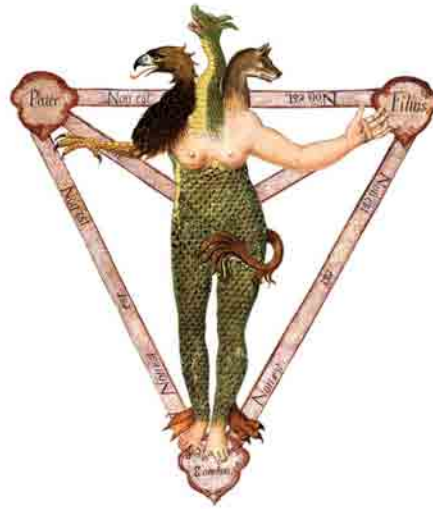




EMANUELE AMODIO

# LAS PROFUNDAS CAVERNAS DE LA MEMORIA



EMANUELE AMODIO

# LAS PROFUNDAS CAVERNAS DE LA MEMORIA



El título de esta edición contamina conscientemente el recuerdo del libro X de las *Confesiones* de San Agustín allí donde habla de los espacios de la memoria, con el verso, *Las profundas cavernas del sentido*, contenido en la poesía *Llama de amor viva*, de San Juan de la Cruz (1542-1591).

Portada: “Monstruo múltiple”, de Ulises Aldrovandi (final siglo XVI), superpuesto al “Triangulo trinitario” de la *Trinidad* de Anónimo peruano (siglo XVII, Museo de Arte de Lima), al cual pertenece también el detalle de la contraportada.

Libro publicado por la Fundación Visión Cultural

Derechos Generales: Emanuele Amodio

Producción General: Norma Campos Vera

Coordinación y Diseño Gráfico: Fátima Gutiérrez

Impresión: Artes Gráficas Sagitario

Depósito Legal: 4 - 1 - 2481 - 09

Copyright para la presente edición

Todos los derechos reservados

La Paz, Bolivia, 2010

# CONTENIDO

PRESENTACIÓN .....	5
INTRODUCCIÓN .....	7
LAS PROFUNDAS CAVERNAS DEL SENTIDO	
Aproximaciones antropológicas al barroco hispanoamericano .....	9
LA ANTROPOLOGÍA SALVAJE	
Conocimiento del otro americano y control imperial en Hispanoamérica durante la época colonial .....	19
EROS BARROCO Y CONTROL ILUSTRADO	
Figuras y recorridos entre lo público y lo privado .....	49
<i>MASCULI AD MASCULUM, VEL FAEMINAE AD FAEMINAM</i>	
Diversidad sexual y control inquisitorial durante el siglo XVIII en Venezuela .....	69
LA TRINIDAD HERMÉTICA	
Representaciones heterodoxas de la Trinidad en el barroco latinoamericano .....	95
BIBLIOGRAFÍA .....	123

# PRESENTACIÓN

Norma Campos Vera

Directora, Encuentro Internacional sobre Barroco, Bolivia

Cuando nos referimos al barroco, nos referimos a un periodo de la historia llena de expresiones y contrastes, con una importante y cuantiosa producción de obras en las artes, la arquitectura, la historia, la antropología, la literatura, la música, el teatro y la danza.

El barroco surgió como estilo artístico a principios del siglo XVII; expresa el concepto de artificio confuso, de extravagancia no solamente de creación sino también de pensamiento. El término barroco fue usado para subrayar el exceso de énfasis y abundancia de ornamentación, a diferencia de la racionalidad más clara y sobria de la Ilustración. En el caso del estilo artístico por ejemplo, se evidencia la acentuación de exceso de decoración, dramatismo en representaciones humanas, mayor libertad de expresión, inspiración en la naturaleza. Las luces, los colores, las sombras se multiplican y ofrecen una imagen vistosa y atrayente en las obras. En las letras se da con el intenso uso de metáforas y alegorías.

Las formas que adoptan en la praxis son muy variadas, creando posibilidades de conversión y transfiguración de géneros que expande su presencia en el circuito de producción y recepción.

Se han realizado innumerables investigaciones en torno al Barroco, pero la fuente inspiradora de este tema para realizar trabajos no se acaba, y es precisamente en esta línea que tenemos el trabajo de Emanuele Amodio, con el título “Las Profundas Cavernas de la Memoria”, aproximaciones antropológicas al barroco hispanoamericano.

El título es sugerente, y cuando se da lectura al contenido, se puede apreciar la riqueza de la investigación y la profundidad del tema. Nos orienta al barroco desde el punto de vista histórico, al barroco paradigmático y al barroco como práctica social, todo ello desde un enfoque antropológico, ofreciendo una nueva lectura al público.

Nos refiere al barroco como movimiento cultural expresando valores, revalorizando la razón, legando densos y variados anclajes culturales, cuyos productos se fueron sedimentando y reposicionando en los imaginarios colectivos, que hoy en día quedan como parte de nuestro patrimonio cultural, que debemos preservar y conservar.

Desde el punto de vista antropológico, considera que la naturaleza humana es la que modifica y hace evolucionar a los grupos, creando formas complejas y determinando los posteriores desarrollos. El hombre es el sujeto de la historia y su desarrollo.

El periodo del Barroco, (Siglos XVII y XVIII) ha sido también importante en otras líneas como el derecho, el pensamiento político, la sociedad al servicio del individuo, el pensamiento teológico, el pensamiento económico y el pensamiento jurídico.

Estoy segura que esta obra se constituirá en una contribución a la historia del arte iberoamericano y será un excelente material de consulta.

# INTRODUCCIÓN

**E**n la historia del Occidente, el periodo que llamamos barroco se instala en el centro mismo de la modernidad, entre el Renacimiento post-medieval y la Ilustración que reclama para sí el papel definitorio de toda la episteme que llega hasta nuestros días. La modernidad sería así esa mirada racional y racionalizante que va desde la organización del Estado hasta las relaciones personales. Pero, se trata solamente de un discurso ideológico que intenta cubrir una dinámica más compleja, ya que ni el barroco fue tan irracional ni la ilustración consiguió su ideal de pura transparencia geométrica. Mejor sería hablar de un contrapunteo entre mito y razón, entre ser y aparecer, entre número y nómeno... De allí que a menudo confundimos el barroco *histórico* con el barroco *paradigmático*, es decir, la época específica en el cual se produce un cierto *sentir*; de su reemersión periódica en épocas diferentes, como en el caso de algunos “postmodernos” de nuestros días.

Nuestro interés se apunta hacia el barroco histórico, aunque estamos conscientes que es difícil identificar de manera rígida temporalidades y culturas si consideramos que la tan presumida transición al pensamiento ilustrado del siglo XVIII no fue ni tan homogénea ni tan extendida geográficamente, tanto que es difícil decidir, sobre todo en el caso americano, cuándo y dónde ella se ha dado. El problema, evidentemente, pretende una respuesta antropológica toda vez que se hace alusión a cambios culturales o, por lo menos, del *sentir* de algunos grupos étnicos o sociales particulares. En primer lugar, si las sociedades coloniales americanas fueron étnica y socialmente heterogéneas, es evidente que las subculturas que producían y/o reproducían tenían que ser tendencialmente diferentes, aunque sometidas a la dominación de las formas culturales peninsulares y cristianas; y, en segundo lugar, habría que aclarar el problema de la caracterización barroca de las formas culturales en general o de algunas corrientes “cultas” de producción de contenidos literarios o iconográficos.

Ahora, si consideramos que en una sociedad estratificada social y étnicamente, como en el caso del mundo americano, aún con sus variaciones locales, encontramos siempre una formación cultural hegemónica que permite el control de las conciencias y la construcción de las identidades en moldes preconstituidos, podemos asumir que las sociedades que se fueron estructurando tanto en la Península Ibérica como en el continente americano, sobre todo durante el siglo XVII y parte del XVIII, fueron productoras y portadoras de una percepción del mundo, de un sentir, en fin, de una cultura, en el sentido antropológico, que podemos llamar barroca, en la medida en que fue el resultado, por un lado, de la respuesta tridentina a la reforma protestante (la contrarreforma romana) y, por el otro, de una profunda refundación de los cimientos mismos de la existencia del hombre occidental en el mundo y de este en el cosmos, caracterizada por el intento omnicompreensivo y taxonómico de conocer, de multiplicar los entes y los existentes, de representar y mostrar (y es la respuesta histórica a esta visión del mundo que producirá el racionalismo ilustrado).

Si asumimos lo anterior como guía de un recorrido posible entre formas culturales diferentes, pero aunadas por un común horizonte, se vuelve necesario ampliar el ámbito de estudio tradicional del barroco histórico –pintura, arquitectura y literatura– para pasar de las producciones intelectuales de las elites “cultas” a las vivencias mismas de la gente y a las producciones populares cotidianas, al uso de los cuerpos y de los saberes médicos y, finalmente, de los sistemas de control y de las formas de poder, barrocos estos también. Asumir el *barroco como práctica social*, así, más que una conclusión debe ser el arranque de un programa de investigación que nos lleve a estudiar los fenómenos culturales y sociales que involucraron tanto a los grupos dominantes como a los dominados, todos impulsados a reafirmar y defender su estar en el mundo y en este esfuerzo terminaron por mezclar y mezclarse, en el cuerpo y en el alma.



# LAS PROFUNDAS CAVERNAS DEL SENTIDO

APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS  
AL BARROCO HISPANOAMERICANO





*La gente de aquella edad conceptuaba indispensable traducir el mundo entero en una selva de Símbolos, Señas, Juegos Ecuéstres, Máscaras, Pinturas, Armas Gentilesas, Trofeos, Insignias de Honor, Figuras Ingeniosas, Reversos esculpidos en las monedas, Fábulas, Alegorías, Apólogos, Epigramas, Sentencias, Schommas, Proverbios, Téseras, Epístolas Lacónicas, Epitafios, Parerga, Inscripciones Lapidarias, Escudos. Glifos, Clípeos y, si me lo permitís, aquí me detengo yo; pero no se detenían ellos.*

(Umberto Eco, 1998: 397)

## 1 AVISOS A LOS NAVEGANTES<sup>1</sup>

La posibilidad de hablar del pasado resulta un poco difícil para quien duda de la descripción, particularmente de esos conjuntos de acontecimientos, discursos, imágenes, palabras y cosas pretéritas que cada presente retoma, niega o inventa, para definirse por cercanía o lejanía. Estas dudas no se producen en el vacío, sino que están directamente determinadas por la profesión que uno desempeña, con mayor o menor acierto, algo que tiene que ver con la sospecha, esa disciplina que fatiga en llamar antropología, no fuera que los ajenos a la mirada me tachen de filósofo, además pesimista. Pero, algo queda de los maestros, sobre todo la conciencia de que cualquier discurso producido desde adentro de una cultura y una época responde a un sentir social y a unas necesidades. Así que, para decirlo de alguna manera, opacadas las motivaciones, nos enfrentamos a otra opacidad, la que la misma época y sociedad que queremos estudiar propone, a través de una superabundancia de imágenes y palabras.

La pregunta ¿barocos o positivos?, que enmarca nuestra conversación, me resulta ligeramente molesta, quizás por lo relativamente extraño que suena en mi esta terminología: primero, por el uso del término “positivo”, que tal vez debería traducir a mi horizonte lingüístico en “ilustrados”, pero ilustrado y positivo no parece ser lo

mismo, así que nos encontramos ante tres términos con los cuales lidiar: barocos, ilustrados y positivos, que esperan todavía una definitiva luz y, aún más, determinar cómo se relacionan entre ellos, sobre todo considerando que la linealidad que la estructura de nuestras lenguas impone, los construye secuencialmente, como si de verdad hubo un “barroco” que generó, aun sea por oposición, la “ilustración”, y así en adelante, hasta conformar nuestra tan vituperada modernidad.

Por otro lado, el uso actual del término “barroco”, adecuado o no, particularmente para definir algunas posturas y productos de los “posmodernos”, no facilita la identificación de un claro recorrido para acercarse a lo que ha sido llamado el “barroco histórico”, que podría darnos algunas pistas para aclarar y precisar el “barroco mítico”, es decir, la diferencia entre el *momento*, anclado en el ahora histórico de una época determinada y el relato que lo perpetúa, inventándolo nuevamente y dándole vida en ese universo de permutaciones y posibilidades que llamamos *mitología*. Sin embargo, y aquí estriba uno de los nudos de nuestro discurrir, no hay mitos transculturales ni arquetipos universales, solamente la existencia interna en mundos culturales e imposiciones a otros ajenos que se pretende colonizar, primero en la materialidad de la tierra y, después, en la espiritualidad de la imaginación. Al fin, se trata de un juego todo occidental, con arranques diferentes, según la óptica y la época de cada autor, desde

<sup>1</sup> Una primera versión del presente texto fue presentada, con el título *Las profundas cavernas del sentido*, en el Encuentro Internacional ¿Barocos o Positivos?, organizado por la Casa de América de Madrid en mayo de 2003. Agradezco la lectura crítica y sugerencias de María Bethencourt.

el mismo Cervantes, si se quiere, pasando por los Góngora, Calderón y Quevedo, para limitarse al mundo hispánico, y más allá... hasta el mito de lo español como *barroco eterno*.

Por todo esto, es necesario liberarse un poco de las trampas de los géneros –literatura, teatro, pintura o arquitectura–, con sus correspondientes *historias* particulares, para formularse la pregunta general: ¿Hubo un “barroco histórico”? Y, si la respuesta, aunque aproximada, es positiva, ¿A qué y a quién nos estamos refiriendo? Tales interrogantes, en este sentido, no atañen a esta u otra producción intelectual, sino que se dirigen hacia los fenómenos culturales más amplios, los que definen una sociedad en una época específica. Pero, en el momento mismo en que la pregunta etnográfica es formulada, se desencadenan un sin número de problemas alrededor del objeto de investigación: ¿De qué sociedad se trata? ¿Qué tipo de estructura social? ¿Cómo se produce el saber y las imágenes culturales? ¿Cómo circulan los flujos de la fuerza y cuáles los lugares de poder?, etc.

Podría parecer que se trata de viejas cuestiones que ya han tenido respuesta, sobre todo considerando los manuales de historia que las repiten, congelando las presuposiciones de algunos padres historiadores interesados en el siglo XVII, época a la cual se atribuye primordialmente y en general las características de barroca. Pienso en Benedetto Croce, con su “Edad Barroca” (1967) y en Eugenio D’Ors, con su “Eón Barroco” (1944), donde se perfila la idea de un “estilo cultural barroco” de toda una época y una región, hasta el mismo Maraval, más o menos comulgando con esta idea de “la cultura del barroco” (1998), como justamente se titula su libro. En estos casos, pero más en sus epígonos, me parece que a veces se confunden escrituras con pensamientos, imágenes religiosas con imaginación y actitudes individuales con culturas.

Mi preocupación se refiere al hecho de que en una sociedad estratificada, cada grupo social produce cultura, muchas veces en contraposición con la de otros grupos, aunque, dependiendo de la estructura social, una de esas culturas, la del grupo dominante o, a veces, simplemente hegemónico, puede o intenta influenciar las demás con la finalidad de producir control o mantenerlo si ya lo tiene. Estoy consciente que referirme de esta manera al concepto de “cultura” puede parecer genérico, por lo menos fuera de la comunidad antropológica, sin considerar que con la exagerada utilización de este concepto acabamos no entendiendo la utilidad de su uso, ya que termina indicando todo y a la vez su contrario. Por otro lado, no hay que olvidar, y esto es importante más en el campo historiográfico que en otros, que todavía encontramos un uso del término relacionado con las *bellas artes* o las

*ciencias*, es decir, producciones “cultas” de grupos sociales generalmente dominantes, contrapuestas a las supersticiones o costumbres de los grupos populares que, generalmente, no merecen ser tomadas en consideración, salvo como objeto de estudio de folklorismos o, precisamente, de historias de las *supersticiones*... De esta manera, resulta automático, siguiendo las categorizaciones de “sentido común” de la sociedad occidental del investigador, diferenciar en culturas superiores y culturas inferiores, y esto cuando se le reconozca a los grupos populares o a las sociedades extra-occidentales esta posibilidad, ya que más difundida nos parece la postura de referirse a la *koiné* de una época considerando las producciones intelectuales o artísticas de los grupos dominantes de esas sociedades, aun cuando se trata de grupos numéricamente minoritarios.

Por todo esto, precisamos que con el término “cultura” queremos referirnos a las representaciones que del mundo se hace cada grupo social, del imaginario que construye y de los modelos de comportamiento formales e informales que pone en acto en su vida cotidiana y en sus momentos extraordinarios, por ejemplo, los rituales y las fiestas y, finalmente, a la manera específica de enfrentar los problemas mundanos y las relaciones con los otros.

Por otro lado, antes que los pragmáticos de turnos me caigan encima, me apresuro a dejar claro que no pienso que todas estas producciones culturales, ya que todas lo son, incluyendo las fantasías individuales que juegan en el borde de lo permitido y de lo transgresivo, existen y funcionan de manera autónoma, sino que de muchas maneras pueden “contaminarse” recíprocamente, dependiendo de los canales de circulación del saber y de la mayor o menor permeabilidad de las fronteras sociales y étnicas internas a una misma sociedad. En términos visuales, veo flujos de materiales culturales que transcurren de un lado al otro de una sociedad y de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba: gentes e instituciones que imponen contenidos y formas, pero también individuos y grupos que se apropian de imágenes y discursos, haciendo propio lo que les ha sido negado.

Sin embargo, todo este fluir de saberes tiene también barreras infranqueables, por prohibición explícita o por falta de condiciones sociales para la realización de nuevas ideas venidas de afuera o desde los estamentos dominantes. Sin considerar, y aquí estriba uno de los núcleos fundamental para entender ese fenómeno llamado “barroco” como otros que se le asocian u oponen, que tanto la fruición de una producción cultural como su apropiación y reproducción implican una re-interpretación según el contexto de significado, sentido y valor de cada uno, aspectos éstos que son determinados fuertemente por la cultura de socialización primaria y de vivencia actual.

Pienso en los indígenas americanos evangelizados durante el siglo XVII, cuya comprensión de la imposición cristiana estaba fuertemente determinada por su cultura de origen, incluyendo su misma participación en la creación de obras religiosas, por ejemplo, pinturas que se consideran hoy como expresiones del “barroco americano”, que es una definición dudosa si no se contextualiza y se aclara si tal era para sus productores o su público. Lo mismo vale para los campesinos europeos, aunque más o menos alfabetizados, como es el caso del Menocchio de Ginzburg, capaz de insertar sus escasas lecturas en un rico universo imaginario que modifica su sentido y valor.

Entre saberes contrapuestos e ideologías religiosas dominantes, las sociedades pueden adquirir identidades más o menos unitarias, pero se trata de construcciones determinadas por las relaciones de poder, que muestran lo hegemónico y niegan y ocultan lo reprimido. Tal vez el concepto foucaultiano de “formación discursiva” puede ser utilizado productivamente, sobre todo considerando que la teoría prevé la existencia de diferentes “formaciones” en una misma sociedad, de las cuales algunas se vuelven dominantes en una época particular. Pero, también en este caso, permanece la duda si unas formaciones discursivas agotan el campo general de las culturas de los diferentes grupos sociales o, simplemente, aluden a “maneras dominantes de ver las cosas”, reproponiéndose así nuevamente el problema de si se trata de fenómenos que interesan a “escuelas” de intelectuales o artistas que producen para una institución particular (por ejemplo la Iglesia católica) o a un grupo social específico con quien estarían en sintonía o el cual determinaría de alguna manera el gusto (los intelectuales *orgánicos* de Gramsci, para entendernos).

Desde esta perspectiva, me niego a definir todas las formas culturales de una sociedad específica del pasado a partir de las producciones intelectuales o artísticas de su grupo dominante, que es lo que pasa cuando utilizamos con demasiada facilidad afirmaciones como “la época barroca” o algo por el estilo. Haciendo esto caemos en varias trampas: (a) la de dar por descontado que la cultura de un grupo social, aunque dominante, representa la de toda la sociedad (en estos casos, se acepta la versión de una cultura en una época particular que ha sido elaborada conscientemente por esos grupos, generalmente alfabetizados); (b) aceptar como viable la definición de una época particular que ha sido elaborada por las épocas sucesivas de la misma sociedad, es decir, por los intelectuales activos en ella.

En el primer caso, se trata de una trampa ideológica, ya que la versión de la cultura que nos dan los escribas al servicio de los grupos dominantes es “verdadera”, en el sentido de que sus productores están convencidos de que

así es, negando esta posibilidad a los otros grupos subalternos, tanto internos como externos. Que esto pase entre los grupos dominantes internos de una sociedad en una determinada época, se explica, al fin y al cabo, a través de las reglas de funcionamiento de la misma sociedad, como, por ejemplo, los procesos de “naturalización” de la historia (los otros no producen cultura porque son naturalmente incapaces de hacerlo y no por procesos históricos determinados); un poco más problemático resulta entender que en esta trampa ideológica caigan los historiadores de nuestro presente, con las debidas excepciones, salvo que tal vez en ellos funciona el mismo proceso: en tanto expresión de un grupo dominante de su sociedad, estudian los grupos del mismo tipo de las sociedades del pasado, asumiéndolos como los únicos productores de cultura, así como hacen en el presente frente a grupos sociales diferentes del propio.

Por lo que se refiere a la segunda trampa, esta implica un fenómeno que llamaría identitario ya que se trata de la imagen que del pasado, cercano o lejano, construye la sociedad del presente para producir su identidad. De esta manera, los renacentistas del siglo XV y XVI se “inventaron” la Edad Media, como larga época de decadencia y “oscuridad” después del esplendor del imperio romano, mientras que los ilustrados del XVIII, “construyeron” un pasado cercano negativo del cual alejarse y al cual contraponerse, que llamaron *barroco*, nombre que precisamente se hace derivar del portugués para indicar una verruga que afea la cara, como en el “berrueco” castellano, pero también la excrescencia que afea una perla, según el Covarrubias que el *Diccionario de Autoridades* retoma. De allí que, de manera figurada y despectiva, terminaba indicando lo feo y grotesco en las artes o lo confuso y disonantes en la música, según el juicio de Rousseau, plasmado en su *Suplemento* de 1776 de la *Enciclopedia*. Y, claramente, si la modernidad se despliega y se estructura precisamente a partir de esos ilustrados, no resulta tan fuera de lugar que esa percepción negativa llegue hasta el siglo XX, como es el caso de Croce en Italia, quien influenció buena parte de los intelectuales italianos de mitad del siglo XX con su definición del barroco como “arte enfermo” y “sin sustancia”.

No estoy seguro de las posibilidades que desde el presente tengan los historiadores de liberarse de las imágenes del pasado que su sociedad y su grupo social han construido y en las cuales, directa e indirectamente, han sido socializado y *pre-formados*. Sin embargo, hay que intentarlo, de allí que puede ser útil “contaminarse” un poco con otras disciplinas, como pueden ser precisamente la semiótica y la antropología, esta última teóricamente



preparada para desprenderse de las categorías culturales de la sociedad de origen de los antropólogos y poder identificarse y entender mejor a los otros, ya que, al fin y al cabo, esas sociedades pretéritas, antes que antepasadas nuestras son “otros países”, otros mundos culturales. Pero es también verdad que, hasta ahora, tampoco los antropólogos han demostrado mucho interés para ponerse a colaborar en esa reconstrucción del pasado, sin considerar además que también ellos corren el riesgo de caer en las mismas trampas etnocéntricas cuando describiendo interpretan, produciendo esas “etnografías densas”, como felizmente las ha definido Clifford Geertz, que venden como monografías antropológicas o géneros afines. Pero, por lo menos, ¡parecen conscientes del problema!

## 2 ENTRE BARROCOS E ILUSTRADOS, LA MODERNIDAD

En el intento de posicionar la mirada, hemos redefinido el objeto, incluyendo algunos aspectos que ahora parecen obvios, después de haberlos formulados. Pero, mirada y objeto se posicionan de manera a veces coordinada y a veces contradictoria y, probablemente, es esta ambigua relación que nos da la medida de la incongruencia radical entre discurso y realidad, ya que cada uno de los polos de esta tensión sobrepasa alternativamente al otro, tanto que a veces la realidad puede quedarse corta frente al discurso o bien precisamente lo contrario.

Bordeando el problema de la construcción del objeto, hemos llegado a la conclusión de que el *barroco* no puede considerarse como la cultura de una sociedad en su totalidad, pero sí podríamos tomar en consideración la posibilidad de que se trata de una manera de ver el mundo de los *creadores*, directa o indirectamente relacionados con grupos de poder económico, político y religioso.

La “agitación febril”, como Winckelmann llamó al barroco, se produjo paulatinamente durante la segunda mitad del siglo XVI, volviéndose preponderante en diferentes campos del saber cultural de las elites religiosas y políticas. En verdad, se trata de la progresiva desviación del caudal creativo del Renacimiento, dentro de un contexto primeramente religioso, ya que se inserta profundamente en la respuesta romana a los movimientos de renovación que la presionan desde afuera (la ruptura protestante) y desde adentro (los movimientos católicos de renovación), es decir, la *Contrarreforma*, con sus corolarios sociales y artísticos, incluyendo la renovación arquitectónica de las iglesias y la reinención de viejos rituales, dentro de una atmósfera perturbante de símbolos funéreos y prácticas de dolor, de las cuales los polos

extremos pueden estar representados por los éxtasis erótico-religiosos de San Juan de la Cruz, por un lado, y los calabozos del Tribunal de la Inquisición y sus máquinas de tortura, por el otro. Tanto en un caso como en el otro, el sufrimiento se multiplicaba por senderos misteriosos que era necesario primero producir, después catalogar y describir y, finalmente, ofrecer a Dios.

Entre los *loci*, en el cual se instala progresivamente la perspectiva barroca encontramos las iglesias y todas las prácticas religiosas destinadas a reforzar las creencias y, más aun, hacer partícipe a los individuos de una experiencia de lo divino a través de una “puesta en escena” grandiosa, donde lo *finito* de la carne encontraba la transfiguración *infinita* del espíritu. Así, aun a riesgo de exagerar, es posible afirmar que mientras la vivencia religiosa protestante implicaba el uso de la razón, la vivencia católica imponía el uso de los sentidos. La música, la pintura, la teatralidad ritual y la arquitectura, entre otras, fueron utilizadas para permitir una “experiencia de lo sagrado” a través de los cuerpos, donde la comprensión era empática y abría las compuertas de la emoción y del “dulce naufragio” en la divinidad. Más que otras definiciones, vale la declaración de principio de San Juan de la Cruz, en sus *Coplas hechas sobre un éxtasis*:

Yo no supe dónde entraba,  
porque, cuando allí me ví,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

De esta manera, en una primera aproximación, podemos afirmar que fue barroca la estrategia persuasiva que la iglesia de la contrarreforma elaboró y puso en práctica: los contenidos fueron elaborados principalmente durante la larga realización del Concilio de Trento, mientras que las formas recibieron el impulso e la influencia de las múltiples corrientes de pensamiento y arte que el Renacimiento había generado. La multiplicidad de imágenes, una sobre la otra, una detrás y por encima de la otra, intenta resolver de manera fantasmal la “angustia del vacío” que el núcleo central del cristianismo continuaba proponiendo; ese Dios que se niega a ser definido y que los cristianos fatigan a asumir de una vez por todas. Si el pecado multiplica sus mascarar, la redención necesita de instrumentos que le den abasto: a una acción su contraria, a una caída una elevación, a una muerte mil resurrecciones, no importa si imaginarias y teatrales como los *autos de fe* que salen de las iglesias a re-semantizar todos los espacios urbanos.

Sin embargo, allí donde los hombres renacentistas pretendían restaurar el orden clásico y las *divinas* proporciones, los barrocos terminan rompiendo con cualquier medida para hacer frente a la irrupción violenta de lo múltiple y de lo desordenado, generada por la crisis profunda de todo el horizonte cultural que sustentaba la cosmogonía tradicional, la geografía terrestre, el orden político y, evidentemente, el religioso. Basta aquí citar algunos hitos que cambiaron radicalmente la representación del mundo de todos los grupos sociales europeos, aunque con diferencias y caracterizaciones locales: antes que nada, el descubrimiento de América y de la existencia de otras humanidades rompía las fronteras geográficas y antropológicas, relativizando implícita y explícitamente al hombre europeo. Coherente y coordinada con ese acontecimiento, la tierra toda es desplazada del centro del universo, para ser parte de un sistema cosmológico más amplio del cual ocupa una periferia. Finalmente, el desplazamiento del hombre “cristiano y católico” y de su mundo, da cabida para una crítica radical a la iglesia romana, representante de Dios en la tierra y guardiana de sus palabras, que precipita primero la negación de su derecho de representación de la divinidad y, segundo, la misma posibilidad de continuar creyendo en un ente todo poderoso externo a la humanidad.

Frente a esta fragmentación de los saberes y de los horizontes, que involucra gran parte de los grupos sociales de las sociedades europeas, la respuesta barroca de los grupos interesados en mantener el control y el dominio representa un intento desesperado de orden y de sistema que, sin embargo, se niega a reducir la complejidad para hacer la realidad más manejable. Pero hay también otra salida, tal vez contrapuesta y no necesariamente posterior: el recorrido que lleva a los ilustrados, quienes pretenden dar una solución diferente a la fragmentación del mundo a través de la reducción de la complejidad en modelos simples, manejables y controlables fácilmente. Parafraseando a Foucault, podríamos decir que el control de la realidad se da, por un lado, a través del sistema de las *semejanzas* (la respuesta barroca) y, por el otro, a través del sistema de las *representaciones* (la respuesta ilustrada). Estas diferentes respuestas frente a la necesidad de reconstituir, en una escala cada vez mayor, el sentido del mundo se dan de manera paralela y cruzada, aunque cada una adquiere preeminencia en épocas específicas, en relación con la dirección tomada por otros ámbitos de la vida social, como la transformación del modo de producción y el primer despliegue del capitalismo durante el siglo XVIII, *grosso modo* más coherente con las posturas ilustradas que con la barroca.

El tema de la pluralidad de la realidad domina el debate filosófico y artístico del Antiguo Régimen, desde la “infinitud de los mundos” de Giordano Bruno, que por pensarlos terminó quemado en la romana *Piazza dei Fiori*, hasta el intento desesperado de Linneo de codificar, con nombres y mimbres, la naturaleza toda. En todos estos casos, el referente que parece definir *a priori* el debate y que permanece irresuelto por toda la modernidad atañe la dicotomía entre *ser* y *parecer* y, por lo que se refiere al individuo, *afectividad* e *inteligencia* que, en Pascal, asumen las formas de razón y pasión, que imponen al hombre una “guerra intestina” consigo mismo (Fragmento 528, de la serie XXIV de los Pensées). Pero sería falsificar la realidad si simplificáramos atribuyendo al barroco la preeminencia de la *pasión* y a la ilustración la de la *razón*, aunque alguna verdad hay en ello, sobre todo si consideramos la supervaloración que de la racionalidad hicieron los ilustrados, tanto políticos como científicos.

Al contrario, una vez que la postura barroca desbordara el ámbito religioso y se hacía estilo, sensibilidad y modelo de pensamiento, su tratamiento de la multiplicidad puede ser considerado como la última defensa contra el intento de reducir el yo a unidad manejable e identificable, lugar de decisiones mantenidas en el espacio y en el tiempo. Allí donde el Concilio Tridentino imponía dramáticamente la responsabilidad personal del pecado y de la redención, con sus luchas contra los borrachos (la pérdida de sí) y las brujas (ser más de uno en sí mismo), el *barroco* proponía los espejos y las refracciones, los planes superpuestos de la existencia y el sueño, las ilusorias perspectivas y la construcción de mundos imaginarios que confunden la mirada del sujeto único: desde la *Venus* en el espejo, hasta los múltiples planos de *Las Meninas*. Así, producido para llevar al “sujeto”, finalmente emergente, hacia Dios, el barroco terminaba hundiéndolo en la multiplicidad de la imaginación que, en el intento desesperado de dar cuenta de la realidad, terminaba por negarla.

Lo uno y lo plural coexisten o se separan, Espinosa contra Cartesio: la modernidad nace literalmente de la tensión entre estos dos polos, aunque la *vulgata* quiere que sea la ilustración quien le otorgue su sentido, ganando sobre el barroco: una realidad frente a un sólo sujeto cognoscente. Pero la crisis de la razón reaparece periódicamente, ahora como romanticismo, más tarde como posmodernidad: muchas realidades, para muchos sujetos cognoscentes. Así, un modelo puede volverse dominante en un determinado momento histórico, pero llevado a las extremas consecuencia está obligado a ceder su espacio a su contraparte, ya que no puede existir una sociedad basada completamente sobre una lógica mítica, porque



tendría mucha identidad y poca comida; de la misma manera que una sociedad fundamentada totalmente sobre una lógica cientificista tendría mucha comida pero poca identidad.

### 3 NOLI ALTUM SAPERE

De cita en cita, a veces directas a veces aludidas, es posible construir recorridos coherentes y mundos homogéneos. Si el resultado es verosímil, uno se queda satisfecho con los universos que ha re-creado y se olvida fácilmente que se trata solamente de un recorte sobre una realidad multiforme y lejana, a la cual ha tenido acceso por fisuras y fragmentos que la marea del tiempo ha arrojado en las riberas del presente. Así, destinados a la misma cruz que hemos levantado de antemano, nos toca tomar distancia de nuestro mismo simulacro discursivo: no existió ninguna época barroca, tampoco una ilustrada, sólo una multiplicidad de concepciones y discursos más o menos dominantes que se entrecruzan dentro de una sociedad estratificada, marcada por discontinuidades que se han vuelto radicales en los relatos que los dos o tres últimos presentes de la historia reciente del Occidente han elaborado para su uso y consumo.

En el relato dominante, es la ilustración que formula la pregunta sobre sí misma, “¿Qué es ilustración?”, y la respuesta de Kant define la modernidad: “La Ilustración es el abandono que el hombre hace de su minoría de edad, en la cual se encontraba por su propia culpa. La minoría de edad consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin ser guiado por otro” (Kant, 1994: 25). Ser barroco sería así continuar en un mundo infantil, es decir, donde valen las reglas del mito y de las emociones. Pero, fuera de la jaula de la modernidad realizada, los barrocos presionan para una autonomía de sentido y un valor propio en su afán de representar de otra manera el mundo y construirse como individuos que puedan navegar en las aguas de la ambigüedad: corporales, de género, religiosa y hasta política.

Hay una *conciencia de la crisis*, como ha indicado Maraval, dentro del barroco, derivada de la escisión entre pasión y razón, que permite definir una “zona intermedia” entre las formaciones discursivas dominantes (Foucault), donde también el barroco puede preguntarse ¿quiénes somos? Pero la respuesta se fragmenta históricamente y

quienes pudieran enunciarla, como Vico por ejemplo, quedaron sumergidos por las chácharas y griteríos de los emergentes positivos<sup>2</sup>. Pero Cervantes intenta convencer a Don Quijote para que se formule claramente la pregunta, y este se dobla, retuerce los ojos hacia sí mismo y lo que encuentra, como único espejo posible, es Sancho. Es a partir de Sancho, es decir el otro cercano y campesino, que es necesario interrogarse sobre el barroco, volviendo así banales y genéricas la afirmación que en cada sociedad y en cada tiempo se representa la tensión entre lo *clásico* y el *barroco*, como tal vez indicaba Eugenio D’Ors.

Aquí estamos hablando de la época concreta de unas sociedades específicas, las europeas modernas que se forman durante el siglo XVI y cuya construcción progresiva llega al presente a través de relaciones económicas y políticas que, una vez desbordados los límites geográficos, se han proyectado sobre el resto del planeta imponiendo culturas y temporalidades. La modernidad, en este sentido, interesa a todas las sociedades del planeta por imposición de formas culturales y no por autónoma transformación, ya que su particular dinámica, que la opone a la “tradición”, es inherente a una particular concepción de las transformaciones sociales y del tiempo y no se encuentra necesariamente en otras culturas y sociedades.

Es dentro de la historia europea de los últimos cinco siglos que tiene sentido hablar de modernidad, es decir, como una auto-definición específica que, como todas las afirmaciones identitarias, pretende ser universal. Además, esta universalidad auto-proclamada implica unos cortes netos entre lo *nuestro* y lo *ajeno*, de allí que los *otros* terminan siendo salvaje, bárbaros o primitivos, según los proyectos de conquista que los define en cada momento histórico. De hecho, la posibilidad de acceder a ese universo cultural está brutalmente definida por las reglas que los grupos dominantes del planeta imponen –ser como el *nosotros* occidental, superando la diferencia a través de un olvido impuesto de lo propio–, pero se trata de una vieja trampa: aunque lo intenten y se muestran ejemplos de esta posibilidad realizada, se erigen barreras al tránsito hacia la completa occidentalización. Hay una geopolítica del saber que mapea el horizonte de la modernidad, tanto hacia dentro como hacia afuera del Occidente, no importando al fin si la dirección de quien llega va hacia los mundos barrocos o los ilustrados.

En este sentido, vale todavía el *noli altum sapere* paolino, que dramáticamente fue reactualizado durante la emer-

---

<sup>2</sup>Si Italia hubiera escuchado a Giambattista Vico, y si, como en el tiempo del Renacimiento, aquélla hubiera sido la guía de Europa, ¿no habría sido diferente nuestro destino intelectual? Nuestros antepasados del siglo XVIII no habrían creído que todo lo que era claro era verdadero, sino, al contrario, que “la claridad es el vicio de la razón humana más que su virtud” porque una idea clara es una idea finita. No hubiesen creído que la razón era nuestra facultad primaria, sino, al contrario, la imaginación; la razón, llegada tardíamente, no ha hecho más que desecar nuestra alma” (Hazard, 1958: 59).

gencia del barroco histórico, como bien lo indicó Carlos Ginzburg en un texto casi olvidado del lejano 1976. No se puede acceder al saber de las cosas “altas”, sean esas *arcanae naturae*, *arcanae dei* o *arcana imperii* (Ginzburg, 1986: 110-111), si no se pertenece al grupo social y cultural hegemónico, así como Alciato representaba en sus *Emblemata* las figuras de Prometeo (fig. 1) e Icaro (fig. 2). Por esto, cuando hablamos de sensibilidad barroca, pero vale lo mismo para la ilustración, necesitamos indicar inmediatamente sus límites sociales, antes que estudiar sus límites culturales.

En el caso de los grupos subalternos internos a las sociedades europeas, aun dentro de los intercambios que se dan entre estratos sociales diferentes, por imposición de formas y sensibilidades “desde arriba” o por apropiación “desde abajo”, el mundo popular europeo permaneció al margen de los movimientos dominantes de pensamiento y filosofía que se producen durante el Antiguo Régimen, transmitidos fundamentalmente a través de la escritura, y solamente pueden ser considerado *barrocos* o *ilustrados* “pasivos”, es decir, obligados a participar de las grandes ceremonias y hasta a servir de comparsa en el despliegue teatral de las cortes, en un caso, y *positivos* a la fuerza, precisamente como obreros, en el otro. Pero su vivencia cultural, cuando no fue brutalmente fragmentada, no termina con su escasa participación en las formas dominantes, sino que en espacios y tiempos propios despliegan otras culturas locales, tanto urbanas como, sobre todo, campesinas: ritualidades paganas en noches de solsticio, carnavales donde los roles pueden invertirse así como los géneros, racionalidades instrumentales y relatos míticos tendencialmente autónomos del Occidente moderno.

De la misma manera, las sociedades extra-occidentales, representadas durante el Antiguo Régimen sobre todo por los pueblos indígenas americanos, recibieron el impacto violento de una imposición cultural que los quiso occidentalizar, imponiéndoles formas de pensamiento, estilos de vida y religiones. La España barroca realizó la conquista y la colonización y fueron los misioneros católicos quienes llevaron consigo sus instrumentos de tortura y sus libros, cada grupo con sus fines privados y, a veces, contrapuestos al poder peninsular. Pero, también en este caso, aun dentro de imposiciones y apropiaciones, esas sociedades locales consiguieron mantenerse al margen, fuera de las diferentes formas que los intelectuales europeos producían.



**Figura N° 1**

Prometeo: *Quae supra nos, nihil ad nos*

(Andrea Alciato, *Emblemata*. Padua: Petro Paulo Tozzi, 1621, Emblema CIII).



**Figura N°2**

Icaro: *In astrologos*

(Andrea Alciato, *Emblemata*. Padua: Petro Paulo Tozzi, 1621, Emblema CIV).

The background of the cover is a large, stylized illustration. It features a Native American headdress with a face in the center. The face has large, dark eyes and a mustache. Above the face, there is a scene of a canoe on water, with two figures inside. The headdress is decorated with various patterns and symbols. The overall style is reminiscent of a woodcut or a traditional print.

# LA ANTROPOLOGÍA SALVAJE

CONOCIMIENTO DEL OTRO AMERICANO  
Y CONTROL IMPERIAL  
EN HISPANOAMÉRICA DURANTE  
LA ÉPOCA COLONIAL





## PRELIMINARES: DESCRIBIR AL OTRO<sup>1</sup>

Cada sociedad, junto con el saber cultural que elabora relativo al mundo natural que habita, produce también otro saber sobre sí misma y las otras sociedades que habitan su mismo espacio geográfico, hasta tal punto que es posible afirmar que las unas existen gracias a las otras y no sólo por sus intercambios económicos y políticos, sino también por el sentido que de esta confrontación pueden extraer para la construcción de su propia identidad. Este saber alrededor de los *otros* que produce cualquier sociedad constituye una *antropología*, aunque “salvaje”, en el sentido que Claude Lévi-Strauss atribuye a este adjetivo en su clásica obra sobre el *pensamiento* de los pueblos extra-occidentales (Lévi-Strauss, 1984).

La producción de este saber sobre los otros tiene que resolver dos problemas a la vez: (a) debe servir a la producción del sentido valorativo del *nosotros*, por lo cual el *otro* es generalmente categorizado de manera negativa y hasta le es negada su misma humanidad o ser objeto de un proceso teratológico de *monstrificación*. Por otra parte, debe permitir la acumulación de datos realistas que hagan posible las relaciones con esos *otros* ajustadas a su realidad (cf. Amodio, 1993; Meillasoux, 1993). Es evidente que, cuando los contactos entre dos grupos societarios se hacen cotidianos, la *monstrificación* del otro no resiste la confrontación con la realidad. Sin embargo, la necesidad de

negativizar al otro se mantiene fuerte, ya que produce valor identitario para el *nosotros*. Por todo ello, si consideramos que la categorización de los ajenos como monstruosos es primeramente de tipo morfológico, esta contradicción puede ser resuelta a través de la construcción de una figura intermedia que permita la coexistencia y articulación de los datos de la realidad con los imaginarios: esta mediación permitirá la aceptación, más o menos profunda, de la humanidad de los *otros*, pero implicará un juicio negativo sobre su manera de vivir, atribuyéndole un teratismo cultural.

Mientras que en las sociedades donde el saber se transmite de manera oral prevalece la negación de humanidad de los *otros* a través de un teratismo prevalentemente morfológico, en aquellas en las que el saber se difunde de manera nemotécnica, sobre todo por medio de la escritura, la *monstrificación* biológica del *otro* cede frente a la acumulación de datos de la realidad que obligan a un reconocimiento de humanidad no exento de la atribución de características culturales negativas, que mantienen la dinámica identitaria. Este proceso vale sobre todo por los grupos dominantes del sistema social, aquellos que directa o indirectamente pueden acceder al registro histórico del contacto con otras sociedades. Este conocimiento acumulado y sistematizado constituye en verdad una etnografía de estas *otras* sociedades, destinada a servir de referencia cuando las necesidades prácticas lo impongan, con fines comerciales o bélicos (cf. Hodgen, 1971). En algunos

<sup>1</sup> Una primera versión del presente texto ha sido publicada en la revista *Debate y Perspectivas*, 2: 191-218. Fundación Tavera, Madrid.

casos, es posible que la información sea tratada con métodos que permitan su verificabilidad y, de esta manera, se logran producir teorías verosímiles sobre la existencia de los *otros* y su manera de ser (perspectiva etnológica). De este modo, para los grupos que acceden al saber escrito, el **logos** gana terreno sobre el *mythos* (cf. Todorov, 1997: 263). Es precisamente el caso del Occidente europeo en la “época moderna” cuando tiene lugar un encuentro masivo con los otros imaginados por las culturas de la Edad Media, debido al cual se revoluciona el sistema de creencias y se empiezan a producir métodos fiables para conocer esos *otros*, con el fin sobre todo de controlarlos.

La descripción de poblaciones y sociedades diferentes de las del observador ha adquirido diversas formas y métodos a lo largo del desarrollo de la mirada antropológica, hasta llegar a su actual crisis, determinada por la crítica que podemos llamar posmoderna (cf. Reynoso, 1991). Lévi-Strauss, en los años cincuenta del siglo XX, polemizando con los historiadores, propuso la diferenciación de niveles de aprehensión que continuamos utilizando, aunque sin demasiado convencimiento, dentro de la comunidad científica antropológica (Lévi-Strauss, 1976). A saber: *etnografía*, el conjunto de acciones destinadas a elaborar descripciones a partir de materiales recopilados en el campo; *etnología*, el conjunto de teorías e interpretaciones elaboradas a partir de las descripciones etnográficas; y, finalmente, la *antropología*, la disciplina que intenta generalizar a toda la humanidad el conocimiento adquirido a través de la comparación (cf. Meillasoux, 1993: 117).

Por otro lado, a partir de la progresiva crisis del paradigma ilustrado, los problemas inherentes a la producción de textos y sus retóricas han vuelto a los antropólogos cada vez más conscientes de la carga interpretativa que cualquier descripción etnográfica conlleva. Es evidente que, en consideración de lo dicho, cuando nos referimos a la descripción de la cultura de sociedades diferentes de la nuestra, la carga de nuestra propia vivencia cultural impone esquemas y elecciones para la descripción, tanto que es posible concluir que cualquier descripción es siempre “densa” y que, como tal, toda etnografía es generalmente “interpretativa” (cf. Geertz, 1996), y esto sin tomar en consideración los intereses específicos y conscientes del productor de textos etnográficos. En este sentido, lo que distinguiría un etnógrafo “salvaje” de uno “culto”, sería la capacidad de describir al *otro* con mayor adherencia a su realidad y menos bajo la influencia de la cultura del investigador; además de su entrenamiento para recopilar datos de campo y posteriormente sistematizarlos.

Si nuestra esquematización del trabajo del antropólogo es utilizable, resulta evidente que es posible definir cuándo

un trabajo puede ser considerado etnográfico y cuando no. A menudo se han considerado a los *Cronistas* de la conquista de América como “etnógrafos” (cf. Hodgen, 1971), sin demasiada reflexión sobre: (a) la formación de los mismos para la recopilación de datos culturales; (b) sus intereses en exaltar o pasar bajo silencio algunos aspectos de la cultura del pueblo considerado y (c) su directa o indirecta experiencia de campo. Es necesario insistir sobre este último punto, ya que lo que ha distinguido a la antropología contemporánea de las otras ciencias sociales es precisamente su método de recolección de los datos, es decir, la “observación participante”. Siendo así, resulta obvio que mientras vale la pena analizar la obra de Las Casas o Sahagun desde una perspectiva etnográfica, poco lo es incluir en el examen a autores como Pedro Mártir de Anglería, quien desde lejos y sin nunca llegar a pisar tierra americana, se dedicó a describir sus habitantes. Como señaló López de Gómara, “está la experiencia en contrario de la filosofía” (en Lemno, 1983: 178).

