, General 2, Ramo 2, La Española, 1573, *El fiscal con el almirante Nicolás de Carmona por haber cometido el pecado nefando.*

Justicia, 463, Cuzco, 1575-1576, *Residencia tomada al doctor Gabriel de Loarte, alcalde del crimen de la Audiencia de Lima, del tiempo que fue corregidor de la ciudad de Cuzco y visitador de las provincias del Perú, por el licenciado Pedro Sánchez de Paredes, oidor de la misma Audiencia.*

Lima 300, s/f, Lima, 1583, *Cartas y expedientes: arzobispos de Lima.*

Charcas, 415, Libro 2, Charcas, 1584, *Registros de Oficios para la Audiencia de Charcas. Al presidente de los Charcas que no de lugar que Luis de Armas, clérigo su cuñado, prosiga en los excesos que ha hecho con su favor.*

Filipinas, 18A, Ramo 3, Número 19, Filipinas, 1584, *Cartas de Ayala sobre moros, idolatría etc. Ordenanzas.*

Filipinas, 18A, Ramo 2, Número 9, Filipinas, 1584, *Carta del oidor Dávalos sobre moros, Terrenate, etc.*

Quito, 211, Libro 2, 1, Quito, 1585, *Esclavos negros para Manuel Barros de San Millán*

Filipinas, 18A, Ramo 3, Número 19, C3/1; 9-11, Filipinas, 1585, *Cartas de Ayala sobre moros, idolatría etc. Ordenanzas*

Filipinas, 18A, Ramo 3, Número 19, C4/1-9, Filipinas, 1585, *Cartas de Ayala sobre moros, idolatría etc. Ordenanzas*

Lima 300, Charcas, 1586, *Cartas y expedientes: Arzobispos de Lima. Gerónimo Gómez en nombre del clero de los Charcas sobre los capítulos del concilio provincial del Perú de 1583.*

Lima 300, Lima, 1586, *Cartas y expedientes: Arzobispos de Lima. Información y respuesta realizada por el padre Acosta sobre los capítulos del concilio provincial del Perú de 1583 el cual apelaron los procuradores del clero.*

Charcas, 142, Charcas, 1586, *Provisión de la Audiencia para que se le pague al padre Pérez el salario del tiempo que sirvió en el asiento de Porco*

Filipinas, 18A, Ramo 6, Número 36, C1/9, Filipinas, 1588, *Carta del fiscal Gaspar de Ayala con 41 puntos*

Escribanía, 917B, Lima, 1590, *Causa que se fulminó en Lima contra el doctor Manuel Barros de San Millán por pecado nefando.*

Charcas, 144, Charcas, 1590, *Constituciones que el Doctor Don Diego Felipe de Molina chantre de la Iglesia de La Plata y visitador general de este obispado para que los curas vean, guarden y cumplan con ellas.*

Charcas, 144, 1590, *Memorial de la visita realizada por el Doctor Don Diego de Molina*

Contratación, 5730, Número 8, Ramo 4, Nao, 1591, *El fiscal con Gaspar Caraballo, mulato, por haber querido cometer el pecado nefando con unos pajes de nao.*

México, 23, Número 60, Nueva España, 1595, *El virrey de Nueva España a Su Majestad sobre el escarmiento a los cómplices de Guatemala por pecado nefando.*

Filipinas, 19, Ramo 2, Número 21, Filipinas, 1601, *Carta de la Audiencia de Manila por pecado nefando.*

Escribanía, 1075C, Nao, 1603, *El fiscal con Jerónimo Ponce y Domingo López, mulatos, residentes en Sevilla, sobre haber cometido el pecado nefando.*

Contratación, 72, Número 1, Ramo 2, Nao, 1606-1607, *Criminales, sobre excesos, muertes y sodomía*

Charcas, 140, Charcas, 1613, *Sobre el pecado nefando de Gaspar González de Sosa.*

Charcas, 140, Charcas, 1613, *Sobre el pecado nefando de Gaspar González de Sosa.*

Charcas, 135, Charcas, 1613, *Sobre el pecado nefando de Gaspar González de Sosa.*

Charcas, 415, L2, Charcas, 1614, *El Rey al arzobispo de los Charcas sobre las diligencias por el pecado nefando de Gaspar González de Sosa.*

Lima, 309, Lima, 1619, *Cartas y expedientes: obispos de Arequipa.*

Escribanía, 504C, Huamanga, 1620, *El fiscal con Juan Ponce de León y otros vecinos de Huamanga por pecado nefando.*

Escribanía, 451A, Panamá, 1620, *El fiscal con Cristóbal Zamorano y Juan Moreno, su criado, residentes en Panamá, sobre pecado nefando.*

Indiferente, 429, Libro 37, Lima, 1624, *Real Cédula a los arzobispos y obispos indianos sobre la forma en que han de ser proveídos, removidos y visitados los religiosos doctrineros que hacen oficio de curas*

Lima 308, Huamanga, 1629, *Cartas y expedientes: obispos de Huamanga. Constituciones sinodales de este obispado de Huamanga*

Charcas, 20, Ramo 12, Número 121, Charcas, 1633, *El vicario de este arzobispado sobre mala amistad del canónigo Pedro de Arandía con Antón, negro.*

Charcas, 140, Charcas, 1634, *Cartas y expedientes del cabildo eclesiástico de Charcas sobre el pecado nefando cometido por Pedro de Arandía*

Lima, 311, Lima, 1636, *Cartas y expedientes del cabildo eclesiástico de Lima sobre que se de remedio al gran número de clérigos que dando mal ejemplo con su conducta*

Filipinas, 330, L4, Filipinas, 1636, *Aviso del gobernador del motín a punto de causarse por un edicto del Santo Oficio sobre el pecado nefando del que muchos estaban acusados.*

Lima, 302, Lima, 1648, *Cartas y expedientes: Arzobispos de Lima. A su majestad sobre haber proveído lo que le había mandado en torno a que los clérigos no profanen el hábito clerical.*

Escribanía, 5B, Santo Domingo, 1648, *El fiscal con Gabriel Ponce de León, sobre pecado nefando*

AGI, México, 38, Número 57, Nueva España, 1658, Carta del Virrey Duque de Alburquerque a Su Majestad sobre la justicia que se hizo en catorce personas por pecado nefando.