En relación con la problemática en torno a los intereses específicos y concientes de cada autor, es evidente que aquí sólo podemos citarlos, particularmente cuando se trata de motivaciones personales. Más importante resulta preguntarse sobre el interés de las congregaciones misioneras y, en general, de la Corona por conocer la cultura de los diferentes grupos indígenas que habitaban el territorio americano, pues fue este interés el que produjo y definió gran parte de las descripciones “utilitarias”, de gran importancia sobre todo para los administradores locales, los que vivían el día a día de la conquista y el contacto con los pueblos indígenas americanos. Podemos esquematizar de la siguiente manera los intereses que generaron la necesidad de describir el otro lo más fehacientemente posible:

1. **Interés bélico:** conocer las características guerreras de los pueblos encontrados, su capacidad y armamento, sus estrategias y costumbres, etc.
2. **Interés sociológico:** conocer las formas políticas locales para utilizarlas, cuando fuera posible, como estructura mediadora entre las instituciones españoles y las estructuras políticas locales.
3. **Interés económico:** saber lo que producen para poder utilizar los productos para el sustento de los españoles y, si fuera posible, ponerlos a valer en los mercados europeos. Cae en esta categoría también el saber minero de los indígenas y, naturalmente, su conocimiento geográfico y botánico.



4. **Interés religioso:** conocer las “supersticiones” de los pueblos encontrados en el Nuevo Mundo para: (a) identificar la obra del diablo; (b) proceder a extirparlos y/o (c) utilizar esas creencias como base para la evangelización.
5. **Interés lingüístico:** aprender las lenguas locales o formar interpretes para poder establecer comunicación con los futuros súbditos y, claramente, utilizarlos como punta de lanza en la conquista de nuevas tierras.
6. **Interés “tecnológico”:** conocer sus técnicas constructivas, su manera de cultivar la tierra y manipular los alimentos; sus prácticas médicas y las yerbas que utilizan, etc.

De esta lista quedan fuera algunos renglones de fuerte interés para los españoles, como los fueron la geografía del lugar, la existencia de volcanes y ríos, la forma de las costas, etc. Se trata de temas muy importantes para la conquista y a menudo esas informaciones fueron recopiladas a partir de informantes indígenas. Sin embargo, se trata de realidades naturales cuya aprehensión necesita unas habilidades técnicas de tipo diferente a las que es necesario poner en práctica cuando se trata de saber cultural, es decir, el que se produce a partir de la interacción con otros seres pensantes y productores, a su vez, de imágenes y respuestas sociales.

Evidentemente, sólo en pocos casos nos encontramos con figuras especializadas en uno de los renglones citados (por ejemplo, el caso de médicos); en general se trata de recopilación de datos generales, aunque el interés del recopilador siempre priva sobre los datos recolectados y la organización de la materia. Esta propensión a recopilar descripciones generales está bien presente en los *Cronistas*, así como en los cuestionarios reales que periódicamente llegaron a los funcionarios en América a partir de la mitad del siglo XVI. Es la experiencia personal la que hace la diferencia al momento de describir los indígenas americanos, pero hay también ejemplos de elaboración de métodos sofisticados para maximizar la recolección, reuniendo “expertos” indígenas en un único lugar, obligándoles o recompensándoles para que volcaran sus memorias en los blancos folios de los misioneros.

Finalmente, una referencia debe ser hecha al interés de los *Cronistas*, sobre todo los religiosos, por conocer la historia de los pueblos americanos, por lo menos como ellos la recordaban o reconstruían. Nos encontramos a menudo con una categorización negativa de las historias locales, principalmente las de estructura mítica de los

pueblos amazónicos. Sin embargo, frente a otro tipo de sociedad, como la incaica o la nahualt, se valoró mucho el conocimiento acumulado a partir de mnemotécnicas como los quipus incaicos o la escritura ideográfica de los mayas. De la misma manera, aunque con mayor fuerza y profundidad, el interés historiográfico sobre los “hechos” de los españoles en las Indias resulta ampliamente presente en la corte española, tanto que se creó desde los primeros años de la conquista el cargo de Cronista General de Indias que, de tarea medio honorífica, se volvió sumamente importante al momento de resolver disputas territoriales sin, por esto, menospreciar el papel que la construcción del pasado heroico juega en el mantenimiento del poder real (lo que explica también el apoyo real en la publicación de *Crónicas americanas*).

## De ora ailtarctica per regem Portugallie pvidem inuenta.



**Figura N° 3**  
*Habitantes del Nuevo Mundo*  
Américo Vesputio, Carta. Estrasburgo, 1505.

## 1 EL LUGAR DEL OTRO AMERICANO

Si, por un lado, es posible historiar la producción y evolución de la monstrificación del otro dentro del Occidente que, con muchas discontinuidades, lleva de los griegos hasta la época moderna europea; por el otro, y de la misma manera, es posible rastrear los intentos de conocer el otro por lo que en verdad es, pasando por técnicas como el arte de la memoria latina y los textos clásicos de guerra, hasta el mismo *Milione* de Marco Polo. Ya sabemos que los mitos se entrelazan con el saber racional, aunque en el caso del conocimiento utilitario, es evidente el intento cada vez más explícito de producir cuadros realísticos de pueblos y culturas.

Un recorrido posible es el que lleva a la pregunta sobre la existencia y vivencia de los hombres de las *antípodas*, una vez que en medios intelectuales resultó suficientemente claro que la tierra era redonda y que a priori no era posible negar la posibilidad que las tierras allende los mares fueran habitadas. Más allá de las diferentes teorías clásicas sobre la conformación del planeta –desde el continente único de Ptolomeo hasta los cuatro de Crates de Malos (160 a.c.)– resultaba difícil pensar a unos habitantes de la *Antichtone*, sin una teoría de la gravedad, así como lo era para el sentido común que la tierra se moviera alrededor del sol (cf. Boia, 1997: 73). Como bien lo ridiculizó Lactancio, en el tercer siglo de la era cristiana, esos individuos debían vivir con la cabeza hacia abajo, lo que era evidentemente imposible.

Durante la Edad Media, a través de la reflexión de hombres como Alberto el Grande, la posibilidad de existencia de esos hombres de las antípodas se volvió no sólo posible sino necesaria, ya que si había tierra ésta no podía estar sin habitantes, considerando que Dios no permitiría su inutilidad. Es verdad que Colón, siguiendo a Marco Polo y Toscanelli, utilizaba en su proyecto la teoría ptolemaica (un único continente) y, por ende, esperaba llegar a Cipango navegando por occidente, lo que negaría la existencia de unas antípodas terrestres; pero lo es también que, más allá de las fantasía colombinas, desde el mismo Vespucio, el nuevo continente demostró su existencia autónoma, lo que de alguna manera permitía retomar la idea del continente opuesto a Europa, tomada como centro.

Así, mientras Colón y sus seguidores buscaban y “encontraban”, por lo menos en los primeros viajes, monstruos por doquiera y transmitían su imagen a Europa, realizando la función identitaria, otros viajeros se hacían preguntas más realísticas sobre la existencia de esos pueblos encontrados en el Nuevo Mundo e intentaban darle

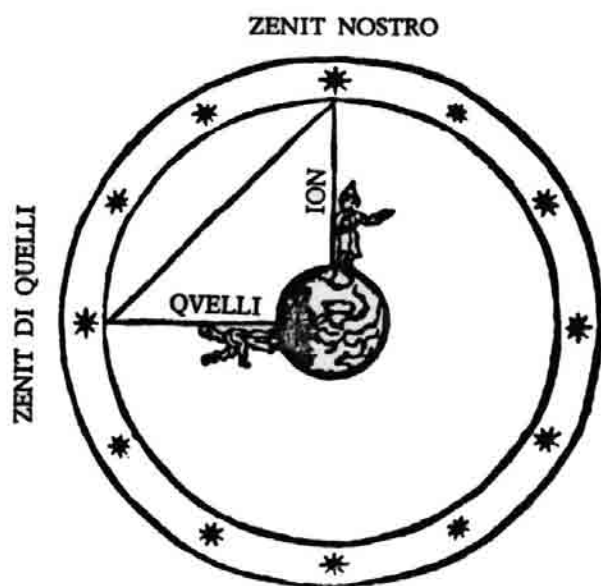
sentido en el cuadro del mundo que conocían. De la misma manera, la *Cosmografía Universalis* de Sabastian Munster (1552) continuaba llenando el globo terráqueo de cinófalos y pigmeos, lo mismo que Conrad Lycosthenes con su *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* (1557); mientras que Ambrose Paré en sus *Obras* (1575) abocaba por la “variabilidad” de la naturaleza, construyendo relaciones que iban desde el hombre hasta los monstruos medievales. Es sobre este *continuum* que se produjeron las discontinuidades morfológicas entre humanos y no humanos, aunque se continuó mostrando animales con cabeza de hombre, como en la *Singularités de la France antarctique* (1557) de Andrés Thevet.

El problema de los habitantes de los antípodas está claramente presente en las cartas de Vespucio, particularmente en la llamada *Mundus Novus* (1503), donde el florentino se pone explícitamente en contra de los “filósofos” así como de las creencias populares con el fin de elaborar una explicación “geométrica” de la posición de los otros americanos en relación con los europeos:

“Los que habitamos Lisboa cerca de la línea equinoccial treinta y nueve grados y medio de latitud septentrional, estamos encima de aquellos que habitan a los cincuenta grados de latitud meridional, más allá de la misma línea, angularmente en el quinto grado en la línea transversal; y para que esto más claramente entiendas, la línea perpendicular que mientras nosotros estamos derechos nuestro vértice está suspendido sobre nuestras cabezas desde el más alto punto del cielo, a aquéllos cae de lado y aún en los costados. De lo cual resulta que nosotros estamos en la línea recta y ellos en la transversal, formando un triángulo ortogonal, del cual nosotros estamos en la perpendicular (que forma el ángulo recto; y ellos en la otra línea que forma la base de dicho ángulo, y la hipotenusa hacia ellos y hacia nosotros tiende los vértices) como por la figura resultará evidente” (Vespucio, 1985: 7).

La figura elaborada por el mismo Vespucio expone con claridad la recomposición del sistema-mundo que supuso el descubrimiento europeo del nuevo continente. El texto citado testimonia la fuerte reafirmación de la distancia entre los dos mundos, y la figura indica la posición relativa del *nosotros* (“Noi”) y de *aquellos* (“Quelli”). Sin embargo, este posicionamiento no es morfológico sino geográfico, a pesar de que el texto vespuciano no se niega a calificar a *aquellos* con características raras y extraordinarias, que les distancian del europeo que asume como modelo. Los *otros* son hombres como nosotros, pero tienen costumbres extrañas que el viajero registra y selecciona para el gozo de su auditorio o para preparar y favorecer su explotación económica y militar.





**Figura Nº 4**  
Américo Vesputio, *Las antipodas* (1503).

El equívoco geográfico de Colón marcó nominalmente a los habitantes del continente, obligado a ser nuevo a la fuerza, aunque no consiguió mantener para ellos la alteridad radical de la disformidad. Obligados a ser diferentes, pero indios de América y no de la India, Paracelso les atribuye un origen postdiluviano, mientras otros le niegan la posesión del alma, como a las mujeres, hasta por lo menos la decisión papal de 1537. Una vez que los monstruos se negaron a jugar su papel, no quedó otro remedio que echar mano de las categorías clásicas, naturalmente aristotélicas, y discutir la diferencia a partir de categorías culturales. Ya Colón había sido muy radical en definir esa diferencia: no tienen religión, ni propiedad, ni política y tampoco memoria del pasado (cf. Amodio, 1993). Prácticamente se definen por lo que no son, es decir, lo opuesto de lo que los europeos pensaban ser, llegando así a la tríplice categorización, variamente enlazada: bárbaro, salvaje y pagano (Bitterli, 1982: 445).

El problema que encierran estas variaciones de la definición de alteridad implica la atribución de *mores*, aunque bárbaras y paganas. Sin embargo, allí donde los textos de Vesputio parecen destinados a satisfacer la curiosidad de su interlocutor, lo mismo de las tantas cartas de Pedro Mártir de Anglería, otros necesitan dar respuestas a cuestiones más urgentes y contingentes. Es aquí donde es posible identificar fases, intereses y posturas diferentes.

Para quien se encontraba en primera línea, desde el mismo Colón con sus marineros españoles, se trata de

tomar decisiones sobre la marcha, saber si esos hombres que van desnudos son o no peligrosos para el frágil campamento de playa; se trata de saber si tienen o no víveres comestibles para llenar los barcos de alimentos para el regreso y, el dato más importante de todos, se trata de saber si tienen o no especias y oro o si saben dónde es posible encontrarlos. De hecho, Colón vivió directamente la angustia de la ignorancia, cuando dejó sus hombres en un precario fortín en la Hispaniola al final de su primero viaje y a su regreso encontró el fortín vacío y destruido. Haber considerado pacíficos esos hombres, confiando en las apariencias, llevó al desastre su primer intento de ocupación.

De la misma manera, del otro lado del Océano, los financistas de la empresa americana y los mismos Reyes poco querían saber de hombres con la cola o de papagayos —aunque sabemos que Colón, siguiendo a Plinio, utilizó éstos como signo del éxito de su proyecto—, sino ver confirmadas las promesas del oro y de la ganancia. Así, aunque no debemos subvalorar el problema teológico y jurídico que el descubrimiento de otra humanidad, hasta



**D**ie volck vā desen lādepartijē en oeloghē onō  
malcāderē sonō eenighe ordinācie oft wijshe  
vā strijdē Wāt die oude liede brēghē die iōghers mē  
harē woordē te doē dat si begheerē en vwechēse tot  
stridē en vechte soe dat se malcāderē dootlaē sonder  
barmhertich; om die doodē tete En die daer gheuā

**Figura Nº 5**  
*Guerreros del Caribe*  
Américo Vesputio, *Carta*, Amberes, 1508.

ese momento ignorada, impuso tanto al Papa como a los príncipes europeos, obligándoles a tomar partido sobre cuestiones tan delicadas como la posesión de alma por parte de los indios o la licitud de su sometimiento, resulta evidente que la conquista del inmenso continente americano pasaba por la capacidad bélica y logística de huestes y ejércitos, por la posibilidad real de someterlos al dominio de la corona española como vasallos fieles y productivos.

Por todo esto, nuestro interés no radica aquí en esclarecer el proceso por el cual el *otro* fue sometido a un proceso de monstrificación (cf. Amodio, 1993), sino en descifrar cómo, desde el comienzo de la conquista y paralelamente al debate sobre el lugar ocupado por los nuevos humanos en la incipiente nueva organización material y espiritual del mundo, el naciente imperio español tomó muy en serio la necesidad de conocer realmente al *otro* americano, claramente con fines de dominio, y como en este recorrido se fraguó la antropología moderna<sup>2</sup>. No es que el debate sobre la humanidad del *otro* no tenga gran importancia, ya que sin él no se podía dar cabalmente el otro, sino que nos interesa estudiar la práctica cotidiana de la expansión europea que impuso acciones cognoscitivas desde sus inicios, dejando a filósofos, teólogos y juristas aclarar y justificar después sus argumentos.

## 2 LOS MISIONEROS: CONOCER PARA EXTIRPAR

Por lo menos hasta la llegada a México en 1571 del médico Francisco Hernández, quienes se interesaron por las costumbres de los indígenas americanos lo hicieron sin un conocimiento especializado e impulsados por intereses de naturaleza diferente a la de su objeto de estudio. Cuando no fue la curiosidad personal o el afán de relatar a los amigos o patronos en España o Italia su experiencia americana (Vannini de Gerulewicz, 1989), el móvil fue la necesidad de aprender las lenguas locales y recopilar informaciones sobre aspectos importantes de la cultura de los indígenas. En este sentido, los mismos textos colombinos pueden ser considerados como *diarios de campo*, elaborados a partir de la experiencia marinera de los *libros de derrotas*, donde Colón anota no solamente las rutas, sino también los elementos culturales locales que considera importantes o que, simplemente, atraen su atención. Hay que subrayar, sin embargo, que en los *Diarios*

colombinos los datos de las culturas locales sufren por lo menos tres distorsiones: (a) las expectativas están tan estructuradas de antemano que cualquier elemento es descrito e interpretado dentro de un cuadro fundamentalmente literario; (b) sus intereses crematísticos lo llevan a seleccionar bruscamente los datos, dando prioridad a la información sobre el oro y de los signos de su presencia; y (c), de la misma manera, consciente de los peligros que la tripulación corre en esos desconocidos territorios, Colón prefiere anotar datos útiles para la definición de las fuerzas adversarias, que los de otro orden o importancia local. De cualquier manera, bien porque sus expectativas no le permiten apreciar estas diferencias locales, bien porque no distingue las diferentes marcas étnicas de un horizonte cultural tan diferente del suyo, lo que le lleva a unificarlas, Colón declara en más de una ocasión que todos esos pueblos son parecidos y hasta idénticos: “Esta gente [...] es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados... Toda la lengua también es una y todos amigos” (*Diario del primer viaje*, 1 de noviembre de 1492; Colón, 1984: 49), frase que se repite a menudo a lo largo de los textos colombinos. Sin embargo, al contrario de lo que piensa Todorov, para quien esta falta de percepción de las diferencias es índice de una atribución de “virginidad” cultural, una página blanca en espera de la inscripción española y cristiana (Todorov, 1997: 45), parece tener mas sentido la hipótesis de que la diferencia era tan radical que imponía una categorización general en la percepción del europeo, aunque es evidente que para Colón la cultura local (así, en singular), a la vista de la carencia de elementos claves para la existencia de cualquier sociedad, como la propiedad privada, la religión y la política, era, por estas mismas ausencias, susceptible de cristianización.

Una prueba de esta atribución de cultura puede ser rastreada en la percepción de la diferencia lingüística, aunque el mismo Todorov vuelve a equivocarse cuando afirma que para Colón los indios no tenían *habla* (Todorov, 1997: 38), apoyándose en una mala interpretación de la frase “de prender a hablar”, anotada por Colón el 11 de octubre de 1492 en su *Diario del primer viaje* (Colón, 1984: 31). Justamente, José Pascual Buxó, basándose en el estudio del diccionario de Covarrubias, argumenta que Colón se refería al aprendizaje de la lengua española, más que a aprender a hablar *en general* (Buxó, 1988: 26-27). El problema, especialmente para el Colón del primer viaje, estribaba en el hecho de que no entendía absolutamente

<sup>2</sup> Dependiendo de las premisas teóricas o ideológicas de quien escribe, los orígenes de la antropología varían enormemente, según la acepción que se utiliza. De esta manera, se va desde una caracterización restringida, por la cual la antropología social tiene su arranque durante la segunda mitad del siglo XIX, a una genérica que permite incluir desde Herodoto en adelante. Sin embargo, si no se quiere aceptar como “técnica” cualquier observación antropológica sobre el “hombre”, no queda otra vía que la de asumir una definición relativamente restringida de la disciplina en cuestión, asumiendo completamente su caracterización moderna y occidental (cf. Fabietti, 1989: 10).



nada de las lenguas locales (el almirante hablaba o entendía español, portugués, italiano, latín y algunas frases de árabe e inglés) y tampoco le habían sido útiles los *traductores* que había llevado consigo para poder establecer comunicación con las gentes del Gran Khan. Una anotación del 27 de noviembre de 1492, entre otras posibles, indica: “No sé la lengua y la gente d'estas tierras no me entienden, ni yo ni otro que yo tenga a ellos; y estos indios que yo traigo, muchas vezes le entiendo una cosa por otra al contrario” (Colón, 1984: 67). Por ello, durante su segundo viaje, encarga al catalán Ramón Pané, religioso secular de la orden de San Gerónimo, que aprenda las varias lenguas taino, para “saber de las creencias e idolatrías de los indios”:

“Hallándome en la mencionada Magdalena, vino el dicho señor Almirante en socorro de Artiaga y de algunos cristianos asediados por los enemigos, súbditos de un cacique principal llamado Cainabo. El señor Almirante me dijo entonces que la provincia de la Magdalena o Macoris tenía lengua distinta de la otra, y que no se entendía su habla por todo el país. Pero que yo me fuese a vivir con otro cacique principal, llamado Guarionex, señor de mucha gente, pues la lengua de éste se entendía por toda la tierra. Así por su mandato, me fui a vivir con el dicho Guarionex” (Pané, 1980: 49-50).

Pané ha sido considerado el primer etnógrafo y antropólogo de América y, en verdad, descontando las anotaciones contemporáneas de Colón y Vespucio, la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, resumida por Bartolomé de las Casas y Pedro Mártir de Anglería, e insertada en su integridad en el libro de Hernando Colón, constituye la primera recopilación sobre las costumbres y creencias de un pueblo indígena americano (cf. Arciniegas, 1971). Es importante subrayar que las condiciones de recopilación de los datos parece realizarse según las reglas del método etnográfico actual: vivencia con el grupo, aprendizaje de la lengua, utilización de informantes locales, etc. Demás está añadir que se trata de un aprendizaje dictado por una orden explícita de una autoridad y que su finalidad tiene que ver con una situación de guerra, en cuyo contexto es necesario: (a) aprender el idioma de los locales para poder comunicar y (b) conocer sus costumbres para, de alguna manera, poder entenderlos. También en este último aspecto, la acción cognoscitiva de Pané no se distingue en gran medida de la de muchos antropólogos actuales, quienes reciben encargos explícitos y pagados de instituciones públicas o empresas privadas para realizar de forma eficiente sus fines con las poblaciones que les interesan.

**Si d; ruede lā seildē wi ōrēt vi. C. milē En dicwil  
ghigē wi te lāde en sprakē m; hē liedē en woēdē bp  
hē dicwil xv. oft xx. dagē als ghi noch ōstaē sult. En  
war ic daer geslē heb sal ic ōtellē. vā die nature die  
liedē vā haer vrīdelich; vā die vruchtbaerh; d; lā  
des vā die getēperth; d; lūcht. vā de ghesteltenis d; s  
hemels. vā die sterre die stille staē indē achtē spere**



**Figura Nº 6 ▲**  
Indígenas del caribe  
Américo Vespucio, *Carta*. Amberes, 1508.



De hecho, Pané tiene claro su cometido y no duda en tomar distancia de los relatos indígenas, cuyas costumbres no quiere interpretar sino solamente describir. “Como los compré, así también los vendo”, anota con cierta ironía, en referencia a un relato particularmente increíble (Pané, 1980: 45). Sin embargo, se trata de un misionero, su tarea principal es la de evangelizar, es decir, convencer a los indios de que abandonen sus creencias y se hagan cristianos. En este sentido, Pané en ningún momento llega a justificar el comportamiento indígena en razón de la diferencia de creencias, como sí hará Las Casas, sino que, al contrario, pone su saber al servicio de la extirpación de esas creencias.

Un ejemplo importante es el de las imágenes cristianas enterradas por los tainos. Los hechos son los siguientes: Pané, con su ayudante indígena Juan Mateo, sale de la aldea de Guarionez para ir a vivir en la de Mabiaturé, dejando en la primera un “oratorio” con unas imágenes cristianas. Sin el control del misionero, algunos indígenas sacaron dichas imágenes del oratorio, y las llevaron a un campo cultivado donde “tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron encima, diciendo ‘Ahora serán buenos y grandes frutos’. Y esto porque las enterraron en un campo de labranza, diciendo que sería

bueno el fruto que allí se había plantado; y todo esto por vituperio” (Pané, 1980: 53). Evidentemente, nos encontramos en una situación clásica de divergencia de interpretación de una acción que parece inmediatamente comprensible. Frente a un hecho aparentemente simple, el entierro de unas imágenes en un campo de ajíes, tenemos dos interpretaciones contrastantes: la de los indígenas, para quienes era costumbre despedazar sus *cemíes* (estatuillas sagradas) (fig. 7) y enterrarlas ritualmente para conseguir mayor fertilidad del suelo (por esto el entierro de las imágenes cristianas es un reconocimiento del valor sagrado de éstas); y la de los españoles, para quienes se trata de un sacrilegio. Lo que llama fuertemente la atención es que también el misionero, conocedor del idioma y de las creencias de los indígenas, considere un *vituperio* la acción y apruebe el desenlace del acontecimiento: una vez que los indios cristianizados por Pané denunciaron el hecho al gobernador Bartolomé Colón, los “culpables” fueron quemados, con su aprobación. No se trata aquí de juzgar a Pané como mal antropólogo, sino de entender el papel que el conocimiento del *otro* juega en la represión de las culturas locales, como bien lo demuestra la posterior “extirpación de las idolatrías” en tierra peruana.



**Figura N° 7**  
Cemí Taino  
Museo arqueológico,  
Universidad de Bolonia.

Por otro lado, en honor a la verdad, si bien es cierto que no podemos acusar a Pané de falta de relativismo, una actitud que siempre debería definir al antropólogo moderno, sí podemos acotar que en esa misma época ya se estaban produciendo perspectivas relativistas (ver el caso, cincuenta años después, del Menocchio de Carlo Ginzburg) (1976) o, por lo menos, contextualizaciones culturales de prácticas que, de alguna manera, justificaban “racionalmente” la acción, como resulta palpable en los escritos de Las Casas en relación con los sacrificios humanos.

La actitud de Las Casas hacia las culturas indígenas –más allá de su intento desesperado de presentarlas favorablemente, aspecto que indudablemente sesga su descripción etnográfica– merece ser remarcada particularmente por la imagen de respetabilidad que adquiere. Queremos referirnos a dos aspectos: (a) la eliminación de la responsabilidad de los indígenas en sus prácticas *supersticiosas*, atribuidas a la inspiración o las influencias del diablo y (b) la valoración de creencias y prácticas locales que contienen, en la percepción de Las Casas, aspectos cercanos a los de los primeros cristianos. Ambas actitudes aparecen en la *Apologética Historia de las Indias*, en los capítulos dedicados a los taínos, cuya fuente es el propio texto de Pané. Cuando describe la construcción de un nuevo *cemí*, Las Casas intenta excusar a los indígenas de este modo:

“Todo lo dicho, de hablar el árbol, y pedilles las cosas que les pedían, y mandalles que lo cortasen e hiciesen dél la dicha estatua o imagen, es posible con permisión de Dios, al diablo, y puede haber sido todo verdad, que haya tenido tales cautelas y mañas para inducir a estas gentes simples a su culto e idolatría, como parece por muchas cosas que arriba quedan bien declaradas” (Las Casas, III, 1958: 418).

Más allá del rechazo de la práctica por ser diabólica, lo que Las Casas intenta demostrar es que tal influencia ha sido posible por ser los taínos gente simple y, por ende, fácilmente influenciable<sup>3</sup>. Lo interesante es que Las Casas no pone en duda la verdad del hecho en sí, que intenta interpretar según sus categorías culturales, lo que no es poco si consideramos que fácilmente hubiera podido echar mano de las explicaciones más simples, atribuyendo la acción a la fantasía de los indígenas o al efecto de algún sahumero embriagante, como describe en otro lugar de su obra. Aunque la teoría de la influencia del diablo será en adelante ampliamente utilizada, en Las Casas adquiere

formas muy peculiares, ya que está convencido de la posibilidad de salvar esos pueblos a través de un *drenaje cultural*, de una verdadera limpieza de las “impurezas” que esas creencias contienen. De hecho, identifica pueblos vecinos de los taínos, donde este trabajo *casi* no sería necesario, lo que implica una especie de respeto *ante literam* de sus culturas. Véase el siguiente texto sobre los lucayos:

“La misma manera de religión de la desta isla Española estimé y entendí siempre que tenían las gentes de las islas comarcanas, sin tener ídolos muy estimados (en la isla de Cuba ninguno hallamos) ni ofrecelles sacrificios, más de aquellos ayunos y de las mieses que cogían cierta parte, y no ceremonia, sino aquella cohobas con que se cuasi embriagaban. Los más limpios destas heces, en este caso, de todos, fueron, según entendí siempre, la simplicísima gente de los Lucayos, los cuales muchas veces a los seres, nación feliz, he arriba comparado. Déstos ninguna señal de idolatría, ni creencia mala, ni figura o imagen o estatua exterior sentimos que tuviesen, antes creemos que con sólo el cognoscimiento universal y confuso de una primera causa, que es Dios, y que moraba en los cielos, pasaban, y así, en contar sus sacrificios no hay por qué detenernos” (Las Casas, IV, 1958: 125).

Coherente con esta postura, Las Casas nos relata los métodos que utilizó para intentar evangelizar a los indios de las islas antillanas, una vez que llegó a la conclusión de que “la gente desta isla Española tenía cierta fe y cognoscimiento de un verdadero y solo Dios, el cual es inmortal e invisible que ninguno lo puede ver, el cual no tuvo principio” (Las Casas, III, 1958: 416). Tras fijarse en algunas creencias indígenas que considera no contradictorias con el evangelio, deriva hacia el anuncio y predicación del dios cristiano (Las Casas, IV, 1958: 121), siguiendo el ejemplo del apóstol Pablo en Atenas, en el discurso del dios desconocido (*Hechos de los Apóstoles*, 17: 16-28). En la teoría etnológica de Las Casas, las culturas indígenas estarían así compuestas de elementos “puros”, inspirados por el Dios cristiano, e “impuros”, las “heces”, generadas por el diablo, de modo que quedaba para los misioneros propagar la verdadera revelación, identificando y utilizando ese “conocimiento” proto-cristiano para la evangelización<sup>4</sup>.

De cualquier manera, el dominico intenta en todas sus obras historiar la conquista, convencido de que los hechos han sido falseados y la imagen de los indios

<sup>3</sup> Es útil recordar que para Las Casas también los españoles podían caer bajo la influencia del diablo y, de hecho, esta es la motivación que a menudo encuentra para explicar la conducta de los conquistadores y sus huéspedes (cf. Las Casas, III, 1992: 29).

<sup>4</sup> Esta conclusión, si se nos permite el salto temporal, no está absolutamente lejana de la que predicaban los teólogos de la liberación con su teoría de la “semilla del verbo”, sobre todo después del Concilio Vaticano II, lo que evidencia la gran modernidad (poco antropológica, en verdad) de Las Casas o, por el contrario, su carencia entre algunos de sus epígonos de finales del siglo XX (cf. Amodio, 1990).

distorsionada. En el *Prólogo* de la *Historia de las Indias*, escribe: “Resta, pues, afirmar con verdad solamente moverme a dictar este libro la grandísima y última necesidad que por muchos años ha toda España, de verdadera noticia y de lumbre de verdad en todos los estados della cerca deste Indiano Orbe [que] padecer he visto” (Las Casas, I, 1992: 12). Tres veces es nombrada la palabra “verdad”, y sin duda eso es lo que pretende, ya que está convencido de que su falta genera la “ceguedad y tupimiento de las conciencias”. De manera explícita, el objetivo lascasiano es denunciar las injusticias y defender a los pueblos indígenas americanos de una explotación sin control. El debate de Valladolid es el testimonio fehaciente de las intenciones y la pasión del obispo de Chiapas. En este contexto, se insertan las descripciones etnográficas de Las Casas, las referencias a aspectos de las culturas locales que pudieran servirle para demostrar una u otra tesis. Por eso, el valor etnográfico de su obra es relativamente pobre, aunque puede ser utilizado como referencia una vez contextualizada su fuente y determinada su función en los varios textos lascasianos. A fin de cuentas, desde su primera obra importante, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537), el compromiso de Las Casas es con su ideal evangélico y, por ello, necesita conocer la cultura del *otro*, para eliminar las resistencias y conseguir una conversión duradera en el tiempo. Sobre la *Apologética Historia* escribe Todorov:

“Ciertamente es que su *Apologética Historia* contiene una masa de informaciones, recogidas ya sea por él, ya por los misioneros, y referentes a la vida material y espiritual de los indios. Pero, como lo dice el mismo título de la obra, la historia se vuelve apología: lo esencial para Las Casas es que ninguna de las costumbres o de las prácticas de los indios prueba que sean inferiores; se acerca a todos los hechos con categorías evaluativas, y el resultado de la confrontación está decidido de antemano: si el libro de Las Casas tiene hoy un valor de documento etnográfico, eso se da a pesar del autor. Hay que admitir que el retrato de los indios que se puede sacar de las obras de Las Casas es netamente más pobre que el que dejó Sepúlveda: en realidad, no aprendemos nada acerca de los indios. Si bien es indiscutible que el prejuicio de superioridad constituye un obstáculo en la vía del conocimiento, también hay que admitir que el prejuicio de igualdad es un obstáculo todavía mayor, pues consiste en identificar pura y simplemente al otro con el propio ‘ideal del yo’ o con el propio yo” (Todorov, 1997: 177-180).

Las mismas intenciones parecen valer también para Bernardino de Sahagún, pero apenas iniciada la lectura de su inmensa producción sobre los indios de la Nueva España, el lector se percata que el horizonte ha cambiado bruscamente. Algo pasa con las motivaciones iniciales

de este fraile que en 1529 llega a México y dedica toda su vida a recopilar datos sobre la vida y la cultura azteca. Ya desde su llegada, Sahagún comienza a estudiar el nahuatl y se distingue entre sus cofrades como el más sensible a la hora de comprender la sociedad indígena local que, a pocos años de la conquista, mantenía una autonomía cultural muy fuerte.

Es importante resaltar que, más allá del juicio contemporáneo sobre su obra, reconocida como “etnográfica”, Sahagún es un misionero convencido de la superioridad de su religión y de la necesidad de desterrar las prácticas culturales locales no coherentes con ella. En este sentido, vale la pena citar su desempeño como traductor, a lo largo de los primeros diez años de su actividad en Nueva España, en procesos de hechicería, como el celebrado en 1539 contra el cacique de Tezcoco, quien fue condenado y ajusticiado (cf. Martínez, 1981: X). Hasta al menos el inicio de su actividad como recopilador de información a tiempo casi completo, su actitud no parece distinguirse de la de otros misioneros. Aunque su curiosidad hacia la sociedad indígena y sus idiomas es bien temprana, sólo a partir de 1547 se consagra a su estudio, si bien el encargo oficial que recibe de su Provincial no llega hasta 1557. En palabras del mismo Sahagún, “A mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan” (Sahagún, 1981: 9). Una de sus primeras actividades como escritor en lengua nahuatl estuvo relacionada con un libro edificante sobre la *Vida de San Bernardino*, pero entre sus diferentes obras destaca la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, el resultado de casi cuarenta años de actividad de recopilación, cuyo celo llega al extremo del desinterés por las actividades misionales y la inmersión absoluta en el universo que descubría y describía al mismo tiempo.

Es evidente que la obra magna de Sahagún, que tuvo que esperar el siglo XIX para ser publicada, debía mantener el marco de referencia y la finalidad de su redacción. De hecho, desde el *incipit* mismo, tras la espléndida metáfora médica sobre la necesidad de conocer el mal (la idolatría) para curar al enfermo, es explícitamente enunciada la finalidad oficial:

“Para predicar contra estas cosas, y aun más para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen —que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal



cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan—” (Sahagún, 1981: 3).

Lo que diferencia a Sahagún de otros recopiladores de noticias culturales americanas de su época, sean misioneros o seglares, atañe a la perspectiva de estudio, al método utilizado para la recopilación de los datos y al tipo de informantes utilizados, sin desestimar, claramente, su misma vivencia y participación en la vida de los indígenas. El fraile reconoce que ha habido grandes idolatrías, pero inmediatamente cita a San Pablo para recordar que donde éstas abundaron, más “abundará la gracia” y no renuncia, todavía en el prólogo, reescrito varias veces a los largo de los años, a manifestar su admiración no sólo hacia los alcances civiles de una sociedad que tenía más de dos mil años de historia —una afirmación del propio Sahagún— sino también hacia sus aspectos religiosos:

“Del saber, o sabiduría de esta gente, hay fama que fue mucha como parece en el libro décimo donde, en el capítulo XXIX, se habla de los primeros pobladores de esta tierra, donde se afirma que fueron perfectos filósofos y astrólogos y muy diestros en las artes mecánicas de la fortaleza, la cual entre ellos era más estimada que ninguna otra virtud, y por la que subían al último grado del valer; tenían de esto grandes ejercicios, como parece en muchas partes de esta obra. En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses no creo haya habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de esta Nueva España; ni los judíos, ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tanta ceremonia como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años, como parece por toda esta obra” (Sahagún, 1981: 5-6).

El plan general preveía tratar primero del universo religioso y de las vivencias rituales, para después proseguir con los modelos de la vida moral, la organización política y económica, las costumbres y, finalmente, la historia de la conquista. Este modelo, que ha sido considerado coherente con el universo nahuatl, en verdad descende de los modelos medievales de las *Historias universales* (cf. Robertson. 1959. 170-172). Lo que aquí importa es que, a partir de su larga convivencia con la lengua y la cultura local, Sahagún elaboró el plan de trabajo antes de comenzar la recopilación de datos, produciendo guiones que sirvieron de guía tanto a él como a sus colaboradores (prólogo al Libro II: “Hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias que había que tratar”). Donde Sahagún manifiesta su verdadera originalidad es, sin embargo, al manifestar la necesidad de que sean los mismos indígenas los que colaboren en la obra y utilizar la lengua nahuatl para hacer las preguntas y registrar las respuestas.

Para alcanzar sus objetivos, Sahagún elabora una doble estrategia, basada en el interrogatorio de los expertos y de los principales de cada comunidad y en la formación de un grupo de jóvenes indios para ayudarlo en la tarea. Veamos la elección de los informantes:

“En el dicho pueblo hice junta todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aún idolátricas. Habiéndolos juntado propúseles lo que pretendía hacer y les pedí me diesen personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos me respondieron que se hablarían cerca de lo propuesto, y que otro día me responderían, y así se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces le usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijiéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban allí también hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco” (Sahagún, 1981: 9-10).

Aparece aquí un problema ético que cualquier antropólogo, antes o después, debe enfrentar: el de comunicar o no a sus *informantes* las verdaderas razones de su búsqueda de conocimientos (ganar una cátedra, elaborar una tesis doctoral, vender el informe a una empresa maderera...). Normalmente, se termina por optar por la versión más comprensible, por lo menos cuando se quiere ser suficientemente honesto. De cualquier manera, es evidente que el problema no es tal para Sahagún, ya que sus finalidades no son definitivamente comunicables a los indígenas y sus colaboradores más cercanos son neofitos convertidos al cristianismo. Son estos los jóvenes indígenas que había formado en lengua española, gramática y latín en los varios conventos donde había sido destinado. De esta manera, logra varios objetivos a la vez: cuenta con ayudantes bilingües que entienden tanto sus exigencias como las de los informantes indígenas y, lo que es más importante, en el momento de traducir el material recopilado del nahuatl al español, dispone de un grupo de indígenas que pueden debatir con él las diferentes versiones de textos y pinturas recurriendo, si fuera necesario, al uso de una tercera lengua mediadora, el latín:

“Con estos principales y gramáticos, también principales, pliqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la

escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora los originales. También en este tiempo dicté la apostilla y los cantares: escribiéronlos los latinos en el mismo pueblo de Tpepulco” (Sahagún, 1981: 10).

Aunque la autoría de la obra merecería ser compartida entre Sahagún y sus informantes, debe quedar claro que, contrariamente a lo que escriben Angel María Garibay y José Luis Martínez (Martínez, 1981: XV; Garibay, 1971), no son los indios que describen su cultura, sino que es Sahagún quien, a partir de su intención y de su cultura letrada, se hace las preguntas, elabora un proyecto y dirige la forma y la interpretación de los datos<sup>5</sup>. Por otro lado, el éxito de la empresa también fue asegurado porque en el ámbito local existía una tradición de representación gráfica de los hechos culturales, lo que permitió rápidamente a ayudantes e informantes asumir el proyecto. En verdad, parece tratarse de un verdadero encuentro entre culturas diferentes, aunque el poder de decisión estaba sólo en una parte.

Entonces, algo acaba ocurriendo con el mismo Sahagún: completamente preso por su obra, se involucra tanto que su plan de asimilación del *otro* se apodera de él, cae prisionero de la cultura que investiga (cf. Todorov, 1997: 231). Esta asimilación, en cualquier caso, no pertenece a la vida cotidiana e ideológica del *otro*, sino que es en gran parte un “hecho de escritura”, un naufragio de Sahagún en el simulacro discursivo de una sociedad que percibe como moribunda, propia del pasado. Al fin, el fraile demuestra ser un buen etnógrafo, aunque no llega a profundizar en la interpretación de sus datos y en la producción de una visión etnológica de la cultura nahuatl, lo que probablemente hubiera implicado la relativización de su propia cultura. Permanece, entonces, fuera de ella, ya que constituye un objeto estético para ser contemplado y, si fuera el caso, utilizado en contra de sus mismos productores:

“Sahagún aporta una impresionante masa de materiales, pero no los interpreta, es decir, no los traduce a las categorías de otra cultura (la suya), haciendo evidente con ese gesto la relatividad de esa cultura; a esa tarea se dedicarán —a partir de su encuestas— los etnólogos de hoy. Se podría decir que en la medida en que su trabajo, o el de los demás sabios frailes contemporáneos suyos, contenía gérmenes de la

actitud etnológica, no era recibida para su época” (Todorov, 1997: 253).

Finalmente, es preciso abordar la utilización de la obra de Sahagún para fines misionales y, en general, para extirpar las idolatrías e hispanizar más fácilmente a los indígenas. Como se sabe, los manuscritos estuvieron depositados en varios conventos de Nueva España durante su vida, y tuvo muchos problemas con sus superiores durante la preparación. La conclusión es clara, fue poca su utilización real, aunque Sahagún intentó convencer de lo contrario tanto al Consejo de Indias como al Papa. De hecho, en 1570 envió a Europa con dos de sus cofrades un *Sumario* a Madrid y un *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en el tiempo de su infidelidad* al Papa Pío V a Roma, para que lo apoyaran en el proceso de redacción y publicación, que solo se produce en 1830 (cf. Marzal, 1981: 71). Quizás la inmensa obra de Sahagún careció de un compilador o de un *traductor* que la hiciera legible y utilizable. Así, la *Historia General de las cosas de la Nueva España* resultó demasiado compleja y especializada para ser utilizada como manual de referencia en la práctica evangelizadora cotidiana, y esto sin considerar el peligro que podía suscitar la fascinación del texto mismo en cualquier lector sensible, especialmente en misioneros no demasiado fuertes en su fe, tal como, de alguna manera, sucedió con su autor.

El riesgo de adhesión a la cultura local de los indígenas fue, en cambio, sorteado por José de Acosta, quien en su obra *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), de amplísima difusión en Europa durante el siglo XVII, tomó explícita distancia del hecho investigado, más allá de sus mismas motivaciones misioneras. Como escribe John H. Elliott, Acosta “estaba comprometido con la difícilísima tarea de mostrar a los lectores europeos las especiales características de América y de sus habitantes, y al mismo tiempo de acentuar la indesligable unidad del Viejo Mundo y del Nuevo. Las teorías contrapuestas de unidad y diversidad se reconciliaron en una síntesis que debía mucho a la tendencia aristotélica del pensamiento de Acosta” (Elliott, 1972: 54). Esta finalidad condicionó la recopilación de los datos y, al mismo tiempo, derivó de una concepción particular de la acción misionera. Para Acosta, siguiendo a San Agustín, no se trataba tanto de destruir y después anunciar la buena nueva a los indígenas, como de conocer para valorar lo que había de aprovechable en las creencias

<sup>5</sup> Esta situación reaparece periódicamente en la historia de la antropología, particularmente porque la utilización de la observación participante implica “la inmersión prolongada de un observador en el seno de una comunidad local. Y habida cuenta de los dos tipos de contexto en que se desarrolló, esta práctica siempre tuvo lugar sobre un trasfondo de desigualdad de status entre el observador y el observado, desigualdad que expresaba las relaciones de dominación existentes entre la sociedad (o el grupo social) del observador y la sociedad (o el grupo social) del observado, entre el colonizador europeo y los pueblos colonizados” (Godelier, 1999: 215).



locales con el objetivo último de instaurar la religión cristiana. En cierto sentido, al igual que ya hemos visto en Las Casas, se trataba de una especie de “antropología aplicada”, como la ha llamado Marzal (1981: 99). La distancia entre los dos misioneros fue, sin embargo, enorme, ya que los intereses de Acosta pasaban por mostrar la “unidad del género humano” y sobrepasaron así la perspectiva de Las Casas. Acosta construye un cuadro “etnológico” que reúne toda la experiencia americana del siglo XVI en una síntesis histórica novedosa para su tiempo, proponiendo al pensamiento europeo una continuidad entre las sociedades de Europa y América.

No queremos insinuar con estas afirmaciones que el plan misional de “conocer para mejor convertir” no tuviera continuidad, sino que los intereses de los *Cronistas*, en textos destinados a la publicación y la circulación en Europa, adquirieron una perspectiva general y respondieron a cuestiones filosóficas e históricas de mayor alcance que las planteadas por los misioneros que trabajaban cotidianamente en la evangelización de los indios. Para estos, se trataba de elaborar instrumentos utilizables para llevar a cabo en profundidad la tarea evangelizadora, lo que de hecho se logró plenamente en el siglo XVII, como muestran las llamadas “extirpaciones de idolatrías” en Nueva Granada, Perú y, ya en el siglo XVIII, en el Orinoco.

En el caso peruano, el III Concilio de Lima (1582-1583) produjo un *Confesionario* para uso de los misioneros, en cuyo *Proemio* se mandaba explícitamente: “Es necesario que el que tiene a cargo la doctrina haga diligencia y se informe bien de las supersticiones que entre sus Indios se usan” (en Taylor, 1987: 16). A partir de este tipo de indicaciones, curas y misioneros como Ávila, Avendaño y Arriaga, entre otros, se dedicaron a recopilar datos sobre la religión de los quechuas, y elaboraron amplios informes que fueron abundantemente utilizados para formar los procesos contra “brujos y herejes”. El caso del juez visitador de idolatrías Francisco de Ávila (1573-1647) fue, en este contexto, ejemplar, ya que hizo una descripción de las “idolatrías” de los indios de Huarochiri en quechua y la insertó en su *Tratado*. En la misma línea podemos incluir a Pablo José de Arriaga, con su obra *Extirpación de la idolatría del Perú*, impresa en Lima en 1621, en la que declaró de manera explícita las motivaciones que lo movieron, “la curiosidad de la cosas que iba viendo dio el principio, la utilidad que podía seguirse para lo de delante, la continuó” (Arriaga, 1968: 193).

“Servirá este tratado para las personas a quien de oficio les toca hagan concepto del mal, que pide grandes remedios y de los remedios convenientes a tanto mal; para que los curas estén advertidos del cuidado que deben tener de los que

están a su cargo y de quien Dios Nuestro Señor les ha de pedir estrecha cuenta; los confesores como han de confesar; los predicadores las verdades que han de enseñar y los errores que les han de confutar, y los visitadores como han de cumplir con su obligación. Y lo que más importa, se satisfará a personas graves y doctas que no solo han dudado de lo que aquí verán claramente, sino contradicho en muchas ocasiones, que hay idolatrías entre los indios, diciendo que todos son buenos cristianos” (Arriaga, 1968: 194).

Si las motivaciones son claras, no lo es totalmente el valor etnográfico de las relaciones peruanas. ¿Qué tan adherentes a la realidad cultural de los indígenas quechua estaban las descripciones de los extirpadores? Si hacemos una comparación entre las descripciones de los extirpadores y las de autores de otros textos de la misma época pero de origen étnico diferente como, por ejemplo, *La Crónica del Buen Gobierno* de Waman Poma de Ayala, resalta la coherencia entre los datos recopilados, aunque las intenciones de los “extirpadores” recortan de manera un poco artificial el ámbito religioso de la cultura local. En verdad, Francisco Esteve Barba tiene razón cuando en su introducción al tomo 209 de la *Biblioteca de Autores Españoles*,



**Figura N° 8**  
Verdugo: el padre de doctrina castiga cruel e indiscriminadamente a un principal o yndio pobre. Wamán Poma de Ayala, Perú, siglo XVI.

dedicada a las *Crónicas peruanas de interés indígena*, declara a propósito de esos autores que “quien más contribuye a destruir –porque así es necesario para escarmiento de supersticiones– más contribuye a conservar, porque inventaría, estudia y describe aquello que destruye (Esteve Barba, 1968: LIII). El problema, por así decirlo, continúa siendo de orden ético, y atañe a las motivaciones del investigador y al uso que se hace de su trabajo, pero evidentemente se trata de un tema que en el siglo XVII todavía no se podía resolver.

### 3 LOS FUNCIONARIOS: CONOCER PARA GOBERNAR

Aunque la empresa americana involucró a militares, burócratas y misioneros, fueron en gran parte éstos últimos quienes se encontraron tempranamente en la necesidad de conocer, si no comprender, a los indígenas americanos en sus particulares sociedades, más allá de la fácil negación de sus culturas y diferencias. Los motivos políticos eran evidentes: la ocupación del continente americano tuvo un matiz religioso desde el primer momento, y la evangelización del indio desempeñó un papel preponderante en la estrategia de hispanización. Sin embargo, es evidente que también la conquista militar impuso un conocimiento del *otro*, aunque reducido a sus capacidades bélicas, al conocimiento de la situación política local, particularmente en lo que se refiere a las relaciones interétnicas, con el fin de construir un cuadro de las posibles alianzas y enemistades locales utilizables para la conquista. De hecho, tanto Hernán Cortés en México como Francisco Pizarro en Perú utilizaron este tipo de información para realizar sus planes, y se sirvieron de informantes, traductores indígenas y hasta de matrimonios mixtos para adquirir ascendencia sobre las poblaciones locales.

Detrás de militares y misioneros llegaron también los funcionarios reales, encargados de administrar los nuevos territorios. Fueron ellos quienes, paralelamente a los misioneros, tuvieron la tarea de recopilar datos para el control de la naturaleza y los hombres del Nuevo Mundo. En algunos casos, la tarea rutinaria de acumular conocimientos y escribir relaciones sobrepasó el ámbito adminis-

trativo hasta alcanzar autonomía literaria. Es el caso, muy temprano, de Gonzalo Fernández de Oviedo, nombrado Cronista General de Indias en 1532, cuya obra *La historia general de las Indias* fue publicada en Sevilla por Juan Cromberger tres años después. La inspiración de Fernández de Oviedo se encuentra en Plinio, pero sus intereses tienen un matiz político que sobrepasa la curiosidad del erudito. Es un funcionario completamente compenetrado con los propósitos imperiales de España, por lo que su mirada sobre la realidad americana es descarnada, a diferencia de la lascasiana, que bien puede considerarse caritativa. Anota Francisco Esteve Barba:

“Las Casas escribió páginas y páginas en fárrago interminable para demostrar las excelencias de toda índole que adornan a los pobladores de América. No obstante, Oviedo ha sabido escribir mejor y más objetivamente en su *Historia* acerca de los indios y de sus costumbres que el padre Las Casas en su *Apología*, movido por su caritativo apasionamiento. Oviedo tenía, sencillamente, la visión histórica y realista de una conquista imperial; Las Casas propugnaba una conquista cristiana y, al hacerlo, defendía los derechos del indio y negaba a los españoles todo lo que no fuera el deber de cristianizarlos. En el fondo de toda la obra de Las Casas alienta la inspiración a lo justo como ideal, que exige la continua revisión y crítica de lo justo como humana posibilidad; en Oviedo, más positivo en su ideario, el problema no se plantea, o se plantea esporádicamente como comentario parcial a cualquier hecho concreto” (Esteve Barba, 1964: 76).

Aquí poco importan las polémicas entre Las Casas y Fernández de Oviedo, que los historiadores continúan reproduciendo en el presente, sino intentar definir la obra de cada uno en relación con su representación del mundo americano y, naturalmente, su uso dentro del proyecto colonizador, pero vale la pena subrayar que la diferencia entre los dos autores pone en el tapete un problema epistemológico con el que la antropología continúa enfrentándose<sup>6</sup>. ¿Qué es más eficaz para la comprensión y traducción de culturas diferentes a la propia: una actitud caritativa o una despectiva? ¿Existe una tercera posibilidad, la despreocupada, si es que esta puede de verdad producirse, o se trata solo de un recurso metodológico que esconde una imposibilidad real?<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Es importante aquí hacer referencia a la influencia de Maquiavelo sobre el tema de la utilización del saber en la política por parte del príncipe. La España del siglo XVI fue refractaria a la penetración de esta postura, aunque hacia el final del siglo el auge de su pensamiento en Europa terminó influenciando a los intelectuales españoles quienes, junto con los funcionarios, se dirigieron hacia una visión utilitarista del saber, refiriéndose más a Guicciardini que a Maquiavelo, mientras que el Estado continuaba manteniendo, por lo menos oficialmente, una justificación ideológica de tipo ético y religioso (cf. Pelorson, 1997: 58).

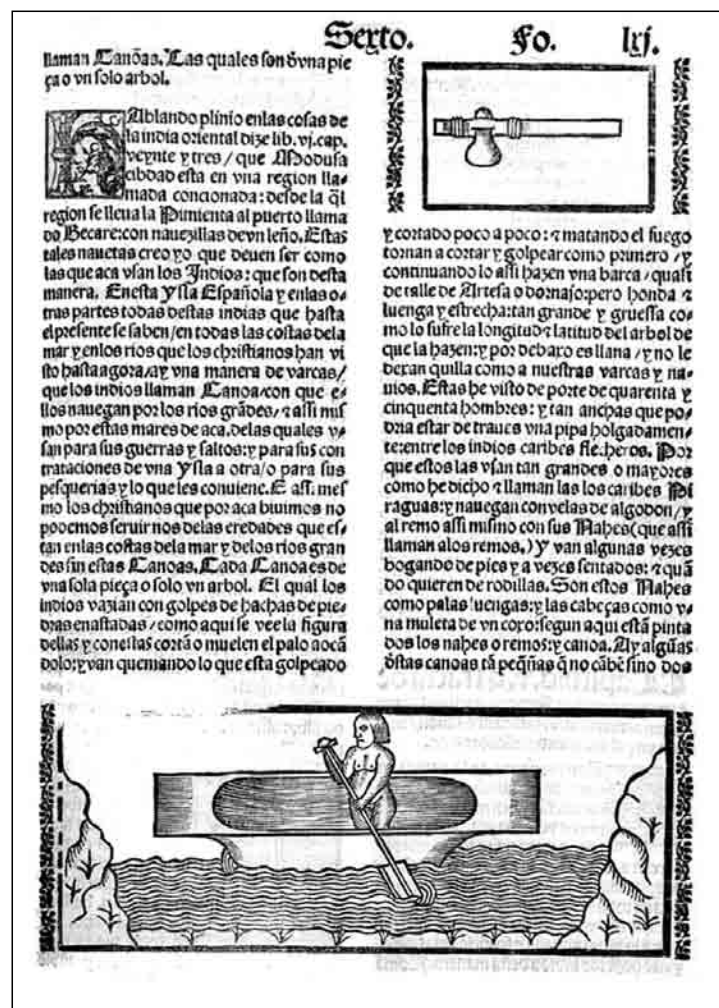
<sup>7</sup> A finales del siglo XVII, Spinoza contraponía, en el proceso de adquisición del conocimiento, *intelligere a ridere, lugere y detestare*, aduciendo que para “conocer” es necesario alejarse de estos, ya que no debemos reírnos, deplorar y detestar el objeto del conocimiento, ya que “únicamente cuando esas pasiones se aquieten podemos al fin comprender (Foucault, 1999: 179). Nietzsche, en su texto “Qué significa conocer” es de opinión contraria, es decir, en palabras de Foucault, “Si estas tres pulsiones –reír, deplorar, odiar– son capaces de producir el conocimiento no es, según Nietzsche, porque se han calmado, como decía Spinoza, o se han reconciliado, o porque han logrado una unidad. Es, por el contrario, porque han luchado entre ellas, porque se han enfrentado, porque se han combatido, porque han intentado, como dice Nietzsche, hacerse daño unas a otras. Así es como estas tres pulsiones, al estar en un estado de guerra, en una estabilización momentánea de este estado de guerra, llegan a una especie de estado, de ruptura, en el cual por último el conocimiento aparecerá como «la chispa entre dos espadas»” (Foucault, 1999: 180).



Fernández de Oviedo no ama particularmente a los indígenas que frecuenta, pero tampoco se niega a denunciar las violentas prácticas españolas ni ahorra ironías cuando trata de la aplicación del *Requerimiento* del jurista Palacios Rubio en América. Su inspiración clásica, la obra de Plinio, lo lleva a elaborar un registro de variantes de los hechos que no conoce directamente y, además, por su carácter minucioso, trata aspectos hasta nimios de la realidad americana. En línea con los cambios radicales que se estaban produciendo en Europa en cuanto a los paradigmas cognoscitivos, gracias sobre todo a su experiencia italiana, acumula muchos datos, que somete a un intento taxonómico que, aun no completamente libre del enciclopedismo medieval, ya pertenece a una perspectiva barroca. Como afirma Antonello Gerbi, “puede decirse que Oviedo trata de manera historicista la naturaleza, y de manera naturalista la historia de los acontecimientos del Nuevo Mundo” (Gerbi, 1978: 295). Se trata, ante todo, de una época de transformación para la historia de la naturaleza y la de los hombres. Como, señala Foucault, “para que apareciera la historia natural, no fue necesario que la naturaleza se espesara, se oscureciera y multiplicara sus mecanismos hasta adquirir el peso opaco de una historia que sólo es posible retratar y describir, sin poderla medir, calcular, ni explicar; lo que ha sido necesario —y es todo lo contrario— es que la historia se convierta en natural” (Foucault, 1979: 129).

El *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, respuesta de Fernández de Oviedo a los deseos de Carlos V de saber más sobre el mundo americano, mantiene la estructura de la *Historia natural* de Plinio, por lo que su autor se dedica más a describir a los animales que a los indígenas (Fernández de Oviedo, 1996). Sin embargo, ya en esta obra resaltan la perspicacia del cronista y sus intereses de tipo práctico, ya que informa de lo que comen, la manera de hacer la guerra, etc.

La obra magna de Fernández de Oviedo es sin duda su ya mencionada *Historia General y Natural de las Indias*, anunciada en el *Sumario*, y publicada en su totalidad solo en el siglo XIX. Historia de la conquista y descripción de la naturaleza y de los indígenas americanos se mezclan en el intento de abarcarlo todo, y aunque el plan mantiene una lógica evidente, el cronista se deja también llevar por sus intereses y curiosidades contingentes, relacionados directamente con su vida política en Santo Domingo. La recopilación de los datos es de primera mano, propia o de otros, aunque no duda en utilizar relatos y textos de otros autores y hasta informes especialmente solicitados a otros funcionarios americanos; para ello se apoya en una cédula real de 15 de octubre de 1532, que obligaba a las autoridades indianas a prestarle ayuda. De hecho,



**Figura N° 9 ▲**  
Indígenas navegantes  
Gonzalo Fernández de Oviedo  
*Historia general y natural de las Indias Occidentales*  
(Sevilla, 1535).

en lo referente precisamente a esta posibilidad, entra en polémica con Pedro Mártir de Anglería, cuando acusa al italiano de no conocer directamente los territorios americanos. Su crítica es virulenta: “Pedro Mártir no pudo desde tan lejos, escribir estas cosas tan al propio como son e la materia lo requiere; e los que le informaron, o no se lo supieron decir, o él no lo supo entender” (Fernández de Oviedo, II, 1959: 34). El “ver las cosas de acá” resulta fundamental para representar de manera fehaciente la realidad del Nuevo Mundo, y se trata de un impulso tan fuerte en Fernández de Oviedo que no duda en rechazar hasta su modelo principal, Plinio: “Mas ¿para qué quiero yo probar con Plinio ni otro antiguo auctor las cosas que cada día vemos e son notorias a todos los hombres? (Fernández de Oviedo, II, 1959: 82). No puede haber rechazo más claro del saber de los antiguos. A esta actitud etnográfica, por otra parte, Fernández de Oviedo asocia un intento de explicación que es ya una etnología del mundo americano, e incluye unos intentos comparativos, en especial cuando atribuye a la naturaleza los orígenes de las diferencias culturales, anticipando así las teorías sobre el determinismo geográfico y ambiental del siglo XIX (cf. Perera, 1994: 68). En palabras del propio autor:

“Pero a estos indios, acá tan desviados de todo lo escripto, ¿quien diremos que les mostró todas esas diferencias en sus repúblicas, guardadas con tanta humildad a sus superiores e con tan perseverante costumbre? Yo sospecho que la natura es la guía de las artes, y non sin causa suelen decir los florentines, en su vulgar proverbio: Tutto il mondo é come a casa nostra. Y así me paresce, en la verdad, que, de muchas cosas que nos admiramos en verlas usadas entre estas gentes e indios salvajes, miran nuestros ojos en ellas lo mismo, o cuasi, que habemos visto o leído de otras nasciones de nuestra Europa e de otras partes del mundo bien enseñadas” (Fernández de Oviedo, I, 1959: 218).

Sobre este enfoque relativista poco se puede añadir, ya que aquí no se trata de buscar las raíces de las posturas del presente, sino de caracterizar una actitud que, de resto, continúa siendo contradictoria. No se trata de buscar en el texto frases que justifiquen posiciones tomadas de antemano, para alimentar las polémicas sobre el imperalismo del autor o su relativismo *ante literam*<sup>8</sup>. El problema sólo se puede resolver contextualizando, aunque no necesariamente historicizando, la obra y las actitudes de Fernández de Oviedo. No se trata de justificar lo injusti-

ficable, sino de reconocer abiertamente que él tiene claro que su obra está destinada a enaltecer el honor imperial de España, y tras narrar los “hechos” que sustentan esta pretensión, se preocupa por conocer la vida de los indios y la naturaleza en la cual están sumergidos, para usar este conocimiento de manera utilitaria.

Este proyecto de utilización del saber americano se despliega completamente en la obra del médico Francisco Hernández, que tuvo la misión de recopilar datos botánicos y médicos en la Nueva España. Hernández continúa idealmente la obra que había comenzado el sevillano Nicolás Monardes con su *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestra Indias Occidentales*, publicada en 1574. Sin embargo, mientras Monardes tuvo que limitarse a las plantas que le traían del Nuevo Mundo, las cuales intenta aclimatar en su jardín botánico sevillano, Hernández viaja al continente americano en 1571, con una misión bien explícita, la de recolectar informaciones sobre el uso de las plantas y su utilidad médica: “Primeramente, que en la primera flota destos reinos partiere para la Nueva España os embarquéis y vayáis a aquella tierra primero que a otra ninguna de las dichas Indias, porque se tiene relación que en ella hay más cantidad de plantas y yerbas y otras semillas medicinales conocidas que en otra parte” (en Toribio Medina, II, 1958: 293).

Nombrado Protomédico, Hernández debía visitar tanto Nueva España como Perú, en un viaje que debía durar cinco años. Como se sabe, la jornada mexicana se alarga tanto que nunca llegará a tierras peruanas. Llama la atención que, de manera explícita, las indicaciones reales incluyan también la necesidad de intercambiar informaciones con médicos, herbolarios y cirujanos tanto españoles como indígenas, lo que definitivamente implica el reconocimiento de la existencia de un saber cultural local, que pocas veces ha sido tan apreciado. Estamos frente a un proyecto claro de utilización del saber de otras sociedades, cuya adquisición es posible solamente en la medida en que el recopilador experto se traslada a los sitios mismos donde se produce, e instaura allí una relación precisa con sus productores, al margen de cualquier interés de tipo militar o misional local. Como señala Raquel Álvarez Peláez:

“Las instrucciones son muy precisas, demuestran un interés práctico muy claro y un conocimiento médico evidente, por las especificaciones que exige sobre las plantas medicinales y las medicinas. La Corona manifiesta en este docu-

<sup>8</sup> Cuando de relativismo se trata, es necesario aclarar que una cosa es la postura radical que presume una diferencia absoluta entre las culturas y, por ende, su impermeabilidad a la mirada foránea, y otra distinta es la que utiliza el relativismo de manera metodológica, por lo menos en la fase etnográfica, para tomar decisiones comparativas en una sucesiva fase etnológica (cf. Bastide, 1972: 7).



mento no sólo su reflexión sobre lo que podía obtener de las Indias, además de metales preciosos y los dineros, sino su capacidad para plantearse una situación práctica y especialmente orientada hacia un sector que le parecía podía ser importante para la economía, o por lo menos para sus propios intereses” (Álvarez Peláez, 1993: 108-109).

De alguna manera, Hernández, como antes Sahagún, termina involucrado en su obra de recolección, y los cinco años previstos se alargan, mientras la Corona presiona para que remita material a Madrid y finalmente ordena su retorno. Su vivencia con los indígenas lo llevó a considerar la situación médica local y a proyectar la necesidad de que sus textos, escritos primeramente en latín, tuviesen una traducción no sólo al español sino también al nahuatl que, por lo que se sabe, no llegó a concretarse. Hernández percibe que el saber médico de una sociedad no se puede aislar de toda una constelación de modelos culturales, representaciones, mitos y hasta de su historia. Por ello, se aboca a estudiar también otros ámbitos culturales y redacta un texto de *Antigüedades*, cuyo *proemio* es explícito sobre la percepción sistémica del hecho médico:

“Comisionado tan solo para la historia de las cosas naturales de este orbe, y aunque el cargo de escribir sobre antigüedades pueda considerarse que no me pertenece, sin embargo, juzgo que no distan tanto de ella las costumbres y ritos de las gentes porqué aún cuando en gran parte no deban atribuirse al cielo y a los otros astros, puesto que la voluntad humana es libre y no está obligada por nadie sino que espontáneamente ejecuta cualesquiera acciones, todavía los más doctos de los filósofos opinan que hay concordia entre el alma y el cuerpo y mutua correspondencia entre el cuerpo y los astros” (en Perera, 1994: 215).

La obra de Hernández, los 16 libros enviados a Felipe II más otros 22 que llevó consigo en el viaje de retorno en 1577, atrajeron la atención del monarca, pero no lo convencieron para ordenar su inmediata publicación, tal vez influenciado por algunos personeros de la corte en polémica con el médico toledano. De cualquier manera, su obra circuló manuscrita tanto que el académico italiano Antonio Recchi publicó un extracto, traducido al italiano, en 1598.

Si la actitud de Hernández hacia el saber indígena mexicano demuestra una amplitud rara para su época, no pasa lo mismo con la adhesión a ese saber, que se mantiene tan crítica que decide experimentar en un hospital de indios algunas de la *recetas* recopiladas. Por esto, si en la recolección de los datos Hernández instaura un diálogo con los expertos indígenas, éste no deriva en un intercam-



**Figura Nº 10 ▲**  
Portada del libro de Francisco Hernández  
Publicada por Antonio Recchi  
(Roma, 1598).



bio real que implique la puesta en duda de su saber médico, todavía hipocrático (cf. Perera, 1994: 217).

De cualquier manera, algo ha cambiado radicalmente en la perspectiva española hacia el Nuevo Mundo. Terminada la primera fase de la conquista y en plena colonización de nuevos territorios, se estaba produciendo un renovado interés práctico y utilitario, visible en otros métodos de recolección y organización de datos, más acordes con los paradigmas de la naciente ciencia europea. Entonces, se empiezan a producir textos como las *Ordenanzas para descripciones*, las *Relaciones Geográficas* y, sobre todo, los *Cuestionarios Reales*. El contexto en que se generan los grandes cuestionarios sobre temas americanos está definido por la crisis administrativa de los virreinos de Perú y Nueva España, además del intento de renovar el Consejo de Indias para volver más efectiva su labor de control, a partir de la constatación de que una de las causas del desorden y el desgobierno era el desconocimiento que había en la Península sobre la colonización americana. No menos importante era la falta de organización del saber hasta ese momento recopilado sobre las poblaciones locales (cf. Álvares Peláez, 1988: XCIV).

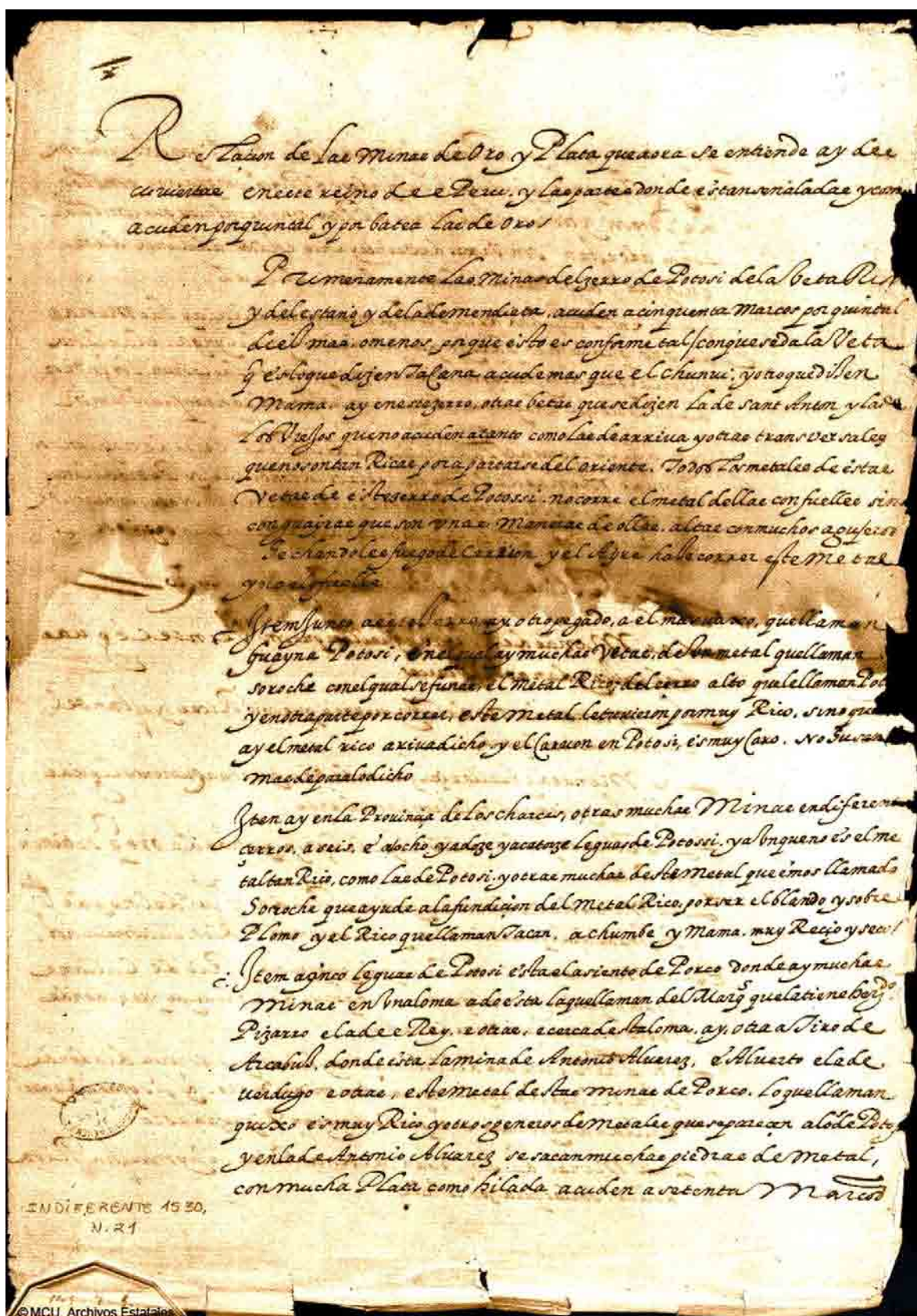
El gran vuelco político y metodológico se produce con la llegada de Juan de Ovando a la presidencia del Consejo de Indias en 1570 y con el nombramiento de Juan López de Velasco, un año después, como cosmógrafo real y cronista del propio Consejo, con el encargo de elaborar los cuestionarios destinados a recopilar datos para las *Relaciones geográficas de Indias*, como las definió Marcos Jiménez de la Espada. La finalidad es explícita en el cuestionario de 1577: “Para mejor acudir al buen gobierno ha parecido muy conveniente ordenar se hiciere una descripción general de todo el estado de nuestras islas” (en Solano, 1998: XXI). Sin embargo, no se trata sólo de la centralización de la información que un imperio necesita, se piensa también en su utilización local por parte de virreyes y gobernadores en las mismas Indias, como muestra el *incipit* de la primera pregunta del cuestionario de 1573.

En realidad, la masa de informaciones que se había acumulado sobre América en los anaqueles del Consejo de Indias y de la corte, y hasta en manos privadas, era enorme. Junto a los trabajos de los cronistas, había descripciones de poca circulación pública, cartas al rey o al Consejo, relaciones de conquista, pleitos, lista de impuestos, etc. Pero, frente a esta enorme cantidad de datos, faltaba una acción organizadora que pudiera hacerlos manejables y, por ende, utilizables para resolver los problemas del presente: era preciso saber *para poder hacer*. Por otro lado, desde el comienzo mismo de la conquista,

los reyes se habían preocupado de adquirir nuevos conocimientos sobre las Indias, emitiendo instrucciones precisas y articuladas. A veces se trataba de peticiones específicas, contenidas en cartas reales u ordenanzas; en otros casos, nos encontramos con verdaderos cuestionarios articulados en relación con los intereses del momento, como en el caso de una real cédula a la audiencia de México en 1533, que ordena se describa de manera pormenorizada el territorio y sus calidades y habitantes, tanto españoles como indígenas (en Solano, 1998: 4). Un cuestionario del mismo año es parco pero explícito: “Y, asimismo, de las calidades y extrañezas que en ella hay, particularmente los de cada pueblo por sí, y que población de gente hay en ella de los naturales, poniendo sus ritos y costumbres particularmente” (ídem).

No siempre el interés etnográfico es general, ya que a veces se concentra sobre aspectos muy específicos, como los tributos, que interesaron al Consejo de Indias durante toda la época colonial. En los cuestionarios del período inicial, no se trata solamente de saber cómo se distribuye y recauda la tributación, sino conocer de manera detallada el sistema que utilizaban las sociedades indígenas antes de la llegada de los españoles. Este interés resulta extraordinario, ya que aparecen dos elementos de mucha importancia para historiar las relaciones entre indígenas y españoles en tierra americana. El primero atañe a la atribución de *complejidad* social a los grupos indígenas, representada por la organización de tributos, mientras que el segundo se refiere a la política tributaria española que intenta evitar la ruptura con la tradición local y enlazarse con ella. Se trata de un *sincretismo organizacional*, explícitamente producido y dirigido por la administración española en Indias tanto que en algunos casos sale del ámbito indígena, afectando también el sistema de recaudación en pueblos de españoles. Lo mismo sucede con el papel atribuido a los caciques, relacionado estrechamente al de los tributos. Un ejemplo muy interesante de este tipo de conductas aparece en una real cédula de 1563, dirigida a los “presidentes y oydores de la audiencia real de los Confines” (cf. Solano, 1998: 8-10). Contiene 16 preguntas sobre los tributos, particularmente los que se pagaban “antiguamente”, en comparación con los de la *actualidad*. La primera cuestión inquiriere:

“Qué [...] tributos eran los que en tiempo de su infidelidad pagaban los pueblos y vecinos de los naturales de esas tierras a su señor principal y a otros señores que fueron antes de él, o a otro señor que tuviera el universal señorío, qué tantos eran y cuáles y de la calidad y valor de ellos, y qué valdrían reducidos a pesos de oro en cada año” (cf. Solano, 1998: 8).



**Figura N° 11**  
 Relacion de las minas de oro y plata  
 que hay descubiertas en el Perú, Cuzco y Quito.  
 (Archivo General de Indias, Indiferente General, 1530, N. 21, siglo XVII).



La intención es clara y explícita, recopilar datos con la finalidad de articular mejor el dominio real sobre esas poblaciones. Si además consideramos las preguntas sobre los caciques y su manera de llegar al poder, resulta evidente la existencia de una imagen articulada de las sociedades indígenas, previa a la recolección de los datos. En verdad, esto ocurre con todos los cuestionarios, aunque con el transcurrir del tiempo y la acumulación de información, las respuestas de los primeros producen los temas de los posteriores, que se hacen cada vez más específicos y, vale la pena aclararlo, son destinados más a contrastar un dato que a producir otros nuevos. Hasta la Independencia los oficiales reales de diferentes rangos recibieron cuestionarios sobre temas muy variados, con la indicación de que, en su caso, los subalternos se encargarían de la elaboración de las respuestas, esto es, en última instancia los curas doctrineros y los corregidores y miembros de cabildos (cf. Ponce Leiva, 1998: LXXXIII). Encomendar u ordenar a los funcionarios americanos responder los cuestionarios implicó una elección con consecuencias muy relevantes. Escribe Francisco de Solano:

“Durante el Quinientos los propósitos del Consejo de Indias se orientaron hacia la adquisición de la más completa información de América, consciente de que un territorio sería tanto más eficazmente administrado cuanto mejor fuera conocido. Esta exigencia –la necesidad de contar con el mayor número posible de información geográfica, urbana, socio-económica, demográfica, política, eclesiástica, histórica, etc.– forzaba a dos disyuntivas: o bien a la creación de un cuerpo permanente de especialistas que, con numerosos medios humanos y técnicos, adscritos a las audiencias, recorriesen los dilatados espacios hispanoamericanos investigando y enviando luego sus conclusiones al Consejo de Indias; o bien contar con la colaboración de las propias autoridades indianas, facilitándoles una normativa para que todos los informes fueran uniformes y se contestara a los puntos que, coyunturalmente, inquietaban a la administración” (Solano, 1998: XIX).

Con la decisión de apoyarse en la administración indiana para la recopilación de los datos, el Consejo de Indias facilitó la recopilación y ahorró recursos, pero a expensas de la calidad del material, salvo en casos muy contados. Si hubiera optado por la primera hipótesis, siguiendo el camino representado por la misión de Francisco Hernández, tal vez hubiera hecho posible, si se nos disculpa el contrafactual, el comienzo de un proyecto de antropología, confiada a un cuerpo de especialistas capaces de elaborar teorías, métodos y comparaciones y, lo que es más importante, estructurar una comunidad científica. Para que ello ocurriera habrá que esperar a las expediciones

científicas del siglo XVIII y a la producción de métodos relacionados con el pensamiento de Descartes y de Vico, entre otros.

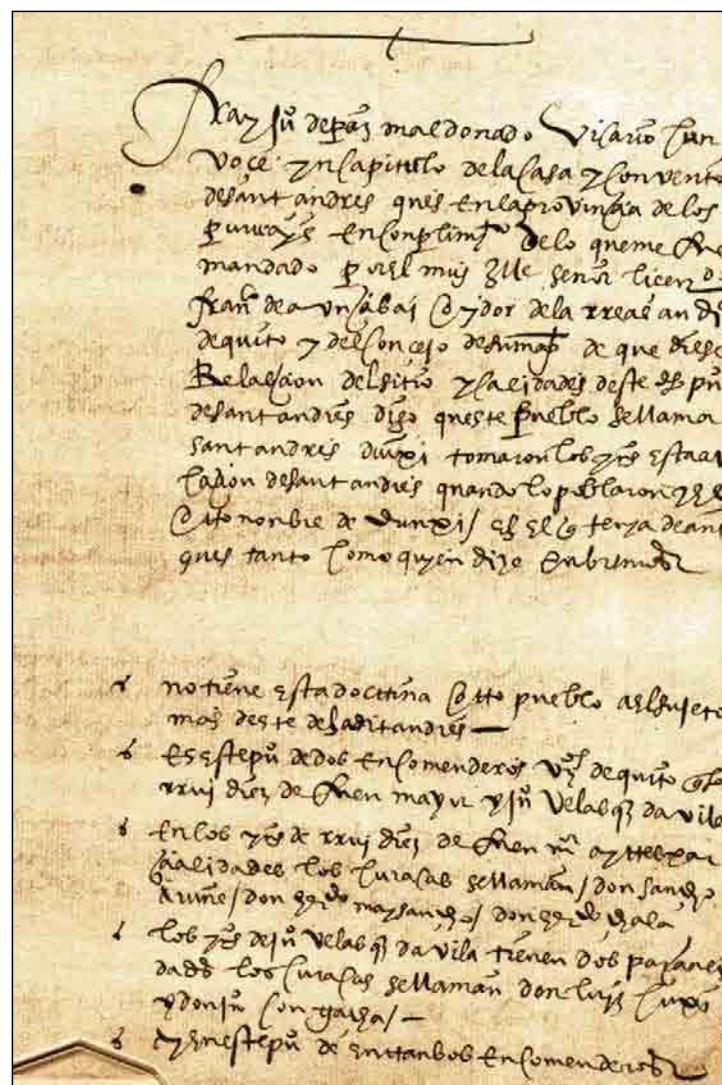
En todo caso, los cuestionarios americanos más articulados y ricos de los siglos XVI y XVII son el contenido en la *Ordenanza para la formación del libro de las descripciones de Indias* (1573), con 135 preguntas, y el *Interrogatorio para todas las ciudades, villas y lugares de las Indias occidentales, Islas y Tierra Firme*, de 1604, con 355 preguntas (en Solano, 1998: 16-74; 95-11), cubriendo un sin número de aspectos, desde la geografía de las regiones americanas hasta la existencia de iglesias, fortalezas y puertos, así como la demografía indígena y española, las costumbres de los naturales, etc. En algunos casos, los respondieron verdaderos expertos, como en el caso de los contadores para temas económicos, pero en general el recopilador o los recopiladores hacían acopios de datos donde los podían encontrar, a partir de informantes como exploradores, viajeros, militares, misioneros, comerciantes, encomenderos y hacendados. El resultado fue, lógicamente, heterogéneo y escasamente especializado. Por lo que se refiere a los aspectos etnográficos, los cuestionarios contienen largas listas de temas que se refieren a los indígenas, y tal vez con mayor abundancia que sobre los propios españoles, se requiere información sobre sus ciudades y barrios, religión, economía, etc. El cuestionario de 1573 dedica a los indígenas los apartados 18 y 38, aunque solicita datos sobre encomiendas y tributos en otros renglones. La categoría, designada como *Historia moral*, comprende cuestiones sobre límites de los antiguos reinos, lenguas, formas de la república, religión, nacimientos y matrimonios, comidas y bebidas, vestidos y trajes, casas, bienes, delitos y penas, reyes y caciques, tributos y armas y guerras,

“En suma, todo lo que tuvieron en su infidelidad y lo que de ello se le debería quitar y lo que de ello se les debería conservar, las cosas de que se han hecho novedades después que entraron españoles en la tierra y en las que han recibido daño, persecución de los indios de cada provincia después que en ellas entraron los españoles [y] la historia de los españoles por sus anales, desde el día que entraron en la tierra” (en Solano, 1998: 23).

El esquema, muy articulado, intenta incluir todos los datos que, en la percepción española, eran necesarios para tener una imagen global de la situación indígena y, al mismo tiempo, podían servir de referente para la solución de problemas concretos. El cuestionario de 1604 continúa con el mismo tono, pero se interesa particularmente de las relaciones entre indígenas y españoles, por ejemplo en las encomiendas, y deja entrever el intento de considerar

la situación americana como suficientemente homogénea, hasta tal punto que la pregunta novena, dentro de la categoría de núcleos urbanos, unifica pueblos de indios y pueblos de españoles y se refiere a la lengua que en ese sitio se habla. Esta senda será la elegida en los cuestionarios posteriores, coherentemente con la progresiva ocupación colonial de las distintas regiones americanas y la definitiva incorporación de gran parte de los pueblos indígenas a las sociedades criollas locales. De esta manera, el valor de la definición de la realidades indígenas como “antigüedades” comenzará a adquirir un matiz de realidad, lo que dio origen tanto a una nueva historia de los pueblos prehispánicos así como a un interés de tipo arqueológico. Un buen ejemplo de estos intereses, pero también de un registro etnográfico complejo de los pueblos indígenas, es el “Interrogatorio para adquirir con facilidad una exacta noticia de todas las ciudades, villas y lugares de los reinos e islas de América”, de 1730, con 435 preguntas, en el que las referencias a los indígenas se incluyen en categorías como doctrinas, caciques, obrajes e indios cautivos, sobresaliendo renglones como “huacas”, que expresan un nuevo interés hacia las ruinas prehispánicas (en Solano, 1998: 120-141).

No cabe duda que, en pleno siglo XVIII, continuaremos encontrando recopilaciones de noticias de los indígenas no reducidos, sobre todo por parte de los misioneros encargados de los territorios no completamente conquistados, quienes continúan produciendo textos y crónicas, con nuevas perspectivas, pero siempre llevados por la necesidad de *conocer para extirpar*. Sin embargo, serán los funcionarios reales, sobre todo algunos *Visitadores*, quienes se encargarán de recopilar datos para resolver problemas específicos y territorialmente definidos. Merece la pena recordar el caso, entre otros, de Luís de Chávez y Mendoza, auditor de la audiencia de Santo Domingo, que visita y administra justicia en los resguardos indígenas del Oriente de Venezuela en 1783. Para el funcionario ilustrado, ya no se trata de recopilar noticias generales de la cultura indígena local, sino hacer acopio de datos relacionados directamente con los problemas que tiene que resolver, particularmente los relacionados con las tierras y los conflictos con hacendados y oficiales reales (cf. Amodio, 1991).



**Figura N° 12 ▲**  
Relación de San Andrés de Riobamba  
(Archivo General de Indias, Indiferente general, 1575, N.10).



#### 4 LOS ILUSTRADOS: CONOCER PARA COMPARAR

La transición entre cultura barroca y cultura ilustrada se dio de manera subterránea y paulatina, tanto que es posible encontrar elementos específicos de la primera dentro de la segunda y viceversa; y cabe la sospecha, en verdad, que no se trata de una verdadera ruptura sino de una periodización *a posteriori* más didáctica que histórico-antropológica. De cualquier manera, no cabe duda que, frente a las culturas amerindias, hubo un progresivo cambio, desde el deslumbramiento renascimental, pasando por la superposición de datos e imágenes características del barroco, hasta las descripciones “geométricas” ilustradas.

La ilustración se apoya en lo conseguido y conocido en los siglos anteriores y relanza la aventura americana bajo nuevos presupuestos, tanto políticos como científicos. Sin embargo, el interés hacia las poblaciones indígenas ha mermado considerablemente. De alguna manera, los *indios* ya no despiertan los temores de los primeros años de la conquista y, por ende, ya no son *utilizables* para construir la alteridad, más o menos radical, que había servido muy bien a la construcción de la identidad europea. Los monstruos ya no existen ni en la imaginación de los misioneros, y lo único que ahora despierta de verdad cierto interés es el hallazgo de algún engendro de la naturaleza que sirva para medir los límites morfológicos de la humanidad. Obviamente, no han desaparecido los indígenas, que continúan existiendo en áreas urbanas, de refugio o fronterizas, pero ya no perturban la vida de las florecientes colonias, y cuando lo hacen, como en el caso de los caribes del Orinoco o los araucanos chilenos, se organizan expediciones de pacificación que pretenden, sin mucho éxito, integrarlos a los mercados de mano de obra regionales.

Los misioneros, un tanto ajenos a los impulsos de los nuevos tiempos, que pretenden avanzar en la secularización cultural y política, permanecen rezagados, a veces perdidos en sus mitologías cristianas y sus proyectos de ingeniería social y cultural, como en el caso de los jesuitas, particularmente los de Paraguay y el Orinoco. Producen todavía textos descriptivos y manuales para la evangelización, pero las preguntas son diferentes, y derivan hacia una observación del indio tamizada por las nuevas teorías sobre el origen del hombre, reconstrucciones evolucionistas donde se trata de explicar no ya la alteridad sino la diferencia, que se traduce en atribución de atraso de esos grupos humanos frente a la modernidad occidental. En este sentido puede ser interesante citar la diferencia entre el jesuita José Gumilla, con su texto *El Orinoco Ilustrado*

y *Defendido*, publicado en 1741, y su cofrade Felipe Salvador Gilij, con su obra *Ensayo de Historia Americana*, escrito en Italia en los años setenta del XVIII, después de la expulsión de los jesuitas, y publicado en 1782 (cf. Gumilla, 1993; Gilij, 1965). Entre ambos libros media un abismo. En el primer caso, nos encontramos frente a una visión barroca, donde el indio es presa del demonio y la obra sirve para identificar sus huellas y guiar a los futuros misioneros; en el segundo, la obra se despliega como una investigación que pretende responder positivamente a las imágenes distorsionadas del mundo americano y de sus primigenios habitantes que se producían en Europa, tanto las que se articulaban con el mito del buen salvaje rousseauniano o con el del indio inferior del conde de Buffón (cf. Duchet, 1975).

Son las expediciones españolas al continente americano las que marcan un hito fundamental para las perspectivas científicas del siglo XVIII, ya que facilitan la resolución de problemas astronómicos, geológicos, cartográficos y botánicos, entre otros. No siempre sus finalidades son científicas, ya que la monarquía las utiliza, más o menos explícitamente, para realizar tareas políticas, desde el acopio de informaciones reservadas hasta la salvaguarda y estabilización de las fronteras. Esta vez, finalmente, se trata de grupos de expertos organizados, bajo el mando casi siempre de algún militar o marino, con planes preparados de antemano, protocolos de observación e instrumental científico adecuado. Su interés etnográfico es, sin embargo, completamente secundario, y es confiado, con algunas excepciones, a la curiosidad de los expedicionarios. El discípulo de Linneo, Pedro Löefling, embarcado en la expedición al Orinoco (1754-1761), recogió algunos datos sobre las costumbres de los indígenas orinoquenses, mientras que José de Iturriaga, el primer comisario, promueve que se recopilen los nombres de los capitanes indígenas que desea *utilizar* para pacificar la región. Otro expedicionario recopila un diccionario caribe, pero se trata siempre de elementos secundarios, que poco importan en el conjunto de datos que se ha reunido (cf. Lucena Giraldo, 1993: 260; Amodio, 1998). Lo mismo ocurre en las expediciones botánicas, como la dirigida por José Celestino Mutis en Nueva Granada (1783-1810), que recopiló recetas médicas indígenas, junto a una gran masa de datos sobre plantas y su utilización, entre las cuales sobresale lo referente a quina (cf. Paz Martín, 1987). En todo caso, entre las expediciones científicas a América, realizadas por españoles o al servicio de España durante el siglo XVIII, las que tuvieron mayores frutos etnográficos están ligadas a los nombres de Antonio de Ulloa y Alejandro Malaspina. El primero de ellos fue agregado junto a Jorge





**Figura Nº 13**  
*Mujeres indígenas del Orinoco preparando el cazabe*  
 (Felipe Salvador Gilij, 1782).



Juan a una de las dos expediciones francesas enviadas a medir un arco de meridiano, la destinada a Ecuador, junto a Godin, Bouguer y La Condamine. De los sucesos de este viaje, que se prolongó más allá de los proyectos iniciales, Juan y Ulloa produjeron varios textos, algunos públicos, otros secretos. Sobresalen la *Relación histórica del viage a la América meridional*, publicada en Madrid en 1748, las *Noticias americanas. Entretenimientos físico-históricos sobre América meridional y la septentrional oriental. Comparación general de los territorios, climas y producciones en las tres especies vegetales, animales y minerales*, debida a Ulloa y publicada en Madrid en 1772, y las conocidas *Noticias secretas de América*, publicadas en Londres solamente en 1826 (cf. Guillen Tato, 1936; Lafuente y Mazuecos, 1987; Solano, 1999).

Ulloa, particularmente en sus *Entretenimientos*, retoma el esquema clásico de la Historia Natural, pero con una perspectiva política, una percepción distinta de la realidad y una nueva curiosidad. En la dedicatoria al rey de las *Noticias americanas* indica:

“La materia de esta Obra es tomada de los Países que pertenecen á V. M, cuya grandeza extiende sus vastos Dominios por todo el Mundo, sin que se encuentre Región donde no se hallen, baxo del suave jugo de su soberanía, Imperios dilatados: á correspondencia de ello son varias las gentes que los habitan, y maravillosos los Fenómenos que se observan: su relación es por consecuencia de las cosas raras que contienen los mismos Dominios de V. M; por cuya razón, ofreciendo á sus plantas lo que le pertenece, no es mas que desempeñar la parte mas esencial de la obligación” (Ulloa, 1772).

Ya en el título se aclaran las perspectivas del estudio. Ulloa describirá primeramente los territorios, climas y producciones vegetales, animales y minerales, con un visión utilitaria de cada asunto y aclarando que se trata de una visión “comparativa”. Continuará con una “relación particular” de “las Petrificaciones de Cuerpos Marinos de los Indios naturales de aquellos Países, sus costumbres, y usos” y, finalmente, incluirá un “Discurso sobre la Lengua, y sobre el modo en que pasaron los primeros Pobladores”. El *Entretenimiento XIX* nos llama la atención, ya que Ulloa se ocupa de la “Religión de los Indios, de sus Entierros, de su disminución, y de las castas de Mestizo”. Su capacidad

descriptiva deja poco espacio a la fantasía, y propone distintas teorías acerca de las diferencias entre un grupo y otro, comparando los pueblos de la selva y los de los Andes. Ulloa no deja de juzgar como simples a los pueblos que hoy llamamos segmentarios, es decir, sin estratificación social, frente a los, según él, más complejos pueblos andinos. Además, su escrito insinúa que siendo “este modo libre de vida sin precepto, ni ley contra la propensión á las pasiones, ni freno que modere los impulsos de los vicios, ha causado mucho daño á varios de los *européos* establecidos en aquellos Países, que seducidos con el mal exemplo se hallan entregados al mismo genero de vida, no solo en lo perteneciente á la Religión, sino también en las otras costumbres”<sup>9</sup>. De esta manera, despliega junto con una curiosidad etnográfica una sensibilidad etnológica, que pretende llegar a conclusiones que pueden tener validez para cualquier sociedad, aunque dentro de los moldes de un evolucionismo cultural que debe mucho a las teorías de los estadios elaborados en ese mismo siglo por los filósofos naturales y los *economistas* escoceses y franceses (cf. Meeck, 1976). Con todo, dentro de su perspectiva “culturalista”, la escritura juega un gran papel diferenciador. En ese pequeño tratado antropológico que es la introducción a las *Noticias americanas*, Ulloa anota:

“Si hay gentes que conserven parte del primitivo estado de los hombres, deben ser los Indios; y es la razon, porque habiendose mantenido en una situacion que les separaba del comercio y comunicacion de las demás, es natural que mantuviesen entre sí algunas cosas de las que llevaron los Pobladores, mayormente no manifestando disposicion ni talentos para inventar, ni para hacer novedades, en las que son regulares al uso preciso de la vida; y asi puede inferirse de lo que se reconoce en ellos, hablando de los que subsisten en la total incultura, lo que serían los hombres en lo primitivo, antes que empezasen á civilizarse con el ejercicio de las ciencias naturales, por cuyo medio consiguieron el adelantamiento que se ha dicho de las cosas de la tierra, de los Astros, y por el conjunto de todas, del Criador, de sus providencias infinitas, y del orden y coordinacion con que todo lo dispuso: conociendo igualmente lo que se debe á estos rudimentos y luces particulares, sin las quales el entendimiento sería como una joya encerrada en las canteras profundas de la tierra, sin lucimiento, ni provecho” (Ulloa, 1772).