Lima 303, Lima, 1662, Cartas y expedientes: arzobispos de Lima. El arzobispo de Lima avisando haber recibido la real cedula de 10 de octubre de 1612 en que Vuestra Majestad le manda que administre justicia y procure evitar pecados públicos y escandalosos y que todos se ajusten a la perfección que deben.

Indiferente, 430, Libro 1, Madrid, 1665. Carta de la reina y gobernadora para que los virreyes, presidentes, gobernadores, arzobispos y obispos de las Indias atiendan a la reformatión y castigo de los pecados públicos.

Indiferente, 430, Libro 41, Sevilla, 1666, Real Cédula a los virreyes, gobernadores, Arzobispos, etc. de Indias encargándoles se preocupe de la administración de justicia, y de evitarlos pecados públicos y los escándalos de sus súbditos.

Escribanía, 119C, Puerto Rico, 1675, El fiscal con Pedro González, Cristóbal Fontanilla y Francisco de Vitoria, soldados del presidio de Puerto Rico sobre haber cometido pecado nefando.

Lima 304, Lima, 1677, Cartas y expedientes: arzobispos de Lima. El arzobispo de Lima avisando del recibido de una real cedula de 1677 sobre que eviten daños y pecados públicos, se administre justicia, se amparen los pobres y reenvíen misioneros para la diócesis.

Escribanía, 1105B, Nao, 1698, El fiscal con Juan Mole, Bartolomé Barres, Juan Bautista Pino, extranjeros, sobre haber cometido el pecado nefando.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DE PERÚ (AGN)

Real audiencia, Causas criminales, Legajo 1, Cuaderno 1, Arequipa, 1636. Autos seguidos por el promotor fiscal D. Francisco de Castro contra D. Fernando de Cárdenas Zapata por las amenazas de muerte y palabras de injuriosas proferidas contra el alcalde de Arequipa, D. Antonio de Aguilar y San Pedro y el escribano D. Juan Ortiz de Uriarte por haber incoado causa contra el pulpero Lorenzo Miguel y el niño de once años José Retamozo, primo del encausado, al haberlos sorprendidos desnudos cometiendo el pecado nefando.

Cabildo, Justicia ordinaria, Causas criminales, Capítulo 2, 190.6, Lima, 1729. Autos criminales que de oficio la Real Justicia sigue contra Pedro Pablo negro por haber tenido acceso y coito con una borrica.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE MADRID (AHN)

Inquisición, Legajo 1257. Madrid, s/f. Disposiciones sobre sodomía femenina.

Inquisición, 2347, Exp. 3, Zaragoza, 1530. *Cartas del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza al Consejo de Inquisición. Incluye copia manuscrita de la bula de Clemente VII de 15 de julio de 1530, por la que se adjudica el conocimiento del delito de sodomía a los tribunales de Aragón, Valencia y Barcelona.*

Inquisición, Libro 1032, Lima, 1570-1580. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.10.

Inquisición, Libro 1032, Lima, 1570-1580. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.31-31v.

Inquisición, Libro 1032, Lima, 1570-1580. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.49-68v.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1575. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.164-164v.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1575. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.247v-248v.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1578. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.18.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1578. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.51-52.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1578. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.153v-154.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1580. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.13

Inquisición, Libro 1027, Lima, 1580-1582. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.134-137v.

Inquisición, Libro 1027, Lima, 1580-1582. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 223-236v.

Inquisición, Libro 1027, Lima, 1580-1582. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.296-299.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1583. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.272.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1583. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.343v.

Inquisición, Libro 1028, Lima, 1584. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 135v-139v.

Inquisición, Libro 1034, Lima, 1584. *Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General*, f.412-413.

Inquisición, Libro 1036, Lima, 1588. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 219

Inquisición, Legajo 1640, Exp. 1, f. 242 v; 246v; 269-269v, Lima, 1588. *Visita de Juan Ruiz de Prado al Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.242 v; 246v; 269-269v.

Inquisición, Libro 1028, Lima, 1592. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.199-205v.

Inquisición, Libro 1028, Lima, 1592. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.273v-274.

Diversos, Colecciones, 22, Número 45, Lima, 1596. *Proceso contra fray Domingo de Valderrama, relativo a su rebeldía, excesos y nuevas costumbres en el convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima*.

Inquisición, Libro 1036, Lima, 1597. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 310v-320

Inquisición, Libro 1029, Lima, 1603. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 400-401

Inquisición, Libro 1029, Lima, 1607. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 439-440.

Inquisición, Libro 1032, Lima, 1667. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f.76-79v.

Inquisición, Libro 1032, Lima, 1690. *Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima*, f. 474-477.

ARCHIVO HISTÓRICO DE POTOSÍ (AHP)

Escritura Notarial 41, Potosí, 16 de febrero de 1608. Escribano Licenciado de Herrera. *Confirmación de la sentencia a Gaspar Simón de Acosta por haber cometido el pecado nefando*.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID (BNM)

Sig-3177, S. XVII. *Memorial de Fray Bernardino de Cárdenas, predicador para la conversión de indios del arzobispado de los Charcas a Felipe IV*.

Sig-Res. 165, S. XVI, *Tratado sobre sodomía, alcahuetes, casados, estéril en lengua amerindia*.

Sig-Res. 3177, S. XVII, De las costumbres antiguas de los naturales del Perú, sobre pecado nefando, borracheras y leyes de sexualidad.

FUENTES EDITADAS

Acosta, José de, S.J. et al. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 (Facsimilar)

Acosta, José de. "Historia Natural y Moral de las Indias" [1590]. En: *Obras del P. José de Acosta*, 2-247, Madrid: Atlas, 1954.

Acosta, José de. Predicación del Evangelio en las Indias [1577]. En: *Obras del P. José de Acosta*, 388-608, Madrid: Atlas, 1954.

Alfonso X, el Sabio. *Siete Partidas*, Madrid: en la Imprenta Real, 1807 (Facsimilar)

Anónimo. *Amadís de Gaula*, Buenos Aires: Losada, 1940.