<sup>9</sup> A lo largo de nuestro texto, sobre todo por motivos de espacio, hemos dejado voluntariamente de lado el problema del aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de misioneros y funcionarios. Nos parece evidente que los misioneros aprendieron las lenguas locales para mejor entender a los pueblos indígenas y para evangelizarlos. Es en este contexto que se crearon cátedras de lenguas de algunos de los pueblos autóctonos, sobre todo los mayoritarios, como en el caso de los quechuas. El imperio elaboró una estrategia también lingüística de conquista, primero obligando al aprendizaje a los mismos funcionarios y después prohibiendo en 1770 las cátedras citadas y que se continuara usando la lengua local y no el español en el trato con los indios. Aún en el caso de los diccionarios americanos y filipinos recopilados por misioneros y funcionarios por orden del Carlos III, a petición de Catalina de Rusia en 1785, el interés más que político fue lingüístico, aunque no se desperdició la ocasión para copiarlos y atesorarlos en los archivos, donde todavía reposan (por ejemplo, en la Real Biblioteca de Madrid y en el Archivo General de Indias). Se sospecha que los diccionarios nunca llegaron a la corte de Catalina (cf. Solano, 1991; Triana y Antorveza, 1993).

A diferencia de la expedición que midió el arco de meridiano en el Ecuador, que derivó para Ulloa en un viaje en solitario y en una obra visionaria para sus tiempos, la expedición del italiano Alejandro Malaspina al servicio del imperio español, realizada entre 1789 y 1794, fue planeada, organizada y realizada por un equipo de viajeros y científicos con un itinerario alrededor de la tierra y unas finalidades tanto políticas como científicas. Sin embargo, es importante aclarar que, contrariamente a otras expediciones científicas, la dirigida por Malaspina se apoyaba ante todo en un plan global, que pretendía implícitamente contrastar el saber que se había acumulado a lo largo de tres siglos de dominio sobre el continente americano, así como experimentar con unas posibles soluciones *axiomáticas* (Lucena Giraldo y Pimentel, 1991: 58). En la preparación del plan de observaciones etnográficas, elaborado de antemano, Malaspina pidió consejo a Ulloa: “Pero, como quiera que las penetraciones en aquellos países, particularmente de los patagones, es un objeto de mucha entidad para la historia de la propagación de la especie humana, tal vez la perspicacia de V.E. en estas materias puede dictarnos ó algunas confrontaciones de costumbres ó voces ó algunos exámenes que sirvieran ó de parcial o de completa aclaración a este punto” (en Novo y Colsón, 1885: 7).

El viaje de Malaspina pretendió alcanzar resultados generales, más allá de los casos particulares o, mejor aún, buscó utilizarlos para aclarar cuestiones antropológicas generales, no sólo sobre el poblamiento de América, sino también sobre las diferencias entre sociedades y los motivos que las generaron. En relación con este aspecto de la expedición, escribe Juan Pimentel Igea:

“Para la última década del setecientos no bastaba ya con estudiar parcialmente una región o un aspecto de las posesiones, ni era ya suficiente con cartografiar la entrada de un puerto o el contorno de algunas islas. Era el momento de llevar a cabo un vasto proyecto interdisciplinar que comprendiera tanto la diversidad de las experiencias anteriores como la misma multiplicidad de realidades que ofrecía el Imperio en su conjunto. Había llegado la fecha de resumir lo conocido y de investigar globalmente la naturaleza, las sociedades y las economías de aquellos dominios; de acercarse, estudiar y clasificar sus aspectos y posibilidades con el objeto de atajar los graves problemas que se cernían sobre ellos. Este acto, que en cierta manera está emparentado con la tradicional preocupación que desde el siglo XVI existía en torno a los reinos americanos, tenía, sin embargo, mucho de ese otro afán, clásicamente ilustrado, por realizar un vasto estudio enciclopédico, un gran inventario en el que tuviera cabida el mayor número posible de datos, noticias e informes” (en Lucena Giraldo y Pimentel Igea, 1991: 58).



**Figura N° 14 ▲**  
Retrato del cacique de Nutra  
(Tomás de Suria, dibujante de la expedición de Malaspina, 1791).





*Marinero Inglese in atto di dar del biscotto ad una Donna Patagona*

**Figura N° 15 ▲**

*Gigantes de la Patagonia*

(Viaje alrededor del mundo del barco El Delfino, al mando del jefe de escuadra Byron, 1748).

Si los gigantes de la Patagonia despiertan el interés de la expedición, los materiales más interesantes, desde el punto de vista etnográfico, se refieren a los indígenas de la costa noroeste de América, e incluyen pequeños vocabularios, como el de Mulgrave (cf. Monge y Del Olmo, 1991; Del Pino, 1982). La mirada sobre el mundo de los indígenas americanos no es ni “caritativa” ni “despectiva”, sino definitiva y artificialmente “lejana”, ellos constituyen un *objeto de estudio* que requiere nuevos métodos de investigación. En este sentido, compartimos la apreciación de Marisa González Montero de Espinosa, cuando afirma que “ideológicamente, es preciso decir que los expedicionarios procuraron en todo momento mantenerse fieles a la norma de análisis empírico de la extraña realidad con la que se encontraron, apartándose de la simplificación de la mentalidad euro-centrista (desprecio hacia los pueblos que no siguieran la norma de vida europea) y también de la tentación mitificadora del ‘buen salvaje’ rousseauiniana” (González Montero de Espinosa, 1991: 275). Fue una lástima que los resultados de la expedición se dispersaran con la caída en desgracia de Malaspina, por lo que solamente desde finales del siglo XIX su importancia comenzó a ser reconocida aunque, todavía hoy, los historiadores de la antropología, de tradición francesa o norteamericana, ignoren una experiencia tan fundamental.

El escaso interés hacia la producción antropológica de la expedición Malaspina es un índice bastante claro del cambio de percepción de los pueblos indígenas americanos por parte de la administración española y, en general, por el público culto que podía estar interesado en esas cuestiones. Sin embargo, esta afirmación, sustancialmente fehaciente, merece ser matizada un poco si consideramos el éxito obtenido por los “gabinetes de curiosidades”, antecedentes de los museos de ciencias naturales, tanto privados como públicos, como el gabinete de historia natural que Antonio de Ulloa propuso organizar en 1753, abierto en Madrid en una casa de la calle Magdalena, del cual él mismo fue su primer director. Esta experiencia no tuvo el éxito esperado, por lo que en 1771 se retomó el proyecto con la compra por Carlos III de la colección parisina de Pedro Franco Dávila, gracias a la cual se estableció el Real Gabinete de Historia Natural (cf. Cabello Carro, 1989: 28-30). Este abrió sus exposiciones al público en noviembre de 1776, y mostró un universo abigarrado de objetos heterogéneos y heteróclitos, asociados de manera genérica bajo la categoría de testimonio de otras sociedades y culturas. En verdad, había nacido definitivamente el “objeto exótico”, suficientemente extraño para llamar la atención, pero completamente descontextualizado de su cultura de origen. A fin de cuentas, eran restos de sociedades vencidas:

“Es el propio rey Carlos III el que remite poco antes de su apertura 24 tableros representando la conquista de México por Cortés, conservados, curiosamente, en la galería de los ídolos del Palacio Real. La remisión de instrucciones periódicas a América lleva consigo el envío de artículos de toda índole. Junto a dos grandes colecciones, la piezas y dibujos mayas que llega en 1787 y la de antigüedades de los indios de Trujillo en Perú, se van acumulando los objeto más diversos. Del Perú llegan cuadros de mestizaje, armas de los conquistadores y los Incas, plumas de cóndor, muelas de grandes animales, ‘un indio de la gentilidad naturalmente seco’ y un monstruo llamado zaratán, con ‘infinidad de piernas ensartadas que salen de sus cinco brazos’. De Cuba, envían iguanas, cocodrilos y monos, de Mojos gomas, resinas y maderas, y desde Buenos Aires remiten un megaterio” (Lucena Giraldo, 1999: 130-131).

A estos artefactos culturales se agregan también objetos naturales, piedras de forma rara, plantas secas, fetos de animales y “Petrificaciones de Cuerpos Marinos”, como las había llamado Ulloa. No faltará, en los años siguientes, la exposición en el Real Gabinete de atracciones vivientes, pero del orden de lo extraordinario, como el gigante Pedro Antonio Cano, remitido en 1792 por el virrey de Nueva Granada (cf. Lucena Giraldo, 2001: 46-48). Tal vez este ejemplo puede servir de interesante metáfora del cambio en la percepción del *otro* americano: a los indios “en carne y hueso” llevados como espectáculo a Europa durante el siglo XVI, cuando la diferencia de costumbres era suficiente para producir un efecto de lejanía, sucede a finales del siglo XVIII, el “monstruo”, el disforme que se muestra por lo que es, un “error” de esa naturaleza que la ilustración pretende normalizar (cf. Amodio, 2000).

Las teorías de Ulloa sobre la cultura material de los indios americanos, quien en la ya mencionada introducción a las *Noticias Americanas* había afirmado que “las memorias de la antigüedad son las demostraciones verídicas de lo que fueron las gentes en los tiempos á que se refieren”, ahora se verifica completamente, e impulsan los estudios arqueológicos americanos, como los de Xochicalco de Alzate y los de Teotihuacán de Pineda, ambos en Nueva España (cf. Alcina Franch, 1995). El interés de la corona ya es otro. Para realizar su dominio en América no necesita conocer particularmente a los pueblos indígenas, que considera fundamentalmente extintos. Importa, en cambio, rescatar su pasado histórico, para demostrar la grandeza y la gloria de España al haber vencido un enemigo poderoso, coincidiendo en esto, pero con un signo político contrario, con aquellos criollos que en México y en Perú intentarán rescatar el pasado indígena para fundar su autonomía en contra de la España imperial (cf. Padgen, 1990; Quijada, 1996).



**Figura N° 16 ▲**  
El gigante Pedro Antonio Cano de la Provincia de Guadalupe, Nueva Granada.  
(Archivo General de Simancas, España, 1792).



# EROS BARROCO Y CONTROL ILUSTRADO

FIGURAS Y RECORRIDOS  
ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO





## PRELIMINAR<sup>1</sup>

**P**or sentido común, parece evidente que el sexo es mejor practicarlo que describirlo a través de signos gráficos, aunque éstos pueden variar suficientemente en la construcción de simulacros, desde la producción de iconografía hasta el tatuaje corporal, pasando naturalmente por la escritura sobre una hoja blanca, imagen occidental de virginidad de la cual la pluma simbólicamente se apropia, masculinizando esta actividad subli(a)matoria. Por otro lado, hablar de sexo, no sólo mientras se está practicando, parece ser una de las actividades mas placenteras del género humano, así como nos enseñan los niños y los chistes de los adultos.

Obligado por la linealidad del texto, solamente puedo hablar a través de signos gráficos, linealmente constituidos y enlazados lógicamente para representar un discurso que así se presenta como no es, ya que sus formas son múltiples y yuxtapuestas, sus temporalidades discrónicas y su sentido es un campo de batalla donde se juegan relaciones individuales y tensiones de grupo, poderes formales y controles informales. Condenado a la escritura, tampoco puedo salirme rompiendo el esquema y fragmentando las imágenes, ya que los lectores, admitido el tema, ya que se trata del pasado, se resistirían a un estilo finisecular, impidiendo la circulación del texto.

De manera que oficialmente terminaré cayendo, de manera barroca presumo, en la trampa de la escritura y de la postura disciplinar, pero a la manera de Derrida, es decir, fingiendo fingir el razonamiento, con la finalidad de salvar mi participación en el texto y construir una diferencia que pretendo adherente a una sociedad que, casualmente, se encuentra a escasos doscientos años de distancia y que ha sido imaginada por el presente como generadora de mi misma manera de ser.

Por otro lado, como en otras ocasiones he afirmado (Amodio, 1996), al tema del eros y de la sexualidad he llegado por un recorrido lateral, es decir, a partir de preguntas que presuntamente se referían a otros temas y ámbitos. Es a partir de una reconstrucción de las raíces de la división moderna de público y privado, tan fuertemente connotada y denotada, que he tenido que ocuparme de este tema, tal vez, y es útil aquí declararlo, con una resistencia sólo inicial.

De manera que el recorrido se fue mas allá de las expectativas: no solamente era necesario también ocuparse de sexualidad, sino que: (a) el campo se prestaba muy bien para aclarar el origen de la división publico/privado y que, además, (b) era sobre el control de la sexualidad y la transformación occidental de la familia y de sus prácticas reproductoras que la división entre público y privado tenía su principal fundamento.

---

<sup>1</sup> Una primera versión del presente texto ha sido presentada como ponencia en el Primer Simposio Internacional "Vigencia hoy de estado y Sociedad". Fundación Manuel García Pelayo Caracas, 22-23 de mayo de 1995. De la ponencia fueron publicados dos textos diferentes (Amodio, 1996 y 2000), que aquí vuelven a juntarse de manera homogénea.

Pero, hablar de sexualidad no es cosa fácil ni tranquila, antes que nada por las implicaciones personales y sociales que esto implica. El tema mismo dificulta su expresión, produciendo bloqueos verbales o, peor, una lluvia de explicaciones redundantes que ocultan donde quieren ser explícitas y verdaderas. Dejamos la palabra a Foucault quien, *volente o nolente*, tendrá que servirnos de guía en esta particular bajada a los infiernos del cuerpo:

“La conducta sexual más que cualquier otra, estaba sometida a reglas muy estrictas de secreto, decencia, modestia, de tal modo que la sexualidad se relaciona de una forma extraña y compleja, a la vez con la prohibición verbal y con la obligación de decir la verdad, así como con el hecho de esconder lo que se hace y con el descifrar lo que uno es” (Foucault, 1990: 46).

Finalmente, ya que no podemos hablar de todo y que nuestra óptica atañe a la cotidiana implementación y funcionamiento de la división entre público y privado, haremos referencia solamente a algunos temas fundamentales de esa puesta en práctica (entre el Estado, por un lado, y la familia, por el otro). Por ende, tendremos que hablar de relaciones entre sexos, de la estructuración del matrimonio y su fluir entre espacios públicos y espacios privados, de eros y transgresión, naturalmente, y de cómo todo esto ha estructurado una manera particular de ver y construir el individuo occidental y su sociedad.

## 1 LO PÚBLICO Y LO PRIVADO: ENTRE BARROCO E ILUSTRACIÓN

Parece suficientemente demostrado que los conceptos de público y privado y su conceptualización en ámbitos más o menos rígidamente separados, pertenecen a la llamada modernidad. De hecho, es a lo largo del siglo XVIII que, en áreas urbanas europeas e involucrando los estamentos dominantes de esas sociedades, es posible observar una progresiva transición desde un estilo de vida “comunitario” a uno de tipo “societario”. De la relación tendencialmente *cara a cara*, se pasa a una relación mediatizada, donde el anonimato adquiere fuerza y función. Con esto no se quiere negar la existencia de espacios de intimidad en el contexto comunitario, sino señalar la existencia de un sistema de relaciones sociales directas que determinan explícitamente la vida de los individuos (de hecho, en la mayoría de los casos, es la estructura del parentesco que se identifica en buena parte con la estructura social).

El nuevo escenario que aparece durante el siglo XVII y se desarrolla durante el XVIII sobre todo en ámbitos

urbanos, aun conservando algunas características del sistema comunitario, está caracterizado por las formas que asume la autoridad pública, reivindicada por el Estado, con sus aparatos burocráticos y administrativos. Y es a partir de esta “invasión” de algunos de los espacios propios del individuo que es posible determinar la emersión de un nuevo ámbito, antes bastante indiferenciado, que es posible definir de manera autónoma como lo *privado*.

“Por lo tanto, escribe Roger Chartier, es la progresiva construcción del Estado Moderno, no siempre absolutista pero sí en todas partes administrativo y burocrático, la que aparece como condición necesaria para que pueda definirse, pensado como tal o sólo vivido en acto, un ámbito privado en adelante distinto de un ámbito público que resulta claramente identificable” (Chartier, 1990a: 22).

La transición parece suficientemente avanzada a mitad del siglo XVIII, ya que la segunda definición que el *Diccionario de Autoridades* (1739) da del término “público” reza de la siguiente manera: “se aplica a la potestad, jurisdicción y autoridad para hacer alguna cosa, como contrapuesto a privado”.

Este proceso de “privatización” implica un cambio mental y cultural, a través del cual se da como natural la atribución de eventos y comportamientos a este u otro ámbito, sin tomar demasiado en cuenta la atribución tradicional (que podía ser completamente diferente), sino como referencia a la vida de los “padres” (considerada “primitiva” por unos, o “feliz” para otros). Es suficiente citar, para ceñirnos a nuestro tema, la diferente ubicación que acciones como hacer el amor o satisfacer necesidades corporales reciben en la nueva repartición de ámbitos.

Esta re-atribución de ámbitos involucra toda la vida social y cultural, incluyendo la coherencia entre espacios y discursos —no se puede hablar de política y de sexo al mismo tiempo— entre acciones diferentes, comer y hacer el amor; etc. Hasta acciones simples como el vestirse adquieren valencias distintas y, naturalmente, la percepción del cuerpo del otro recibirá una serie de regulaciones y atribuciones de espacios (extensión de la frontera del pudor y control de los deseos, etc.), así como los *lugares* femeninos distintos de los masculinos.

Vale la pena citar las seis categorías generales que según Philippe Ariés pueden permitirnos identificar y caracterizar los cambios de pensamiento y comportamiento a los cuales estamos haciendo referencia:

“La civilidad, que inculca actitudes nuevas respecto al cuerpo; el conocimiento del propio yo a través de la escritura íntima; la práctica de la soledad ya no sólo como ascesis,

sino también como placer; el ejercicio de la amistad en el ámbito particular; la valorización del gusto como manera de presentación de uno mismo, y, por último, la comodidad, resultado del acondicionamiento del ámbito de la vida diaria” (Chartier, 1990b: 165).

Privatización y redefinición de la figura del individuo aparecen fuertemente relacionados en la nueva mentalidad y no es ciertamente por azar que la problemática del “sujeto” tiene durante la Ilustración sus primeros movimientos, hasta poder afirmar que su misma posibilidad de “existencia” se da solamente dentro de la modernidad (incluyendo su crisis actual). Los retratos, que toman sentido y auge en este siglo, son una de las expresiones de este proceso, así como las *Letres de caché*, los diarios íntimos y la misma literatura epistolar.

Finalmente, no debemos descuidar los aspectos temporales de la división de la vida en pública y privada. Los recortes y redistribución de las actividades implican una nueva organización del tiempo: progresivamente el tiempo homogéneo del individuo y de los grupos familiares se diferencia, hasta categorizarse en tiempos públicos —del trabajo, de la fiesta, etc.— y tiempos privados, de la familia, de la reproducción, del esparcimiento. El “tiempo privado” será, cada vez más, dentro de la modernidad, relegado a la gestión individual, hasta que su ampliación en las sociedades post-industriales impondrá nuevamente la acción de las instituciones públicas (no necesariamente del Estado) en su organización.

Existe la posibilidad para Beccaria que se produzca una contradicción entre las “leyes” de lo privado y las de lo público, contradicción que, a su vez, es “...feconda sorgente di altre contradizioni fra la morale domestica e la pubblica, e però fanno nascere un perpetuo conflitto nell'animo di ciascun uomo” (Beccaria, 1987: 55). Esta contradicción es producida, antes que nada, por la determinación no clara de los ámbitos y, además, por la precaria percepción de la “justa” finalidad de la “República”. Al contrario, si asumimos que se trata de jurisdicciones distintas, pero ambas destinadas al “bien” de los individuos, la contradicción desaparece. De hecho, siempre para Beccaria, “lo spirito di famiglia è uno spirito di dettaglio e limitato a' piccoli fatti. Lo spirito regolatore delle repubbliche, padrone dei principii generali, vede i fatti e li condensa nelle classi principali ed importanti al bene de la maggior parte” (idem).

En este sentido, más que el “muro” de Telleyrand entre la vida pública y la privada —“la vida del ciudadano ha de estar murada” (cf. Castan, 1990: 15)— lo que debe existir para Beccaria es la articulación “armónica” entre los dos ámbitos, uno de los cuales, ya resulta evidente, está casi



**Figura Nº 17**  
Labor de mujeres y juegos de niños  
(S. Trimosin, *Splendor Solis*. Londres, s. XVI).

enteramente ocupado por la familia. En verdad es de una reducción de todo lo privado a la familia de lo que se trata: espacio de la afectividad y de la sexualidad, esta última fuertemente relacionada con la reproducción. Se trata de un nuevo tipo de familia, cuya transformación no puede simplemente reducirse al cambio entre una estructura extensa y otra nuclear, ya que involucra niveles profundos tanto de la vida mental del individuo (entre los cuales se encuentran los de la identidad), como de la vida social y cultural de las sociedades. Además, este cambio no se da de una vez por todas, sino a través de una lenta transición con fenómenos de resistencia y profundas “supervivencias” de los sistemas anteriores. Dejamos la palabra nuevamente a Philippe Ariés:



“Al desarrollar sus nuevas funciones, la familia, por una parte, absorbe al individuo, al que recoge y defiende; por otra parte, se separa más claramente que antes del espacio público, con el cual se comunicaba. Su expansión se produce a expensas de la sociabilidad anónima de la calle y de la plaza. El padre de familia a lo Greuze, a lo Marmonte, se convierte en una figura moral que inspira respeto a toda la sociedad local. Con todo, sólo se trata del comienzo de una evolución que triunfará en los siglos XIX y XX, y los factores de resistencia o de sustitución son todavía muy potentes. El fenómeno queda circunscrito a determinadas clases sociales y a determinadas regiones o a la ciudad, sin que logre eliminar la sociabilidad anónima que subsiste en sus formas antiguas (como en la calle) o en formas nuevas, tal vez derivadas de la convivencia social del período anterior (*country parties*, clubes, academias, cafés). Habrá que buscar la emergencia del cometido de esta estructura tan vieja, que poco a poco se transformó por completo, en el corazón de una comunidad que se mantiene y en competencia con las nuevas formas de convivencia social que se desenvuelven hasta crear una cultura mixta que se desarrollará a lo largo del siglo XIX” (Aries, 1990: 16).

A esta reducción de lo privado a la familia corresponde la creación de un “espacio doméstico” que implica un cambio temporal y territorial de la vida del individuo. La casa, antes que nada y cuando es posible, se transforma hacia la producción de arreglos bien definidos con atribuciones distintas y accesibilidad diferenciada, según las distintas actividades que ahí se pueden o no desarrollar. Ya no es posible a cualquier persona acceder libremente a cualquier ambiente doméstico, la separación entre un “adelante” y un “atrás” de la casa sirve a diferenciar su accesibilidad, así como se reducen las puertas y se tapan las ventanas, para controlar rígidamente la comunicación entre el “adentro” y el “afuera”<sup>2</sup>. Y, por otro lado, junto a estas grandes divisiones, la producción de otros micro-espacios fuertemente cargados de significación: el cuarto de dormir se desplaza cada vez más hacia el “interior” de la casa, mientras que la misma cama sufre variaciones espaciales, hasta convertirse en *alcoba*, protegida en un rincón por cortinas o en un nicho de la pared, cerrada por puertas decoradas (cf. Ronum, 1990: 228).

Hay comportamientos no admitidos en público: la civilidad (la “buena crianza”, la “urbanidad”) impone la diferencia: lo que está permitido en el sub-ámbito de la intimidad no debe desbordar sus espacios asignados y lo mismo los discursos. Hay espacios de intimidad, dentro del espacio de la privacidad. No se trata ya de ese precario lugar que era la ventana medieval (un arco con asientos); ahora es ya un espacio cerrado, cuyo acceso está restringido y la misma puerta, en muchos casos, disfrazada. Es un jardín cerrado por altos muros, a la manera inglesa, contrapuesto a los lugares silvestres de libre acceso de la “aldea” comunitaria (los lugares arcádicos del amor). Es el lugar de la fidelidad y, también de la transgresión y de la expresión incontrolada de las emociones: todo en el íntimo del espacio y de los corazones. Al otro lado de ese espacio privado, distante pero continuo, el sub-ámbito de la civilidad: la expresión pública de la existencia privada, la posibilidad de los discursos morales y de las relaciones admitidas por las reglas de lo público (y también de aquel control informal que continuaba teniendo alguna función)<sup>3</sup>. Resumimos con las palabras de Chartier:

“La civilidad y la intimidad también se contraponen de otro modo. La primera debe dominar las emociones, refrenar los afectos y disimular los impulsos del alma y del corazón. La racionalidad que la domina acomoda cada conducta a cada relación y ajusta cada comportamiento al efecto que en teoría debe producir. En consecuencia, la civilidad es ante todo un arte perpetuamente controlado de la imagen de sí mismo que uno da a los demás, una manera estrictamente regulada de mostrar la identidad que uno desea que le reconozcan. Estas disciplinas no rigen cuando se está solo o en intimidad con otra persona, y los más impúdicos desahogos, las más extremas emociones pueden inundar todo el ser. También en este caso, el discurso de la mística y, a veces, la confesión erótica dan fe de esas pasiones que el decoro de la civilidad no ahoga, y que desbordan las censuras e imposiciones que tan a duras penas se incorporaron al hábito del hombre moderno” (Chartier, 1990b: 166).

Hay una clara diferencia entre el “ser” y el “aparecer”: el uno está relegado a ese espacio particular de lo privado que es la intimidad; el otro, es la realización pública del

<sup>2</sup> La ventanas habían sido lugar especial de las relaciones (comunicativas y corporales) entre los dos sexos en la estructura de la casa de la sociedad comunitaria (cf. Ariés, 1990: 14). Ahora se vuelven lugares de transgresión y de aquí el epíteto español de “ventaneras” a las mujeres de comportamientos livianos. Véase el siguiente texto de La perfecta casada de Fray Luis de León (1583): “Y demás de esto, si la casada no trabaja ni se ocupa en lo que pertenece a su casa, ¿qué otros estudios o negocios tiene en qué ocuparse? Forzado es que, si no trata de sus oficios, emplee su vida en los oficios ajenos, y que dé en ser ventanera, visitadora, callejera, amiga de fiestas, enemiga de su rincón, de su casa olvidada y de las casas ajenas curiosa, pesquisidora de cuanto pasa, y aun de lo que no pasa inventora, parlera y chismosa, de pleitos reveladora, jugadora también y dada del todo a la conversación y al palacio, con lo demás que por ordinaria consecuencia se sigue, y se calla aquí ahora, por ser cosa manifiesta y notoria” (en Gonzalbo, 1985: 50).

<sup>3</sup> En *Las relaciones peligrosas* de Pierre Choderlos de Laclos (1782), la venganza del moribundo Vizconde de Velmond consiste en hacer circular públicamente las cartas privadas que el y la Marquesa de Merteuil habían intercambiado cuando tramaban la conquista de Madame de Tournel y donde se relataban los trucos y los pareceres de los dos (la novela absuelve a Velmond, por el amor que admite sentir hacia Madame de Tournel). Todos sabían, nadie decía: haberlo dicho hubiera implicado la destrucción de la reputación de la Marquesa. Esta destrucción, ya que se trata de una novela con implícitas intenciones morales, se extiende naturalmente desde el ámbito del “parecer” (la reputación), pasando por la debacle financiera, hasta el del “ser”, incluyendo también el cuerpo de la “transgresora” (cf. Choderlos de Laclos, 1981: 376-379).

individuo, es la *máscara* necesaria para vivir en esa nueva sociedad nacida por oposición (a la ética protestante) y por negación (del renacimiento pagano): el mundo barroco. La *máscara*, como realidad material en fiestas y paseos, pero también como modelo interpretativo, define la época barroca donde la apariencia parece contar más que la esencia y es, al mismo tiempo, el puente vivencial entre lo público, que ocupa gran parte de la vida social y lo privado, todavía en fase constructiva. Como escribe Aries: “El individuo no era lo que era, sino lo que aparentaba, o más bien lo que conseguía aparentar. Todo se disponía con ese objeto: el gasto excesivo, la prodigabilidad (por lo menos, en los momentos adecuados, juiciosamente escogidos), la insolencia, la ostentación” (Aries, 1990: 9). Lo interior, lo privado y lo íntimo deben ser constreñidos, impedidos de mostrarse, reducidos, aunque no eliminados. La biografía debe ser una construcción artística y no una etnografía. La espontaneidad se “repliega” (*Le pli* de Deleuze, 1988) cada vez más hacia lo íntimo, aunque allí encuentra, precisamente en la prácticas amorosas, sus límites.

Así, mientras que “el interior recae sobre sí mismo” (Deleuze), se produce un movimiento contrario, relacionado primero con el eros que desborda violentamente la excesiva codificación (véase el movimiento de los *libertinos* de comienzo del siglo XVIII) y, segundo, la estructuración de la familia, en su forma burguesa, que reclama un espacio entre lo público y lo íntimo (ver más adelante). La *máscara* barroca, así, no desaparece sino que se transforma progresivamente, reduciendo los espacios de su valor y sentido. Aparte de Rousseau, para quien la *máscara* impide el “ser natural del hombre”, es posible encontrar una gran producción de textos utópicos del Setecientos, donde se produce la mitologización de una existencia sin *máscara*, y la transparencia del privado se haría total, gracias al Estado todo poderoso e ilustrado que lo organizaría todo (cf. Goulemot, 1990: 388-389). Sin embargo, entre la *máscara* barroca, que todo cubre, y la vivencia sin ella de los utópicos, en esta tensión entre dos extremos, sobreviene una mediación: la *máscara* como mentira útil. Es la solución cultural al problema de la “convención”, tanto que el mismo *Diccionario de Autoridades* incluye entre los significados de “mentira”, la acepción de “mentira oficiosa”: “la que se dice para conseguir algún fin que no perjudica a otro, ni él en sí es malo...”; hasta admitir que existe una mentira “...que procura hacer algún bien al prójimo, defenderlo o agradarlo”. La máscara es ahora protección, del individuo y de los otros; es expresión del “control” sobre las emociones; es, en fin, la civilidad: la posibilidad de “parecer”, ocultando y permitiendo al mismo tiempo

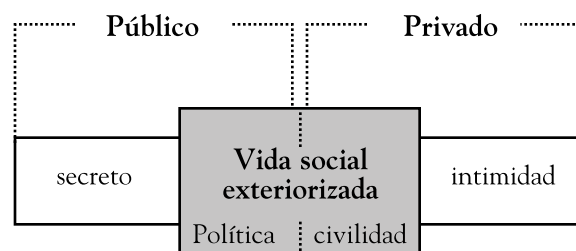
la existencia al “ser”, cualquiera que este sea (sobre estos temas, cf. Iglesias, 1988).

De esta manera, la oposición neta entre intimidad y civilidad se trasforma en un continuum sin solución de continuidad, dando posibilidad a la producción de un espacio intermedio, lo privado, diferente de lo íntimo. La civilidad, aun en su caracterización de *máscara*, puede ahora ser considerada la dimensión social de lo privado, su exteriorización controlada. De esta manera, podemos afirmar que la progresiva separación de ámbitos entre público y privado, se articula en cada contexto a través de una división en sub-ámbitos. Las reglas que dominan la exteriorización deben aquí ser consideradas como el medio a través del cual la sociedad en su totalidad consigue mantener su modelo comportamental y, por ende, su identidad auto-proclamada.

Si la civilidad puede ser definida como la expresión social de lo privado, la intimidad sería su realización no exteriorizada. Así, podríamos avanzar la hipótesis de que también el espacio de lo público –comportamientos, acciones, actitudes, eventos, etc.– no está construido de manera monolítica, sino que permite diferenciaciones internas. De hecho, es posible identificar una serie de prácticas sociales que representan la exteriorización de lo público y que, en un sentido general, podemos llamar *política*. Es evidente que, de la misma manera, es posible pensar en la existencia de una “dimensión no exteriorizada de lo público”, que bien podríamos denominar el *secreto*. La “dimensión exteriorizada de lo público”, junto a la “dimensión exteriorizada de lo privado”, podrían constituir lo que Graciela Soriano de García Pelayo ha llamado “la dimensión pública de lo social” (Soriano 1993: 26). Tendremos así:

*Intimidad:* Vida privada oculta  
*Civilidad:* Vida privada exteriorizada  
*Política:* Vida pública exteriorizada  
*Secreto:* Vida pública oculta

El modelo ilustrado comprendería así dos parejas contrapuestas y articuladas de oposiciones, de las cuales los dos términos centrales recortan un meta-ámbito que es posible definir como “vida social exteriorizada”, así como es mostrado en el siguiente esquema.



Debe quedar claro que el esquema indica, a nivel de modelo, una subdivisión que no opone necesariamente el Estado al individuo; es decir, el ámbito de lo público no está solamente ocupado por las instituciones del Estado, sino que delimita lo que podemos definir como actividades de grupos o individuos que atañen teóricamente a la totalidad del grupo social o de la sociedad. En este sentido, me parece que es suficiente un solo aspecto de un evento, institución o comportamiento que refiera a la posibilidad real o potencial de interesar a la sociedad o al grupo como un todo, para hacer de esa realidad social un fenómeno público. En este sentido, resulta interesante hacer referencia al hecho que los términos relacionados con “asociación”, se organizan a lo largo del siglo XVIII en un campo semántico que define lo que aquí hemos llamado lo público (cf. Alvarez de Miranda 1992: 363 y ss.). De la misma manera, en el caso, por ejemplo, del término “tertulia”, es posible observar el desplazamiento desde un ámbito parcialmente indiferenciado y, de cierta manera, asociado al ámbito privado, a un otro de tipo público. De hecho el *Diccionario de Autoridades* recogía en la segunda acepción de “tertulia” la definición: “la junta de amigos y familiares para conversar”; mientras que progresivamente el término denominará a lo largo del siglo XVIII un evento perteneciente a la vida pública, tanto intelectual, como política.

En el caso del término “sociedad”, su evolución puede ser considerada una confirmación de la utilidad del modelo y de su adherencia a la realidad de la incipiente modernidad. Por ejemplo, en el caso de Piquer, nos encontramos con la utilización del término “sociedad” caracterizado, en un caso, como “pública sociedad” (1747) y, en otro, como “sociedad civil” (1755). En ambos casos, la referencia constante es a la contraposición de ámbitos entre uno de tipo “particular” y uno de tipo “común”, caracterizado este como “civil” y “público” (cf. Alvarez de Miranda, 1992: 358). Véase la siguiente referencia: “El agravio que sufre a veces un particular es de poca consideración si se compara con el daño que de su resistencia se podría seguir a la sociedad civil, y es conforme a la razón que un particular pierda sus bienes en beneficio de todo el Público” (Piquer, 1755: 345).

Una confirmación más sobre el tipo de transformación señalada en la representación cultural de la sociedad en su conjunto podemos encontrarla en Feijoo cuando distingue entre una “sociedad política privada” y una “sociedad política común” (cf. Alvarez de Miranda, 1992: 359), donde parece claro que el término “política” corresponde al sentido no “natural” de la agregación social y solamente en parte al nuestro “vida social exteriorizada” del esquema anterior. De cualquier manera, los dos térmi-

nos de la contraposición definen, con una terminología ilustrada, lo que poco después será claramente designado como público y privado.

Volviendo así a nuestro esquema, categorizar como *política* el sub-ámbito público exteriorizado pueda parecer reductivo ya que estamos acostumbrados a considerar bajo esa definición solamente algunas de las actividades que atañen al ámbito de lo público. Sin embargo, el término tradicionalmente abarca una gama de eventos más amplia y el DRAE registra en su segunda y tercera definición el sentido que aquí le estamos dando: “actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo” (tercera definición).

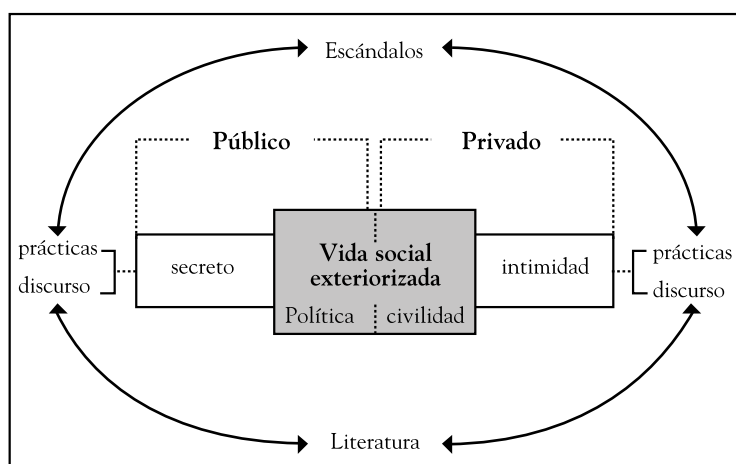
Finalmente, el sub-ámbito no exteriorizado de lo público, es definido aquí como *secreto*, en el sentido de “oculto, ignorado, escondido o separado de la vista o del conocimiento de los demás” (DRAE, 2ª definición). Es evidente la posibilidad de confusión con ese sub-ámbito del privado que llamamos intimidad y, de hecho, también en este caso se trata de algo “oculto a los demás”. Sin embargo, más allá de la real homogeneidad estructural entre los dos sub-ámbitos, vale aquí el esfuerzo definitorio, siempre parcialmente arbitrario. Llamaremos así *secreto* ese sub-ámbito de lo público que aunque sus efectos atañen a toda la sociedad, se realiza de manera oculta a la mirada de los demás, sin por esto confundirse con el ámbito de lo *privado*, ya que las actividades que lo componen atañen explícitamente a lo *público* (desde algunas actividades de la policía, hasta la discusión de una reunión de ministros).

A partir del modelo, es posible preguntarse acerca de los comportamientos de los varios sub-ámbitos. Por ejemplo, cabe la pregunta: ¿cuáles son las expresiones discursivas de la *intimidad* y del *secreto*? La legitimidad de la pregunta es producida por la característica de construcciones culturales y sociales que los dos sub-ámbitos revisten. Una posible respuesta podría alcanzarse distinguiendo, en cada uno de los dos ámbitos, aspectos diferentes y complementarios: las prácticas y los discursos (en el sentido de Foucault). Tendríamos así, unas prácticas de la *intimidad* y un discurso acerca de la misma; así como unas prácticas del *secreto* y un discurso que lo construye y justifica.

La literatura, tan abundante en el setecientos sobre nuestros temas, respondería a las expectativas de los lectores acerca de los ámbitos de la *intimidad* y del *secreto*, mientras contribuiría a la producción y mantenimiento de sus discursos. La novela de aventuras “sentimentales”, por un lado, y las de “espionaje”, por el otro; incluyendo casos donde los dos extremos del esquema se juntan, dando origen a las novelas donde el desenlace amoroso de los protagonistas se enlaza con un problema de Estado



(Dumas fue maestro en esto, como es el caso de *Los tres mosqueteros*). Sin embargo, esta especie particular de “exteriorización” no toca solamente los aspectos “míticos” (los discursos) de los dos ámbitos aquí considerados. También las prácticas de la *intimidad* y del *secreto*, lo más “escondido” de la época, pueden periódicamente, y bajo presiones sociales y culturales particulares, salir a relucir frente a la nascente “opinión pública”: los llamados *escándalos*. La historia del Estado nacido de la ilustración moderna está repleta de amor y de política, separados o conjuntos. El esquema siguiente da cuenta de estas movidas.



Nuestras repetidas referencias a ejemplos de tipo sexual o, en general moral, tienen en el modelo general mostrado en el esquema anterior su plena justificación. De hecho, parece evidente que la división en ámbitos de la vida societaria, así como se desarrolla en el Setecientos, atañe al comportamiento de las personas y, claramente, a los discursos alrededor de lo que es admitido o no hacer y decir en uno o en el otro ámbito o sub-ámbito. Para obtener este efecto, la cultura europea ilustrada produce toda una serie de sistemas de control formal e informal de los comportamientos de los individuos, fundando poco a poco en referentes míticos la razón de ser de las prácticas. Ahora, para que el mito moldee en el ámbito estructural el comportamiento, tiene que primordialmente referirse a un nivel de la existencia de los individuos que permita esa fundamentación primaria (la producción de la estructura modelar de la cual descende el valor de las otras). Este ámbito atañe precisamente al aspecto relacional de los individuos, sobre todo al aspecto sexual y, por ende, reproductivo (recuérdese que uno de los pocos universales

de las culturas humanas es la prohibición del incesto). Así que, de cierta manera, la misma división en público y privado en la cultura europea del siglo XVIII y de la modernidad desplegada, tiene sus raíces en el control de las prácticas sexuales y la redefinición de los ámbitos de su realización.

En este contexto, vale la pena citar la superproducción en el siglo ilustrado de novelas eróticas, algunas de las cuales ya citadas, para dar cuenta de un fenómeno de multiplicación de los discursos sobre el sexo y el erotismo (“fermentación discursiva”, la llama Foucault). Ese tanto hablar de los cuerpos que substituye en buena parte las prácticas, analizado por Michel Foucault en la *Voluntad de saber*, primer libro de su *Historia de la sexualidad* (1989):

“El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de “policía”. Pero en el sentido pleno y fuerte que se daba entonces a la palabra no represión del desorden sino mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales: “Afianzar y aumentar con la sabiduría de sus reglamentos el poder interior del Estado, y como ese poder no consiste sólo en la República en general y en cada uno de los miembros que la componen, sino también en las facultades y talentos de todos los que le pertenecen, se sigue que la policía debe ocuparse enteramente de esos medios y de ponerlos al servicio de la felicidad pública. Ahora bien, no puede alcanzar esa meta sino gracias al conocimiento que tiene de esas diferentes ventajas” (J. von Justi, *Eléments généraux de police*, 1769). Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición sino la necesidad de reglamentar el sexo” (Foucault 1989, 34).

La importancia de esta superproducción de discursos alrededor del sexo –esa “llaga secreta de aquel siglo”, como la estigmatizó Menéndez y Pelayo– es muy importante para nuestro tema, no sólo por la difusión europea y española de esos textos, sino también por su llegada abundante en América, a pesar de la intensa actividad represiva del Santo Oficio (cf. para Europa, Goulemot, 1990; para Nueva España, Ramos Soriano, 1986). En el caso de Caracas, la “lluvia de papeles torpes”, como la Audiencia llamó el fenómeno (Pino Iturrieta, 1992; 11), fue abundante, desde *El arte de las putas* de Moratín, prohibida en 1777, hasta *The pleasure of love*, que tanto escándalo produjo en Caracas por estar involucrados unos eclesiásticos en su difusión (Archivo General de Indias, Audiencia de Caracas, leg. 434; cf. sobre el tema, Leal, II, 1985, 188-191).

## 2 AMOR, PASIÓN, SENTIMIENTO: DE LOS TROVADORES A LOS ILUSTRADOS

Haber relacionado amor, sexo y familia con la producción de ámbitos diferenciados de la vida social, nos obliga a profundizar sobre estas figuras del sentimiento y su estructuración social. Para esto, necesitamos aclarar su significado y, sobre todo, su evolución a los largo de los siglos que producen la modernidad.

Comenzaremos con referirnos al núcleo mismo de nuestro tema, es decir el *amor*, ya que cuando se habla de eros o se hace referencia a la sexualidad, el contexto implícito, al positivo o al negativo, refiere al *sentimiento amoroso*. Sin embargo, esta “obvia” propensión de los occidentales modernos termina por ser sospechosa, ya que pertenece al “sentido común”, es decir a la forma cultural de naturalizar la historia. Esto nos obliga a contextualizar y concluir que se trata de una representación relativa a un tiempo y a una sociedad específica, mas que un referente universal. De hecho, el *amor*, esta obvia figura de la modernidad, parece no caber completamente en épocas

anteriores, tanto en el ámbito de la relación sexual como en la erótica, salvo tal vez en el caso de la relación con la *Madonna* trovadoresca, a pacto de traducir con “sentimiento” la admiración y el enlace espiritual que excluía cualquier fantasía de comercio carnal. Por otro lado, el “sentimiento” parece estar presente de alguna manera en las relaciones de amistad, sobre todo las llamadas viriles (Aries, 1987a: 116). Véase, en este sentido, uno de los emblemas de Andrea Alciato, representando la amistad viril (fig. 18), donde tres hombres se enlazan bajo los lemas de *Veritas*, *Amor* y *Honor*. El exergo en latín reza: “STET depictus HONOS, Tyrio velatus amictu, Eiusque iungat nuda dextram VERITAS: Sitque AMOR in medio castus, cui tempora circum Rosa it, Diones pulchrior Cupidine” (citamos de la edición de los *Emblemata* de Alciato, publicada en 1621 por Pietro Paulo Tozzi en Padova).

Los temas así están ya bien servidos: diferenciación entre sexualidad y erotismo, por un lado, y amistades viriles por el otro, junto a la sobre-valorización de la *Donna-Madonna*, ya que se trata de un único complejo cultural, donde un tema justifica y rige, consciente o inconscientemente, el otro.

Antes que nada, la referencia literaria va a las conclusiones de Denis de Rougemont, cuando relaciona lirismo trovadórico y catarismo. La tesis es conocida: la poesía provenzal y, en general, la poesía de amor de los siglos iniciales del segundo milenio, debe interpretarse como una pantalla que cifra y oculta una tensión religiosa negada. La *Donna* angelical es figura de una otredad radical, la divinidad de los heréticos (cátaros, albigeos, etc.): María, símbolo cátaro de luz salvadora, la *Pistis-Sophiá* de los gnósticos, la *Luz* de los maniqueos, etc. (cf. Rougemont, 1977).

De alguna manera, gracias también a las influencias cristianas y platónicas, la relación vicaria con la mujer real termina autonomizándose, hasta constituir, como escribe Octavio Paz, “una herejía tanto del cristianismo como de las creencias cátaras y de la filosofía del amor. Mejor dicho: fue una disidencia, una transgresión. Digo esto porque fue esencialmente secular, vivido y sentido para seglares” (Paz, 1985: 92). Sobre esta base referencial, el *amour-passion*, aunque laico como en el mito de Tristán, mantendrá sus características peculiares: la mujer angelizada, ya que se trata de producciones discursivas masculinas, no tiene referente real, es pura ausencia. Lo que implícitamente lleva siempre hacia algo que no se tiene, en la búsqueda de un ideal imposible. Tal vez, las mismas raíces del adulterio obsesivo estén aquí y, de cualquier manera, también la intercambiabilidad de la mujer a nivel de la



**Figura N° 18**  
*Fidii simulacrum*  
(Andrea Alciato, *Emblemata*, Padova, Pietro Paulo Tozzi, 1621).

fantasía erótica que el deseo masculino produce y la mujer real no realiza completamente.

Naturalmente, es el caso de decirlo, las bases culturales de este tipo de actitud van más atrás en el tiempo, ya que el mismo término “amor” de las lenguas neolatinas, traduce dos conceptos bien diferentes, pertenecientes a las raíces mismas del Occidente: el *eros* greco, como aspiración, deseo, brama hacia el *summum bonus*, cuyo modelo es la amistad virtuosa; y el *ágape* cristiano, como actitud benévola de Dios hacia el hombre en sí y no como poseedor de valor, el amor gratuito (cf. Nygren, 1971). Imagen de este segundo tipo de amor es la relación familiar: “El amor-ágape –escriben Alberoni y Veca– que más se parece al de Dios hacia los hombres es el amor de la madre y del padre hacia sus hijos. La madre ama un hijo aun si es feo, aun si no es inteligente, aun si el malvado... Es el ágape de Dios que genera el amor hacia el próximo” (Alberoni y Veca, 1988: 22)

Así, la conclusión es que, en las sociedades cristianas pre-modernas, el amor en cuanto *eros* es generalmente excluido de la relación marital, realizándose fuera de ello, tanto en la forma idealizada de la adoración de la mujer ideal como, sobre todo detrás del neoplatonismo renacimiento, en la de búsqueda del placer por sí, derivado claramente de la versión sexualizada del *eros*, y hasta la amistad “erótica” masculina.

Ahora se entiende como, siguiendo a San Jerónimo, que había afirmado que es adultero también quien ama demasiado su esposa, los pensadores cristianos del siglo XVII, tanto teólogos como laicos, puedan prácticamente condenar el amor dentro del matrimonio ya que, como escribe Benedicti en 1584, “no es necesario que el hombre haga uso de su mujer como una meretriz, ni que la mujer se comporte con su marido como con un amante: pues el santo sacramento del matrimonio ha de usarse con toda honestidad y recato” (en Flandin, 1987: 165).

Nos encontramos con una serie de oposiciones, conscientes algunas, automáticas e inconscientes otras: la relación conyugal reproductora contrapuesta a la relación de amor, *eros* contrapuesto a lo meramente sexual y, finalmente, amor hacia la humanidad y amor hacia Dios. Esta última oposición merece ser explicada: si un hombre y una mujer se aman de manera desmesurada, en sus corazones no queda espacio para el verdadero amor, el que deben a Dios. “Yo mismo, escribe Brantano, he visto muchas mujeres que amaban de tal modo a sus maridos, y sus maridos a ellas, con un amor tan ardiente, que unas y otros olvidaban servir a Dios...” (en Flandin, 1989: 166).

La justificación de la expulsión del sentimiento y del placer sexual de las alcobas matrimoniales, estriba en el

origen mismo del matrimonio, considerado cada vez más como un sacramento cristiano, también en la formas más codificadas jurídicamente. Por lo cual, no resulta fuera de lugar que el mismo Montaigne, en materia matrimonial, no se salga demasiado de la mentalidad culta y dominante de la época. Véase el siguiente texto de los *Ensayos* (I, XXIX):

“El casamiento es vínculo religioso y devoto, y por eso el placer que con él se obtiene debe ser un placer contenido, serio y unido a cierta severidad, esto es, una voluptuosidad prudente y concienzuda. Y como su fin principal es la generación, hay quienes ponen en duda si es permitida la unión a falta de esperanza de fruto, como cuando las mujeres han pasado la edad de la concepción o están encintas” (Montaigne, 1968: 148).

Si pasamos del ámbito barroco al ilustrado, encontramos que este substrato evoluciona en dirección no religiosa, es decir, permitirá la consciencia plena de la diferencia de relaciones, justificada por la conveniencia y la libertad del cual tanto el hombre como la mujer necesitan. El matrimonio asumirá cada vez más la forma del contrato, incluyendo el cálculo, no solamente económico, del dar y del haber. Véase el tema del *debitum*: matrimonial. El tema remonta a San Pablo, cuando en la carta a los *Corintios* afirma que “el marido dé a su mujer lo que le corresponde y que la mujer obre de igual manera hacia su marido” (I Cor., VII, 2-4). Sin embargo, es durante la Edad Media que los teólogos colocan “la cuestión del débito conyugal en el centro de la vida sexual de los esposos” (Flandrin, 1987: 158).

Dos aspectos merecen destacarse en la cuestión del débito conyugal: (a) es evidente que la necesidad de imponer el débito con toda la fuerza de la iglesia, en una época de fuerte poder religioso temporal, deja entrever un problema: la no realización automática de la relación sexual dentro del matrimonio y, por ende, la necesidad de imponer su cumplimiento; y (b) la posibilidad de que sobre la base del débito, el matrimonio debía ser entendido más como un contrato –económico, social, sexual– que como una relación de amor o resultado de una elección sentimental.

Esta situación puede interpretarse como una descalificación religiosa de la relación sexual y, por ende, la concepción de que había que obligar al marido (y también a la esposa) a cumplir con tan “desagradable” tarea, si se quería mantener la reproducción biológica de la sociedad. Con esto claramente no estamos negando la realización de una sexualidad espontánea y no codificada, sino que ésta es reglamentada culturalmente de manera que los



aspectos más eróticos y sentimentales del evento tengan realización en gran parte fuera de la familia. Como escribe Flandin, en relación a los esposos, “nunca se consideraba la posibilidad de que pudieran atraerse mutuamente, con espontaneidad y mutua atracción” (Flandin, 1987: 159).

El débito podía reclamarse tanto por parte del hombre como de la mujer. Sin embargo, ya que en la relación sexual el marido era considerado superior por ser el actor activo, mientras la mujer era la pasiva, una mujer que llegara a reclamar el cumplimiento de la “deuda” podía incurrir en acusaciones de lascivia que terminaría por descalificarla y hasta producir su rechazo. La mujer, por otro lado, no estaba obligada a cumplir por su libre voluntad, sino cuando el marido lo pedía explícitamente y éste, por su parte, sí que estaba obligado, puesto que en una familia sin hijos, era sobre el marido que recaía la sospecha de no cumplir con sus obligaciones conyugales.

Es a partir de esta base relacional, producida en primer lugar por el Concilio de Trento, que el matrimonio institucionalizado se irá constituyendo, hasta alcanzar esa cumbre de sistema de relaciones obligantes que es el matrimonio burgués del siglo XIX: kantianamente, el deber puede ser alcanzado y elegido por la razón para cubrir el vacío de amor, “el deber es un *como sí* del amor” (Alberoni), incluyendo naturalmente la relación sexual. De allí que, por sucesivas aproximaciones, “...las cosas cambiaron a partir del siglo XVIII. Desde entonces, la sociedad tiende a acercar las dos formas de amor tradicionalmente opuestas. Es así como, poco a poco, se va constituyendo un ideal de matrimonio en Occidente, que impone a los esposos la necesidad de amarse, o de simularlo al menos, como amantes” (Aries, 1987b: 187).

### 3 DEL MATRIMONIO: FORMAS Y CEREMONIAS

Antes de su institucionalización definitiva, en el mundo europeo al matrimonio se accedía, en general, a través de una ceremonia privada, salvo cuando se trataba de estamentos acaudalado y sobre todo en el caso de familias de la realeza. De esta manera, el matrimonio, en cuanto “pacto”, se reducía a un arreglo privado entre los dos individuos, cuando se trata de los grupos sociales pobres o, en general, campesinos; mientras que, en los casos de estamentos acaudalados, podía fluctuar entre una privacidad familiar, es decir la contratación entre familias, y una publicidad amplia y participada socialmente, cuando se trataba de familias nobles o de la realeza (cf. Aries, 1987c: 209).



**Figura Nº 19**  
*Esponsales de la Virgen*  
(Raffaello, 1504. Pinacoteca de Brera, Milano).

En verdad, lo que pasaba era que las estrategias matrimoniales, tanto abajo como arriba, tenían como contexto de realización una sociedad que, por un lado, todavía no había estructurado completamente la diferencia entre grupos sociales y, por el otro, no preveía una rígida separación entre público y privado. Es evidente que las nuevas uniones necesitaban de una legitimación y ésta, sobre todo para los grupos sociales subalternos, era producida por las estructuras relacionales locales que implicaban alianzas parentales, pactos económicos, adhesión a grupos religiosos particulares notorios o secretos, etc. En el caso de los grupos sociales dominantes, vale la misma conclusión, con la diferencia que en este caso intervienen otros factores e instituciones a legitimar o delegitimar un matrimonio: la iglesia, el rey, etc.

En ambos casos, el matrimonio es un asunto que atañe a todo el grupo social; ensanchando un poco, podríamos decir que se trata de un acontecimiento público. La torsión conceptual deriva del hecho de que el sistema social funcionaba todavía en gran parte a través de estructuras implícitas y difusas y solamente en parte éstas habían adquirido una forma política explícita (la estructura de la parentela funcionaba como eje organizador). Con la progresiva estructuración de formas estatales, por un lado, y de la institucionalización del matrimonio, por el otro, se irán definiendo mejor tanto los ámbitos públicos y privados, como la posición relativa del evento matrimonial y, por ende, de la misma familia. La iglesia asumirá el rol institucional para guiar y justificar este cambio y, al mismo tiempo, para ampliar progresivamente su control. De hecho, puede hasta indicarse una fecha clave para la explicitación de este movimiento evolutivo: el Concilio de Trento y el decreto *Tametsi* del 11 de noviembre de 1563 (cf. Lavrin, 1991: 18).

De esta manera, se pasa de un contrato entre familias, donde el padre de la mujer da su autorización de manera genérica o según los usos populares locales, a la necesidad de la presencia de un sacerdote para que la *donatio puellae* fuera confirmada por la autoridad religiosa. Sucesivamente, esta figura se transformará hacia un aspecto particular de la ceremonia de *dextrarum junctio*: son los esposos los que declaran públicamente su recíproco compromiso, mientras los otros aspectos decaerán rápidamente y de ellos sobrevivirá solamente algún signo simbólico como residuo de estratificaciones culturales pasadas. Es que cambia el contexto global y, por ende, cambian progresivamente todos los elementos que constituyen la vida cotidiana de los grupos sociales. De hecho, como último cambio necesario, se impondrá el registro escrito del pacto entre los dos individuos (con explícita previa verificación de la voluntad de consentimiento), con lo cual el matrimonio moderno se puede considerar fundamental estructurado:

“Desde entonces, lo que contaba ya no era tanto la ceremonia religiosa como la constatación por escrito del matrimonio. Así la escritura, a la vez que daba fundamento al acto, lo controlaba. Por otra parte, la celebración de la ceremonia en la iglesia implicaba dos hechos: 1) la publicidad del matrimonio; 2) su fijación por escrito. Se entraba, de este modo, en una nueva concepción del poder y de su control, por una parte; y de la distribución del tiempo ritual, por otra. A las once menos cinco no se estaba casado, mientras que a las once y cinco sí. Los hijos nacidos antes de las once eran ilegítimos; pero los nacidos después de las once ya eran

legítimos: la firma en el registro matrimonial había cambiado las cosas, al reemplazar por un momento puntual toda una secuencia de tiempo más o menos larga, que comenzaba con la primera declaración del compromiso y terminaba con la eventual solemnización del matrimonio delante de la iglesia” (Aries, 1987c: 211).

Los cambios no se dieron todos de una vez, aunque con el siglo XVIII la institucionalización del matrimonio, como evento público, ya está completada. Sin embargo, mientras estos cambios se gestaban y paulatinamente se iban imponiendo, también quedaban áreas geográficas y grupos sociales parcialmente fuera o refractarios a la nueva perspectiva, tanto que hasta el siglo XIX en Europa continuaba la polémica sobre los “concubinatos” de los campesinos, definición eclesiástica de los sistemas tradicionales de formar familia. Vale la pena citar aquí la utilización, explícita o implícita, de esos modelos de matrimonio para la elaboración de forma discursivas alternativas, tanto de los ilustrados como Sade o Fourier, literatos y utópicos, como de los anarquistas del siglo XIX. En el caso de América Latina, como de otras periferias occidentales, es evidente el tipo de matrimonio que se ha impuesto, aunque muchas veces más de manera ideológica y formal que real (ver el mantenimiento de la figura del “concubinato” como institución).

En el contexto de la resistencia al modelo moderno del matrimonio, vale la pena citar, *en passant*, las historias de los matrimonios negados por las familias —se trata en general de grupos sociales dominantes— donde los intereses familiares o de casta privan sobre los deseos o intereses personales, sobre todo cuando se trata de mujeres. La historia de Romeo y Julieta, en la versión shakesperiana, es tal vez el ejemplo más famoso de los que circularon durante los siglos XVI y XVII, incluyendo el matrimonio secreto con la complicidad de un cura amigo. De cierta manera, el matrimonio secreto es posible solamente en el contexto de grupos acaudalados, ya que las soluciones populares a los matrimonios negados se resolvían con medios más fáciles, como por ejemplo la fuga de los novios.

Por otro lado, este tema del secreto, es algo coherente con los matrimonios acaudalados, ya que en la teorización intelectual —desde la novelística, hasta la pragmática eclesiástica— se recorta en la vida de los esposos, tanto culturalmente como espacialmente, un pequeño espacio privado, por ejemplo constituido por el jardín secreto cerrado o, en fin, por ese espacio restringido que es la alcoba<sup>4</sup>. Este espacio íntimo, que dará origen a la revolu-

<sup>4</sup> Los “jardines del amor” fueron una figura en la novelística medieval de carácter erótico, ocupando un lugar privilegiado el *Decamerón* de Boccaccio, cuyos relatos transcurren en gran parte precisamente en “jardines. Para todos, vale el ejemplo narrado en el cuento séptimo de la décima jornada: “Y continuando así su placer de un día en otro, y siempre, al continuar, más inflamándose, sucedió que Pasquino dijo a Simona que firmemente quería que encontrase el modo de poder venir a un jardín adonde él quería llevarla, para que allí más a sus anchas y con menos temor pudiesen estar juntos”. Sin embargo, este espacio evoluciona hacia una mayor privatización, hasta ser integrado completamente a la casa familiar (la huerta).

ción del espacio doméstico del siglo XVIII, realiza en las expectativa de los censores, las condiciones ideales para la satisfacción del *debitum* matrimonial, ya que la manifestación del deseo, por lo menos en el ámbito matrimonial, es algo que se debe disfrazar y esconder.

“De esta forma, el matrimonio se situaba en la intersección de un vasto dominio público y de un pequeño espacio secreto, más secreto que privado. Lo privado es un lugar cerrado, retraído del mundo exterior, pero conocido y preciso, accesible bajo ciertas condiciones. El secreto espacio es ocultado como si no existiese, salvo para muy pocos iniciados, está protegido por el silencio religioso que rodea y que compromete a los iniciados, su revelación lo destruye, es más que lo no-dicho, lo inefable” (Aries, 1987b: 185).

Los cambios progresivos a lo largo del XVII y XVIII involucran todos los aspectos de la nueva relación matrimonial: la legitimación pública y el recorte de un nuevo espacio privado donde tengan realización y sentido tanto el hogar maternal como la relación reproductora.

De esta manera, retomando los hilos de nuestros planteamiento sobre público y privado, estamos más concientes ahora que hay tres líneas de desarrollo discursivos y de prácticas sociales que hay que tener en cuenta en la gestación de la sociedad europea llamada moderna: (a) la transformación del amor cortesano en amor conyugal; (b) la institucionalización de la familia; y (c) la progresiva separación de los ámbitos de lo público y de lo privado. Consideramos que estos tres tópicos culturales evolucionan en conjunto, ya que uno da sentido al otro y viceversa. Sin embargo, estas transformaciones culturales no se dan en el vacío, ya que su misma existencia y conformación es posible gracias a los cambios radicales en la estructura económica (la revolución industrial) y, como hemos visto, en el ámbito de lo político, es decir, del Estado.

#### 4 LOS LIBERTINOS DEL DESEO Y EL ORDEN ERÓTICO

Ya que mujer-familia-honor constituyen una tríada fuertemente enlazada en la cultura europea del siglo XVIII, los escándalos mayores se refieren a la ruptura de su orden interno, sobre la base, claro está, del modelo de matrimonio que la modernidad fue produciendo, y de sus relaciones con el ámbito de lo privado exteriorizado. Antes que nada, ya que el matrimonio implica un ejercicio ordenado de la sexualidad, su desarreglo produce una transgresión y, por ende, la necesidad de corrección. Es el problema de la lujuria y del libertinaje: el uso desarreglado de los

cuerpos que, es útil recordarlo, para la cultura dominante de impronta cristiana, estaban destinados a la reproducción y no al placer.

Se trata aquí de un nuevo concepto: la ruptura del orden de los cuerpos, que encuentra en el término “libertino” una manera de ser representada (cf. Onfray, 2009). El *Diccionario de Autoridades* de 1734 define todavía el término libertino según la tradición romana de “hijo de liberto”. Sin embargo, ya durante la primera mitad del siglo XVIII, a través de una serie de deslizamientos semánticos –desde la secta protestante de los “Libertins”, hasta los “Libertins érudits” franceses– el término adquiere nuevas connotaciones, tanto que el diccionario de Terreros de 1765 recita ya como primera definición la de “disoluto”. Además, le agrega “libertinaje”, de clara derivación francesa (*libertinage*) y “libertinismo” (de escaso uso posterior) (cf. Alvarez de Miranda, 1992, 340).

En general el término libertino, con connotaciones transgresivas, tiene en el XVIII español una realización en campo religioso (por ejemplo, su uso en Feijoo). Sin embargo, a mitad del siglo resulta evidente una ampliación de perspectiva: libertino es también quien rompe con las reglas del matrimonio y, por ende, con la práctica ordenada del eros. Pedro Alvarez de Miranda cita un texto de Campomanes de 1750 que vale la pena reportar: “Los pleitos matrimoniales no son nada favorables a los matrimonios. Su decisión es tan larga que dura toda la vida, y muchos, por hacerse libertinos, suscitan injustos litigios” (en Alvarez de Miranda, 1992, 341).

Dejando de lado las relaciones semánticas entre “libertino” y “libertad” producidas sobre todo a final del siglo ilustrado, importa aquí subrayar esta necesidad de un nuevo término para definir la ruptura de algo que claramente antes estaba organizado de manera diferente. En este sentido, es necesario preservarse del error de atribuir el mismo contenido a instituciones sociales que mantienen igual nombre a través de los siglos, mientras que sus contenidos se han transformado (por ejemplo, el “matrimonio”, el “amor”, etc.). Por otro lado, el hecho de que el término “libertino” consiga juntar, de manera transgresiva, opuestos ámbitos y espacios, parece ser suficientemente consciente en los mismos actores ilustrados, tanto que Feijoo, por ejemplo, describiendo la vida libertina del alquimista italiano Giuseppe Francesco Borri, llega a decir que “los ímpetus de su genio, *reciprocando acia opuestos extremos*, le conducían a todo género de extravagancia” (en Alvarez de Miranda, 1992, 344. *Cursiva nuestra*).

Los significados de “libertino” se producen sobre todo en relación al matrimonio, ya que un tal comportamiento





**Figura Nº 20**  
*Alegoría del amor*  
(Bronzino, 1503-1572, National Gallery, Londres).

determina su ruptura o, de alguna manera, un desorden en su constitución estructural. De hecho, ya que el modelo implicaba una unicidad de relación matrimonial, el adulterio y la bigamia, resultados del libertinaje, surgen como espectros en el horizonte de la nueva sociedad, tanto en Europa como en América, donde el problema se había puesto por lo menos desde el siglo anterior, en consideración del abandono de las esposas en la Península por parte de muchos españoles que emigraban hacia las colonias americanas. El adulterio debe ser considerado como una transgresión sumamente importante, ya que es “... un acto subversivo por excelencia, puesto que, en sociedades tan atadas al principio de legitimidad, amenaza con introducir la confusión en el orden de la transmisión del apellido y del patrimonio” (Castan, 1993: 228).

Alrededor de estas transgresiones centrales, se distribuyen otras menores: la ruptura de la promesa matrimonial, en gran parte utilizada con finalidades sexuales; la colisión entre la vida íntima y la vida pública de los funcionarios; prácticas sexuales no admitidas (el “nefando” continua haciendo sus estragos tanto en Europa, como en América); comportamientos de las mujeres que negaban el “recato” con el cual debían comportarse en público; y hasta problemas de “inverecundia”, que implicaba no solamente la impudicia de orden sexual, sino también “la falta de respeto y desdén por las leyes y las instituciones” (Caro Baroja, 1968: 83). No es demás subrayar que, para todas estas transgresiones, el valor protegido no es el matrimonio en sí, sino el “orden de la procreación”. De aquí la jerarquización de las transgresiones, a partir del concepto bíblico de “semen desperdiciado” (masturbación, *coitus interruptus*, sodomía, etc.) (cf. Tomás y Valiente, 1990: 36; y Clavero, 1990, 75-76).

Si las transgresiones y su represión pertenecen al ámbito de las prácticas, no debemos olvidar el de los discursos, ya que los modelos culturales deben ser transmitidos y reforzados positiva o negativamente. De esta manera, durante el siglo XVIII se produce una cantidad impresionante de publicaciones, tanto de orden moralizantes, como de tipo transgresivo, circulantes a través de canales de distribución en gran parte clandestinos: pornografía por un lado, con abundancia de ilustraciones, y, por el otro, novelas morales, lecturas de conventos y de señoritas de buena familia.

La gran producción de material transgresivo nos indica claramente una resistencia a la implementación de un modelo que tiene todos los visos de ganar la pelea. Material transgresivo a todos los niveles, desde el de la sexualidad reproductora, hasta el de la división de los ámbitos públicos y privados.

A este propósito, resulta interesante hacer una rápida referencia al Divino Marqués, transgresor, entre otros ámbitos, de los espacios de la privacidad. Quiero referirme particularmente a *La philosophie dans le boudoir* de D.A.F. de Sade, obra póstuma publicada en Londres en 1795 (Sade, 1974). Como se sabe, la historia presenta diálogos y descripción de prácticas sexuales entre un grupo de personajes de distintos géneros y estamentos. La primera transgresión, y la más evidente, es la de la confusión de los sexos, en una representación orquestada por un personaje central (Dolmance), fácilmente identificable con el mismo Sade. Lo que más nos importa aquí es que el relato ubica la acción en el *boudoir*, espacio reservado a las mujeres, que no debe confundirse con la alcoba, donde era posible recibir a los amigos para discutir de temas variados (las “preciosas” francesas y lo que se llamó en España con el nombre de “cortejo”). Es un espacio privado femenino, a veces utilizado para aventuras rápidas con un amante. En este espacio, Sade dispone a sus personajes que, es útil repetirlo, pertenecen a diferentes estamentos sociales (participa el jardinero Agustín, por ejemplo).

En el medio de la acción, en figuraciones que pertenecen más a unos acróbatas circenses que a una relación sexual, la necesidad de un descanso impone una pausa y es en ese momento en que, para continuar la “educación” de Eugénie, Dolmance saca de su bolsillo un panfleto que acaba de comprar en el Palacio de la Igualdad (recuerdo que estamos en plena revolución y Sade ha participado activamente en ella) para leerlo y comentarlo a los presentes. El título: “Franceses un esfuerzo más si queréis ser republicanos”, texto de teoría política bien interesante y de vanguardia. Vamos a una conclusión: el transgresor Sade no se contenta con confundir los géneros y las posiciones, sino que llega a transgredir ahí donde la nueva cultura dominante, que la revolución no fue capaz de socavar, había invertido gran parte de sus esfuerzos: la división entre los espacios de lo público y los de lo privado y, en este, los de la intimidad y los de la civilidad. Hay espacios públicos bien precisos destinados a la discusión política, mientras otros están destinados a la actividad sexual: los unos no pueden mezclarse con los otros, so pena del desorden. De ahí la transgresión de Sade y la utilidad del ejemplo para nuestro análisis.

Sin embargo, no se trata solamente de Sade. Por ejemplo, Diderot en su novela *Las joyas indiscretas*, cuenta de un baile donde, mientras que se intercambian banalidades y discursos adecuados al ambiente (ver el problema de la “mascara”), una voz por debajo de las faldas de una de las mujeres, desde otra “boca”, empieza a contradecirla,



contando su escandalosa versión del tema del que los invitados al baile están conversado. Hay así una “boca de la verdad” contrapuesta con fines morales a la “boca de la mentira”, y es la contradicción entre los dos relatos, por los presentes conocida pero por todos callada, emitida públicamente, lo que crea el escándalo y, por ende, la crítica social del autor.

El escándalo aparece cuando los discursos y las prácticas de la intimidad salen de su sub-ámbito y se vuelven de público dominio (en este sentido, si esas prácticas se realizan en la intimidad, no se da escándalo, hasta por lo menos que no producen “discursos públicos”). Peor, cuando intimidad y secreto se juntan en esa salida hacia lo público: jueces que dejan a sus amantes la decisión de los juicios, reinas que tienen amantes extranjeros, como en *Los tres mosqueteros* de Dumas, etc.



**Figura Nº 21**  
*Figuras mascaradas*  
 (Pietro Longhi, *Il cavadenti* (detalle),  
 1746-1752. Milano, Pinacoteca de Brera).

## 5 CONTROL PÚBLICO SOBRE PRÁCTICAS PRIVADAS

Las transformaciones que viven las sociedades europeas de los siglos XVII y XVIII involucran todos los aspectos de la vida de los individuos y, naturalmente, de las instituciones. El antiguo régimen va hacia su lento fin, más o menos de manera violenta, dando cabida de esta manera a nuevas formas de ser y existir. Parafraseando a Lacan, a propósito del sujeto, podríamos decir: el Estado finalmente en acción. Y es que, esa institución pública que desde la época de Federico II y de Alfonso el Sabio había ido refinándose y evolucionando, encuentra finalmente su forma final y su justificación. Sin embargo, debe quedar claro que cuando hablamos de lo *público*, queremos referirnos no solamente al Estado, sino también a las nuevas formas de agregación extra-familiares sobre bases contractuales (desde las tertulias intelectuales, hasta las sociedades económicas). En segundo lugar, ese Estado moderno representa una solución frente a los problemas que los cambios sociales y económicos acarrearán. La multiplicación de la población, antes que nada, y su progresiva urbanización directamente relacionada con la creciente industrialización, necesitan respuestas organizativas que la sociedad comunitaria no era capaz de producir, sobre todo en ámbito urbano. Es además un Estado que se presenta conscientemente como solución, es decir, articula conscientemente un discurso cuyo valor va más allá de su caracterización ideológica (aunque esta no queda excluida). Como escribía Beccaria en 1764, “...é falsa idea d'utilità quella che, sacrificando la cosa al nome, divide il ben pubblico dal bene di tutt'i particolari” (Beccaria, 1987: 89). Y que mejor descripción de las funciones del nuevo Estado que la de Locke, ampliamente leído y utilizado también en América:

“El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes. El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida. Si alguno pretende violar las leyes de la equidad y la justicia pública que han sido establecidas para la preservación de estas cosas, su pretensión se verá obstaculizada por el miedo al castigo, que consiste en la privación o disminución de esos intereses civiles u objetos que, normalmente, tendría la posibilidad y el derecho de disfrutar. Pero como ningún hombre soporta



voluntariamente ser castigado con la privación de alguna parte de sus bienes y, mucho menos, de su libertad o de su vida, el magistrado se encuentra, por lo tanto, armado con la fuerza y el apoyo de todos sus súbditos a fin de castigar a aquellos que violan los derechos de los demás” (Locke, 1966: 61-62).

Vale la pena llamar la atención sobre la identificación, casi obvia en el contexto ilustrado, entre “Sociedad de hombres” y Estado y, por ende, en la coincidencia de intereses entre ellos. La concomitancia es pensable sobre todo porque la “sociedad civil”, así como estamos acostumbrados a percibirla, en esa época todavía no tiene completa existencia autónoma ni conciencia de esa posibilidad. Es todavía un “cuerpo”, difuso tal vez, habiendo perdido en parte la unidad representada por la identificación con el “cuerpo” del rey, metáfora válida sobre todo hasta el XVII y parte del XVIII (cf. Foucault, 1978: 103). Pero, el hecho se está consumando y la “sociedad” presiona para tener expresión autónoma, tanto que el filósofo no tiene demasiados problemas en registrar la diferencia cuando indica de manera explícita su identificación con el Estado. De hecho, es en esa misma época que “cuerpos” de esa sociedad-estado adquieren cada vez más autonomía, incluso el “cuerpo político”, hasta conformar un complejo organismo estratificado, donde finalmente estado y sociedad pueden no sólo no coincidir completamente, sino hasta ser pensados de manera contrapuesta. La pluralidad de “cuerpos” implica la necesidad de pensar el mundo social como un complejo articulado de agregados socio-culturales diferentes, reales o virtuales, mientras la pretendida unidad homogénea de la sociedad-estado queda para las funciones ideológicas.

Teniendo en cuenta, así, la característica ideológica de la idea de coincidencia entre sociedad y Estado, resulta muy interesante la referencia específica a los “intereses civiles”. De la enumeración de Locke resultan claramente definidos dos ámbitos: uno “externo” y uno “interno” a la vida del individuo. La articulación de los intereses procede así a través de un movimiento de “adentro” hacia “afuera” y, viceversa, que bien puede considerarse como la puesta en juego de la división en ámbitos entre público y privado, aunque en Locke no aparece tan claro como, por ejemplo, en Beccaria cuando hace clara alusión a las contradicciones entre “la moral doméstica y la pública” (Beccaria, 1987: 55). El teatro de los conflictos, para Beccaria y para esta época en formación, todavía es el “ánimo del individuo” (ídem), pero su solución no le puede ser confiada, ya que los efectos de la contradicción atañen a toda la sociedad y, por ende, también su solución. Entran en escena los magistrados, lo que nos permite

volver a Locke: “El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida” (Locke, 1966: 61).

La satisfacción de las necesidades, o la justa posesión de vida, libertad, propiedad, etc., de cada individuo está confiada al Estado, representado por los magistrados. Estos ejercerán dos tipos de control sobre el individuo: uno, automático, determinado por el miedo de perder el disfrute de sus cosas y del castigo; otro, explícito, determinado por la autoridad que a los magistrados les ha sido confiada por el Estado, en término preventivo y represivo.

A lo largo del siglo XVIII se va desarrollando toda una formación discursiva alrededor del problema del control, mientras que se definen cada vez más los ámbitos entre público y privado. El afán de registro pormenorizado de eventos menudos, se une con la progresiva definición de prácticas y actitudes. Dónde comer y qué vestir, qué decir, cuándo y cómo... Toda una pragmática del buen vivir en sociedad se desarrolla para normar y normalizar; para producir, al fin, una estructura profunda, en la vida interior de los individuos, que sirva de referencia a la existencia misma de la nueva ordenación de la sociedad. Escribir todo y verlo todo: el *panopticon* de Jeremy Bentham, con un archivo inmenso de fichas y fichas, para todo y para todos; mientras los ciudadanos, así como los presos, están expuestos sin protecciones a la mirada del contralor.

El control también se interioriza, funciona de manera automática: el individuo mismo debe elegir automáticamente sobre lo que es bueno y lo que no lo es y si la socialización temprana no sirve completamente, será necesario pensar en sistemas un poco menos automáticos para que la conciencia misma del bien se produzca: la escuela, por un lado, y naturalmente el control informal del grupo, por el otro. El poder, así, no debe buscarse en un solo lugar y con acciones unidireccionales. El poder circula en flujos por los cuerpos de la sociedad y todos participan directa o indirectamente de él, aunque sea solamente como objetos de represión. Y la metáfora del *cuerpo social*, como resemantización de la del *cuerpo-rey* medieval, sirve egregiamente para interpretar de alguna manera la producción de nuevas formas de control social y, también de manera positiva, de producción de discursos y formas de ser.

“A este cuerpo [de la sociedad] se le protegerá de una manera casi médica: en lugar de los rituales mediante los que se restauraba la integridad del cuerpo del monarca, se va a aplicar recetas, terapéuticas tales como la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de

los delinquentes. la eliminación por medio del suplicio es así remplazada por lo métodos de asepsia: la criminología, el eugenismo, la exclusión de los degenerados" (Foucault, 1978: 103).

El control público de la división en ámbitos y, sobre todo, de los comportamientos y actitudes que constituyen las formas exteriorizadas de vida pública y privada, puede naturalmente realizarse a partir de unas prácticas cotidianas de vigilancia institucional y, por ende, de un aparato ideológico que las sustente y las permita. La historia del concepto de "policía" y del nacimiento de las "fuerzas del orden" cabe perfectamente en este punto de nuestra reconstrucción. *Policía*, en los siglos XVII y XVIII, es el arte del buen gobierno, expresión de la potencia del Estado y garantía de la realización de los "intereses civiles" a los cuales se refería Locke. Cuan profunda y arraigada fue esta perspectiva en la Europa ilustrada, lo demuestra la serie de manuales y teorizaciones que circularon con éxito durante el siglo XVIII: desde los *Eléments généraux de police* de von Justi (1769), al *Compendio de Policía* de Wilebrand y al *Liber de Politia* de Huhenthal (cf. Foucault, 1989: 34 y 1990: 136-137).

Para todos estos autores, vale la definición de "policía" que consigna el *Diccionario de Autoridades* de 1737 (que el DRAE moderno sin muchas variaciones consigna todavía, aunque el significado del término no cabe más en el contexto de nuestra modernidad): "La buena orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes y las ordenanzas establecidas para su mejor gobierno".

El sentido público del termino "policía" es evidente y, para confirmar más este aspecto, es suficiente volver al *Compendio* de Delamare, para quien el *cuerpo policial*, es decir el organismo encargado de realizar la *Policía*, tiene la tarea de velar para el buen funcionamiento de: 1) la religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos, 5) las carreteras, los canales, los puertos y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales, 8) el comercio, 9) las fabricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres (cf. Foucault, 1990: 132).

Es evidente, teniendo en mente a Locke y Beccaria, que aquí Estado y *Policía* coinciden completamente. En la percepción ciudadana actual la policía se identifica fundamentalmente con una acción represiva más que preventiva, pero es evidente que los contenidos ilustrado de su teorización continúan obrando activamente. De cualquier manera, aunque en las formas aparentemente reducidas, la policía –cuerpo del estado específico de la modernidad– debe ser considerada como la institución que vela fundamentalmente para (a) el mantenimiento

de la división de los ámbitos público y privado y (b) que el ámbito publico siga en orden para la satisfacción de los intereses de todos los ciudadanos (esto de manera teórica, ya que en la práctica se trata de salvaguardar el orden en defensa de los intereses de un grupos social específico). Para rematar, ahí está la definición moderna de policía del DRAE: "Cuerpo encargado de velar por el mantenimiento del orden público y la seguridad de los ciudadanos, a las ordenes de las autoridades políticas" (DRAE, II, 1984).

Ya que la moralidad pública forma parte de estas funciones, es evidente que incluye la relación entre comportamientos y espacios: la puesta en práctica en público de comportamientos cuya realización es posible solamente en ámbito privados, como es el caso de las actividades sexuales, es contraria al orden constituido. Definiciones como "ofensa al pudor" u "ofensas a la moral pública", hacen claramente referencia a conceptos aglutinados y fijados profundamente en las conciencias individuales (a través de la universalización y naturalización de la costumbre), aunque claramente la misma necesidad de una policía para ponerlos en práctica permite sospechar que más bien se trata de la imposición de la cultura moral de un grupo social sobre el resto de la sociedad o, peor, de una "moral pública" producida para fines ideológicos.

Sin embargo, no es posible normar y controlar sólo esa porción de ámbitos público y privado que hemos convenido llamar "vida social exteriorizada", ya que la institucionalización funciona por oposiciones equilibradas y correspondientes: es necesario también normar y normalizar el espacio más íntimo de la vida privada. Es así que la misma vida íntima de los cónyuges debe ser reglamentada, no solamente construyéndole un muro a su alrededores, escondiéndolos en el secreto de la alcoba de la mirada del otro, sino también tomando cartas en sus asuntos relacionales y reproductivos:

"Hasta fines del siglo XVIII, tres grandes códigos explícitos –fuera de las regularidades consuetudinarias y de las coacciones sobre la opinión– regían las prácticas sexuales: derecho canónico, pastoral cristiana y ley civil. Fijaban, cada uno a su manera, la línea divisoria de lo lícito y lo ilícito. Pero todos estaban centrados en las relaciones matrimoniales: el deber conyugal, la capacidad para cumplirlo, la manera de observarlo, las exigencias y las violencias que lo acompañaban, las caricias inútiles o indebidas a las que servía de pretexto, su fecundidad o la manera de tornarlo estéril, los momentos en que se lo exigía (períodos peligrosos del embarazo y la lactancia, tiempo prohibido de la cuaresma o de las abstinencias), su frecuencia y su rareza –era esto, especialmente, lo que estaba saturado de prescripciones–. El sexo de los cónyuges estaba constreñido por reglas y

recomendaciones. La relación matrimonial era el más intenso foco de coacciones; sobre todo era de ella de quien se hablaba; más que cualesquiera otras, debía confesarse con todo detalle. Estaba bajo estricta vigilancia: si caía en falta, tenía que mostrarse y demostrarse ante testigo. El “resto” permanecía mucho más confuso: piénsese en la incertidumbre de la condición de la “sodomía” o en la indiferencia ante la sexualidad de los niños” (Foucault, 1989: 49-50).

Sobre estas bases evoluciona el modelo de familia burguesa, incluyendo el intento desesperado de reprimir las actividades sexuales realizadas en el ámbito de la vida exteriorizada, de moralizar las relaciones extra-familiares y reintroducir así lo erótico en lo no erótico, es decir en la relación conyugal (lo que implicará, a lo largo del siglo XX, una parcial permisividad sexual dentro del matrimonio para, por así decirlo, hacerlo suficientemente atractivo).

Frente a estos intentos violentos, cuyo éxito ya conocemos, y a los que Foucault llama “explosión discursiva” acerca del sexo, el siglo XVIII europeo asiste a una superproducción de discursos –filosóficos y novelísticos– y de prácticas transgresivas; “un movimiento centrífugo respecto a la monogamia heterosexual” (Foucault, 1989: 51), del cual Sade puede considerarse el máximo teórico. Un siglo pornográfico se abre frente a nuestros ojos, un flujo de literaturas que llega a América como al lejano Oriente y de este se nutre. Un siglo de utopías sociales y políticas que implícita o explícitamente tenían al centro de su proyecto la realización de sexualidades periféricas y reprimidas, la negación de la familia y el libre intercambio de las parejas, hasta la confusión de los géneros.

Y la respuesta de los cuerpos del Estado sobre los cuerpos de los ciudadanos fue violenta y pedagógica, represiva y preventiva, hasta exagerar y ver sexo en cualquier actitud y de cualquiera, incluyendo a los niños y a las prácticas que probablemente tuvieron su auge

gracias al mismo hecho de ser reprimidas (por ejemplo, la masturbación).

“En esas postrimerías del siglo XVIII, y por razones que habrá que determinar, nació una tecnología del sexo enteramente nueva; nueva, pues sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapaba en lo esencial a la institución eclesiástica. Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aún más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, era instado a vigilarse. Y nueva, también, pues se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual de las mujeres; y el de la demografía finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos. El “pecado de juventud”, las “enfermedades de los nervios” y los “fraudes a la procreación” (como más tarde se llamó a esos “funestos secretos”) señalaron así los tres dominios privilegiados de aquella nueva tecnología” (Foucault, 1989: 141-142).

Se sembraba naturalmente el campo donde Kraft-Ebing y Freud cosecharán, menos de un siglo después. Sin embargo, como pasa por los materiales reprimidos en psicoanálisis, lo removido regresa de manera paulatina o traumática. Nada se pierde en la historia y cuando las condiciones lo permitieron, Sade volvió con violencia a reclamar su espacio y su saber: la modernidad ya en crisis no fue capaz de mantener el control sobre ese pasado que nunca fue completamente eliminado. La llamada revolución sexual, así como los cambios generacionales del '68 en adelante, demuestran este intento de re-actualización de la ilustración negada. Sin embargo, otros escenarios se presentan ya a comienzo del siglo XXI y, tal vez sobre las bases de esa misma racionalidad negada, nuevos mundos y nuevas utopías se están gestando.





# *MASCULI AD MASCULUM, VEL FAEMINAE AD FAEMINAM*

DIVERSIDAD SEXUAL  
Y CONTROL INQUISITORIAL  
DURANTE EL SIGLO XVIII  
EN VENEZUELA



## PRELIMINARES<sup>1</sup>

El uso de los cuerpos está definido por la cultura, obligándoles a asumir formas y comportamientos estandarizados por cada sociedad. El cuerpo *libre* en su naturaleza no existe ya que siempre se trata de cuerpos de hombres y mujeres insertados en una trama social y cultural, aunque el límite de su construcción está determinado por sus características biológicas. Si de estas consideraciones descende que el cuerpo es siempre un “cuerpo cultural”, se hace necesario añadir que su determinación progresiva está también marcada por la historia de cada individuo, es decir, por las condiciones de existencia que permiten a los individuos ser ellos mismos. Así, el cuerpo es al mismo tiempo cultural e histórico, común e individual, lo que implica que las identidades, que sobre este se construyen, distinguen a cada individuo de los otros, en su vertiente psicofísica, pero dentro de un abanico de posibilidades brindadas o impuestas por cada cultura, constituyendo esta la vertiente identitaria étnica o social.

Por todo esto, el cuerpo se presenta también como espacio de comunicación entre los individuos, siendo sus posturas y expresiones vehículos de los mensajes que se intercambian en la vida cotidiana y que permiten a cada sociedad construir un entramado de significados intercambiados y compartidos. Es tan fuerte esta referencia corporal de la comunicación, que hasta de un conjunto

de textos se habla de un “corpus” que se delimita con fines analíticos.

Sin embargo, hay un aspecto de la existencia corporal, la sexualidad, que necesita una estructuración social más profunda por el tipo de fenómenos que implica, fundamentales para la reproducción biológica de las sociedades y, al mismo tiempo, o tal vez por esto mismo, fáciles de desbordar los límites sociales, ya que implican una parcial “perdida de sí mismo” asociada al placer. El *desvarío* que el gozo conlleva es fundamentalmente subversivo de las identidades y del orden social de los cuerpos, ya que al producirse abre la compuerta de las posibilidades negadas, mezclando los géneros y las edades. De allí que regimentar los cuerpos es condición de cualquier control sobre las personas y tener poder sobre los cuerpos la base sustancial del cual deriva cualquier otro poder. Así, siendo la sexualidad la expresión más específica del cuerpo, es a ella que se dirige la disciplina para alcanzar el control social, incluyendo la posibilidad de su misma existencia: la amenaza suprema que se puede hacer a los individuos es, en el fondo, la privación de su propio cuerpo.

La amenaza radical de privación del cuerpo, es decir, de la vida, que en última instancia define y da forma al miedo que permite la sumisión, puede ser actuada gracias a la creación de un “cuerpo” represivo vigilante en la cotidianeidad de los individuos. Sin embargo, aunque en algunas sociedades estratificadas y en periodos específicos de su historia esta amenaza es actuada cotidianamente,

<sup>1</sup> El título del texto deriva del *Compendio Moral Salmaticense según la mente del Angélico Doctor*, de Marcos de Santa Teresa (Pamplona 1805). Leyenda: AGI: Archivo General de Indias (Sevilla); AGN: Archivo General de la Nación (Caracas); AHAC: Archivo Histórico Arquidiocesano de Caracas; AANH: Archivo de la Academia Nacional de la Historia (Caracas). Una primera versión del presente texto fue presentado como ponencia en las *II Jornadas Universitarias sobre Diversidad Sexual*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 3-4 de junio 2004. La investigación archivística fue realizada en colaboración con la antropóloga Yelitza Rivas.

se piense en el período del *terror* en la Francia revolucionaria o durante los años más duros de la dictadura chilena de Pinochet, no hay posibilidad real de consumarse de manera continuada en los tiempos medios y largos, ya que la misma sociedad terminaría por exterminarse a sí misma. Por esto, la “amenaza” debería ser suficiente para frenar la transgresión de las normas y la aplicación de la *disciplina*, en cuyo centro se instala precisamente la “intimidación”, implica un doble ámbito de realización: el de las prácticas sociales y el de los discursos, entendiendo con este último término la producción de modelos de comportamientos, lenguajes para nombrar las relaciones, conciencia controlada del cuerpo y, finalmente, formas identitarias.

Los dos ámbitos, el represivo y el discursivo, se afincan gracias a la habitualización de las formas de convivencia y a su progresiva institucionalización, hasta producir sistemas organizados y explícitos de elaboración de discursos y control de las prácticas sociales, es decir, para utilizar la terminología de Althusser, instituciones represivas, como los ejércitos o las policías, e instituciones ideológicas, como las iglesias o las escuelas. A menudo, se trata de instituciones diferentes aunque coordinadas, pero puede darse el caso de sociedades donde una misma entidad institucional se encarga tendencialmente de los dos ámbitos, como fue el caso del Santo Oficio de la Inquisición a la cual haremos referencia en nuestro texto.

Estas instituciones productoras de la regimentación de las conciencias y del control del comportamiento social, dependen del modelo de coexistencia social y de las identidades que ellas han producido, del cual deriva la definición de lo que es “normal” y de lo que no lo es, aplicada tanto a sí mismas como a la sociedad que vigilan. Sin embargo, para que la adhesión al modelo sea total y profunda, su historicidad debe ser decantada y su existencia naturalizada. En la percepción de controladores y controlados, la norma debe ser percibida como un sistema de reglas *naturales*, dadas por válidas por y como “sentido común”, siendo su origen inherente a la misma “naturaleza humana” (que Dios ordena tanto en su origen creador, como a través de sus manifestaciones terrenales, definidas por la iglesia que lo representa).

Así, volviendo al cuerpo y a la sexualidad, sería la naturaleza la que ha fijado de antemano los roles —el sexo como base natural de los géneros— y las prácticas reproductivas y no placenteras. Sin embargo, la norma sexual no subsistiría si su proposición fuera solamente positiva (el cuerpo está hecho para la reproducción); necesita de una contraparte explícitamente negativa: la codificación de las transgresiones. En verdad, se produce un sofisticado mecanismo de acción y reacción entre el imaginario de

las posibilidades que el goce corporal produce, las prácticas que de él derivan, o podrían derivar, y la codificación positiva o negativa de la institución moralizadora. Esto implica que la codificación de las transgresiones siempre se queda corta frente al imaginario pero, a su vez, este está limitado por el retículo de *nombres* que las instituciones han producido. Cada desborde de la regla supone una ampliación del catálogo que, a su vez, una vez impuesto, amplía negativamente el campo de las posibilidades ofrecidas a los individuos en sus prácticas cotidianas. La ley nombra el indecible de la transgresión y los cuerpos la experimentan, cayendo en las trampas de la disciplina y dándole razón de existir y funcionar. Aquí, el imaginario de los funcionarios de la moral se funde con el de los transgresores sexuales, mientras que a las prácticas transgresivas les siguen las prácticas represoras, y viceversa, hasta alcanzar una tal saturación y densificación que todo el sistema se viene abajo en una palíngenesia radical.

## 1 NORMAR LOS CUERPOS, VIGILAR LAS CONCIENCIAS: LEYES E INSTITUCIONES ESPAÑOLAS DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN

Hace ya varias décadas, Norberto Bobbio propuso distinguir, por lo menos de manera metodológica, entre la existencia de un “país real” y un “país legal”, a partir de la reflexión sobre la autonomía que parece tener este último, sobre todo cuando los dos *países* no se corresponden completamente (Bobbio, 1985). Esto parece contradecir lo expresado arriba sobre la acción que, a partir de las leyes, tienen los aparatos represivos e ideológicos del estado. Sin embargo, no cabe duda que cada conjunto organizado de leyes, reorganizado y seleccionado desde el presente de cada sociedad estratificada (la *emergencia jurídica* de Foucault), conlleva una representación del mundo que es la que se intenta hacer realidad, tanto que es el “país legal” que parece privar sobre el “país real”. Y es esto precisamente, más allá de las dificultades de aplicación, sobre todo en los territorios americanos durante la época de conquista y colonización, el caso que nos ocupa: el intento, a veces desesperado, de constreñir el Nuevo Mundo a las reglas codificadas del Primero.

En la España del siglo XVI, cuando la reconquista y el intento de unificación de los Reyes Católicos necesitaban de un nuevo corpus legislativo, las *Siete Partidas* de Alfonso X, elaboradas en Castilla en el siglo XIII, sirvieron de referencia explícita para determinar la base de arranque del nuevo ordenamiento. De hecho, hasta el siglo XVI las *Partidas* habían circulado manuscritas y es en 1491



que se hace la primera edición impresa (con glosas de Alonso Díaz de Montalvo). La *Sétima Partida*, que retomaba y sistematizaba en el Título XXI lo que ya había sido expresado en los *Fueros de Sepúlveda* (cf. Tomas y Valiente, 1969: 39) se titula precisamente "De los que fazen pecado de luxuria contra natura", categorizando las transgresiones sexuales y las penas que acarreaban.