Anónimo. *Relación de algunas de las cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán México*, [1532], México: Antigua Librería, 1858-1866.

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.

Aquino, Santo Tomás de. *Suma contra los gentiles*, Madrid: BAC, 2007.

Aquino, Santo Tomás de. *Suma Teológica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Introducción de Rafael Larrañeta Olleta), 1989.

Arcos, Miguel de. "Parece mio sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios" [1551]. En: *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, Lewis Hanke (ed.), 1-9, México: FCE, 1977 (1943)

Arriaga, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Piru* [1621], Cusco: Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de Las Casas", 1999.

Azpilcueta, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*, Zaragoza: Casa de Pedro Berruz, 1555.

Benavides, Hugo. "La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N.º 24, (2006): 145-160.

Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas*, Madrid: Atlas, 1987.

Bula "Sublimis Deus", *Wikisource, La Biblioteca Libre*,
http://es.wikisource.org/w/index.php?title=Sublimis_Deus&oldid=41330

Calancha, Antonio de la, Bernardo de Torres y Manuel Merino, *Crónicas agustinianas del Perú. Volumen I* [1657] Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

Calatayud, Pedro de. *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones el V. P. Pedro de Calatayud*, Madrid: Imprenta de Don Gerónimo de Ortega, 1798.

Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima (1570-1635)* Tomo I, Madrid: Editorial Deimos, 1989.

Castañega, Fray Martín de. *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, Buenos Aires. Eudeba, 1997.

Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias. Ordenada por D. Buenaventura Carlos Aribau*, Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1852.

Castro, Guillen de. *El perfecto caballero*, Madrid: Tipografía de la Revista Archivos, 1926.

Castro, Guillen de. *Las mocedades del Cid*, Madrid: Taurus, 1968.

Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú: con tres mapas* [1550] Madrid: Calpe, 1922.

Cieza de León, Pedro. *Segunda parte de la crónica del Perú* [1550], Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1880.

Cieza de León, Pedro. "Conquista del Perú". En: *Historiadores primitivos de Indias dirigida por Don Enrique de Vedia*, 349-449, Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1853.

Cortés Hernán. *Cartas de Relación*, Madrid: Historia 16, 1988.

Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* [1611], Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León, 1674 (Facsimilar)

Cristóbal Colón. *Diarios de Colón*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2006.

Cruz-Coke, Ricardo. *Historia de la medicina chilena*, Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995.

Cuneo, Miche de. "Carta de Michel de Cuneo". En: *Floresta de Indias*, Alberto de Salas y Miguel A. Guerin (ed.), Buenos Aires: Losada, 1970.

Damián, Pedro, *Liber Gomorrhianus*, TFO-SWIF,
<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/tfo/public/9/irenezavattero419.pdf>

- Díaz del Castillo, Bernal. "Verdadera historia de los sucesos de la conquista de Nueva España". En: *Historiadores primitivos de Indias dirigida por Don Enrique de Vedia*, 1-318, Madrid: Imprenta y Estereotipía de M. Rivadeneyra, 1853.
- Donoso, Juan. *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio de Santos Tornero y Ca., 1859.
- Duviols, Pierre. *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.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por d. Ignacio López de Ayala*, Paris: Librería de A. Bouret y Morel, 1847.
- Estete, Miguel de. "Noticia del Perú", En: *Poesía popular, alcances y apéndice. Índices*, AA.VV., 344-388, México, J. M. Cajica, 1960.
- Fernández de Oviedo, Francisco. *Historia general y natural de las Indias [1526]* Salamanca: CILUS, 2000.
- Gálvez Acero, Marina. "Crónica de una frustración inevitable: Bernal Díaz y su Historia verdadera", *Revivía de Filología, Románica*, N.º 14. Vol. II, (1997): 127-141
- García, Gregorio. *Origen de los indios del Nuevo Mundo [1607]*, Valencia: Casa de Pedro Patricio Mey junto a San Martín, 1607.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. *Comentarios Reales [1609]*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Gury, Joanne Petro. *Compendium theologiae moralis*, Barcelona: Apud Jacobum Subirana, 1864.
- Gutiérrez Arbulú, Laura. "Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima". En: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comp.), 105-136, Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993.
- Hanke, Lewis (ed.), *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México: FCE, 1977 (1943)
- Hipona, Agustín de. *El Espejo de la Sagrada Escritura* en <http://www.sant-agostino.it/spagnolo/speculum/index2.htm>
- Hipona, Agustín de. *Las herejías, dedicado a Quodvultdeo* en <http://www.sant-agostino.it/spagnolo/eresie/index2.htm>
- Konetzke, Richard (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. Volumen I*, Madrid. CSIC, 1953.
- Kramer, Heinrich y Jacob Sprenger. *Malleus Maleficarum*, Barcelona: Círculo Latino, 2005.

Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552], Barcelona: Ediciones Orbis, 1986.

Las Casas, Bartolomé de. *De las Antiguas Gentes del Perú* [c.1561], Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1882.

Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias* [1561], Madrid: Alianza Editorial, 1994.

León, Fray Luis de. *La perfecta casada*, Madrid: Austral, 1968.

León, Fray Pedro de. *Compendio de algunas experiencias [de industrias] en los ministerios de que usa la Comp[añ]ia 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*spj?/.b1112785/.b1112785/1,1,1,B/1962~b1112785&F=1,0,,0,-1

Lizárraga, Reginaldo de. *Descripción colonial* [c.1600], Buenos Aires: Librería La Facultad, 1916.

López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias* [1554], Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

Martorell, Joanot. *Tirant Lo Blanc*, Madrid: Alianza Editorial, 1969.

Medina, Bartolomé de., *Breve instruction de como se a de administrar el sacramento de la Penitencia*, Barcelona, Damian Bajes, 1585 (Facsimilar)

Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana* [1571-1596], México: Porrúa, 1980.

Moya y Contreras, Pedro de. *Carta a Don Felipe III* [1579], Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1877.

Navarro, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Blusón, 1631.

Nebrija, Antonio de. *Vocabulario Español Latino* [1495], Madrid, Real Academia Española, 1951 (Facsimilar)

Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro. *Nafragios* [1537], Madrid: Rivadeneyra, 1877.