Aunque en los siglos sucesivos el término "sodomíticos" será aplicado también a los hombres que usan de la mujer *more ferarum* (a la manera de las fieras), la *Séptima Partida* se dedica al "pecado contra la naturaleza y la costumbre natural cometido por hombres entre sí": "Sodomitico dizen al pecado en que caen los omes yaziendo unos con otros contra natura, e costumbre natural. E porque de tal pecado nacen muchos males en la tierra, do se faze, e es cosa que pesa mucho a Dios..." ya que "el pecado daba origen a muchas y desastrosas calamidades sobre la tierra, tales como el hambre, la pestilencia y el tormento".

De manera explícita el texto se refiere a las bíblicas Sodoma y Gomorra, para mostrar la punición de Dios que acarrea el pecado. Además, "Cada uno del pueblo puede acusar a los omes que hiziessen pecado contra natura, e este acusamiento puede ser hecho delante del judgador hiziessen tal yerro. E si le fuere provado deve morir: tambien el que lo haze, como el que lo consiente". En base a este texto, la *Pragmática* de los Reyes Católicos de 1497 contra la sodomía acentúa la gravedad del "error abominable", multiplicando las penas:

"Ley I. D. Fernando y Dña Isabel en Medina del Campo a 22 de agosto de 1497. Pena del delito nefando; y modo de proceder a su averiguacion y castigo.

Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural; contra el que al las leyes y derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidos de la orden natural, castigado por el juicio Divino...

Mandamos, que cualquier persona, de cualquier estado, condicion, preeminencia o dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam seyendo en el convencido por aquella manera de prueba, que segun Derecho es bastante para probar el delito de heregia o crimen laesae Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar, y por la Justicia a quien pertenesciere el conocimiento y punicion del tal delito... y sin otra declaracion alguna, todos sus bienes asi muebles como raices; los cuales desde agora confiscamos, y habemos por confiscados y aplicados a nuestra Camara y Fisco..." (Reyes Católicos, *Premática sobre el pecado nefando*, Archivo General de Simancas Leg. 1, num. 4: "Título XXX. De la sodomía y bestialidad").

El aspecto más importante de esta *Pragmática* estriba, aparte del agravamiento de las penas que ahora incluye la muerte por fuego, en el hecho que de manera explícita se propone que el fuero secular y el fuero religioso colaboraran en la represión del "crimen nefando, ese que no merece tener nombre", por tratarse de un delito que atentaba al mismo tiempo tanto contra el orden natural como contra el orden divino. Resulta particularmente interesante la referencia al "nombre" del pecado, ya que mientras se le niega la posibilidad de tener uno, se sobrea-bunda en su caracterización, como si se tuviera miedo de nombrarlo directamente o, tal vez, sería más apropiado decir que la evocación de la cosa nombrada implicaba, en esa época más que en otras, una "participación" en el evento que se quiere negar. De allí la metaforización que permite delimitar, es decir, cercar un evento innombrable, un vacío de *nombre* que mantiene la ambigüedad de una realidad presumida y por eso inasible.

La formación discursiva no se produce en un vacío institucional sino que está determinada y a su vez produce nuevas formas y prácticas sociales. Es así como una institución represiva, con varios siglos a cuesta, encuentra nuevas fuerzas y sentidos: el Santo Oficio de la Inquisición. Se trataba de un tribunal dedicado a perseguir los delitos contra la fe, siendo el primero creado en 1220 en Sicilia por el Papa Honorio III a pedido de Federico II Hohens- taufen, emperador de Alemania y Rey de Sicilia, quien intentaba de esta manera congraciarse con el Papa y utilizar el tribunal contra sus enemigos. Este tribunal tenía un antecedente en la bula *Ad Abolendam* emitida por el Papa Lucio III en 1184 para combatir la herejía catara. Dedicado a perseguir a los herejes, el Tribunal de la Santa Inquisición tuvo tanto éxito que se multiplicó en toda Europa, con un resurgimiento particularmente virulento en España en las últimas décadas del siglo XV, donde fue creado en 1478 para reprimir las prácticas judaizantes de los *marranos* (judeoconvertos). En 1482, los Reyes Católicos nombraron Gran Inquisidor al dominico Tomás de Torquemada, quien se distinguió particularmente en la represión de los judíos y de los moros después de la toma de Granada en 1492. De allí en adelante, hubo Tribunales de la Inquisición en las varias regiones y reinos bajo el dominio español, incluyendo Sicilia, Cerdeña y las colonias americanas después de la conquista: en México (1571), Lima (1571) y Cartagena de India (1610).

Esta progresiva dispersión territorial del Tribunal de la Inquisición expresa la capacidad de la institución de adaptarse a nuevas transgresiones sociales y culturales, que ella misma define y redefine según los intereses del momento: las brujas y sus aquelarres, los sodomitas y su ruptura de la "ley natural", los nuevos cristianos y sus

recaídas en la religión de sus padres, los alumbrados, los luteranos y así en adelante, incluyendo los delitos de bigamia, adulterio, hasta llegar a la censura de los libros subversivos del siglo XVIII. De esta manera, aunque el ámbito específico de acción de la Inquisición era el religioso, dependiendo de la interpretación, cualquier delito podía ser incluido en él, sobre todo los que referían a la moral o, en general, al *Decálogo* de los mandamientos cristianos. Esto implicó, por lo menos en la práctica, la existencia de una frontera borrosa entre el tribunal civil y el tribunal religioso que solamente en parte fue periódicamente subsanada por las definiciones jurídicas. En la práctica, cada jurisdicción obraba de concierto con las otras, también en consideración del hecho que el tribunal de la Inquisición juzgaba pero no ejecutaba, es decir, transfería al tribunal civil la ejecución de las condenas y los mismos jueces a menudo eran expertos civiles en derecho. Por su parte, el tribunal civil, cuando el caso lo reclamaba, llamaba a los jueces eclesiásticos a participar en el juicio. En el caso de las colonias españolas en América, la situación se complicaba porque a lo largo de los tres siglos coloniales solamente se crearon tres Tribunales de la Inquisición, con una jurisdicción territorial muy extensa, aunque de ellas eran excluidos los indígenas. Esto implicó la fortificación de una red de representantes locales que referían a la sede central del Tribunal los casos más graves, resolviendo en el ámbito local los más simples, con la ayuda precisamente del tribunal civil o cediendo totalmente a este la iniciativa.

Así, aunque a menudo hubo conflictos entre inquisidores, obispos diocesanos y jueces civiles, sería un error considerar que cada institución tuviera finalidades diferentes. Lo diferente podía ser la jurisdicción, territorial o temática (según el tipo de transgresión) y los métodos represivos, pero manteniendo un discurso común que justificaba la acción, al tiempo que unificaba a las distintas instituciones en un único entramado de relaciones públicas y privadas finalizado a producir y mantener el control sobre los cuerpos y las conciencias. De hecho, la alianza entre instituciones diferentes está plenamente justificada por la parcial superposición y coincidencia de acciones diferentes, unas definidas como pecado, a partir del referente religioso, y otras establecidas como delito, a partir del referente jurídico laico. Por la confusión existente entre poder divino y poder terrenal, un pecado podía asumir la forma del delito y, viceversa, un delito podía ser considerado pecado, según quién producía o participaba del relato performativo. De alguna manera, es precisamente

la progresiva laicización del Estado y la diferenciación de los dos campos semánticos de pecado y delito la que termina por minar el poder de la institución inquisitorial, hasta hacerla desaparecer tanto en América como en Europa a comienzo del siglo XIX (cf. Beccaría, 2003: 4-5; Clavero, 1990).

Resulta interesante que, en el caso de la represión de los sodomitas, esta coincidencia entre pecado y delito se cumple cabalmente, así como es expresada en la *Pragmática* de los Reyes Católicos, es decir, se trataba de “delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural”, donde las referencias a *Dios* y a la *tierra* señalan precisamente los dos ámbitos de existencia de toda sociedad humana: el espiritual y el terrenal. Cuando se profundiza la diferenciación entre pecado y delito, a final del Antiguo Régimen, la sodomía se mantendrá tanto como pecado que como delito, aunque su persecución estará confiada solamente al *aparato* represivo del Estado (la iglesia mantendrá una función de delación). Finalmente, la correspondencia entre las dos apreciaciones de la práctica sodomítica, tendrá su progresiva transformación a final del siglo XIX y a lo largo del siglo XX: para la iglesia católica continuará siendo pecado, mientras que para el Estado, de delito se transformará en enfermedad.

Evidentemente, la misma definición de *sodomita* adquiere significados y sentidos diferentes, según la época y el productor de la caracterización de la práctica, pero manteniendo un hilo rojo que une la nominación específica con las que la siguen a través de los siglos sucesivos. Claramente, no se trata de una continuidad determinada por elementos extra-históricos, sino que es el contexto cristiano común, hasta su debilitamiento, que mantiene un núcleo permanente dentro de las formaciones discursivas de los tres siglos del Antiguo Régimen. Se trata de una particular caracterización de la práctica sodomítica obtenida a través de una metonimia semántica: la relación entre dos hombres (de las mujeres poco se habla, hasta el siglo XVIII) es representada a través de una acción, verdadero núcleo central de la atención de censores y teólogos: la penetración anal. Véase las definiciones del *Diccionario de Autoridades*: “Sodomía. FF. Concubido entre personas de un mismo sexo, ò en vaso indebido” (1737, Tomo V); “Bujarrón. f.m. El hombre vil è infame, que comete activamente el pecado nefando” (1726, T. I).

Ahora, dando por descontado que una relación homosexual, aunque este término es un poco anacrónico para la época<sup>2</sup>, es siempre mucho más que la penetración en

<sup>2</sup> En la lengua española, una de las primeras apariciones del término homosexualidad se da en el *Diccionario Usual de la Real Academia* de 1936 (p. 694).



**Figura Nº 22**  
*El jardín de las Delicias*  
 (1480-1490, detalle)  
 (Hieronymus Bosch, 1450-1516,  
 Museo del Prado, Madrid).

sí misma, como los mismos jueces terminan por constatar, es necesario buscar una razón de esta centralización. Antes que nada, es evidente que la elección de esta práctica como núcleo representativo de toda la relación homoerótica está determinada por su homología con el acto sexual vaginal entre un varón y una hembra (en el sentido sexual y no de género): en ambos actos hay un órgano penetrante y uno penetrado, cada uno específico de una condición activa y pasiva, atribuida al hombre la primera y a la mujer la segunda (en el sentido de género y no sexual). Ahora, si recordamos que en el contexto cristiano la familia debía ser constituida por un hombre y una mujer, ya que solamente de esta manera era posible

actuar el plan de Dios (creced y multiplicaos), lo que implicaba la execración de cualquier desperdicio de semen (recordando el Onan bíblico, del cual descende precisamente el término onanismo), se entiende la elección del acto anal como representativo de la transgresión homoerótica, ya que de esa manera el semen no es depositado *in vasu proprio*, es decir, en el lugar que le permite fecundar, sino en *vasu improprio*, es decir, el ano, donde muere su capacidad reproductiva (que, en última instancia, representa la acción creativa de Dios). En este sentido, también la sodomía entre hombre y mujer fue considerada una transgresión (Tomás y Valiente, 1990).



Claramente, cuando no se produce relación anal, la transgresión puede no ser considerada realizada completamente, lo que permite elaborar grados diferentes de alejamiento de las normas: masturbarse recíprocamente o acabar entre las piernas es más grave que besarse; besarse es más grave que tocarse, tocarse es más grave que mirarse, etc. De la misma manera, para la definición de la gravedad del pecado/delito, importará el lugar de la transgresión (en el campo, en casa o en iglesia), así como la edad de los transgresores, con una diferenciación de gravedad entre el activo y el pasivo. Así, se configuraba la transgresión de dos maneras: sodomía perfecta, cuando se da penetración anal entre dos varones; y sodomía imperfecta, cuando se da penetración anal con una mujer o cualquier relación física entre dos varones sin que interviniera la penetración, incluyendo también el bestialismo (cf. Vela Correa, 2000).

La focalización sobre el acto anal homologa del acto vaginal produce una serie de otras asociaciones interpretativas: así como en el acto vaginal permitido a fines reproductivos la mujer es pasiva y el hombre activo, en la relación anal el hombre que recibe es asociado a la mujer y, por ende, es considerado pasivo. De esta manera,

de la asociación mujer/hombre pasivo derivaba otra consecuente: el hombre pasivo era generalmente un joven, ya que la pasividad se connotaba en relación a otros ámbitos de la vida social: la edad, la fuerza y la riqueza. El sodomita penetrante, es decir, activo, era un adulto que ejercía su poder sobre alguien menos poderoso y más joven quien, en este sentido, tenía menor responsabilidad que el adulto en la realización del acto transgresivo. Una vez producidas estas formaciones discursivas, en pleno Renacimiento devenía fácil rellenarlas de contenidos míticos, por lo menos para quien intentaba de manera solapada defender la legitimidad de estas prácticas, sacados de la mitología griega y romana, sobre todo el relato de Zeus transformado en águila que rapta Ganímedes, icono presente en un gran número de pintores italianos como Rembrandt, Borroni, Peruzzi, Cellini y el mismo Miguel Ángel (cf. Saslow, 1989)<sup>3</sup>.

Estas consideraciones sobre la sodomía se reflejan explícitamente en los discursos moralizantes y en las prácticas represivas del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición tanto en España como en América, buscando siempre los inquisidores descubrir el grado de consentimiento de cada transgresor y, por el otro lado, utilizando los abogados defensores a menudo este argumento de la edad y del consentimiento para defender a sus asistidos más jóvenes. Entre los muchos ejemplos, citamos un modelo de acusación inquisitorial de finales del siglo XVI conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección Inquisición, libro 1260, fol. 91-92 (cf. Carrasco, 1985, apend. 1, pp. 89-90).

De antemano, el formulario define la transgresión como “delito y pecado nefando de sodomía contra natura con ciertos muchachos...”, que no excluye las relaciones entre hombres de la misma edad, aunque parece que los inquisidores tuvieran una “resistencia” a pensarlas. A partir de esa premisa, se organizaban las declaraciones de los testigos que a menudo correspondían en gran parte con las de los denunciantes, precisando el lugar (“hase de poner el tiempo en que estuvo en el lugar adonde cometió el delito, para verificar por su confesión que estaba allí cuando lo perpetró”) y el tiempo (“que viviendo el dicho reo en dicho lugar de tal, un día que se contaba a tantos de tal mes y año”). Que en un mismo texto se hable tanto de pecado como de delito resulta muy sugerente por el análisis que hemos propuesto arriba sobre la coincidencia de los dos tipos de transgresión. Finalmente, se trata de describir el acto en sí:



*Polydorus de Caravaggio Jr.*

**Figura Nº 23**

*Júpiter abrazando a Ganímedes*

(Caravaggio, grabado por Cherubino Alberti, 1553-1615).

<sup>3</sup> Vale la pena reportar que, en la iconografía barroca cristiana, la figura de San Sebastián asumió también cauterización homoerótica, a partir de la misma historia del santo de la cual derivaba también su representación pictórica ambigua.

“Item digo que teniendo el reo al dicho muchacho desatacado por el dicho tiempo y en tal parte y teniéndole de tal manera (declarando cómo estaban el reo y el cómplice) y poniendo su miembro genital armado en el sieso y vaso trasero del dicho muchacho, hacía e hizo fuerza para meterle dentro, como en efecto el dicho reo metió su miembro genital dentro del dicho trasero del dicho muchacho y consumó el dicho acto de sodomía”.

Para los jueces era importante saber si el acto se había repetido o no y si el transgresor principal los había realizado con diferentes muchachos, constituyendo ambas acciones una agravante:

“Item, que continuando el reo las dichas torpezas, habiendo pasado lo referido en el capítulo I antes de éste, con el dicho muchacho hizo, etc. (refiriéndose todo como el testigo lo dice y si fueren más veces en diferentes tiempos, se acusa por las que fueren por capítulos)”.

“Item digo que añadiendo delitos a delitos, el dicho reo, etc. (acusándole en la forma que el testigo dice y poniendo el día, mes y año y hora que sucedió y las circunstancias como los dijere el testigo, sin nombrar al testigo ni al cómplice por sus nombres, y ha de decir las pláticas que pasaron y si los actos fueron atentados próximos o remotos, o consumados y cuántas veces, según resultare de la testificación por la cual se ha de regir el fiscal acusando al reo)”.

Como sospecharía Foucault, no se sabe si más sabían los jueces o los mismos transgresores, ya que la casuística se vuelve cada vez más compleja, hasta llegar casi a sugerir como debían haber gozado los reos para que encajaran de manera precisa en la imaginación de los perseguidores. Sin embargo, entre posibles placeres y seguras acusaciones, cualquier individuo, evidentemente más los hombres que las mujeres, ya que estas más a menudo eran acosadas por brujería, podía ser denunciado al Santo Oficio por sodomita o bajo la sospecha que fuera tal, obligándolo a un recorrido judicial del cual era difícil salirse sin problema.

Caer en las garras del Tribunal de la Inquisición no era tal vez peor que caer en las de un tribunal de justicia civil; en ambos casos no eran raras las torturas y las condenas al fuego. En este sentido y más allá de la leyenda negra que tan leyenda no era, ser juzgado por la Inquisición tenía más posibilidad de salir vivo, arrepintiéndose y enmendando de alguna manera severa: penas pecuniarias, encierro, azotes, galera o destierro (cf. Carrasco, 1985). Al contrario, en el Tribunal civil era más común que la condena fuera muy dura, llamas incluidas, ya que la ley era de alguna manera ostentada y aplicada con mayor rigurosidad y procedimientos expeditos. También en este



**Figura Nº 24**  
Júpiter besando a Ganimedes  
(Raffaello da Montelupo, 1504-1567).

aspecto, vuelve la diferencia entre pecado y delito: para la Inquisición, los pecadores podían arrepentirse ya que la religión de cual derivaba comprendía teóricamente el arrepentimiento. Como escribe Comella, “El Santo Oficio pretendía actuar como medicina del mal, de un modo similar *mutatis mutandi* al sacramento de la Penitencia” (Comella, 1999: 126-127). Este arrepentimiento, al menos en los siglos XVI y XVII, no era tomado en consideración por el Tribunal civil, ya que el acto criminal había sido ya cometido de una vez por todas y valía en cuanto realidad imborrable.

Esta diferencia entre los dos tipos de tribunales se acentuó hacia el final del siglo XVI, cuando Felipe II en 1592 emitió una *Pragmática* sobre el pecado nefando, agravando las penas y, lo que es más importante, resolviendo el problema de las contradicciones que a menudo se producían entre testigos diferentes: de allí en adelante, un testigo era suficiente para condenar un sodomita, sin posibilidad de careo con el mismo reo, ya que el testimonio permanecía anónimo (protegido por el mismo tribunal).



En caso de varios testimonios contradictorios, valía más el expuesto por el que había participado en el hecho y, arrepentido, denunciaba el suceso. Citamos la *Pragmática* de Felipe II contenida en la *Novísima recopilación de las leyes de España: dividida en XII libros en que se reforma la recopilación publicada por el Señor don Felipe II en el año de 1597* (Madrid, 1808; Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla), integrada a la de los Reyes Católicos de 1497 (Libro XII, Título XXX, *De la sodomía, y bestialidad*, Ley II):

“Prueba privilegiada del delito nefando para la imposición de su pena ordinaria....:

Deseando extirpar de estos nuestros Reynos el abominable y nefando pecado contra *naturam*, y que, los que lo cometieren, sean castigados con la calidad que su culpa requiere, sin que se puedan evadir ni excusar de la pena establecida por derecho, leyes y pragmáticas desto Reynos, so color de no estar suficientemente probado el dicho delito, por no concurrir en la averiguación de él testigos contestes, siendo como es caso imposible probarse con ellos, por ser de tan grande torpeza y abominación, y de su naturaleza de muy dificultosa probanza; mandamos, que en nuestro Consejo se tratase y confiriese sobre el remedio jurídico que se podía proveer, para que los que lo cometiesen fuesen condignamente castigados, aunque el dicho delito no fuese probado con testigos contestes, sino por otras formas establecidas y abrobadas en derecho, de las cuales pudiese resultar bastante probanza para poderse imponer en él la pena ordinaria....

Por lo cual ordenamos y mandamos, que probandose el dicho pecado nefando por tres testigos singulares mayores de toda excepción, aunque cada uno dellos deponga de acto particular y diferente, ó por quatro, aunque sean partícipes del delito, o padezcan otras cualesquier tachas que no sean de enemistad capital, ó por los tres destos, aunque padezcan tachas en la forma dicha, y hayan sido ansimismo participantes, concurriendo indicios ó presunciones que hagan verisimiles sus deposiciones, se tenga por bastante probanza; y por ella se juzguen y determinen las causas tocantes al dicho pecado nefando, que al tiempo de la publicación de esta nuestra carta estuvieren pendientes, y se ofrecieren de aquí en adelante; imponiendo y executando la pena ordinaria de él, en los que lo hobieren cometido, de la misma manera que si fuera probado con testigos contestes, que depongan de un mismo hecho”.

Hasta aquí hemos hecho mayor referencia a los sodomitas y dejado en segundo plano las transgresiones femeninas que, de alguna manera, pertenecen al mismo ámbito, es decir, las relaciones sexuales entre mujeres. Sin embargo, no se trata de una decisión nuestra sino que el sujeto de

la ley es de manera preponderante el varón y esto, claramente, en relación a la posición que los hombres ocupaban en esa sociedad —el hombre como sujeto principal de la acción social—. Por esto, la mirada de los censores se apunta más hacia las acciones masculinas que minaban esta preponderancia, dejando en segundo plano las acciones transgresivas de las mujeres, tenidas en baja consideración intelectual e incapaces de tomar decisiones por sí mismas, tanto que hasta 1560 el Santo Oficio no había conocido de estos casos.

De cualquier manera, a partir del Concilio de Trento que norma el matrimonio y considera que la mujer, aunque bajo la tutela del hombre, tenía un papel relevante en la reproducción biológica de la sociedad, además del cuidado de los hijos, la mirada de los moralistas y teólogos se apuntaba sobre ella para definir su “normalidad”. Véase, en este sentido, la descripción que de la mujer y su función social hace Fray Luís de León en 1583 en *La Perfecta Casada*, obra que sirvió de marco referencial en la producción del modelo español de vida familiar:

“Lo primero, porque su intento es componernos aquí una casada perfecta, y el ser honesta una mujer no se cuenta ni debe contar entre las partes de que esta perfección se compone, sino antes es como el sujeto sobre el cual todo este edificio se funda, y, para decirlo enteramente en una palabra, es como el ser y la substancia de la casada; porque, si no tiene esto, no es ya mujer, sino alevosa ramera y vilísimo cieno, y basura lo más hedionda de todas y la más despreciada. Y como en el hombre, ser dotado de entendimiento y razón, no pone en él loa, porque tenerlo es su propia naturaleza, mas si a caso lo falta el faltarle pone en él mengua grandísima, así la mujer no es tan loable por ser honesta, cuanto es torpe y abominable si no lo es” (León, 1980: 30-31).

Así, frente al hombre “dotado de entendimiento y razón”, la mujer debe ser honesta en cuanto esa es la cualidad consustancial que define su ser; siendo la pérdida de esta la que la transforma en “alevosa ramera y vilísimo cieno, y basura lo más hedionda de todas y la más despreciada”. Transgredir su naturaleza implica “que lo contrario es suceso aborrecible y desventurado, y hecho monstruoso” (León, 1980: 32); ella debe dedicarse al trabajo y cuando quiebra esta tarea se transforma en “ser ventanera, visitadora, callejera, amiga de fiestas, enemiga de su rincón, de su casa olvidada y de las casas ajenas curiosa, pesquisidora de cuanto pasa, y aun de lo que no pasa inventora, parlara y chismosa, de pleitos revolvedora, jugadora también, y dada del todo a la risa y a la conversación” (León, 1980: 72). “Por manera que, en suma y como en una palabra, el trabajo da a la mujer, o



el ser, o el ser buena; porque sin él, o no es mujer, sino asco, o es tal mujer, que sería menos mal que no fuese” (León, 1980: 73).

Es precisamente el término “asco” lo que define la transgresión, es decir, además de su obvio sentido negativo, en palabras del *Diccionario de Autoridades* (1726, Tomo I, p. 430), en una de sus acepciones, “Modo de hablar con que se da à entender que alguna cosa es súa y provocativa à náusea: y tambien se usa de esta phrase quando está tan mal hecha, y tan toscamente executada, que cáusa fastidio y disgusto al verla”. Todas estas definiciones negativas no hacen referencia al aspecto sexual de la transgresión sino al comportamiento de la mujer, como si pensar la sexualidad femenina fuera difícil y categorizarla imposible. Tal vez por esto, cuando se habla de sodomía al comienzo de la Edad Moderna, se hace referencia a una multiplicidad de transgresiones que incluyen también las de las mujeres, no sólo como posible actor “pasivo” en una relación *more ferarum* con un hombre, sino también en sus relaciones sexuales con otras mujeres. Para esta última transgresión, vale la misma referencia bíblica que para la sodomía masculina, reelaborada por San Pablo en la *Epístola a los Romanos*:

“Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío” (*Epístola a los Romanos* 1, 26-27).

Las *Siete Partidas* no hacen referencias a las mujeres como agentes activos del pecado de sodomía; sin embargo, una diferente postura parece haberse producido entre los juristas del siglo XVI, precisamente a partir de las glosas que en 1555 publicara Gregorio López en una de las primeras impresiones de la obra de Alfonso el Sabio. En ella, López comenta el *incipit* de la *Séptima Partida*, concluyendo que “Igual delicto pueden cometer las mugeres entre si, ó el varón con la hembra cohabitando fuera del orden natural”, con una referencia explícita al texto de San Pablo que hemos citado (cf. Glosas de Gregorio

López; en Alfonso X, IV, 1843-1844: 42). De allí que, siguiendo la *Pragmática* de los Reyes Católicos, infiere que también las mujeres que cometen este pecado deberían ser arrojadas al fuego. Sin embargo, utilizando como referencia de autoridad la extensa obra de Alonso de Madrigal (*El abulense*), publicada durante la primera mitad del siglo XVI, llega a una conclusión bien diferente:

“(El abulense) afirma que el coito entre mugeres no aparece castigado por ley divina ni humana; y en la cuest. 216. dice, que aunque sea muy grave este pecado, no lo es tanto como la sodomía entre hombres, porque en este último se invierte mas torpemente el orden natural, pues no es el varón quien debe padecer en tales actos sino la mujer que no es apta para obrar como principio activo. Además el coito entre hombres es perfecto, y se envilece la imagen de Dios, pero de la unión de dos mugeres, según el cit. autor, no es posible que resulte polución, apareciendo tan solo el desórden de su apetito, y el afan con que se entregan á la liviandad que no satisfacen y saben que no pueden satisfacer” (Glosas de Gregorio López; en Alfonso X, IV, 1843-1844: 43).

Por todo esto, concluye, aunque tanto Sodoma como Gomorra fueron quemadas por el fuego, las mujeres que pecan entre sí pueden salvarse de la pena capital, pero deben sufrir una pena igualmente “extraordinaria por su extremada deshonestidad” (por ejemplo, doscientos latigazos, la confiscación de los bienes o el destierro), y más grave aun cuando una de ella o las dos hayan en el acto perdido su virginidad gracias al uso de un *instrumento virginitas violetur*.

En este razonamiento es evidente que priva una vez más el “desperdicio del semen” que se produce en el acto sodomítico masculino, contrariando así el imperativo divino de “creced y multiplicaos”, lo que no se produciría en el caso de las mujeres, aun que en el acto sodomítico intentan imitar la acción masculina<sup>4</sup>. Es precisamente esta una de las referencias importantes para entender la representación cultural del fenómeno, lo que incluye también los casos de travestismo, como veremos más adelante. Para fundamentar esta afirmación, no hay mejor fuente que consultar el término “Marimacho” del *Suplemento al Tesoro de la lengua española* editado en 1611 por Covarrubias:

<sup>4</sup> Es importante señalar que durante la Edad Media el debate sobre la existencia del esperma femenino fue intensa, contraponiéndose dos teorías opuestas: la de Aristóteles, quien sostenía que el líquido que secreta la mujer tiene una función lubricando y no reproductiva (“el líquido no es espermático”); y la de Hipócrates y Galeno, quien sí pensaba que ese líquido tenía funciones espermáticas (“El esperma de la mujer, además de contribuir a la generación animal es útil para estos fines”), idea compartida por Avicenna y los médicos árabes (por ejemplo, Alí ibn al-Abbás). Es la posición de Aristóteles la que domina el debate, aunque ya para el siglo XVI se estaba imponiendo nuevamente el pensamiento hipocrático y galénico. Hay que esperar el siglo XVII y XVIII para que se reconozca completamente la finalidad del “esperma” femenino, a partir de posturas como la de Descartes, quien consideraba que los dos líquidos funcionasen como “levadura” recíproca, con una explícita utilización de la metáfora del pan (cf. Jacquart y Thomasset, 1989: 57-67). Sin embargo, entre esta concepción fisiológica y la concepción teológica, sustentada en Aristóteles, no hay mucha compenetración, lo que explica la poca consideración que tenían los teólogos, hasta bien entrado el siglo XVIII, de la función desempeñada por la mujer en la generación.



**Figura N° 25 ▲**  
**San Sebastián**  
 (Billi y Vargas, Museo Regional del Cuzco, 1580-1590).

“Este nombre a puesto el vulgo a unas mugeres briosas y desembueltas que pareçe aver querido naturaleza hacerlas hombres, sino en el sexo, a lo menos en la desemboltura. De las quales Martial hace mención como de Bassa tribade, y de Philenis en muchos Epigramas, pero en efeto a avido algunas que siendo mugeres an mudado el sexo en varones para verificar la fábula que escribe Ovidio. Verás la palabra Cenis. Y porque esta monstruosidad no faltase tampoco en el sexo viril a avido hombres afeminados que naturalmente se aplicaron a los exercicios de mugeres como Sardanápalo, Nerón, Heliogábalo, y otros. Al valeroso Hércules en cierta manera podemos escusar quando Onfale le hiço hilar sentado entre sus donçellas, y a Achyles en traje de muger entre las hijas del rey Lycomedes, porque al uno venció el amor y al otro la obediencia de su madre”.

La definición se mueve entre dos registros diferentes y convergentes: estas mujeres y estos hombres se visten a veces como el otro género (primer registro cultural) pero parece que no se trata solamente de deseo voluntario sino de propensión “casi natural” (segundo registro natural) y esto porque las primeras se parecen físicamente a los hombres mientras que los segundos a las mujeres: la construcción de la diversidad aquí elimina cualquier posibilidad de que existan mujeres que se sientan atraídas por su mismo género sin ser “marimacho”, u hombres que se sientan atraídos por otros hombres sin ser “afeminados”. Estas contradicciones parecen estar presentes de manera un poco más explícita en el *Diccionario de Autoridades* de 1734 (tomo IV, p. 500) cuando define “marimacho” como “la muger que en su corpulencia y acciones parece hombre. Lat. virago”, pero añade como ejemplo algunos versos de la “La serrana de la Vela” (en la versión de Lope) que dicen: “Lindo talle, bermosa moza, si marimacho no fuera”. Sin embargo, la contradicción entre la corpulencia y el talle lindo es solamente lingüística, ya que en la mente del autor de la definición estaba claro que los versos se referían a una “ciclopesa” cantada en versos populares y cultos, incluyendo una obra de teatro de Luís Vélez de Guevara.

Sin embargo, Covarrubia conocía las historias mitológicas clásicas y advierte una posible equivocación con eventos que tuvieron como protagonistas héroes griegos como Aquiles o Hércules, quienes se travistieron de mujer para cumplir con su cometido heroico. Por esto, añade, que los casos citados pueden ser escusados, es decir, no disminuye la virilidad de los héroes puesto que lo hicieron obligados o para alcanzar una noble finalidad. Esta frágil solución, que contradecía los mismos datos mitológicos, siendo conocidas las historias amorosas de Aquiles con Patroclos y de Hércules con Orfeo, tiene valor solamente en el universo semántico del *Diccionario*, ya que en la



realidad cotidiana de la urbes españolas el travestismo no era claramente bien visto.

El travestismo, tanto de los hombres como de las mujeres, perturba las identidades de género, porque confunde las diferencias sexuales, y perturba precisamente porque la nueva figura que se produce no es ni completamente mujer ni completamente hombre (cf. Garber, 1993), sobre todo porque se da en el espacio público de la fiesta o del teatro. Salvo en el caso de los carnavales, cuando el cambio de género es casi permitido ya que, en la jocosidad y ritualidad que implica, el sistema normalizado de los géneros recibe refuerzo negativo; o del teatro, justificado por las periódicas prohibiciones a las mujeres de salir en escena; el travestismo resulta sospechoso, sobre todo por el uso que se le daba para disfrazarse en el curso de acciones criminales. El término es registrado, aunque se indica de poco uso, en el *Diccionario de Autoridades* (1739, Tomo VI, p. 345): “Disfrazado, ò encubierto con algún traje, que hace que se desconozca el sugeto, que usa de él”, lo que manifiesta que todavía el término no tenía precisa connotación sexual, aunque el fenómeno sí, por lo menos el de las mujeres que se vestían de hombre, como lo resalta Lope de Vega en su *Arte nuevo de hacer comedias*, cuando afirma:

*Las damas no desdigan de su nombre;  
Y si mudaren traje, sea de modo  
Que pueda perdonarse, porque suele  
El disfraz varonil agradar mucho.  
Guárdese de imposibles, porque es máxima  
Las damas no desdigan de su nombre  
que sólo ha de imitar lo verosímil.*

Durante la época barroca española, lo más común era encontrar mujeres travestidas de hombres y no hombres travestidos de mujer, incluyendo el teatro, donde a menudo las compañía de actores las incluían (más rígidas eran las disposiciones inglesas de la misma época. Recuérdese a los muchachos en papeles de mujeres en las obras que se presentaban en el *Globe Theater*, incluyendo las de Marlowe y Shakespeare). Vale esto para la Rosaura de *La Vida es Sueño* de Calderón o para la Dorotea del *Quijote*. El caso de hombres travestidos de mujeres es un poco diferente, así como lo anota Anke Birkenmaier:

“Los casos de hombres vestidos de mujer son más aislados en el Siglo de Oro. Si pensamos en el *Quijote*, hay algunas instancias en las que hombres se disfrazan de mujer, como en la primera parte el cura (cap. 27) o en la segunda parte la dueña Dolorida (cap. 39) y el hijo de Diego de la Llana. Lo que sí es raro es que estos hombres disfrazados de mujer tengan voz; en el *Quijote* esto solo ocurre en el caso de la

dueña Dolorida, cuando explica que debe su barba al encantador Malambruno. Sobre todo, en el *Quijote* siempre se subraya la noción del disfraz propiamente dicho, que consiste en hacer un papel para engañar a Don Quijote; la idea de una posible metamorfosis del hombre en mujer está ausente” (Birkenmaier, 2002).

La referencia al hijo de Diego de la Llana es interesante, ya que se refiere a dos hermanos que se travisten, la mujer de hombre y el hombre de mujer, para poder asistir a una comedia, en la isla de Barataria bajo el reinado de Sancho (Quijote, Tomo II, cap. 49). Vale también el ejemplo, citado por la misma autora, de la comedia *Los empeños de una casa*, de Sor Juana Inés de la Cruz, donde el criado Castaño asume la ropa de una mujer de tal forma que atrae el deseo de los hombres. Sin embargo, como dice don Quijote después de aclarar que los seres de *Las Cortes de la Muerte* son en realidad unos comediantes disfrazados, “es menester tocar las apariencias con la mano para dar lugar al desengaño” (Libro II, cap. 11).

Y con esto, volvemos al aspecto sexual del travestismo que, pensamos, nunca está completamente ausente tanto en quien se traviste como en los que con él vienen en contacto. Lo percibieron muy bien los censores eclesiásticos, tanto que, ya en pleno siglo XVIII, el *Compendio Moral Salmaticense*, al Capítulo Cuarto sobre el escándalo, del Tratado noveno sobre la Caridad, se reporta un apartado especial (Punto Cuarto) sobre “los pecados de escándalo contra la castidad”, donde se refiere a nuestro tema:

“P. ¿Es lícito mudar el vestido del propio sexo en el del otro? R. Con Santo Tomás 2. 2. q. 169 a. 2. ad. 5. *De se vitiosum est, quod mulier utatur veste virili, aut e converso; et praecipue, quia hoc potest esse causa lasciviae. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus: vel propter defectum alterius aliquid aliud huiusmodi.* Síguese pues que no es lícita la dicha mudanza, no interviniendo necesidad, o justa causa” (Marcos de Santa Teresa, 1805).

El *Compendio* merece una profundización, ya que se interesa mucho de nuestro tema y además tuvo un éxito muy importante como referencia para la acción, tanto en España como en América. La fuente teológica continúa siendo Tomás de Aquino y el repertorio de transgresiones se adhiere casi completamente a la tradición de la *Siete Partidas* y de sus reactualizaciones en el siglo XVI (la fuente de las citas que siguen son del Capítulo III, Tratado XVII del *Compendio*, titulado *Del vicio contra naturam* (cf. Marcos de Santa Teresa, 1805).



El primer aspecto que llama la atención es que la categoría “sodomía”, que en las *Siete Partidas* funcionaba de contenedor de las otras transgresiones sexuales asociadas directa e indirectamente, es ahora substituida por la de “Viciū contra naturam”, definido como “indebitus usus venereorum contra ordinem naturae”, es decir, “indebido uso de las mujeres contra el orden natural”. Lo que priva, así, es el hecho que contradice el “fin primario de la naturaleza” y es sobre la base de este aspecto que se definirá la gravedad de las transgresiones. Las intenciones categorizantes se concretan en la división del pecado contra la naturaleza en cuatro clases: polución, sodomía, bestialidad y *modus innaturalis concubandi*, cada una contradiciendo de manera diferente el “fin de la generación”. De estos, el “*Modus indebitus o innaturalis concubandi* no siempre es pecado grave, sino cuando se practica con peligro *effundendi semen extra vas*; o se hace con frecuencia *praepestere*”. Por lo que se refiere a la sodomía, retoma completamente las *Siete Partidas*:

“P. ¿Qué es sodomía? R. Que es: Accessus ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel faeminae ad faeminam. Se dice accessus, para distinguirla de la polución que sucede sin él. Se añade ad non debitum sexum; y en esto se distingue la sodomía de todas las demás especies de lujuria, por ser ellas, fuera de la bestialidad, circa debitum sexum. Este nombre sodomía se deriva de los Sodomitas dados a este nefando vicio sobre todas las demás naciones, como consta del capit. 19 del Génesis.

Es la sodomía un pecado gravísimo y por él, con justa causa, llama la Sagrada Escritura pésimos a los Sodomitas. Es más grave que la polución; porque aunque una y otra sea contra naturam, la sodomía añade el detestable desorden de derramar el semen in vas opposito al fin de la naturaleza y de la generación”.

En este pecado se incluye también la sodomía entre hombres y mujeres, pero aclarando que “no lo es esencialmente, por no ser ad *indebitum sexum*”, lo mismo que no lo es esencialmente la de dos hombres o de un hombre y una mujer que con “tactus lascivos” llegan a la polución sin que interviniera penetración. De cualquier manera, se considera “deformidad gravísima”. Para que los confesores y los jueces puedan juzgar la falta y su gravedad era necesario aclarar si los transgresores eran “agentes o pacientes”, además del grado de parentesco, ya que estos elementos podían aumentar la gravedad del pecado. No podía faltar la pregunta sobre la “sodomía” entre mujeres, afirmando decididamente que se trataba de un pecado grave, sobre todo cuando se realiza con el uso de un instrumento, “porque entonces sobre el *indebitum sexum* se añade *indebitum instrumentum*”.

Entre los pecados *contra naturam*, en la categoría “sodomía”, el autor del *Compendio* incluye también el “*concubitus cum individuo alterius speciei*”, con referencia directa a los animales: “La gravedad del pecado de bestialidad la manifiesta horrorosa su deformidad misma, y así excede a todos los demás que son *contra naturam*, en la malicia”. No importa con qué animal se realiza el acto, así que no es necesario citarlo en la confesión. En esta categoría se incluyen también las relaciones sexuales con incubos y súcubos, ya que se trataba de formas animales asumidas por el demonio, juntando así dos pecados: el de bestialidad y el de superstición, lo que lo incluye también en otra categoría, la del “comercio diabólico”.

El castigo para el delito de bestialidad era el fuego, tanto para el pecador o pecadora como para la bestia que ha participado en el acto. A la misma pena capital, aunque no necesariamente por fuego, son condenados también los sodomitas, incluyendo a veces también los que lo han consentido. El *Compendio* reafirma la necesidad de la intervención del fuero civil y del fuero eclesiástico, es decir del Tribunal de la Inquisición:

“Por derecho humano, aun entre los Gentiles, se castigaba este crimen con pena de muerte. Con la misma lo castiga el derecho civil. El de España condena a las llamas, confiscados todos sus bienes, a los Sodomitas. Por el derecho canónico se impone pena de excomunión contra ellos, siendo legos; y de degradación, y ser entregados al brazo secular, si fueren clérigos seculares o regulares, además de otras penas establecidas contra ellos. Consta de la Constituc. de Pío V expedida en 1568”.

La referencia a los clérigos es importante, ya que en este caso al pecado de sodomía se le añade el de sacrilegio, particularmente cuando el acto se realizaba dentro de los muros de una iglesia o convento. Cuando se trata de sacerdotes interviene también un problema de fe, tanto que en Portugal estas transgresiones son materia privativa de los inquisidores mientras que, refiere el *Compendio*, “en Castilla es mixti fori; y por eso conocen de él, así los inquisidores, como los jueces seculares. Sólo los privilegiados pueden absolver de él por estar reservado al Santo Tribunal como los demás delitos sospechosos de herejía”. Esta relación entre el fuero civil y el fuero religioso dependía de la presencia de un representante de la inquisición en el lugar de los hechos, ya que en su ausencia era el fuero civil el que asumía las causas, aunque con la colaboración de algún representante de la iglesia diocesana. Este es la situación de gran parte de los territorios americanos, incluyendo las provincias de Tierra Firme, actual Venezuela.

## 2 SODOMITAS E INQUISICIÓN EN EL NUEVO MUNDO

La construcción de alteridad que funda las identidades de cada sociedad funciona tanto hacia dentro como hacia fuera, en una dinámica que establece distancias sociales y/o étnicas entre grupos internos y en las relaciones con las sociedades externas cercanas o lejanas con quienes se ha tenido o se tiene contacto. De esta manera, características más o menos imaginarias –como el color de la piel o la manera de vestir– fueron asumidas como signos de la diferencia, a menudo fuertemente cargadas de valores negativos o positivos. En el centro de los sistemas de producción de alteridad encontramos siempre el cuerpo y con él las prácticas sexuales. De este modo, para el caso específico que nos atañe, mientras que los grupos dominantes de la naciente España producían desviados sexuales internos, como mecanismo de control y normalización, de la misma manera utilizaban estos dispositivos en el contacto con sociedades y culturas diferentes, desde los moros de Granada hasta los indios americanos, después de la llegada de Colón en el Caribe.

Evidentemente, la desnudez del indio americano sirvió de base facilitadora para la producción de la diferencia sexual, asociada a prácticas culturales aborrecibles como el canibalismo, multiplicándose así los sodomitas y las indias lujuriosas, hasta conformar, en la imaginación afiebrada de conquistadores y misioneros, un continente lujurioso y transgresivo, tanto que cabe la sospecha sobre si, aunque de modo negativo, no se trataba de una utopía europea, proyectada sobre el Nuevo Mundo. Para todas, vale la referencia temprana a los indios de Tierra Firme de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526), quien residió muchos años en Santo Domingo durante las primeras décadas del siglo XVI:

“Entre los indios en muchas partes es muy común el pecado nefando contra natura, y públicamente los indios que son señores y principales que en esto pecan tienen mozos con quien usan este maldito pecado; y tales mozos pacientes, así como caen en esta culpa, luego se ponen naguas, como mujeres, que son una mantas cortas de algodón, con que las indias andan cubiertas desde la cinta hasta las rodillas...” (Oviedo, III, 1959: cap. III).

Es importante resaltar que, en general, la sexualidad indiana recibe una doble categorización según el género y las edades: los hombres son acusados de sodomía activa y los jóvenes de ser sodomitas pasivos; mientras que para las mujeres, la acusación es de desbordada sexualidad. Los dos registros están fuertemente vinculados, ya que la “debilidad genésica” de los hombres sería la responsable

de la sexualidad insatisfecha de las mujeres, en consecuencia ellas estaban ansiosas por encontrar “verdaderos hombres”: los españoles. De esta manera, el asalto de las huestes masculinas españolas a las mujeres indias era rescrita, invirtiendo las responsabilidades: eran ellas que los buscaban y no viceversa.

Por otro lado, la misma sodomía imaginaria atribuida a los indígenas era una motivación suficiente para hacerle “justa guerra”, siguiendo el ejemplo de la represión inquisitorial de los sodomitas en la madre patria. Citamos el caso, entre otros, de la represión con perros desatada en 1513 por Vasco de Balboa en la aldea del Cacique Cuarecua en las regiones del istmo de Panamá, reportado por Pedro Mártir de Anglería en su *Décadas del Nuevo Mundo* (1530):

“La casa de éste encontró Vasco llena de nefanda voluptuosidad: halló al hermano del cacique en traje de mujer, y a otros muchos acicalados y, según testimonio de los vecinos, dispuestos a usos licenciosos. Entonces mandó echarles los perros, que destrozaron a unos cuarenta. Se sirven los nuestros de los perros en la guerra contra aquellas gentes desnudas, a las cuales se tiran con rabia, cual si fuesen fieros jabalíes o fugitivos ciervos...” (Mártir de Anglería, 1989: 164).

Esta escena sangrienta y cruel, inspiró una de las imágenes elaboradas por De Bry a final del siglo XVI, en su obra *América pars quarta* (De Bry, 1992): la represión de los otros, justifica así la represión de los propios en este juego de espejos que el control de los cuerpos y de las conciencias produce sin tregua. Cabe aquí una reflexión sobre la realidad de los hechos, asumidos como referentes para la construcción de la imagen: el continente homófilo resulta ser una dramática fantasía y la *realidad*, lejos de estar en los hechos, está en la interpretación de quien mira. El referente es evidentemente circunstancial y derivado de signos mal interpretados: cuerpos desnudos, plumas coloridas, ritualidades. Había ciertamente homofilias en las sociedades americanas, hasta institucionalizadas en algunos casos, pero ni más ni menos que las existentes en el viejo continente, aunque tal vez con menos represión, salvo en algunas de las sociedades estratificadas, como la incaica (cf. Amodio, 1988). De manera que, una vez superada la primera fase cruenta de la conquista y aculturados en parte los indios conquistados, el referente visual que producía la acusación fue desvaneciéndose, aunque nunca completamente, sobre todo para los indígenas de las selvas del continente (que continuaban alimentando el mito con su desnudez y formas culturales).

Sin embargo, la necesidad de desviaciones para el discurso del poder colonial impone su persistencia. Así,

Valboa Indos nefandum Sodomix scelus com- XXII.  
mittentes, canibus obicit dilaniandos.