Palatino de Curzola, Vicente. "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 del siglo XVI*, Lewis Hanke (ed.), 12-37, México: FCE, 1977 (1943)

Palencia, Alfonso de. *El Universal Vocabulario en Latín y en Romance* [1490], Madrid, Comisión Permanente de la Asociación de Academias de la Lengua Española, 1967.

- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para parochos de indios* [1668], Lima: León de Francia, a costa de Joan-Ant. Huguetan y Compañía. MDCLXXVIII.
- Ramírez Santa Cruz, Francisco. "Dialogo y memoria en los comentarios reales de los incas", *Escritos, Revista de Centro de Ciencias del Lenguaje*, N.º 33 (2006): 93-111.
- Recopilación de leyes de los reinos de las indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos III nuestro Señor*, Madrid: Cultura Hispánica, 1973.
- Rodríguez de Montalvo, Garci. *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.
- Sahagun, Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España* [1569-1577], Madrid: Historia 16, 1990.
- Salas Barbadillo, Alonso Jerónimo de *El caballero perfecto*, Colorado: University of Colorado Press, 1949.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas* [1572], Buenos Aires: Emecé, 1942.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*", Madrid: FCE, 1996.
- Schmidl, Ulrico. *Derrotero y viaje a España y las Indias dirigida y prologada por Roberto Quevedo*, Asunción: Ediciones NAPA, 1983.
- Solís, Antonio de. *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.
- Toledo, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*, Madrid: CSIC, 1986.
- Torres, Bernardo de. *Crónica Agustina* [1657] Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974.
- Ulloa, Diego de. *Carta a S. M., el rey, Don Felipe III* [1613] Madrid: Real Academia Española, 1994.
- Valdivia, Pedro. "Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del descubrimiento y conquista de Chile". En: *Crónicas del Reino de Chile*, 1-74, Madrid, Atlas, 1960.
- Vascones, Juan de. "Petición". En: *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, Lewis Hanke (ed.), 301-312, México: FCE, 1977 (1943)

- Arellano, Ignacio. *Poesía satírico burlesca de Quevedo*, Pamplona: Eunsa, 1984.
- Ares Queija, Berta. "Mancebas de españoles, madres de mestizos: imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano". En: *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (eds.), 15-40, Sevilla: Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004.
- Ares Queija, Berta. "Un borracho de chicha y vino: la construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)". En: *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Gregorio Salinero (coord.), 121-144, Madrid: Casa de Velázquez, 2000.
- Aries, Philippe "El amor en el matrimonio". En: *Sexualidades occidentales*, Philippe Aries, André Bejin, Michael Foucault et al, 103-122, Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Armas Asin, Fernando. "Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional", *Revista de Indias*, Vol. LXI, N.º 223 (2001): 673-700.
- Baciero, Carlos. "Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América", *Hispania Sacra*, 58, 117, (2006): 263-327.
- Bacigalupo, Ana Mariella, "La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile", *Revista de Historia Indígena*, N.º 6, (2003):29-64.
- Badinter, Elisabeth. *XY, la identidad masculina*, Santa Fe de Bogotá: Norma, 1993 (1992)
- Barbosa Sánchez, Araceli. *Sexo y conquista*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Barnadas, Josep M. *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1973.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana 1999 (1949)
- Benavides, Hugo. "La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N.º. 24, (2006): 145-160.
- Bennassar, Bartolomé, *Inquisición española: poder político y control social*, Bartolomé Bennassar, Barcelona, 1984 (1981)
- Berco, Cristian. *Sexual Hierarchies, Public Status. Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age*, Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- Bergmann, Emile L. y Paul Julian Smith (eds.) *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, Durham N.C.: Duke University Press, 1995.

- Blackmore, Josiah y Gregory S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberian: Sexualities, cultures and from crossing from the Middle Age to Renaissance*, Duke: Duke University Press, 1994.
- Bernard, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades Hispanoamericanas* Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2002.
- Bernard, Carmen. "El mundo andino en la primera globalización". En: *Ante el espejo trizado. Actas del Coloquio Internacional Diálogo entre las Culturas*, Ricardo Sumalavia (ed.), 17-28, Lima: PUCP, 2003.
- Blackmore, Josiah. "The Poets of Sodom". En: *Queer Iberian: Sexualities, cultures and from crossing from the Middle Age to Renaissance*, Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson (eds.) 195-221, Duke: Duke University Press, 1999.
- Blackwood, Evelyn, "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Female", *Signs*, Vol. 10, N° 1 (1984): 27-42
- Bonnett Vélez, Diana. "Las reformas de la época toledana (1569-1581): economía, sociedad, política, cultura y mentalidades. En: Manuel Burga (ed.), *Historia de América Andina. Formación y apogeo del sistema colonial*, 99-131, Quito: Universidad Simón Bolívar, 1999.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. "De la Cristiandad Medieval a la Colonia Tendencias y herencias de la sexualidad", *Universitas Humanísticas*, N.º 53, (2002): 94-107.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. "El control de la sexualidad: indios y negros (1550-1650)" En: Jaime Humberto Borja Gómez (comp.) *Inquisición, muerte y sexualidad en Nueva Granada*, Bogotá: Ariel, 1996.
- Borris, Kennet (ed.) *Same-Sex Desire in the English Renaissance: A Sourcebook of Text, 1470-1650*, Nueva York y Londres: Routledge, 2004.
- Borris, Kenneth y George Rousseau, *The Sciences of Homosexuality in Early Modern Europe*, Nueva York: Routledge, 2008.
- Bost, David H. "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.
- Boswell, John. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*, Barcelona: Muchnik Editores, 1992.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama. 2000.
- Boureau, Alain. *Satan Hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, París: Odile Jacob, 2004.