**V**ALBOA in ista ad montes profectio Regulum in El quaragua superat & cedit cum multis Indis: pagum deinde ingressus Reguli fratrem & alios quosdam muliebri vestitu ornatos: valde admiratus, causam sciscitatur: intelligit casum Regulum & omnes eius amicos nefando illo peccato natura aduerso infectos: Attonitus Valboa adeo detestabile scelus a istis Barbaros penetrasse, corripit omnes in bes numero forte quadraginta, & canibus quos circumducebat, lacerandos obicit.

Figura N° 26 ▲

Los perros de Balboa contra los indígenas sodomitas  
(Theodor De Bry, *America pars quarta*... Ámsterdam, 1592).

la Inquisición se instalará también en Nuevo Mundo, dedicada a perseguir a quienes se desviaban de la norma entre los colonos españoles y los criollos, mientras que la jurisdicción sobre los indígenas recaía en las manos de los misioneros, interesados en evangelizar y occidentalizar, más que a perseguir sodomitas. Para el Tribunal de la Inquisición en América, en ausencia de judíos y de herejías, por lo menos en cantidad peligrosa, brujería y sodomías fueron las dos transgresiones que campearon en sus edictos, por lo menos en los primeros dos siglos de la conquista, ya que en el siglo XVIII se añadieron los libros subversivos y las pinturas obscenas. También fueron perseguidos los adúlteros y adúlteras, los bígamos y los incestuosos, pero su jurisdicción caía en gran parte bajo la mirada del fuero civil, con quien la Inquisición compartía el poder de perseguir y punir.

Aunque una historia general de la persecución de los sodomitas, hombres y mujeres, en el continente latinoamericano no ha sido realizada, han ido emergiendo de los archivos suficientes casos para poder hablar de una persecución generalizada (cf. Rodríguez, 1998: 32; Mott, 1989 y 2000). Vale la pena citar por lo menos uno de los casos más importante de la época colonial: la persecución en los años 1657 y 1658 de 126 individuos varones en México, Puebla, Acapulco Cholula y Atlixco. De estos, gracias a la denuncia de una mestiza y a las delaciones de los primeros presos, “en noviembre de 1658, catorce hombres habían perecido en la hoguera, un menos de 15 años había sido condenado a seis años de trabajo forzado en las minas, otros nueve casos eran objeto de una información judicial, mientras que 99 sospechosos más eran buscados por las autoridades” (Gruzinski, 1985: 260).

Lo que estos y otros casos nos dicen es que el pecado nefando, sobre todo masculino, estaba presente en todos los estamentos de la sociedad colonial: esclavos, religiosos, militares, blancos y mulatos, etc. Una transgresión común a la cual no corresponde un común juicio o pena, ya que era más fácil escaparse de ello cuando se trataba de la transgresión de un miembro acaudalado de la sociedad local y hasta era posible, como veremos más adelante, que las actas del proceso fueran canceladas o eliminadas por orden del Rey.

En cuanto a las instituciones, las civiles tuvieron jurisdicción completa sobre las transgresiones sexuales hasta la creación de los tribunales americanos de la inquisición: en 1571 en México y Perú y en 1610 en el Nuevo Reino de Granada. La jurisdicción territorial de este último, con sede en Cartagena de Indias, abarcaba todo el Nuevo Reino de Granada y los territorios de las Provincias de Tierra Firme que en 1777 asumirán la forma administrativa y política de Capitanía General de Venezuela.



### 3 TRANSGRESIONES SEXUALES Y CONTROL SOCIAL EN LA VENEZUELA DEL SIGLO XVIII

El territorio de Tierra Firme que, en gran parte, coincide con el de la actual Venezuela, durante la época colonial estaba constituido de varias provincias y gobernaciones que solamente en 1777 fueron reunidas bajo el mando único de una Capitanía General con sede en Caracas, ya cabecera de la extensa Provincia de Venezuela. En ese territorio coexistían poblaciones variadas en cuanto al origen étnico y geográfico: canarios y catalanes, criollos blancos y pardos, esclavos negros e indígenas solamente en parte aldeados. Esta realidad empleó dos siglos en conformarse tanto social como administrativamente, siendo en el siglo XVIII que puede considerarse definitivamente estructurada, aunque no completamente en lo cultural, coexistiendo subculturas de origen diferente, tanto europeas como indígenas y africanas.

La represión de las prácticas transgresivas de tipo sexual y, en general, matrimoniales, estuvo confiada particularmente a la iglesia diocesana, sobre todo en el ámbito urbano y hasta que no fuera creado el Tribunal de la Inquisición de Cartagena, bajo cuya jurisdicción quedaron los territorios de Tierra Firme. Para esta sociedad dispersa en campos y ciudades, el Tribunal de la Inquisición de Cartagena elaboró un entramado local de oficiales del Santo Oficio, quienes en cada sitio de su jurisdicción crearon redes de apoyo, incluyendo abogados, religiosos y *familiares*, con funciones informativas y de denuncias. En verdad, sobre todo después de cada edicto inquisitorial, toda la población podía transformarse en informantes y denunciante, a veces de manera defensiva –acusar a otros para no ser acusados de connivencia–, a veces para resolver conflictos de índole diferente a la religiosa.

La red del Santo Oficio solamente en parte se superponía a la estructura religiosa y civil dedicada al control de las conciencias y de las prácticas sociales, tanto que más de una vez hubo conflictos entre las diferentes instituciones, incluyendo la iglesia diocesana, la que por su cuenta también recibía denuncias, emitía edictos moralizantes y, en el caso de los obispos, realizaban *Visitas* por el territorio de su jurisdicción con la finalidad doble de controlar el comportamiento de los feligreses y fiscalizar la acción de los curas de cada parroquia. Es el caso de los dos Obispos más importantes del siglo XVIII venezolano, Madroñero y Martí, quienes realizaron extensas *Visitas*, recibiendo denuncias y sancionando las transgresiones, siempre con el apoyo del poder civil local.

Las *Constituciones Sinodales* de 1687, elaboradas bajo la supervisión del obispo Baños y Sotomayor, se constituyen

como el referente doctrinal más importante para la moralización de la vida pública y privada de la Provincia de Venezuela. Como escribe Frederique Langue, “pocas oportunidades les quedaban a los feligreses de ignorar estas normas. Se daban a conocer en las iglesias parroquiales durante la misa mayor todos los años en oficios de cuaresma y se colocaban –con una cadenilla– en coros y sacristías para que estuvieran accesibles a todos” (Langue, 1994: 40).

El discurso moralizante de la *Constituciones Sinodales* fue refrendado por Madroñero, quien la reedita a mitad del siglo XVIII, además de dictar unas *Reglas del buen vivir* en el intento, a veces desesperado, de volver a cristianizar la población de Caracas y de toda la Provincia de Venezuela:

“Cuida mucho que en tu casa no se bean pinturas profanas ni provocativas y deshonestas ni en cuadros ni paredes ni en libros ni en otra parte alguna de tu casa porque a ti la de sason y atoro causaran escandalo...”

Haga que sus hijos y criados hembras y varones duerman de tal manera separados los unos de los otros que no haya peligro ni inconveniente alguno, y providencia que cada uno tenga camas separadas de modo que no se acuesten juntos ni aun siendo de tierna edad y menos aun siendo de tierna edad y menos quando fueren de diversos sexo...

Vea que no haya en su casa malos libros ni pinturas deshonestas y que no canten canciones lascivas mas si que haya libros espirituales y pinturas devotas y que lo que cantar sea las mas divinas alabanzas y otros cantares de devoción...” (AGI, Caracas, legajo 225; Tb. AGN, Sección traslado, Colección Caracas, tomo 618).

Estos modelos de comportamiento, refrendados en gran parte también por el obispo Mariano Martí durante su *Visita* a la Provincia, intentan ordenar cristianamente una población que parece curarse poco de las “reglas del buen vivir”, por lo menos así como la iglesia y el estado las entendían (cf. Waldrón, 1991). Adulterios, concubinos, divorcios y hasta incestos eran práctica común en todos los estamentos sociales (cf. Pellicer, 1996). Por ejemplo, durante su *Visita* a la Provincia de Venezuela, el obispo Martí encontró 250 casos de adulterios (cf. Langue, 1994: 44) junto al resto de las transgresiones catalogadas por la Iglesia, las que incluían también sodomía y travestismo. Lo que más parecía interesar al obispo viajero era el escándalo producido cuando una transgresión privada se volvía pública, ya que la ruptura del ordenamiento espacial de la vida social implicaba la circulación pública de discursos alternativos a la moral oficial, con

la consecuente posibilidad de inspirar otras transgresiones (cf. Amodio, 1996).

La mayoría de las transgresiones reportadas por Madroñero y Martí pueden considerarse como “desviaciones” del *familiaris consortio*, es decir, de la unión familiar. Sin embargo, este *ordo familiaris* se cruza y en parte se sobrepone a otro, el *ordo corporis*, el orden de los cuerpos. El desarreglo de las uniones familiares está determinado, fundamentalmente, por el desorden en el uso de los cuerpos; de allí la necesidad de normar no solamente las uniones sino también el uso individual del cuerpo (polución y masturbación, sobre todo). Por esto, Madroñero recomienda “cada semana alguna penitencia como ayuno, disciplina, cargar silicio, dormir en cama dura y otras cosas semejantes todo empero con consejo de tu padre espiritual” y, sobre todo, “al

tiempo de desnudarte acuérdate que por el pecado del hombre es el hombre desnudado de la gracia y que es necesario se desnude de los malos abitos o pensaras alguna otra cosa santa o duras alguna oración debota” (AGN, Sección traslado, Colección Caracas, tomo 618).

A este interés hacia la vida privada, y al escándalo que puede surgir cuando se vuelve pública una transgresión, corresponde una idéntica intención moralizante hacia la vida pública, sobre todo de las mujeres, obligadas a llevar pañuelo en la cabeza para no inspirar lujuria en los hombres, no caminar solas de noche y no quedarse mucho tiempo en las fuentes de agua (cf. Amodio, 2000). De la misma manera, esta vez de parte del poder municipal, hay que controlar y moralizar el comportamiento de hombres y mujeres en los expendios de bebidas, como se puede ver en un *Bando del Buen Gobierno* de 1769:

“Tercer lugar, pide la quietud seguridad orden y concierto común que en las guarapearías se ponga el mayor cuidado sobre evitar las embriagueses y el infame concurso de hombres y mujeres en daño a la honestidad y corrupción de las costumbres lo que hace presente para ejecutar el celo de las justicia por la honra de Dios Nuestro señor y bien del pueblo a que conduce sumamente velen sobre cerrar en estas oficinas de la perdición la puerta a la maldad no descuidando un ápice de reconocerlas y castigar con severísima penas los vendedores y delincuentes autores o cómplices de tan funestos desorden” (AGN, Diversos, Tomo XXXV, fol. 378 vto.).

Aunque las transgresiones sexuales propiamente dichas han sido poco estudiadas en Venezuela, reflejo también de la censura archivística de la misma época de los hechos, hemos identificado algunos casos que nos permiten aproximarnos a este aspecto de la vida social de la Provincia de Venezuela. Las fuentes más interesantes para la segunda mitad del siglo XVIII son sin duda alguna los documentos de la *Visita Pastoral* del obispo Martí, que hemos ya citado a propósito de los adulterios (Martí, 1998). Llama la atención que Martí no reporta casos de sodomía masculina, aun cuando en algunos de los sitios visitados se habían producidos hechos de ese tipo. Tal vez no estaba muy interesado en reprimir ese aspecto de la vida social de su rebaño episcopal, pero sí cita la existencia en la Maracaibo de 1774 de “algunas mujeres” que “tienen algunas amigas y duermen juntas y cometen pecado”, aunque fray Andrés de los Arcos le asegura “que no hay muchas” (Martí, I, 1998: 250). De estos casos, reporta solamente uno, el de María Josepha Bohorquez y Concepción Carrasquero que viven juntas en la calle de Bernardo de Vira, en el Saladillo de Maracaibo (Martí, I, 1998: 206):



**Figura N° 27**

*La marquesa del Toro transportada por un esclavo*  
(José Hilarión Ibarra, Mural de Villa Arauco (Caracas, 1828)  
(Fuente: Duarte, 1984: 156).

“María Concepción mulata, esclava de doña María del Carmen Gonzales, soltera de unos veinte años, vive mal con otra muger, su amiga, libre, llamada María Josefa Bohorques. Respecto a que se tiene por cierta la mala amistad entre si de estas dos mugeres, ha mandado este Vicario ponerlas a la carcel y despues desterrarlas. La dicha mulata ya no es esclava” (Martí, I, 1998: 180).

Siendo este nuestro único caso de relación entre mujeres, por ahora, vale la insinuación que tal vez más que tratarse de un problema de búsqueda archivística, este tipo de transgresión llamó poco la atención de los censores de la época. Sin embargo, ya que se trata de una esclava y una ex esclava mulatas libre, vale también la reflexión sobre el estamento de pertenencia, es decir, se trataba de un grupo socialmente débil, discriminado socialmente. De allí la facilidad con la que se las denuncia. Es probable que, casos semejantes pero de mujeres de otros estamentos sociales o de religiosas, difícilmente llegarían a ser conocidos y denunciados, mientras que los esclavos, sobre todo de sexo masculino, constituían un estamento “frágil” social y jurídicamente (cf. Giraldo Botero, 1999).

Que al obispo Martí le interesasen de manera especial las transgresiones femeninas y, en particular, la posible confusión de género, lo demuestra una de las *Providencia* que dictó después de su *Visita*, sobre las vestimentas de las mujeres y, particularmente, sobre la posibilidad que se vistieran como hombres:

“Por cuanto se halla introducido el abuso de vestir las mujeres el traje o vestido llamado capa, tan propio de los hombres como que hasta ahora ellos solo la usan; y andan por las calles con dicha capa las mujeres equivocándose con los hombres de manera que asemejados unos con otros pueden fácilmente acercarse si que éstos les impidan ni menos se repare la diversidad de sexo; y que por sí sola una persona celosa que impidiese la peligrosa proximidad de hombres con mujeres; por tanto ordenamos que ninguna mujer use en publico ni ande por las calles con capa, y que si no obstante este nuestro mandato, pasase delante este abuso, requiera nuestro vicario y exhorte al teniente de justicia mayor de esta ciudad para que ponga presa a la mujer que así se atreviere a andar por las calles públicamente con este vestido; mandamos bajo la pena de excomuni3n que ninguna mujer entre a alguna de las iglesias con este traje, para que de esta manera se quite toda ocasi3n de pecar, no solamente en las calles y plazas y otros parajes, sino principalmente dentro del mismo sagrado de los templos” (Martí, V, 1999: 257).

Aunque no es explícito en referencias sexuales, es evidente que lo que no se debe permitir es la confusi3n

de los géneros, así como el *Compendio Moral Salmaticense* indicaría pocos años después en su Tratado Quinto, punto Cuarto, que hemos ya citado. Y si las dos referencias, una caraqueña y otra española, no fueran suficiente para indicar la existencia de una “matriz de opini3n”, como la llamaríamos en la actualidad, tenemos otra de fuente civil venezolana en un *Bando del Buen Gobierno* de 1772:

“Que ninguna persona use de traje o vestuario que no se corresponda a su sexo, estado ni calidad, ni los hombre ande con embozo, ni con el sombrero encubriéndose el rostro de día ni de noche, ni las mujeres falten a la compostura y honestidad con que deben comportarse en publico con apercibimiento de que se castigara á discreci3n de Juez que conozca la causa lo que se hiciere digno de reparos según las ocurrientes circunstancias” (AGN, Diversos, Tomo LV, fol. 120).

No sólo el *Bando* prohíbe tanto a mujeres como a hombres ir por las calles en trajes no oportunos, sino que además indica claramente que una de las razones de la prohibici3n, a parte de enredar los géneros, estriba en la confusi3n que puede crear en relaci3n al “estado” y a la “calidad”, es decir, en relaci3n al estamento al cual se pertenece, que debe ser siempre expresado públicamente y marcado por la vestimenta apropiada. Esta visibilizaci3n del estatus social permite, aparte de reafirmar la distancia entre grupos sociales diferentes, el control sobre el comportamiento de propios y ajenos no solamente por parte de los funcionarios encargados de ello sino también y sobre todo por la misma poblaci3n. Se crea, sobre todo en los momentos de crisis social, real o inducida, una tensi3n entre las personas que pone en entredicho la dinámica cotidiana de las relaciones. Así, como en el caso de la *Visita Pastoral* de Mariano Martí, en cada barrio de ciudad y en cada pueblito, vecinos denuncian a otros vecinos, maridos a esposas y viceversa, padres a hijos y hermanos a sus hermanas. Lo mismo pasa durante la proclamaci3n de los *Edictos* del Santo Oficio de la Inquisici3n, cuando la presi3n normalizante se hace más fuerte y, por miedo, por adhesi3n a las reglas o por venganza, aumentan las delaciones, la mayoría de las veces anónimas.

En el caso específico de los sodomitas, la Ley II del Título XXI de la *Séptima Partida*, reactualizada sin cambios en el derecho del Antiguo Régimen, indicaba que “Cada uno del pueblo puede acusar á los homes que facen pecado contra natura. Et este acusamiento debe ser fecho delante del judgador del lugar do ficiesen tal yerro”. Este precepto fue seguido completamente por la poblaci3n de Caracas, como lo demuestra la existencia de un “Cuaderno de denuncias” de las últimas décadas del siglo XVIII en el



Archivo Arquidiocesano de Caracas (AHAC, Santo Oficio, Carpeta 1) donde, entre denuncias de adulterios, abarragamientos y posesión de pinturas licenciosas, encontramos también dos sobre solicitud de muchachos de parte de dos curas:

“Joseph Martin Garcia pardo libre hijo natural de Armando Antonio Garcia que vive en casa de Bartholome Yrasabal en la calle de San Juan de edad de 20 años denuncio que haviendose ido á confesar con el Padre Don Josef Joaquin Liendro, clérigo Prebistero con quien estaba haciendo confesion general; y hablandole en efecto una noche en el oratorio a San Felipe Neri le dixo el dicho Padre por que no lo havia ido a ver a su casa y haviendole dicho el declarante que no sabia que havia venido de San Felipe; entonces le dixo el dicho Padre que se aguantase alli hasta que fuera a confesar /30/ a otro muchacho, como en efecto lo hizo y haviendo venido para la (dixo) casa al dicho Padre al llegar al Puente le dixo que se aguardara alli que tenia que hacer una diligencia y haviendo salido se fue con el declarante calle abaxo hasta el Guaire y llegado que fue alli lo solicito ad turpia tocandole sus partes vergonzosas, a lo que se resistio el declarante. Se recibio este denuncio el 11 de marzo del año 97 por la tarde” (denuncia 67).

“Don Juan Neponucemo Lopez estudiante natural de esta ciudad hijo legitimo de Don Vicente Lopez y Doña Juliana Rios del Castillo, que vive en la calle de la Candelaria de edad de 23 años denuncio que el Padre Fray Luciano Santo que havra siete años quando se hallaba de pupilo de este convento de N. P. San Francisco el Padre Fray Luciano Santo que era el confesor con quien se confesaba lo mando llamar por dos ocasiones a su celda la primera no fue, a la segunda fue y dicho padre lo solicito ad turpia que no sabe si de la confesion que havia hecho en aquel dias antes con dicho Padre tomara ocasion de solicitarlo conociendo tal cura su fragilidad cuio denuncio no lo ha hecho por si, sino por mandato de su confesor. Se recibio este denuncio el dia 8 de abril del año 97” (denuncia 81).

En ambos casos, la transgresión se agrava por ser los solicitantes curas y además confesores, sobre todo considerando que, en el segundo caso, la solicitud del cura se producía después que el joven se había confesado, es decir, “conociendo tal cura su fragilidad”. Aunque de manera inferencial, parece evidente que el tipo de pecados que el joven había confesado eran precisamente los de sodomía, deseos o actos, tanto que estos habían desencadenado el deseo del cura y su convicción de no ser rechazado. Por otro lado, en este mismo caso, llama la atención que la denuncia se produce siete años después de los hechos, lo que nos deja con la incógnita sobre las motivaciones del agraviado después de tanto tiempo, quedando

la posibilidad que haya sido inspirado por algún *Edicto inquisitorial*.

De cualquier manera, no hemos encontrado hasta ahora en los archivos caraqueños indicios que los dos curas fueran perseguidos, valiendo la sospecha que los dos casos hayan sido desestimados o silenciados. Era esta última una práctica bastante común cuando se trataba de figuras religiosas, justificada fundamentalmente para evitar el escándalo que implicaba para los cristianos. No siempre esto se conseguía, aunque la Justicia Real podía callar cualquier chisme local del presente o del futuro imponiendo “perpetuo silencio” sobre casos de este tipo y hasta destrucción de los documentos probatorios si se hubiera llegado a algún procedimiento tribunalicio. Es este precisamente el caso de fray Joaquín de Castiloveytia de la orden de San Francisco (cf. Pino Iturrieta, 2004), acusado de sodomía, parece que injustamente. El caso del fraile corre por la boca de los caraqueños y, como se dice explícitamente, de los morenos (cf. Pino Iturrieta, 2004: 108), tanto que se decide el “perpetuo silencio” sobre la causa ya que, como se advierte en una carta del 31 de diciembre de 1795, proseguirla “tendría por resultas incomparables daños de descredito a la religión de San Francisco no haviendo en el claustro individuo alguno que no haya tomado partido unos en contra y otros mas a favor de que se suponía que el reo a que se agregaba no aver cuerpo respetable en esa ciudad, ni individuo mas ilustre que no lo defendiese. Que el cavildo secular, el clero y la Nobleza todos tenian a Castiloveytia por un religioso de costumbres inocentes y conductas irrepetibles” (AANH, Judiciales, Archimovil 14, Caja 24, Doc. 6622).

Se produce, por lo que parece, una contraposición estamental, por lo menos en la justificación de la decisión: los morenos, que lo acusan, y los *mantuanos* (criollos blancos acaudalados) que lo defienden, lo que no es nuevo en estos tipos de menesteres de poder. La “ceremonia del olvido”, como la define Elías Pino Iturrieta, implica en nuestro caso, “consumir y reducir a cenizas, a presencia del señor Semanero, quelesquiera autos y papeles que se encuentren respectibos a esta causa” (ídem). Y aun más: el fraile pide que la ceremonia del olvido sea pública de modo que todos pueden enterarse y participar de la remoción del hecho de la memoria colectiva, lo que conseguirá años después. Pero, ¿es posible borrar la memoria con una ceremonia? En verdad lo que se prohíbe simbólicamente no es la memoria individual del hecho sino precisamente la memoria social, es decir, se prohíbe hablar de ello y se borra ritualmente el recuerdo a través del mecanismo mítico que cubre el universo cotidiano de la vida social. Pero se trata de un mecanismo que poco sirve en esa sociedad poco integrada culturalmente y donde la

máquina social del olvido no funciona completamente, tanto es así que unos años después, durante una querrela del fraile con otro dignatario de la iglesia, el fray Antonio de Navarrete, este no se ahorra la referencia a sus “sacrilegios, infamias, insolencias, y arrojios escandalosos sin ningún temor a Dios, no de las Excomuniones de la Iglesia que se ha tragado, y se traga sin conciencia algún como tan ignorante, animal, bruto que vive sin estudio alguno” (en Pino Iturrieta, 2004: 127).

De cómo en verdad se sucedieron los hechos que llevaron a la acusación de Joaquín de Castilloveytia nada podemos decir, ya que el fuego impidió la supervivencia de las actas en los archivos religiosos y civiles. Sin embargo, de otros menos protegidos por la iglesia, sí permanecen suficientes indicios para poder conocer un poco más la vida y los afanes de estos transgresores. En algunos casos se trata literalmente de una liviana huella documental, como es el caso de Miguel Antonio Landaeta, quien fue sentenciado al destierro por el delito de sodomía por la Real Audiencia en 1799, reportado en una comunicación de Antonio López Quintana al Gobierno caraqueño (AGN, Gobernación y Capitanía General, Tomo LXXXI. Fol. 286). En otros casos, la documentación es un poco más amplia, habiendo sobrevivido a los censores y al desorden de los archivos: véase la historia de Joseph Díaz, soldado de la compañía veterana de Puerto Cabello, quien fue acusado en 1765 del “detestable pecado nefando” con un muchacho de dieciocho años y cuyo proceso duró hasta 1767 cuando se dictó la sentencia condenatoria (AANH, Judiciales, Archimovil 10, Caja 17. Doc. 190).

Los hechos parecen haberse desarrollado de la siguiente manera, por lo menos según el testimonio que el 1767 da Miguel Antonio Suárez, pardo libre vecino de Puerto Cabello: estando con unos amigos en la casa de Juana Hernández que se encontraba en la cienagueta del Cangrejal, llegó corriendo un muchacho mulato de nombre Francisco Peláez pidiendo ayuda para liberar a un compañero suyo, con quien estaba cortando leña, de las manos de un soldado que “lo tenía cojido y no sabía que hacer con él”. Corrió el Suárez hacia el lugar de los hechos, donde vio al soldado “en fuga corriendo al monte con un cuchillo en la mano atacandose los calzones y dicho muchacho llorando se vino hacia el declarante (roto) y le dijo que aquel solar lo havia coxido y amenazado con el cuchillo para ejecutar en el su acto”. De la misma manera, el teniente de justicia, Don Thomas Pacifico de Berroeta, llamado en el lugar, declaraba que el muchacho, por lo “que le havia hecho por el orificio, estava tan dolorido que no podia mantenerse en pie”.

Por la declaración del otro muchacho, se supo que “el citado Francisco Biloria le pidio al soldado un poco de

tabaco quien se le dio y a este lo coxio por la espalda, y lo yntrodujo por una Beredita mas dentro del monte y como comenzo a llorar le dio un cogotazo y lo tumbo y se le echo encima y entonses el apuro que las voces eran como que tapaban el soldado” (4 vto). Por esto, el soldado le dio un “cogotazo” para tumbarlo y amenazándolo con un cuchillo realizó el torpe acto. En verdad, por lo que se infiere de las declaraciones, no debía ser la primera vez que esto ocurría, sino que, en este caso, el hecho se había producido frente a testigos.

Para reconstruir los hechos, fue llamado Don Manuel Zumeta, cirujano de la Real Fortificación de puerto Cabello, quien “reconocio a dicho Francisco Viloria a quien según quiere haser memoria hallo el músculo esfínter del ano maltratado” (fol. 7). Esta confirmación del cirujano se da dos años después de los hechos, cuando el caso llega a su conclusión: el 23 de octubre de 1767 se reconstruye el caso, volviendo a pedir al reo una confesión, pero este rechaza los hechos declarando que todo es falso y que es inocente de las imputaciones. Aun así, el Juez Comisionado Bruno Pascual de Mosquera, Castellano de las fortificaciones de Puerto Cabello, dicta su sentencia: “Se le sentencio en primera instancia a que se le privase de la plaza de soldado y que fuese remitido al presidio del castillo de San Juan de Uloa en Veracruz, para que sirviese sin ración por espacio de cinco años y sin sueldo y que fuese remitido por la Guaira” (fol. 18).

Es importante resaltar, en este caso como en el que sigue, que la relación sodomíticas entre un adulto y un joven era la que más a menudo las leyes tipificaban, como ya hemos visto reportada en el Título XXII, Ley II, de la *Séptima Partida*, donde se afirmaba que tanto el agente como el paciente deberían ir a la hoguera, salvándose solamente el que había recibido, si el acto se había realizado con fuerza o si el individuo fuera menor de catorce años, “porque los que son forzados non son en culpa; otro si los menores non entienden que sea tan grant yerro como es el que facen”. Evidentemente, la justicia colonial no tomaba a pié de letra la Ley, así que ni el soldado fue quemado ni se consideró que el muchacho, que no fue condenado como culpable, ya no tenía catorce años.

Más compleja es la historia judicial de Antonio del Hoyo, alias Carora, un hombre casado de cuarenta y cuatro años, e Ignacio Quero, su cuñado, muchacho de catorce, quienes fueron aprehendidos el 21 de julio de 1784 por el delito de Sodomía en Coro, después de haber sido sorprendidos “in fraganti” en unos cujisales del Barrio San Nicolás (AANH, Judiciales, Archimovil 10, Caja. 34, Doc. 334). Los testigos del caso, quienes asechaban a los dos, declaran que, después de que estos se habían llamado con un silbido, los descubrieron en un cujisal

echados en la tierra, pero cuando llegaron, el muchacho se había escondido en unos matorrales y el Carora se había puesto de cuclillas como si estuviera haciendo sus necesidades. Aprendido al hombre con los calzones bajos, constataron que el pene de este estaba “alterado” y “húmedo”, mientras que no había rastro de las necesidades que pretendidamente había hecho. También “hallaron al muchacho allí inmediato tras un cuj a quien el declarante cojio y hallo con temblor con los calzones en la mano” (fol. 6). Por las declaraciones se desprende que no era la primera vez que estos hechos ocurrían, como aclara la testigo Andrea Lugo:

“Dijo la declarante a presencia de los que aprendieron, que todas las noches sin parar una entraba el referido a un cujizal, pues a la casa de la que responde que le es mas inmediata a dicho cujizal llegaba el referido las mas de la noche a eso de las siete y pedia candela y se ponía a fumar tabaco, hasta que la declarante hoia que dicho Carora desgañaba y luego le silbaban del cujizal y entonces se despedía el dicho Carora, lo veía la declarante entrar a dicho cujizal y que eso lo ha observado consecutivamente esta año pasado una noche que la declarante salio a una diligencia quando retornaba/a su casa por abreviar el camino dejo la calle y derecho por el solar y al pasar por entre unos cujies casi tropeso con el referido Carora y un muchacho acostado voca abajo junto a el y asustandose la declarante retrocedio y ellos quedaron alli y aunque no reconocio al muchacho asegura que el toro era Carora. (...) Que es publico que el tal Carora es embiciado en acceder a los muchachos” (fol. 11).

La reincidencia del Carora era confirmada por otra testigo, Ysabel Gonzáles, parda libre y soltera, “que si ha oydo una voz publica de que el referido Carora anda con los muchachos por destrás”. De la misma manera, la testigo Andrea Lugo, en una segunda comparecencia, afirmaba que el Carora había ya estado preso por queja de Francisco Geoma, por haber perseguido a su hijo. Otra acusación del mismo tipo sale a la luz contra Carora cuando en 1794 se retoma el proceso, por parte de don Manuel Aldama, quien recuerda que en el mismo 1784, siendo el Carora Alcalde de la Cárcel, “quería dar o estropear por que no le consentia cometer delito de sodomia” a “un muchacho de cuyo nombre no se acuerda solo si según su aspecto tendria trece a catorce años, blanco de color”. La denuncia no había prosperado (ff. 125-125 vto.).

Lo que se nos presenta, así, es una actividad escandalosa de un vecino contra el cual la opinión pública se rebela, organizando precisamente la aprensión *in fraganti* de los transgresores. Sin embargo, la realidad parece ser un poco diferente, por lo menos según el abogado de oficio Don Joseph Remigio Ochoa, Procurador de Pobres, que defiende a Carora en 1794, quien basándose en los testimonios de once testigos que concurrieron a la solicitud, afirma que se trata de “un hombre de vida arreglada, buena conducta, honrados procederes y buen sustento de familia” y que sus acusadores le tienen enemistad, como es el caso de Joseph Santiago Torres, quien trata de vengarse por haber sido acusado por la mujer de Carora de haber entrado en su casa y robado unos reales y que es un vago mal entretenido, ladrón y “ebrio de profesión” igual que Sebastián Rodríguez. En cuanto a Andrea de Lugo e Ysabel Gonzalez, son unas mujeres “arrocheladas” en una casa en que “consienten mil exceso y maldades, la primera borracha y la segunda prostituta” (Fol. 132-134).



**Figura N° 28**  
El Oidor y doctor don Sebastián Antonio de Talavera  
y Medina de la Colina  
(Anónimo, 1773. Museo Diocesano de Coro, Venezuela)  
(Fuente: Duarte, 1984: 189)



Volviendo a las experticias del tribunal en 1784, primero fue interrogado el muchacho Ygnacio Quero, comenzando por preguntarle si sabía “que es delito fornicar; y mayormente con las personas de su propio sexo”. A lo cual responde que “save que es delito fornicar con la muger, pero no ha savido que lo sea con hombres” añadiendo “que no se hacia cargo que era mayor delito fornicar con los hombres que con las mugeres” (fol. 13 vto.). Esta respuesta podría interpretarse como un recurso del muchacho para disculparse del delito, si no fuera que inmediatamente después no tiene ninguna reserva a contar los hechos:

“Preguntado quantas ocasiones ha fornicado con Antonio Carora, con quien le cogieron ante noche. Dijo que a su parecer habra estado y fornicado con Antonio Carora alguna doce ocasiones... Preguntado en que lugares ha cometido este exceso con el referido Carora y que tiempo ha cometido. Dijo que siempre ha sido entre los cujies que estan en un solar frontero de la casa de tia Andrea, donde lo cogieron antes de anoche a ecepcion de dos ocasiones que lo hizo tras el solar de Esteban Castro y en 3 ocasiones en el Cujizal de Silva, y que el tiempo que tiene fornicando con Carora sera de un mes” (fol. 13 vto.).

Continuando con explicar “que el uno y el otro se abrazaban y se besaban y se hacian la puñeta unas veces acostados y otras sentados y que no se andavan por detrás” (ídem). Es evidente que algo había fallado en esta ciudad de provincia en esos años de predicaciones de la inquisición y de la iglesia diocesana. El muchacho ni se había enterado que era pecado o, por lo menos, no lo era tanto como fornicar con las mujeres, llegando a encontrarse sexualmente doce veces en un mes con su amante. Sin embargo, que tuviera conciencia que no era del todo aceptable, lo demuestra que estaba al tanto que se trataba de una actividad que había que hacer a escondida (ver las señales para encontrarse y hacerlo entre los cujies).

Interrogado el Carora “si save que es delito abominable que lo repugna la misma naturaleza el de cometer el pecado nefando que es de acceder corporalmente a los hombres y mugeres por estraña via”, este dice que está al tanto del hecho; sin embargo, a la pregunta de cuántas veces había cometido el hecho con Quero, afirma que en ninguna ocasión y que lo que afirman sus vecinos es completamente falso, reafirmando que cuando lo encontraron estaba “haciendo una precisa”. Por lo que se refiere a las condiciones en qué lo encontraron, afirma que “es verdad le hallaron el miembro mojado, mas no alterado por que era de los orines que havia en el suelo y si no vieron dichos orines los que le aprendieron, sería por que no registraron” (fol. 18).

En consideración de las declaraciones, el fiscal, convencido que la “execrable torpeza” había sido cometida, incluyendo la “horrorosa perpetración del pecado nefando”, aunque el Carora lo niegue mientras el muchacho solo confiesa el pecado de “molicies”, pide que se condene al Carora a “doscientos azotes y dos años de servicio de los navíos del Rey que es la ordinaria que el estilo ha introducido al lugar de la muerte que determinaba nuestras leyes; y al Muchacho en la vapulacion en lo interior de la carcel, entregandolo después a un obrero que lo adoctrine y cultive en el Arte, u oficio que profesare” (22 vto). El fiscal hace también referencia a la posibilidad que a los dos se les embarguen también los bienes, lo que produce la protesta del hermano del muchacho, Juan Bernabé de Quero, tutor del mismo. Sin embargo, el 14 de agosto Carora se fuga de la cárcel con otros presos, tal vez con la ayuda de algún cómplice de la misma cárcel, en consideración que en el pasado había sido Alcalde del crimen.

La representación de Juan Bernabé se produce el 27 septiembre de 1784, es decir, dos meses después de los hechos, sustentada en las leyes, tanto que es evidente la intervención de un abogado, como bien se muestra en su protesta: “Que apuradas las circunstancias del caso en question, por el orden que prescribe nuestras leyes reales resulta mi menor hermano libre de pena legal ordinaria, ó arbitraria por defecto de justificación bastantes por ser menor de la pubertad y por otras razones de hecho de derecho general” (fol. 27). Insinuando que el fiscal ha obrado con “sagacidad” y superficial conocimiento de las leyes, queriendo “vapulear” al muchacho como si hubiera cometido el acto siendo que, al contrario, lo único que en la confesión resalta es la “acción de molicies, que en el concepto jurídico es infinitamente menos grave que la perpetuación del pecado nefando”. En cuanto al hecho que los encontraron juntos pero no realizando el acto, argumenta que se debe presumir inocencia antes de culpabilidad, sobre todo considerando las negativas del Carora. Para demostrar este hecho, hace el recuento de un caso ocurrido en Salamanca, donde un campesino fue encontrado juntándose con un animal, pero cubierto con una cobija, lo que impidió a los testigos ver el acto. Por esto, no fue declarado culpable, siguiendo el principio de que “*santius est innocentem impunitum relinquere quam innocentem condemnare*”. Por todo esto y en consideración de su “escasa manutención”, pide “que en lugar del obrero para su doctrina y cultura se me entregue a mi como su hermano mayor y si me es licito decirlo hombre de honrados procedimientos y notoria providad de costumbres siempre exercitando en travajar para honesta subsistencia de tres hermanas doncellas” (fol. 40 vto.), a cuyo sustento puede colaborar el hermano menor hasta que cumpla los

veinte cinco años, quedando bajo su responsabilidad la conducta del menor.

Desde este momento la causa se prolonga, tanto que también el muchacho desaparece de Coro, obligando al fiscal a ordenar una “sumaria de fuga” y búsqueda de cómplices. A comienzo de 1788, cerca de tres años después de los hechos, Carora es aprendido, no sabemos en que circunstancias, lo que reactualiza la causa pendiente, aunque el nuevo fiscal comunica que las actas del anterior procedimiento habían desaparecido. Sin embargo, el preso estaba enfermo, así como declara el médico de la Real Cárcel Juan de Combe, quien lo encuentra “acostado con calentura dolor de cabeza y en el espinaso, ancia de bomitos y bomitando algunas veces el cuerpo mui desfallecido pesado y alguna erupcion o boton que manifiesta tanto los accidentes que tiene el boton que son la viruela me parese que es preciso pasarle al Real Hospital por no infectar a los demas presos y no tener comodidad alguna la Real carcel” (fol. 88).

El proceso procede con sus tiempos largos, tanto que todavía en enero de 1794 se busca capturar al muchacho Ygnacio Quero, siendo declarado rebelde y colocándose edictos para su captura. Para Carora la situación continuaba en los mismos términos, tanto que el nuevo Fiscal de la causa, basándose en la *Siete Partidas* y en la *Recopilación de las Leyes de Castilla*, lo condena a la pena de seis años de presidio, más la prohibición de volver a la Provincia de Venezuela y menos a la jurisdicción de Coro. En agosto de 1795, en consideración de los siete años de presidio que el reo ya había cumplido, además de que se encuentra enfermo de gálico, como lo declaran los doctores Joseph Domingo Díaz y Joseph Justo de Aranda, se le conmuta la pena a cuatro años de trabajos en el puerto de La Guaira, según lo permitan sus fuerza. Del muchacho nada se supo.

Para completar nuestro recorrido, siguiendo la categorización del pecado contra natura elaborada por el autor del *Compendio Moral Salmaticense*, encontramos también un caso de sodomía entre un hombre y una mujer acaecido en Maracay en 1797 (AGN, Archivo Aragua, Tomo 35, ff. 13-70). Los hechos, relatados por Manuela Mendoza, quien acusa a su marido Miguel Betancourth de violencia, son los siguientes: amenazada de muerte y temerosa de la cólera del marido, decidió irse a la casa de un vecino, quien sin embargo la recondujo a su casa, intentando calmar los ánimos del marido. Sin embargo, este volvió unas horas más tarde a proferir amenaza, hasta que decidió llevar a su mujer a los montes:

“Me condujo a caballo a un Monte inmediato al pueblo donde me castigo severamente con un latigo todo mi cuerpo por que no le queria recelar la confesion que avià hecho al

mismo dia de resultas del primer castigo para sellar ultimamente su brutal apetito se valio del medio contra natura con violencia y con agravio por hallarme enteramente postrada e inmovil para defenderme de aquel atentado a cuyas resultas sobrevino inflamasion de ambas partes...” (Fol. 14).

El Teniente de Justicia Manuel Cerero, a quien se le presentó la denuncia, mandó llamar a los testigos, cuyos testimonios nos permite ampliar la historia: parece que la pelea se desencadenó por haber el marido llegado a la casa y no haber encontrado a su esposa. Una de las testigos, la vecina María de la Cruz, intentó calmarlo sugiriéndole que tal vez estaba en una de las casas vecinas, pero el marido no se calmó, blasfemando y renegando de todos los santos. Este testimonio fue confirmado por el matrimonio Juan Ygnacio Martines y Maria Amalia, además de Juana Francisca León, quien vivía en la misma casa de los hechos, la que refiere que “el acusado amenazo que ni aun uniendose a María Santisima se salvaria”. Ya que la violencia era todavía visible en la persona de la agraviada, el Teniente de Justicia, por sugerencia de la misma víctima, hizo llamar dos “examinadoras”, parteras, para que constatasen físicamente la violencia. Veamos una de las declaraciones:

“Que ha practicado con la honestidad que exige semejante acto en la persona de Maria Manuela Mendosa y encontrado lastimada en la parte natural de la generacion de tal suerte que tienen abocada la madre, y en ella una especie de carnosidad no pudiendo resultar semejante daño por la union conjugal de baron y muger, y si por expresa operacion de manos u otra cosa estraña que se ha introducido, y se ha inflado la parte y padese hasta el empeine. Que igualmente se descubren en las Nalgas muchas y fuertes señales de latigosos que ha recibido todo lo qual puede resultar en una cangrena incurable” (Fol. 22).

Claramente, también el marido Miguel Betancourth fue llamado a dar su testimonio, después de haber sido aprendido. Como se podía esperar, declara de antemano que no conoce el motivo de su prisión. Aunque se le acusa de “mal uso del matrimonio”, la principal transgresión es la de blasfemia: “haver yncurrido en la delinquencia del Mandamiento de Dios de su Santisima Madre y de los Santos de la corte celestial, el sacramento del bautismo de los Ministros de Christo yncurriendo en la yndignacion de las leyes establecidas para los blasfemos y los que no guardan nuestra religion”.

El acusado se defiende afirmando que le tiene cariño a su mujer y que a causa de no haberla encontrado en casa, la sacó al monte para darle unos latigazos pero no

la había “ofendido”. Esta postura está refrendada por su defensor, el abogado Don Josef Dominguez de Oliva, quien acusa de animadversión a las vecinas que atestiguaron por haberlas el acusado corrido de su casa y que su mujer había regresado el día después y él tenía obligación de castigarla ya que la esposa “por la ley humana y divina esta sujeta al Marido” y este debe “gobernarla” y castigarla por la falta de subordinación.

Evidentemente, en este caso, la sodomía es solamente un aspecto de un problema más amplio de violencia doméstica de parte del marido, lo que expresa claramente el lugar subordinado de la mujer y el tipo de discurso común sobre su control. Sin embargo, llama la atención la importancia institucional que se le da al caso, sobre todo por el hecho que el marido se “excedió”, siendo precisamente el límite aceptable de control de las mujeres por parte del marido la violencia física, demostrada por la importancia que se le dio a las declaraciones de las “examinadoras”, sodomía incluida, lo que agravaba la situación penal del marido. Preso en la cárcel, no sabemos el destino de la querella, aunque se puede presuponer, a partir de casos parecidos de la misma época, que los jueces no fueron más allá de una amonestación.

Finalmente, cerramos nuestro panorama de la diversidad sexual y su represión en la Provincia de Venezuela durante el siglo XVIII, con unos casos de bestialismo, transgresión prevista y codificada en todas las leyes que citamos en la primera parte de nuestro texto. Como se recordará, la Séptima Partida, Tit. XXII Ley II, indicaba que la pena capital “debe haber todo home ó muger que yoguere con bestia: et demas deben matar la bestia por amortiguar la remembranza del fecho”.

Se trata de tres casos, de los cuales, del primero tenemos solamente una corta referencia de 1791: una *Real Provisión* dirigida al teniente de Justicia Mayor interino de la ciudad de Barquisimeto, emitida en relación a la causa seguida contra Bartolomé García por el delito de bestialidad, quien se encontraba preso en la cárcel Real de Barquisimeto. Por lo que indica el documento, el acusado fue procesado una primera vez, resultando insuficientes las pruebas para la plena culpabilidad. Esta media probanza le había permitido la conmutación de la pena capital en cárcel (AGN, Reales Provisiones, Tomo II, 1791, ff. 21-22). Sin embargo, se reabre el proceso, buscándose nuevos testigos y una nueva sustentación del caso. Más no sabemos, por ahora.

El segundo caso es reportado brevemente por el obispo Martí en San Rafael de las Guasguas:

“Alejandro N., negro, esclavo de Thomas Ciprián, este soltero, y dicho esclavo casado, habrá como un mes y medio que tuvo bestialidad con una becerra. Vive dicho Alexandro en el sitio de la Aguada, distante de este pueblo un quarto de legua. Quedan advertidos dicho Alexandro y su amo, aquél, en emendarse, y éste de zelar sobre su esclavo, a quien castigó por este delito, y me dize que desde entonces, que habrá unos seis meses (y no un medio y medio como me dixo el denunciante) no ha visto y sabido nada mal al dicho Alexandro” (Martí, I, 1999: 560).

El tercer caso, acontece en Pacarigua en 1734, en la jurisdicción de Guarenas, y tiene como protagonista a Francisco Joseph Villegas, vecino de la Ciudad de Caracas, quien es denunciado frente al Corregidor Teniente Gobernador de Guarenas, don Juan Agustín Herrique de Almeida, por el Mayordomo Francisco de Acuña, moreno libre, por el “pecado de vestialidad con una burra” (AANH, Sección Civiles, Tomo 14; cf. Pérez, 1994). El acusado ha sido preso in fraganti por unos morenos esclavos, que sospechando el hecho, lo habían seguido por el monte:

“El día Domingo quatro de el corriente por mañana, oíó gritar a una morena llamada María del Rosario quien se llebaba unos Burros para asia el monte, y que fue hybto, Eligio, y Pedro esclavos asimismo de dichos herederos, y que fueron mirando el rastro de los burros y por dentro del monte, bió junto con los referidos, a Fancisco Joseph Villegas que estaba cometiendo Pecado con una Burra y que tenía el miembro adentro de la altura de la Burra y con los calsones quitados a bajo de las rodillas y que luego que lo sintió se quedo el dicho Francisco Villegas temblando, y el que declara le dijo a Francisco; que hase usted con esa Burra, y que se lo abía a desir a el maiordomo quando biniera de Missa, y que le respondió el dicho Francisco a el que declara que mas que se lo dijera, que cuanta tenía con eso”.

Interrogado el acusado, este no niega la acusación, aceptando el castigo. Sin embargo, cuando se le pregunta si es verdad que hacía unos cinco años había sido acusado de lo mismo con una yegua en el Valle de Capaya, por lo cual había sido preso, responde que en ese caso “lo que le acumularon entonces con dicha Yegua fue falla”, también porque quien lo había denunciado tenía mani-fiesta y pública desavenencia con él. Así, en consideración de la confesión, el Villegas fue condenado en ese mismo año de 1734 a la pena de muerte, la que fue ejecutada por orden del Comandante General de la Provincia. No sabemos si también la burra siguió este mismo destino, como las leyes imponían.