- Bourget, Steve. *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin: Univiversity Texas Press, 2006.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. *La identidad aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, siglo XVI)*, La Paz: IFEA-HISBOL, 1987.
- Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República Criolla. 1492-1867*, México: FCE, 1991.
- Bravo, Carlos. "Historia de las mentalidades, posibilidades actuales". En: *Problemas actuales de la historia*, José María Sánchez Nistal (comp.), 49-67, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1993.
- Bravo, Federico, "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.
- Bray, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*, Nueva York: Columbia University Press, 1995.
- Burke, Peter. "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro". En: *Formas de hacer Historia*, Peter Burke (ed.), 11-37, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. México: Paidós/PUEG, 2001 (1990)
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós, 2002 (1993).
- Butler, Judith. "Variaciones entre sexo y género: Beauvoir, Wittig Y Foucault". En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.) 303-326, México: PUEG/Porrúa, 1996.
- Cabral, Jorge. *Los cronistas e historiadores de Indias y el problema de las dinastías de la monarquía peruana*, Buenos Aires: Álvarez y Cía., 1913.
- Campagne, Fabián. "El largo viaje del Sabbat: La caza de brujas en la Europa Moderna". Estudio Preliminar al *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, Fray Martín de Castañega, IX-CXII, Buenos Aires. Eudeba, 1997.
- Campuzano Montoya, Mario. *La pareja humana: sus psicología, sus conflictos, su tratamiento*, México: Plaza y Valdés, 2002.
- Cano, Ingreet Juliet. "Imagen del cuerpo desnudo. Acercamiento a algunos grabados del siglo XVI", *Revista Chilena de Antropología Visual*, N.º 3, (2003): 33-58.
- Carabí, Angels y Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*, Barcelona: Icaria, 2008.
- Carrasco, Rafael. "Herejía y Sexualidad en el Siglo de Oro", *Los cuadernos del Norte*, 6 (34), (1985): 62-72.

- Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*, Barcelona, 1986.
- Carrera, Magali M. "Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body". En: *Portraiture and Casta Paintings*, Austin: University of Texas Press, 2003.
- Carreras Damas, Germán (ed.). *Historia de América andina. Crisis del régimen colonial e Independencia, Vol. 4*, Quito: Universidad Simón Bolívar, 2003.
- Casanova, Julián. *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica, 1997. Primera edición 1991.
- Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. Tomo 1. (1570-1635)*, Madrid: Deimos, 1989.
- Castillo Durán, Fernando del. *Las crónicas de Indias*, Barcelona: El viejo Topo, 2004.
- Chamocho Cantudo, Miguel Ángel. "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.
- Chenu, Marie Dominique. "Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo". En: *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial siglos XII-XVIII*, J. Le Goff (comp.), 1-5, Madrid: Siglo XXI, 1987.
- Clavero, Bartolomé, "Delito y pecado. Noción y escala de trasgresiones". En: *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Francisco Tomas y Valiente et Al., 34-89, Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- Clavero, Bartolomé. "Los dudosos orígenes de los Derechos Humanos", *Quaderni Fiorentini*, N.º 17, (1988): 499-505, 503.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*, Madrid. Alianza, 1980.
- Connel, Robert W. "La organización social de la masculinidad". En: *Masculinidades*, Teresa Valdés y José Olavarria (eds.), 31-48, Santiago: ISIS-FLACSO, 1997.
- Cro, Stelio. "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.
- Cuena Boy, Francisco. "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.
- Cuesta Domingo, Mariano. "Los Cronistas Oficiales de Indias. De López de Velasco a Céspedes del Castillo", *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 33, (2007): 115-150.

- De la Puente Brunke, José. "Los ministros de la audiencia y la administración de justicia en Lima (1607 - 1615)", *Revista de estudios históricos-jurídicos*, N.º 23, (2001): 429-439.
- D'Emilio, John. "Capitalismo e identidad gay", *Revista Nuevo Topo*, N.º 2, (2006):57-74.
- Domínguez Ortiz, Antonio. "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.
- Dowson, Thomas A. "Why Queer Archaeology? An Introduction", *World Archaeology*, Vol.32, No.2, (2000):161-165
- Dransart, Penélope. "Afinidad, descendencia y política de las representaciones de género: ¿Quién fue la Quya de Ataw Wallpa?,". En: *Más allá del silencio: las fronteras del género en los Andes*, Denise Y. Arnold (ed.), 475-490, La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 1997.
- Dumon, Anne Pérotin, *El género en la historia*, Londres: Editorial Universidad de Londres, 1892.
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2008.
- Eisenberg, Daniel "Juan Ruiz' Heterosexual 'Good Love'". En: *Queer Iberian: Sexualities, cultures and from crossing from the Middle Age to Renaissance*, Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson (eds.) 250-274, Duke: Duke University Press, 1999.
- Elías, Norbet. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid: FCE, 1987.
- Elliot, John H. *La España Imperial, 1469-1716*, Barcelona: Vicens Vives, 1998 (1987)
- Elliot, John H. "España y América en los siglos XVI y XVII". En: *Historia de América Latina. América Colonial*, Leslie Bethell (ed.), 3-44, Barcelona: Crítica, 1990.
- Escudero, José Antonio. "La Inquisición Española", *Historia 16*, N.º Extraordinario 1, (1986): 5-14.
- Escudero, José Antonio. *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Fernández, André. "The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700" en *Journal of the History of Sexuality*, 7, 4 (1997) pp. 469-501.
- Florescano, Enrique. *Memoria Mexicana*, México: FCE, 1995.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1999, (19ª edición)

- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. La voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2006 (1977).
- Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires: Altamira, 1996.
- Frantzen, Allen J. "The Disclosure of Sodomy in Cleanness", *PMLA*, 111 (1996): 451-464.
- Funes, Leonardo. "Las crónicas como objeto de estudio", *Revista de poética medieval*, 1 (1997): 123-144.
- Gacto Fernández, Enrique. "Entre la debilidad y la simpleza: la mujer ante la ley", *Historia 16*, N° 145 (1988): 24-32.
- García, Juan Carlos. "Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías". En: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrike Urbano (comp.), 241-261, Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993.
- García Cárcel, Ricardo. "La Inquisición en la Corona de Aragón", *Revista de la Inquisición*, N.º 7, (1987): 151-163.
- García Cárcel, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Barcelona: Ediciones Península, 1980.
- García Cárcel, Ricardo. "La inquisición en la Corona de Aragón", *Revista de la Inquisición*, N.º 7, (1998): 151-163.
- García Cárcel, Ricardo y Moreno Martínez, Doris: *Inquisición. Historia Crítica*, Barcelona: Temas de Hoy, 2000.
- García-Pelayo, Manuel. "Prólogo". En: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Juan Ginés de Sepúlveda, 1-42, Madrid: FCE, 1996.
- Garriga, Carlos. "Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen", *Istor*, Año IV, N.º 16 (2004): 1-21.
- Garriga, Carlos. "Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)", *Revista de Historia del derecho*, N.º 34, (2006): 67-160, 75-76.
- Garza Carvajal, Federico. *Quemando Mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Barcelona: Laertes, 2002.
- Gerli, E. Michael. "La 'Religión del Amor' y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV", *Hispanic Review*, Vol. 49, N.º. 1, (1981): 65-86
- Gero, Joan M. "Field Knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period". En: *Gender in Pre-Hispanic America*, Cecelia Klein (ed.), 15-55, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.

Gilmore, David D. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Paidós, 1994 (1990)

Giraldo Botero, Carolina. "Esclavos sodomitas en Cartagena colonial. Hablando del pecado nefando", *Revista Historia Crítica*, N.º 20, (2000): 171-178.

Giraud, François. "De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana". En: *Familia y sexualidad en Nueva España*, 56-80, México: FCE, 1982.

Godelier, Maurice. "The Origins of Male Domination", *New Left Review*, 127, (1981):3-17.

Goldberg, Jonathan, "Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New". En: *Social Text*, N.º 29 (1991): 46-56.

Goldberg, Jonathan. *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*, Stanford: Stanford University Press, 1992.

Góngora, Mario. *Los Grupos de Conquistadores en Tierra Firme (1509 - 1530)*, Chile: Universidad de Chile, 1962.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Género, familia y mentalidad en América Latina*, San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1997.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. "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.

Gose, Peter. "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

Graña, Mario Julio. "La verdad asediada. Discursos de y para el poder. Escritura, institucionalización y élites indígenas sur andinas. Charcas. Siglo XVI", *Andes*, N.º 12 (2001): 1-12.

Gregory S. Hutcheson, "Desperately Seeking Sodom; Queerness in the Chronicles of Alvaro de Luna". En: *Queer Iberian: Sexualities, cultures and from crossing from the Middle Age to Renaissance*, Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson (eds.) 222-249, Duke: Duke University Press, 1999.

Gruzinski, Serge. "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.

Guerrero Cano, María Magdalena. "Reglamento de las soldadas que han de ganar los capitanes, oficiales y tripulación de los navíos marchantes que navegan a América".

En: Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria profesor Braulio Justel Calabozo, 541-546, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998.

Guibovich Pérez, Pedro. "La carrera de un visitador de idolatrías del siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655). En: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comp.), 169-240, Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993.

Hachim Lara, Luis. "¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial", *Literatura y Lingüística*, N.º 17, (2006): 15-28.

Haliczer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario: Un sacramento profano*, Madrid: Siglo XXI, 1998.

Haliczer, Stephen: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993.

Halperin, David. "Homosexualidad una categoría en crisis". En: *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Didier Eribon y Arnaud Lerch (dirs.) Paris: Larrouse, 2003.

Halperin, David. *How to Do the History of Homosexuality*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Hampe-Martínez, Teodoro. "Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society, 1570-1820", *Latin American Research Review*, Vol. 31, No. 2 (1996): 43-65.

Heise, Ursula K. "Transvestism and the Stage Controversy in Spain and England, 1580-1680". En: *Theatre Journal*, 44 (1992): 357-74.

Helmut, Puff. *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago: University Chicago Press, 2003

Herbert Marcuse. *Eros y Civilización*, Madrid: SARPE, 1983.

Héritier, François. *Femenino/Masculino II. Disolver la diferencia*, México: FCE, 2007.

Hespanha, Antonio Manuel. *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid: Tecnos, 2002.

Horswell, Michael J., "Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity". En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Pete Sigal (ed.), 25-69, Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Horswell, Michael J., *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*, Texas: University of Texas Press, 2006.

Iwasaki Cauti, Fernando. *Inquisiciones Peruanas*, Sevilla: Editorial Renacimiento, 1994.

Jiménez Monteserín, Miguel. "Los moralistas clásicos españoles y la prostitución". En: *La Prostitution en Espagne. De l'époque des Rois Catholiques á la II' République*, Rafael Carrasco (ed.), 137-191, París: Centre de Recherches sur l'Espagne Moderne, 1994.

Jiménez Núñez, Alfredo. *El gran norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España, 1540-1820*, Madrid, Editorial Tébar, 2006.

Jordan, Mark. *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, Barcelona: Editorial Laertes, 2002.

Julien, Catherine. *Reading Inca History*, Iowa: University of Iowa Press, 2000.

Kamen, Henry, "Sexualidad e Inquisición", en *Historia 16*, N.º Extraordinario 1, (1986): 75-80.

Kamen, Henry. *La Inquisición española*, México: Grijalbo, 1990.

Kamen, Henry. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla. Siglos XVI-XVII*, Madrid: Siglo XXI, 1998.

Kimmel, Michael S. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En: *Masculinidades*, Teresa Valdés y José Olavarria (eds.), 49-62, Santiago: ISIS-FLACSO, 1997.

Lamas, Marta (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG/Porrúa, 1996.

Lamas, Marta. "El desacato de criticar", *Desacatos*, N.º 6, (2001): 137-147.

Langue, Frédérique. *El género en historia*, <http://www.hist.puc.cl/historia/genero/>

Larco Hoyle, Rafael. *Checan. Essai sur les représentations érotiques du Pérou précolombien*, Suisse: Les Editions Nagel, 1965.

Lavrin, Asunción (comp.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVII*, México: Grijalbo, 1991.

Lavrin, Asunción. "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.

Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós, 1991.

Leonar, Irving A. *Los libros del conquistador*, México: FCE, 1974

Levaggi, Abelardo. *Manual de historia del derecho argentino*, Buenos Aires: Depalma, 1987.

Levaggi, Abelardo (coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina, 1997.

Levillier, Roberto. *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1919.

Levillier, Roberto (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias. Tomo VI. El Virrey Francisco de Toledo, 1577-1580*, Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 1924.

Lewis, Laura L. "The 'Weakness' of Women and the Feminization of the Indian in Colonial Mexico", *Colonial Latin American Review*, Vol. 5, N.º 1 (1996): 73-94.

Lienhard, Martín. *La voz y su huella*, La Habana: Casa de las Américas, 1990.

Lockhart, James. *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, Lima: Milla Batres, 1986.

Mannarelli, María Emma. "Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI," *Revista Alpanchis* 35-36 (1990):225-243.

Mannarelli, María Emma. "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.

Marrou, H-I . "La herencia de la cristiandad". En: *Herejías y sociedades en la Europa pre-industrial siglos XII-XVIII*, J. Le Goff (comp.), 33-38, Madrid: Siglo XXI, 1987.

Martín, Adrienne L. "Sodomitas, putos, doncellos y maricotes en algunos textos de Quevedo", *La Perinola*, 12 (2008): 107-122.

Martínez Cereceda, José Luis. "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: Universidad de Chile, 2000.

Martínez Fernández, Pablo. "Masculinidad ¿nuevas construcciones o más de lo mismo?, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol.. 7 N.º 2 (2001): 13-34.

Matute, Álvaro. "Crónica: Historia o Literatura", *Historia Americana*, N.º 1984, Vol. XLVI: 4 (1997): 711-722.

Mazin Gómez, Oscar. *Gestores de la real justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, México: El Colegio de México, 2007.

McFarlane, Cameron. *The Sodomite in Fiction and Satire 1660-1750*, Nueva York: Columbia University Press, 1997.

Medina, Rubén. "Masculinidad, imperio y modernidad en Cartas de relación de Hernán Cortés", *Hispanic Review*, Vol. 72, N.º 4, (2004): 469-489.

Mendoza Pizarro, Javier. *La duda fecunda. historia, lógica y psicología en la fundación de la Villa de Plata*, La Paz: Plural, 2001.

Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista". En: *Historia de la literatura hispanoamericana (época colonial)*, Luís Iñigo Madrigal (ed.), 57-116, Madrid: Cátedra, 1982.

Millar Carvacho, René, "El archivo del Santo Oficio de Lima y la documentación inquisitorial en Chile", *Revista de la Inquisición*, 6, (1997):101-116.

Millar Carvacho, René, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998.

Miranda Guerrero, Roberto. "Exploraciones históricas sobre la masculinidad", *La Ventana*, 8, (1998): 207-247.

Molina, Fernanda. "Uniones en los márgenes: relaciones consensuales interétnicas en Charcas, siglo XVII", *Colonial Latin American Historical Review*, Vol.15 N.º 1, (2006): 31-52.

Monter, William. "La Sodomie à l'époque moderne en Suisse romande", *Annales*, 29 (1974): 1023-1033.

Monter, William. *La otra Inquisición: la Inquisición española en la corona de Aragón, Navarra, el País Vasco*, Crítica, Barcelona, 1992.

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

Moulton, Ian Frederick. "Sodomy and the Lash: Sexualized Satire in the Renaissance". En: *Living Dangerously. On the Margins in Medieval and Early Modern Europe*, Barbara A. Hanawalt y Anna Grotans (eds.), Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Muchembled, Robert. *Historia del Diablo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2003 (2000)

Murra, John V. "El doctor Barros de San Millán: Defensor de los 'señores naturales' de los Andes". En: *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*, John V. Murra, 426-438, Lima: IEP/PUCP, 2002.

Murra, John V. *La organización económica del estado inca*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1999 (1978).

Murray, Stephen O. "South American West Coast Indigenous Homosexualities". En: *Latin American Mole Homosexualities*, Murray, Stephen O (comp.), 279-290, New México: University of New Mexico Press, 1995.

Murray, Stephen O. *Latin American Mole Homosexualities*, New México: University of New Mexico Press, 1995.

Nesvig, Martin. "The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 81, N.º 3-4 (2001): 689-729.

Noiriel, Gérard. *Sobre la crisis de la historia*, Madrid: Cátedra, 1997.

Novo, Salvador. *Las locas, el sexo y los burdeles*, México: Editorial Diana, 1976.

Novoa Cain, Mauricio, "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/mnvoa.html>

Olagüe, Ignacio. *La revolución Islámica en Occidente*, Barcelona: Fundación Juan March, 1974.

Olsen, Margaret M. "African Reinscription of Body and Space in New Granada". En: *Mapping Colonial Spanish America: Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*, Santa Arias y Mariselle Meléndez (eds.), 51-67, Lewisburg, PA: Bucknell Univesity Press, 2002.

Otis-Cour, Leah. *Historia de la pareja en la Edad Media: placer y amor*, Madrid: Siglo XXI, 2000.

Pärsinnen, Marti. *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*, Lima: IFEA-PUCP, 2003.

Parrini, Rodrigo. "Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad", *Red de Masculinidades*, Chile: FLACSO, 2002.

Pollak, Michael. "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.

Poloni Simard, Jacques. "Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial". En: *Lógica mestiza en América*, Guillaume Boccara y Sylvia Galindo (eds.), 114-138, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 2000.

Presta, Ana María. *Encomienda, familia y negocios en Charcas Colonial. Los encomenderos de La Plata 1550-1600*, Lima: IEP, 2000.

Presta, Ana María. "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.

Presta, Ana María. "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.

Presta, Ana María. "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.

Presta, Ana María. "Genealogías perdidas de los Zárate Mendieta y Torres de Vera, *Genealogía*, N.º 32 (2006): 133-159.

Puff, Helmut, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago: University Chicago Press, 2003.

Quirós Leiva, Dennis O. "Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de la Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo", *InterCambio, Cuadernos de Centro América y el Caribe*, Año 2, N° 2, (2003): 2-21.

Ragon, Pierre. *Les amours indiennes, ou l'imaginaire du conquistador*, Paris: Armand Colin, 1992.

Ramos, Gabriela. "Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy". En: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comp.), 137-168, Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993.

Regalado de Hurtado, Liliana. *El Inca Titu Cusi y su tiempo*, Lima: PUCP, 1997.

Reich, Wilhelm. "De la regulación moral a la regulación por la economía sexual". En: http://www.identidades.org/fundamentos/reich_economia_sexual.htm

Revel, Jacques. "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.

Rubin, Gayle. "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 (1975)

Rubin, Gayle. "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 (1978)

Rubin, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo". En: *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Carol Vance (comp.), 113-190, Madrid: Editorial Revolución, 1989.

Sáiz, Luis Ignacio. "Reencuentro con los cronistas de Indias", *Anales de literatura hispanoamericana*, N.º 6, (1977): 19-38.

- Santaella López, Juan. *Jorge Manrique, Poesías completas*, Granada; Editorial La Vela, 2000, 12-14
- Scott, Joan W. "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/Porrúa, 1996.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemología del Armario*, Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998 (1984)
- Seed, Patricia. "Failing to Marvel: Atahualpa's Encounter with the Word", *Latin American Research Review*, Vol. 26, No. 1 (1991): 7-32.
- Serna, Mercedes. *Crónicas de Indias*, Madrid: Cátedra, 2003 (2000)
- Serrera, Ramón María. "Sociedad estamental y sistema colonial". En: *De los imperios a las naciones*, Antonio Annino et. Al. (coord.), 45-74, Zaragoza: IberCaja, 1994.
- Sigal, Pete (ed.) *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Sigal, Pete. "Gender, Male Homosexuality, and Power in Colonial Yucatán", *Latin American Perspectives*, Vol. 29, No. 2, (2002): 24-40.
- Sigal, Pete. "The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society", *Hispanic American Historical Review*, Vol. 85, N.º 4 (2005): 555-594.
- Sigal, Pete. "(Homo) Sexual Desire and Masculine Power in Colonial Latin America: Notes on an Integrated Analysis". En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Pete Sigal (ed.), 1-24, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Sigal, Pete. "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.
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco: Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de Las Casas", 1995 (1990)
- Smith, Brice. *Homosexual Desire in Shakespeare's England: A Cultural Poetics*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Splendiani, Anna María. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660. De la Roma Medieval a la Cartagena colonial: el Santo Oficio de la Inquisición*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997.

- Spurling, Geoffrey. "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.
- Spurling, Geoffrey. "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.
- Stavig, Ward. "Political 'Abomination' and Private Reservation: The Nefarious Sin, Homosexuality and Cultural Values in Colonial Peru". En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Pete Sigal (ed.), 134-151, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Staving, Ward. *Amor y violencia sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- Stern, Steve. *La historia secreta del género: mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, Mexico: FCE, 1999.
- Szasz, Ivonne. "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.
- Taboada, Hernán G. H. *La sombra del Islam en la conquista de América*, México: FCE, 2004.
- Taylor, Clark L. "Legends, Syncretism, and Continuing Echoes". En: *Latin American Male Homosexualities*, Stephen O. Murray (ed.), 80-99, Nuevo México: University of New Mexico Press, 1995
- Tineo, Primitivo. *Los concilios limenses en la evangelización de Latinoamérica*, Pamplona, Navarra: 1990.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI, 1998.
- Tomás y Valiente, Francisco. *El Derecho Penal de la Monarquía Absoluta*, Madrid: Tecnos, 1969.
- Tomás y Valiente, Francisco. "El crimen contra natura". En: *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Francisco Tomas y Valiente et Al., 33-55, Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- Torres Aguilar, Manuel. "Algunos aspectos del delito de la bigamia en la Inquisición de Indias". En: *La Inquisición en*, 65-104, 66.
- Tortorici, Zeb. "'Heran Todos Putos'. Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico", *Ethnohistory*, 54 (1) (2007):35-67.

- Tosh. "¿Cómo deben tratar los historiadores el tema de la masculinidad? Reflexiones sobre la Gran Bretaña del siglo diecinueve", *History Workshop Journal*, 38 (1994): 179-202.
- Traub, Valerie. *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Traslosheros, Jorge E. "Las constituciones sinodales del obispado de La Paz 1638 'Por el bien común de todos y el descargo de nuestra conciencia'". En: *Iglesia y sociedad en América colonial. Interpretaciones y proposiciones*, Juan Manuel de la Serna (coord.), 39-70, México: UNAM, 1998.
- Trexler, Richard, *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order and the European Conquest of the America*, New York: Cornell University Press, 1995.
- Trexler, Richard. "Gender Subordination and Political Hierarchy in Pre-Hispanic America". En: *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Pete Sigal (ed.), 70-102, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Trumbach, Randolph. "Gender and the Homosexual Role in Modern Western Culture: The 18th and 19th Centuries Compared". En: *Homosexuality, Which Homosexuality?*, D. Altman, C. Vance, M. Vinicius, J. Weeks (eds.), Ámsterdam: Uitgeverij An Dekker.Schorer, 1989.
- Twinam, Ann. "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.
- Vallejo Jesús y Carlos Petit. "La categoria giuridica nella cultura europea del Medioevo". En: *Storia d'Europa. Il medioevo. Secoli V-XV*, vol. 3, Gherardo Ortalli (ed.), 721-760, Torino, Einaudi, 1994.
- Vance, Carol. "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad". En: *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Carol Vance (comp.) 9-49, Madrid: Editorial Revolución, 1989.
- Vigil, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglo XVI y XVII*, Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Villalba Pérez, Enrique. *¿Pecadoras o delincuentes?: delito y género en la Corte (1580-1630)*, Madrid: Calambur, 2004.
- Voss, Barbara L. "Queer Theories, and the Archaeological Study of Past Sexualities", *World Archaeology*, Vol.32, No.2, (2000):180-192.
- Voss, Barbara L. "Sexuality Studies in Archaeology", *Annual Review Anthropology*, 37, (2008): 17-36, 328.
- Weeks, Jeffrey. *Sexualidad*, México: Paidós, 1998.

Weismantel, Mary. "Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America", *American Anthropologist*, Vol. 106. N.º 3 (2004): 494-504.

Wiesner-Hanks, Merry E. *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna: la regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Madrid: Siglo XXI, 2001.

Zaballa Beascochea, Ana de. "Inquisición y sociedad en el Perú Virreinal". En: *La construcción de la iglesia en los Andes*, Fernando Armas Asín (comp.), 107-142, Lima: PUCP, 1999.