## CONCLUSIONES

Al final de nuestro recorrido, a partir de datos todavía preliminares, una primera impresión sobresale con fuerza: el cuadro de las transgresiones sexuales que presenta la Provincia de Venezuela coincide perfectamente con la cuadrícula discursiva de las leyes, y esto vale también para las transgresiones familiares. Así que cabe la duda: ¿los legisladores conocen muy bien la realidad o es la realidad la que se conforma a las categorías de los legisladores? Evidentemente, vale la segunda hipótesis, ya que una transgresión es perseguida en la medida en que ha sido categorizada. Si, por ejemplo, un individuo goza enormemente de la comida, transformada en ritual privado con ribetes eróticos, no por esto es perseguido, por lo menos hasta que no haya una ley que lo defina como transgresor de las normas.

Esto pone en el tapete un problema de tipo metodológico, por lo menos para la perspectiva antropológica: el universo de los datos archivísticos, en la hipótesis que el rastreo documental ha sido exhaustivo, presenta una realidad cotidiana recortada por la acción de los censores, lo que no coincide necesariamente con la realidad de hombres y mujeres que vivieron en el siglo XVIII venezolano. Por ejemplo, el universo transgresivo que nos presenta Martí, que alucina a cualquier lector, se produce a partir de la mirada del obispo, y sólo en segundo lugar deriva de la cotidianeidad de la gente (dependiendo, por ejemplo, de la presencia o no de un cura o de un oficial de la inquisición particularmente activo en la localidad). La conclusión, así, es que no hay que confundir las dos realidades y, lo que es más importante, la circulación de discursos moralizantes en la Provincia de Venezuela no fue ni tan extensa ni tan profunda como los datos parecen mostrar (esto parece valer también para otras regiones americanas). El señor que gozaba de yeguas y burras no pensaba hacer algo transgresivo o no completamente, tanto que no niega su acción y es solamente con la condena que surge la conciencia, en él y en sus vecinos, que se trataba de una práctica sancionada con la muerte. Hay prácticas discursivas populares que poco o nada coinciden con las prácticas del mismo tipo del poder institucionalizado.

Por otro lado, estas conclusiones, de nada disminuyen el valor terrible de la represión, que funciona mejor que la práctica discursiva oficial, limitada solamente por la

incapacidad o la imposibilidad de producción de observatorios capilares en cada localidad y pueblito. Este *Panopticon* difuso funciona solamente en las grandes urbes y, si a ver vamos, solamente para algunos estamentos. Por esto, mientras que el discurso se produce a nivel de masa, por ejemplo en las iglesias, sin un verdadero *feed back* que permita a sus productores medir su efectividad (salvo a considerar las transgresiones como su fracaso), la represión apunta más a individuos concretos, sobre todo *border line*, lo que hace posible generar espacios de libertad y autonomía muy importantes y que habría que investigar de manera especial. De hecho, en ese siglo XVIII, aunque con la máquina inquisitorial todavía en acción, no han sido producidos todavía ni medios de masa discursivos socialmente omnicomprendidos (hay que esperar la radio y la televisión, para esto), ni sistemas de represión capaces de llegar a cada individuo y grupo (el nazismo lo intentó con los campos de concentración; lo mismo que se intentará en los próximos años en Occidente con los marcadores electrónicos individualizados).

En cuanto al control de las prácticas sexuales y de la represión de los “desviados”, ni el discurso ni la represión, por lo menos en nuestro caso particular, impidieron que ellas se produjeran, valiendo aquí la ecuación que a menor estructuración territorial e institucional de un territorio, menor el control y por ende la represión. Más allá de esta obvia conclusión, sin embargo, hay que considerar lo específico de la transgresión sexual, sobre todo en el caso de los sodomitas, masculinos y femeninos: la constitución de redes transversales solidarias. De hecho, si algo nos ha enseñado la experiencia histórica y contemporánea, es que detrás de cada mirada intercambiada y de cada reconocimiento de diversidad —signos, gestos, modos— se construye siempre una red transversal de conductas compartidas y de alegrías buscadas y encontradas. Solidaridades se gestan en las calles e iglesias, en los campos de cultivo y en las playas de cualquier sociedad. El caso mexicano que hemos citado, está allí para demostrar que esta conclusión vale también para la época colonial. Así, si la falta de datos venezolanos no es imputable solamente a los archivos, tal vez cabe la hipótesis que detrás y al lado de los casos descubiertos y reprimidos, había muchos otros que, por alguna razón que habría que investigar, conseguían escapar de la larga mano negra de la inquisición y vivir un momento de libertad con sus iguales.



# LA TRINIDAD HERMÉTICA

REPRESENTACIONES HETERODOXAS  
DE LA TRINIDAD  
EN EL BARROCO LATINOAMERICANO







*Como amado en el amante  
uno en otro residía,  
y aquese amor que los une  
en lo mismo convenía*

San Juan de la Cruz  
(1542-1591)<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

**L**a representación iconográfica del Dios cristiano, que rompe con el dictado bíblico de no venerar imágenes del creador, refrendado por los dictados talmúdicos de los judíos, intenta la materialización del *terribilem et numinosum* que, según Rudolf Otto, caracteriza al Dios cristiano de origen judaico.

Precisamente, su representación iconográfica es un intento de reducir tal alteridad radical para constituir un puente entre lo humano y lo divino, pero el intento no es fácil sobre todo por las características que conlleva, cuando pretende condensar aspectos diferentes de las divinidades mediterráneas en un solo ser que es, a su vez, trino.

Por otro lado, si la concepción misma de un ser en tres personas tenía dificultades al ser pensada dentro de la lógica teológica y, en general, dentro una visión racionalista de la realidad, no parece haber pasado lo mismo con las percepciones populares europeas, en consideración de su amplia aceptación, lo que ha sido variamente interpretado, privando sobre todo la explicación de la preexistencia de ese tipo de concepción de la divinidad en los cultos populares tanto del Mediterráneo como de las regiones norteañas de Europa. En estos casos, se trataría de “residuos” de religiones “paganas” donde la presencia de divinidad trina era frecuente, explicación que puede ser compartida salvo a precisar que más que “residuos” del pasado griego o celta, se trataba de religiones populares ampliamente

seguidas en la Europa de la llamada Edad Media, aunque variamente influenciadas en sus orígenes por los cultos precristianos. De alguna manera, lo mismo pasó en la América hispánica y lusitana, cuando la imagen migró con los primeros conquistadores y misioneros, encontrando terreno abonado en aquellas áreas donde los pueblos indígenas habían desarrollado mitologías y cultos a divinidades múltiples.

Estas fluctuaciones del pensamiento teológico y las contradicciones vivenciales entre culturas religiosas de diferente origen, se reflejan necesariamente en la representación iconográfica del “misterio” trinitario, implicando la puesta en práctica de dispositivos de control y hasta represivos cuando la proliferación de imágenes de la Trinidad derivaban hacia concepciones sincréticas relativamente lejanas de la concepción canónica.

De esta manera, los elementos a tomar en consideración para examinar nuestro tema se refieren, primeramente, a la evolución de las concepciones teológicas del objeto de la representación y, en segundo lugar, a las transformaciones de sus formas iconográficas, haciendo hincapié tanto en las raíces europeas precristianas, como en las convergencias posibles con el pensamiento religioso americano previo a la conquista. De la misma manera, es necesario también preguntarse sobre la función que una imagen como la de la Trinidad podía desempeñar en la construcción de las identidades, toda vez que asumimos que: (a) las representaciones iconográficas desempeñan

<sup>1</sup> Fuente: San Juan de la Cruz, *Romance sobre el evangelio*. Sobre el tema trinitario en San Juan de la Cruz, ver Rodríguez, 1982.

un papel en la transmisión cultural y (b) sirven de referente especular para la identificación misma de los sujetos que la perciben. En el juego entre identidad y alteridad, el *otro* asume formas negativas o positivas, según las exigencias del grupo cultural que produce o asume las imágenes que lo representan, en un *continuum* que va desde los *otros* “cercaños”, hasta los *otros* “lejanos”, definidos por alteridades cada vez más distantes de las características del nosotros, hasta presuponer una “alteridad radical” atribuida precisamente a la divinidad (el dispositivo que permite, en verdad la existencia misma del *continuum*). Es aquí que tiene sentido el título de nuestro texto, considerando que nuestra presuposición teórica tiene un referente cultural específico para la época que aquí tomamos en consideración: nos referimos al tomo de 1734 del *Diccionario de Autoridades*, cuando define al lema “monstruo” como “cualquier cosa excesivamente grande, o extraordinaria en cualquier línea”; y el lema “disforme” como: “se dice frecuentemente de las cosas desmesuradas, y que sobrepujan o exceden en magnitud notablemente a las otras de su orden, sea en lo físico, o en lo moral”. Explicación que definitivamente puede ser asumida como coherente con las representaciones de la Trinidad cristiana que tomaremos en consideración.

## 1 IMÁGENES, TEOLOGÍA Y VIVENCIA RELIGIOSA

La multiplicación de imágenes sagradas durante los siglos XVI y XVII puede ser considerada como una de las estrategias de la Contrarreforma para conseguir la adhesión de la imaginación popular a los misterios cristianos canónicos y, más aun, constituirse como medio para la evangelización y su refuerzo constante. En este sentido, las imágenes religiosas deben ser consideradas como instrumentos importantes de la pedagogía cristiana, generalmente asociados a otros medios: los sermones, las prédicas festivas y la misma realización de rituales, como la misa o el rosario. De esta manera, a la transmisión oral y discursiva del mensaje cristiano se asociaba una transmisión iconográfica, reforzada evidentemente por los textos escritos, aunque estos medios y niveles tenían destinatarios diferentes, sobre todo por lo que se refiere a las escrituras teológicas y pietísticas, accesibles solamente a los letrados o alfabetizados con acceso a los libros y, naturalmente, a los que escuchaban sus lecturas aun siendo excluidos del arte de la lecto-escritura.

Es el Concilio de Trento (1545-1563) que durante su larga duración organizó menudamente la vida de los fieles,

mientras que precisaba, acorde con los tiempos, los elementos fundamentales de la teología cristiana. En este sentido, no se entiende la época barroca, tanto en las artes como en la vida religiosa de los diferentes grupos sociales europeos, sin el marco conceptual definido por este Concilio y, más aún, el sofisticado sistema de transmisión de saber religioso y control de su puesta en práctica que la Iglesia romana produjo, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo americano.

De hecho, la multiplicidad de medios de transmisión del mensaje cristiano permitía un control rígido sobre los contenidos que debían ser transmitidos, amén de la necesidad de imponer una actuación ritual acorde con la ortodoxia romana. Así, gran parte de las herejías medievales pueden ser consideradas literalmente como *derivadas* del mensaje cristiano sobre todo en su aspecto ritualístico y, claro está, en algunos de los contenidos doctrinales. En el caso más importante de ruptura con la Iglesia romana, la de los luteranos y calvinistas, las diferencias fundamentales se referían tanto a la doctrina como a la formas de los rituales, como es el caso de la negación de la transubstanciación como núcleo central del ritual de la misa católica.

Por todo esto, hubo la necesidad de articular un doble control para mantener la ortodoxia: un dispositivo de control sobre la producción de imágenes y discursos y otro sobre las prácticas cotidianas de los nuevos y viejos cristianos, sobre todo en consideración de que: (a) el demonio estaba al acecho para pervertir los rituales y los pensamientos de los feligreses y (b) no había suficientes agentes especializados para mantener en el recto camino al rebaño cristiano, sobre todo en las campañas europeas o en los nuevos dominios americanos. De allí que misioneros, párrocos, curas diocesanos, visitadores, obispos y, finalmente, inquisidores tuvieron que asumir la tarea de vigilar y, si era el caso, castigar, sobre todo en la periferias de los centros de irradiación del mensaje evangélico, valiendo aquí la ecuación que a mayor distancia de Roma, mayor la *deriva* religiosa.

Por lo que se refiere específicamente a las imágenes, el 3 de diciembre de 1563 el Concilio de Trento le dedicaba toda una sesión, la vigésima quinta, junto al culto de los santos y de las reliquias, siguiendo las indicaciones doctrinales ya promulgadas por el II Concilio de Nicea (año 787), sobre todo por lo que se refiere a la iniciativa de los creadores de imágenes y su control por parte de la Iglesia. El texto resultante, indica claramente que:

“Enseñen con esmero los Obispos, que por medio de las historias de nuestra Redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo, recordándole

los artículos de la fe y recapacitándole continuamente en ellos; además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes por los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles saludables ejemplos de los santos y los milagros que dios ha obrado en ellos”.

Los padres conciliares parecen estar concientes de los problemas que la elaboración de imágenes puede acarrear para la ortodoxia cristiana, así que, mientras reafirman la doctrina cristiana sobre la honra que se le debe a Dios y a los Santos a través de las imágenes, con clara referencia a la crítica protestante, condenan explícitamente cualquier uso de imágenes “de falsos dogmas, ni que den ocasión a los rudos de peligrosos errores”. De la misma manera, reafirma que los obispos y el papa son los únicos que pueden decidir cuales imágenes son permitidas, cuidando que no se ponga “ninguna imagen desusada y nueva en lugar alguno”. Es precisamente esta indicación que servirá de referencia, como veremos más adelante, para las prohibiciones de algunas imágenes de la Trinidad.

La definición de “rudos” es llamativa, ya que se refiere precisamente a las masas de feligreses, tanto del Viejo Mundo como del Nuevo, que recibían el anuncio cristiano, sin estar al tanto de sus referentes teológicos. De allí que tajantemente se ordena: “Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sordida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa”.

Impulso a la producción de imágenes religiosas, control de su tema y proliferación fueron las líneas de acción salidas del Concilio de Trento, puestas en práctica sobre todo por nuevas congregaciones, sobre todo las con intereses explícitamente misioneros, tanto dentro de Europa como en el Nuevo Mundo (cf. Cañedo-Arguellos, 1982). Empezar esta tarea no era fácil, sobre todo porque se trataba de involucrar varias categorías de artistas y artesanos, la mayoría poco familiarizados con las historias evangélicas canónicas o la hagiografía del santoral católico. Por esto, la primera verdadera acción pedagógica post-conciliar comenzó con los creadores de *imágenes iconográficas*, confiando en los productores de *imágenes discursivas* la producción de textos indicativos. Así se elaboran las *Acta Santorum* de los “boladistas” o la *Flor Santorum* de Rivadeneira (1599), recopilaciones de historias de los santos, a las cuales siguió la producción de textos específicamente pictóricos para indicar formas y técnicas, además de prohibir la representación de historias no canónicas, como es el caso de los libros del flamenco Juan Ver Meulen,

conocido como Molanus, entre los cuales destaca el *De picturis et imaginibus sacris liber unus: tractans de vitandis circa eas abusibus et de earum significationibus*, publicado en Lovaina en 1570, siendo reimpreso variadas veces durante el siglo XVII. Estas indicaciones venían de los obispo y cardenales, entre los cuales hubo quien directamente escribió y publicó su decálogo, de ellos destaca el Cardenal Gabriel Paleotti, con su *Discorso intorno alle immagini sacre*, editado en Bologna en 1582; y los libros de los Cardenales Carlos y Federico Borromeo, *Instrucciones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* (Milano, 1577) y *De pictura sacra* (Milano, 1624). Vale la pena también citar algún ejemplo del siglo XVII, para demostrar la continuidad de la actitud eclesiástica, particularmente en el mundo hispánico: en 1630 se publica en Madrid el *Pintor cristiano erudito*, de Juan Interián de Ayala (reeditado en Barcelona en 1730); mientras que es de 1656 la edición en Madrid de los dos tomos del *Arte de la pintura, su antigüedad y sus grandezas*, de Francisco Pacheco.

De esta manera, podemos decir que la producción de imágenes religiosas, incrementada por indicación del Concilio de Trento, se inserta completamente dentro del despliegue artístico de los siglos XVI y XVII que definimos como “época barroca”; un tiempo histórico en que, en palabras de Maraval: “La mente barroca conoce formas irracionales y exaltadas de creencias religiosas, políticas, físicas incluso, y la cultura barroca, en cierta medida, se desenvuelve para apoyar estos sentimientos” (Maravall, 1998: 44).

Sin embargo, precisamente por esas características, la acción autoritaria de la iglesia durante esta época no consiguió eliminar las huellas humanísticas del Renacimiento, que continuaron presentes en esas corrientes subterráneas que dieron continuidad al neo-platonismo a través de intereses ocultistas, alquímicos, astrológicos y herméticos que marcaron la senda para el desarrollo del racionalismo ilustrado del siglo XVIII.

## 2 DE LA TRINIDAD Y SUS AVATARES TEOLÓGICOS E ICONOGRÁFICOS

Las imágenes religiosas de la Trinidad ocupan, dentro del barroco europeo y americano, un lugar importante tanto en las representaciones destinadas al culto público como en las de uso privado, en casas familiares o como iconos transportables durante los viajes. El éxito de estas representaciones, tendencialmente homogéneas en el mundo iberoamericano, tiene que ser relacionado, antes que nada, con la importancia que la teología cristiana,



sobre todo católica, le atribuye: la de representar uno de los “misterios” más importantes de la fe cristiana, la constitución esencial del Dios creador en tres personas distinta pero unificadas en su naturaleza. Esta constitución trina del Dios cristiano es, a una primera aproximación, difícil de comprender racionalmente, tanto que fue precisamente esta dificultad la que produjo las variaciones que, a lo largo de la historia de la Iglesia, fueron catalogadas de herejías y, por ello, perseguidas. Por otro lado, el mismo concepto canónico no fue producido de una vez por todas al comienzo de la aventura cristiana, sino que fue precisándose progresivamente, hasta condensarse definitivamente después del Concilio de Trento, precisamente en contraposición a las diferentes interpretaciones venidas de la Reforma protestante.

Cae fuera de nuestros intereses actuales registrar las variaciones del tema de la “divinidad múltiples” en culturas anteriores o contemporáneas al cristianismo, salvo reafirmar que, desde la Trimurti hindú, pasando por el Janus latino y el dios tricéfalo celta de la Villa de Montemayor (Salamanca), esta representación de la divinidad era relativamente común, tanto que constituye una buena hipótesis de trabajo la idea de que la representación de la Trinidad cristiana haya sido el resultado de influencias religiosas diferentes, sobre todo por lo que se refiere al mundo mediterráneo, particularmente el griego, y del norte europeo, sobre todo en consideración de que se trata de un concepto teológico de lenta gestación durante los años del dominio romano sobre el continente europeo, hasta la Edad Media, como ya tuvimos posibilidad de advertir. En este, como en otros casos similares, la construcción progresiva del concepto incluye su justificación retroactiva, es decir, los diferentes teólogos buscan en el pasado de la iglesia y, sobre todo, en los textos bíblicos, una justificación de su versión, apoyándose o en el texto sagrado o en la tradición de los Padres de la Iglesia, como se estilaba en estos casos.

Entre las diferentes tradiciones cristianas sobresalen, por su continua citación a lo largo de la historia de la iglesia medieval, dos episodios reportados en el Antiguo Testamento, considerados como primeras manifestaciones de la trinidad de Dios: la aparición de la divinidad a Daniel (VII, 9-14), según la interpretación de San Agustín, en su *Trinitate* (II, 18 y 33); y, sobre todo, la Visita de Dios a Abraham en Mambré. En el primer caso, se relata una visión de Daniel, que incluye a Dios sentado en su trono, más “un hijo de hombre” a quien, “fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran” (Daniel, VII, 14). El otro episodio, más explícito, se refiere a la aparición de Yahvé a Abraham, bajo la forma de tres personas:

“Se apareció Yahvé en el encinar de Mambré, mientras Abraham estaba sentado a la entrada de la tienda, en lo más caluroso del día. Alzando los ojos miró, y he aquí que tres hombres estaban parados cerca de él. Tan pronto como les vio, corrió a su encuentro desde la entrada de la tienda y se postró en tierra. Y dijo: 'Señor mío, si he hallado gracia ante tus ojos te pido que no pases de largo junto a tu siervo. Que traigan un poco de agua, lavaos los pies, y tendeos bajo el árbol. Voy a traer un bocado de pan para que recomfortéis vuestro corazón. Luego pasaréis adelante: que para eso habéis pasado junto a vuestro servidor'. Y los tres contestaron: 'Haz como has dicho'” (Génesis, 18,1-5).

Sobre estas bases primarias, los Padres de la Iglesia y los Concilios de los primeros siglos de la era cristiana fundaron su representación de la Trinidad, apoyándose también en las afirmaciones evangélicas de la “unidad” entre el Dios Padre y el Cristo y, particularmente, en las referencias al Espíritu Santo (que marcaría la época posterior a la muerte y resurrección de Cristo), sobre todo en su manifestación a los apóstoles reunidos en Pentecostés (Hechos, VIII, 29), como Jesús había prometido: “El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Juan, 14, 26). Son precisamente estos contenidos los que traspasan a la representación pictórica, particularmente los que se refieren a las representaciones del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, bien como “lengua de fuego” encima de las cabezas de los apóstoles en el cenáculo durante Pentecostés, bien como paloma, que es asumida como representación canónica, sobre todo en consideración de las referencias evangélicas que la justifican (Mateo, 3, 16; Marcos, 1, 10; Lucas, 3,22; Juan, 1, 32; Hechos, 2, 3). De estas representaciones encontramos ejemplos tempranos en las catacumbas romanas, como las de Priscila, donde se integran amplios repertorios de figuras y episodios bíblicos, sirviendo como referentes visuales del culto y, más aún, como dispositivos mnemónicos. Ya en esta época aparecen las primeras representaciones de la Trinidad como tres personas, imagen que continuará constante en la historia de la iglesia católica romana y en la iglesia ortodoxa oriental.

La reafirmación y progresiva estabilización del concepto de trinidad de Dios tiene en la represión de las herejías trinitarias el momento estelar de reafirmación. Así, ya en los primeros siglos de la era cristiana, los monarquistas o modalistas (Teodoto de Bizantinia, Pablo de Samosata, Praxeas, Noecio Sabelio) sostenían que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran solamente nombres atribuidos a la única divinidad de Dios; mientras que, en el IV siglo, los arianos negaban la consustancialidad, pero admitían las tres divinas personas.

Son los Concilios los que reafirman periódicamente la “justa doctrina” de la Trinidad, dando indicaciones concretas para la acción litúrgica y, sobre todo, evangelizadora. Es con el Concilio de Nicea del 325 que la doctrina de la Trinidad recibe su primera oficial ratificación, tanto que sus imágenes fueron multiplicándose, agregándose representaciones como los tres dedos de la mano del Cristo indicando el “misterio”; un triángulo equilátero inscrito en un círculo; tres círculos enlazados y las ya citadas representaciones antropomorfas en tres personas idénticas o de dos personas, el Padre y el Hijo, acompañadas de una paloma, el Espíritu Santo. Entre las tantas definiciones conciliares de la Trinidad, citamos la del Concilio de Toledo del año 675:

“El Espíritu Santo, que es la tercera persona de la Trinidad, es Dios, Uno e igual al Padre y al Hijo, de la misma sustancia y también de la misma naturaleza. Por esto no se dice que es sólo el Espíritu del Padre, sino a la vez es el Espíritu del Hijo” (en Esparza, 2002: 18-19).

Esta doctrina fue llamada “Filioque”, palabra utilizada para expresar la relación entre las tres personas en el cuarto Sínodo de Braga (Portugal, 675): el Espíritu procede del Padre al Hijo y es esta “procesión” que los unifica en tres personas perfectamente iguales. Esta concepción fue impuesta a toda la Iglesia Latina por el Emperador Enrique II en 1013, lo que creo fuertes tensiones con la Iglesia ortodoxa. Fijada la tradición del Dios Uno y Trino por los Padres de la Iglesia, y confirmada y precisada por los diferentes Concilios posteriores, la imagen traspasa al ámbito teológico para desarrollarse en el ámbito ritual, precisamente a través de los relatos bíblicos de la liturgia y en la iconografía de las iglesias.

De cualquier manera, se trata de definiciones suficientemente ambiguas, que continuaron valiendo a lo largo de la Edad Media, como es el caso del Concilio de Florencia de 1330, donde se reafirma que las tres personas son una misma “Divinidad sin distinciones de sustancia o de naturaleza”. Sin embargo, si el referente teológico parece fijarse con precisión, con los límites que el tema implicaba, los medios litúrgicos e iconográficos para convencer a los feligreses parecen no haber sido suficientemente efectivos, si todavía en el siglo XVI los Socianos rechazaban el “misterio” cristiano.

Mientras tanto, el tema de la Trinidad superaba los límites de la reflexión teológica, influenciando no sola-

mente a los escritores de obras piadosas sino también a los artistas, a los que la piedad personal o la encomienda específica llevaba a representar lo irrepresentable, salvo a utilizar los modelos populares o clásicos de “divinidades múltiples”. Así, al comienzo de la Edad Moderna post-tridentina y como resultado de la larga sedimentación teológico-iconográfica de la Edad Media, resultan predominantes cuatro tipos de representación de la Trinidad:

- 1 Representaciones simbólicas de tipo geométrico, particularmente triángulos y círculos, éstos enlazados y/o concéntricos; a las cuales se pueden añadir las indicaciones manuales de los tres dedos abiertos de la mano derecha del Cristo mientras bendice.
- 2 Las representaciones antropomorfas y zoomorfas, del Padre y el Hijo como dos personas de diferente edad, más el Espíritu Santo, como Paloma. Estas imágenes se encuentran tanto de manera autónoma –las tres figuras entronizadas o el Cristo crucificado–, como asociadas a representaciones de la Virgen (la *Coronación*, sobre todo) o de San José y otros santos.
- 3 Representaciones de la Trinidad como tres hombres idénticos, sentados o de pie, relacionados con el relato de la teofanía de Mambré, pero también asociadas a otras representaciones, según el modelo de la imagen entronizada que preside un evento o la gloria de la virgen o de algún santo. Una variación de este motivo consiste en la representación de tres cabezas, por ejemplo en el lienzo de la Verónica.
- 4 Representaciones en una única persona pero con tres cabezas distintas, a veces diferenciadas por la edad expresada por la cabeza central, o fusionadas en una única cabeza, con tres perfiles diferentes<sup>2</sup>.

La distribución geográfica europea de estas representaciones de la Trinidad es muy amplia, diferenciándose en relación a las variaciones de los cultos locales y la sensibilidad popular de cada región. De cualquier manera, la representación sirve para indicar más que explicar, por lo menos cuando se refiere a los destinatarios populares. Sin embargo, las representaciones iconográficas de la Trinidad no necesariamente mantienen un isomorfismo con las imágenes discursivas de teólogos y poetas pero a ellas son relacionadas, directa o indirectamente. En este

<sup>2</sup> Hay otras representaciones secundarias o realizadas con medios diferentes de la pintura, como es el caso de las esculturas y bajorrelieves en fachadas de iglesias o en representaciones autónomas. Entre éstas últimas resalta la Virgen que lleva en su pecho o vientre una representación de la Trinidad, incluyendo las “Vírgenes abrideras”, una estatua que se abría para mostrar unas figuras trinitarias, de las cuales hay noticias de su censura en Europa (cf. Rodríguez, 1982: 140).

sentido, hay que diferenciar la producción iconográfica directamente controlada por los guardianes de la ortodoxia cristiana, de la producción tendencialmente independiente que se produce durante la Edad Media por parte de los artesanos que colaboraban en la construcción de las catedrales, donde era posible tener una cierta autonomía, sobre todo cuando se trataba de “rellenar” espacios secundarios, como capiteles, grillos o metopas (cf. Baltrusaitis, 1987). De allí que hay una presión disuasoria hacia los grupos populares para que no pensaran demasiados en el significado y formas del “misterio”, como en el caso de *La imitación de Cristo* de Tomas Kempis (1380-1471), manual pietístico de larga difusión durante la Edad Media, donde se reafirma la doctrina oficial de la Trinidad pero, desde el primer capítulo del primer libro, se exhorta a los creyentes a no dedicarse vanamente a disquisiciones profundas ya que lo que cuenta es la fe y la humildad: “¿Qué te aprovecha disputar altas cosas de la Trinidad, si careces de humildad, por donde desagradas a la Trinidad? Por cierto, las palabras subidas no hacen santo ni justo; mas la virtuosa vida hace al hombre amable a Dios”. Las indicaciones de Kempis, reactualizadas dentro de la Contrarreforma, se expresan en los “Emblemas” (por ejemplo, en el libro de Alciati. Ver figura 2) del lema paulino *noli altum sapere*, de manera que “la condena de la soberbia moral pronunciada por San Pablo se transformó así en una reprobación vuelta contra la curiosidad intelectual” (Ginzburg, 1986: 107).

En ambientes cultos, sin embargo, la reflexión apuntaba hacia un intento de explicación, no tanto de la “racionalidad” del concepto, para la cual hay que esperar la Contrarreforma, sino de su “expresabilidad”, aunque fuera poética. Véase el caso de Dante Alighieri, en su obra magna *La Divina Comedia*, con su visión beatífica de la Trinidad en el Paraíso (canto XIV, 28-33), contrapuesta a la de Lucifer con tres cabezas del Infierno (XXXIV, 37-45). Es el mismo Dante que expresa: “*Matto é chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / Che tiene una sustanzia in tre persone*” (Purgatorio, III, 34). Veamos algunos textos:

*Quell'uno e due e tre che sempre vive  
e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno,  
non circumscriitto, e tutto circumscrive,  
tre volte era cantato da ciascuno  
di quelli spirti con tal melodia,  
ch'ad ogne merto saria giusto muno.*  
(Paradiso, canto XIV, 28-33)

La inspiración de Dante aquí se puede encontrar en la figura trinitaria de la tabla 6 del *Liber figurarum* de Gioacchino da Fiore (1130-1201), donde se explica el

“misterio” a través de círculos enlazados cada uno contra-señado de las figuras del Espíritu Santo, como Paloma, del Padre y del Hijo, en una secuencia de arriba hacia abajo (ver figura 29), figura que encontramos también como inspiradora de muchas imágenes alquímicas.

Otra descripción la encontramos al final del viaje dantesco, cuando finalmente el poeta puede contemplar el “Divino misterio”:

*E come in vetro, in ambra o in cristallo  
raggio resplende sì, che dal venire  
a l'esser tutto non è intervallo,  
così 'l triforme effetto del suo sire  
ne l'esser suo raggìo insieme tutto  
sanza distinzione in essordire.*  
(Paradiso, XXIX, 25-30).

*Ne la profonda e chiara sussistenza  
de l'alto lume parvermi tre giri  
di tre colori e d'una contenenza;  
e l'un da l'altro come iri da iri  
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco  
che quinci e quindi igualmente si spiri.  
Oh quanto è corto il dire e come fioco  
al mio concetto! e questo, a quel ch'i' vidi,  
è tanto, che non basta a dicer 'poco'.*  
(Paradiso, XXXIII, 115-123).

La “geometría”, la teoría medieval de los colores y el símil del *vidrio* permiten a Dante producir una representación que aparece como la suma de múltiples concepciones y que reencontramos en los siglos posteriores tanto en las explicaciones canónicas como en las heréticas, sobre todo las de origen hermético, allí donde la trinidad del Dios cristiano se mezcla, voluntariamente, a las representaciones del mismo Hermes Trimegisto y de la obra alquímica. Pero, un otro elemento hay que considerar para el caso de Dante, lo que también justifica la importancia que le estamos atribuyendo: hay en la *Divina Comedia* una construcción especular entre el Paraíso y el Infierno, así que es posible encontrar imágenes correspondientes, antes que nada la oposición entre Lucifer y Dios. Primeramente, encontramos en el Infierno personajes cuya conformación física los acercan, como imágenes negativas y disformes, al misterio trinitario. Se trata de Cerbero y Minos, ambos con tres cabezas. Esta representación resulta interesante, ya que la reencontraremos en autores del siglo XVI, como en el repertorio de monstruos de Aldrovanti, en Bologna. Sin embargo, el paralelismo mayor se encuentra precisamente en la contraposición entre la Trinidad divina y la conformación trinitaria del mismo Lucifer:



Oh quanto parve a me gran maraviglia  
 quand'io vidi tre facce a la sua testa!  
 L'una dinanzi, e quella era vermiglia;  
 l'altr'eran due, che s'aggiugnieno a questa  
 sovresso 'l mezzo di ciascuna spalla,  
 e sé giugnieno al loco de la cresta:  
 e la destra pareva tra bianca e gialla;  
 la sinistra a vedere era tal, quali  
 vegnon di là onde 'l Nilo s'avvalla.  
 (Inferno, XXXIV, 37-45).

Evidentemente, se trata de una representación “monstruosa” que refleja las imágenes populares del diablo y que, sin embargo, recuerda precisamente las imágenes tricéfalas de la Trinidad que, pocos siglos después, serán las primeras en ser prohibidas.



**Figura Nº 29**

*La trinidad*

(Gioacchino da Fiore. *Liber figurarum*, siglo XIII).

### 3 LA DIFUSIÓN AMERICANA DE LA IMAGEN DE LA TRINIDAD

El traslado de imágenes religiosas desde Europa a América durante la época colonial se enmarca dentro de un proceso específico de imposición de cultura religiosa, en el caso de las sociedades indígenas locales, y del reforzamiento de las ideologías religiosas, en el caso de las poblaciones no indígenas, particularmente los españoles que vivían en las Indias por motivos laborales, como los funcionarios, o los descendientes de los conquistadores y emigrantes que, presuntamente, habían mantenido su arraigo cultural español. En este doble contexto, las imágenes religiosas deben ser consideradas como “visualización” pedagógica de los contenidos del anuncio evangelizador a las poblaciones indígenas, así como “dispositivos mnemónicos” para los blancos americanos, con el papel de “rememorar” la historia sagrada y, en general, los contenidos de la mitología cristiana, incluyendo la elaboración iconográfica de los mitos historicizados (el héroe fundador), como de historias mitizadas (los Santos de la historia de la Iglesia). Particularmente, en el caso sobre todo de los españoles en Indias, se trataba de contrarrestar la “deriva religiosa” a la cual estaban sometidas las poblaciones ya cristianas o cristianizadas por la lejanía de los centros europeos productores de la ortodoxia y por la influencia de las culturas indígenas locales, las que conllevaban, a su vez, concepciones religiosas propias y panteones variados según las características de cada cultura local.

Un estudio particular merecen las representaciones del “misterio” de la Trinidad, central en la mitología cristiana, por la dificultad de comprensión intrínseca que la “imagen”, discursiva e iconográfica, implicaba. Antes que nada, se trata de un tema ampliamente debatido en Europa, por lo menos desde la crítica protestante del comienzo del siglo XVI y el intento purificador del Concilio de Trento. En este sentido, lo que llega a América no es una imagen definitivamente estructurada, sino una serie de representaciones que se prestan particularmente a ser recodificadas, según las fantasías del productor iconográfico y las influencias culturales locales. Pero también se trata del desafío de “pensar lo impensable”, es decir, concretar plástica e iconográficamente (en otros términos, hacer comprensible), un principio teológico abstracto sin referentes materiales cotidianos, salvo en el campo específico de las mitologías, lo que precisamente favorece las mezclas de formas y contenidos y, en última instancia, los sincretismos que permiten la comprensión de individuos y grupos pertenecientes a culturas diferentes.

Es precisamente frente a estas dificultades que el clero se afana en introducir referencia a la Trinidad en las oraciones y en los documentos oficiales, sobre todo en sus encabezados, y hasta se reafirma la necesidad de la fe en el misterio trinitario de manera legal, siendo la misma *Recopilación de las Leyes de Indias*, de finales del siglo XVII, que en la Primera ley del libro primero, dedicado a la “Santa fe Católica”, indica:

“Y mandamos a los naturales y á los españoles, y otros qualesquier Christiano de diferentes Provincias, ó Naciones, estantes, ó habitantes en los dichos nuestros Reynos y Señores, Islas, y Tierra firme, que regenerados por el Santo Sacramento del Baptismo huvieren recibido la Santa Fé que firmemente crean, y simplemente confiesen el Misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, tres Personas distintas, y un solo Dios, los Artículos de la Santa Fé, y todo lo que tiene, enseña, y predica la Santa madre Iglesia Católica Romana; y si con animo pertinaz, y obstinado erraren, y fueren endurecidos en no tener, y creer los que la Santa Madre Iglesia tiene y enseña, sean castigados con la penas impuestas por derecho, según, y en los casos que en él se contienen” (*Recopilación de las Leyes de Indias*, 16, Libro Iº. Título Iº, ley Iª).

Con estos instrumentos legales y el peso de la misma Inquisición, las dos tareas que enfrentaba la Iglesia americana (diocesana y misionera), anunciar y mantener la creencia, deben ser consideradas como aspectos de una misma “misión”, sobre todo en consideración de los planes, nunca realizados en su cabalidad, de que la acción misionera era transeúnte, destinada a la integración de las poblaciones autóctonas en la “Iglesia Universal” que, en términos prácticos, implicaba la transformación de los indígenas en súbditos productivos del rey de España y miembros con pleno derecho de la Iglesia romana y apostólica. En este sentido, consideramos que el uso de imágenes religiosas se enmarca dentro de un mismo proyecto y tiene tendencialmente una única fuente y justificación. De allí que la primera fuente de imágenes religiosas es precisamente la Península, desde la cual llegan a la América colonial una masa enorme de cuadros y esculturas de las cuales el Santo Oficio de la Inquisición se encarga, sobre todo en Cádiz, puerto principal de salida de bienes para el Nuevo Mundo, de evaluar y decidir su ortodoxia y, por ende, su utilizabilidad litúrgica. Pero, también hay que añadir los comercios de pinturas entre las mismas colonias americanas, sobre todo desde México hacia el sur del Continente. Es importante resaltar que no se trata solamente de los pedidos oficiales de las iglesias locales, sino que era común que los viajeros transatlánticos, sobre todo los más acaudalados y los sacerdotes, llevaran

imágenes religiosas personales, sobre todo de pequeño tamaño, dependiendo de sus posibilidades económicas.

Esta sobreabundancia de imágenes religiosas que llega a América debe enmarcarse en la proliferación de las mismas en Europa impulsada por el Concilio de Trento y que tiene en el Barroco su más amplio despliegue, lo que se realiza también en el mundo hispanoamericano y lusitano a través de la producción local, directa o indirectamente relacionada con la producción europea. Es en este contexto que se reproduce, de alguna manera, el mismo fenómeno de “enculturación” local de las imágenes que se había realizado y se realizaba en Europa: pintores, escultores y artesanos, aunque sometidos al control eclesiástico, proyectaban sus vivencias, sus creencias y también sus intenciones conscientes sobre los productos artísticos que realizaban, aun cuando los encargos podían ser específicos tanto en las formas como en los contenidos.

Prácticamente todo el repertorio europeo de imágenes religiosas encuentra reproducción, más o menos novedosa, en las colonias americanas, incluyendo las imágenes de la Trinidad, centro medular de la teología cristiana. De esta manera, desde México hasta el río de La Plata, encontramos un número alto de representaciones que reproducen el “misterio” cristiano, aunque en un contexto post-tridentino, lo que implica que la gran mayoría de las imágenes de la Trinidad son de tipo canónico: se trata de representaciones antropomorfas del Padre y del Hijo, asociada a la imagen zoomorfa del Espíritu Santo, autónomas o como componente esencial de episodios evangélicos o teológicos, como es el caso de la Coronación de la Virgen, la Sagrada Familia, San José, el juicio universal y la misma Trinidad entronizada. Citamos solamente dos casos que nos parece resaltan en modo particular dentro de la gran producción de pinturas con estas características, siendo el primero un ejemplo de representación con valor político y de pública visión y, el segundo, un caso de imagen religiosa privada:

- **La Virgen del cerro**, de un Anónimo Potosino, realizada durante la segunda mitad del siglo XVII (Museo Nacional Casa de la Moneda, Potosí), donde la Virgen-Montaña está encumbrada por la Trinidad que la corona Reina (ver figura 30), mientras el papa y el rey la contemplan, éste último acompañado por un indígena (cf. Gradowska y otros, 1993).
- **La Santísima Trinidad**, realizada sobre una tablilla de 31 x 25 cms. por un alumno de José Lorenzo de Alvarado, de la Escuela de Mérida, Venezuela (Colección Carlos Enrique D'Empaire, Maracaibo): sobre dos nubes blancas, el Padre y el Hijo sentados, mientras

que la Sagrada paloma, con cara humanizada vuela entre los dos. Resalta, a parte de la desnudez de Cristo con su cruz, la aureola triangular del Padre y el círculo solar del Espíritu Santo (cf. Duarte, 1978: 120-121) (ver figura 31).

Dentro de este tipo de figuras merecen ser resaltados también los casos de representación de la Trinidad a protección de una región o de una ciudad, como es el caso del lienzo que se encuentra en la catedral del Cuzco, realizado por un pintor anónimo entre 1650 y 1660, representando *La Procesión del Cristo de los temblores* en la ciudad Cuzco después del terremoto de 1650 (cf. Museo de América, 1999: 95): mientras la procesión se desarrolla en la plaza mayor, en la esquina superior del cuadro la Trinidad, acompañada por la Virgen y un Santo, pone la ciudad bajo su protección.

Hay que tomar en consideración, en este contexto, también la difusión de estampas de la Trinidad, provenientes en gran parte de España, y su reproducción en libros de oración. Un caso interesante es el de la *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, de Felipe Guaman Poma de Ayala, quien en su extensa carta de denuncia al rey incorpora, entre los tanto dibujos, dos de la Trinidad: el primero, *La coronación de la Virgen* de parte del Padre y del Hijo, mientras el Espíritu-Paloma vuela sobre los tres enmarcado dentro de una aureola solar; y, el segundo, con el Padre y el Hijo entronizados en los cielos, sobre las nubes, mientras el Espíritu en forma de Paloma Plana entre los dos en su aureola solar (cf. Guaman Poma de Ayala, I, 1980: 3; y II, 1980: 768). (Ver Figura 32).

De menor difusión, pero todavía bastante amplia, encontramos también la representación de la Trinidad como tres personas, diferenciadas o idénticas, generalmente con Dios Padre en posición preeminente, sentado en el *Trono de Gracia*, tanto en solitario en el cielo como en representaciones de los diferentes planos celestes (cf. Sebastián, 1984). Valdría también aquí la diferencia entre uso privado en pequeñas representaciones y uso público para masas de fieles en iglesia y capillas. La representación de la Trinidad en tres personas es un tema muy antiguo de la imagería cristiana, encontrándose ejemplos desde los primeros años del cristianismo y a lo largo de toda la Edad Media Europea, con un auge importante entre los ortodoxos rusos, como es el caso de la Trinidad de Andrej Rublëv (1415), todos inspirados en el episodio de la teofanía de Abraham en Mambré.

A partir de los datos recolectados hasta ahora, la representación en tres personas distintas, pero de rostro igual, de la Trinidad tuvo un éxito importante en el mundo andino. Como ejemplos, podemos citar las decenas





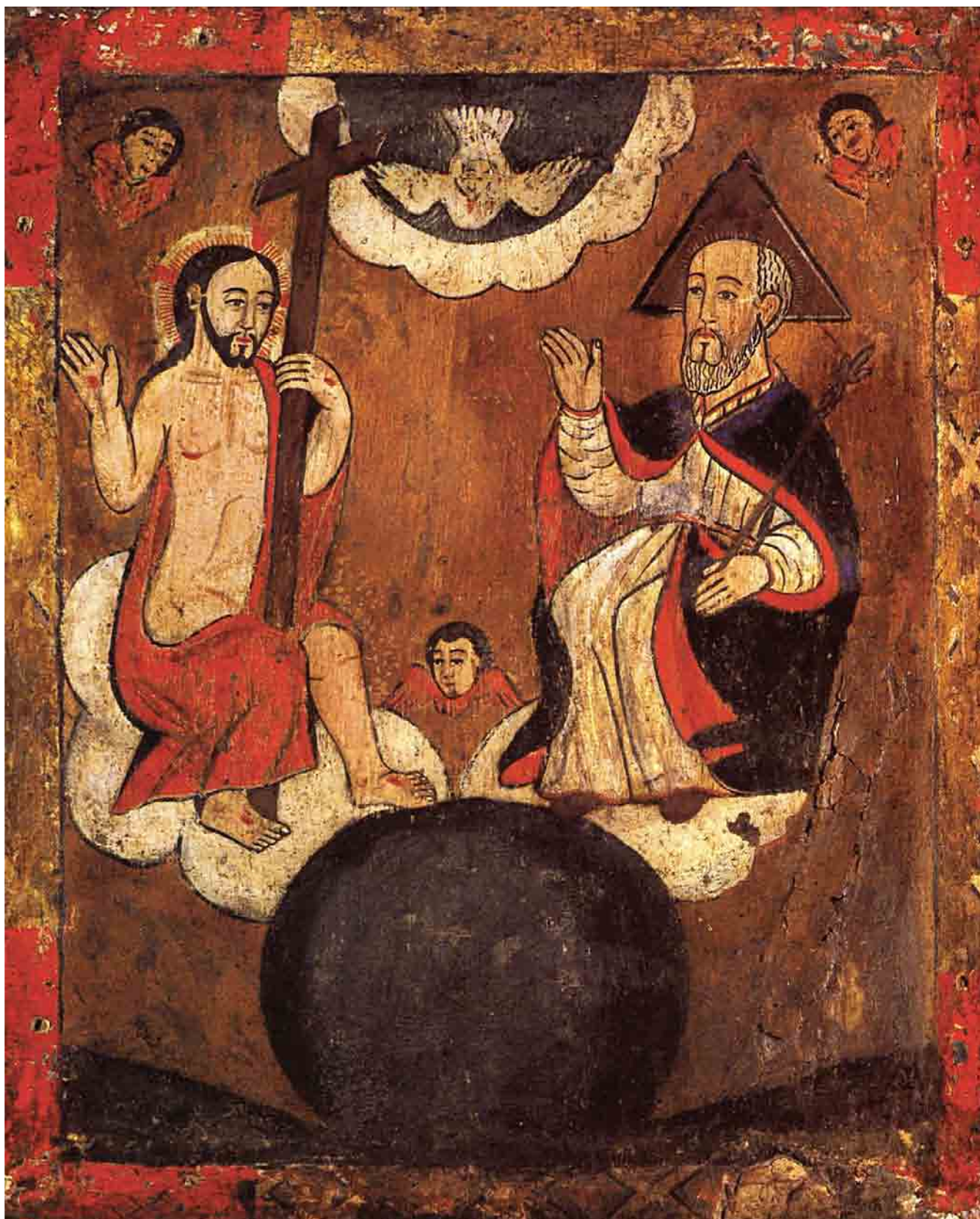
**Figura N° 30**

*La Virgen del cerro*

(Anónimo Potosino, segunda mitad del siglo XVII. Museo Nacional Casa de la Moneda, Potosí)

(Fuente: Gradowska y otros, 1993).





**Figura N° 31**

*La Santísima trinidad*

(Alumno de José Lorenzo de Alvarado, Escuela de Mérida, Venezuela)

(Fuente: Duarte, 1978: 120-121).

de Trinidades con estas características que se encuentran en el Museo Nacional de Arte de La Paz, donde hay una sala precisamente dedicada a la Trinidad (ver figura 33); y en la Casa Nacional de la Moneda de Potosí, donde se encuentran tres representaciones de este tipo. Vale aquí la hipótesis de que este tipo de representación de la Trinidad encontró terreno ya abonado en las culturas locales indígenas. En este sentido, debemos a Teresa Gisbert, entre otros fundamentales aportes a la historia y antropología de la iconografía andina, la temprana referencia a este tema en su *Iconografía y mitos Indígenas en el arte*, de 1980, cuando se refiere a las representaciones trinitarias andinas prehispánicas, como el triple sol o el triple *Illapa* (el rayo), percibidos por algunos Cronistas como resultado de una predicación cristiana prehispánica o, más a menudo, como introducción idolátrica del demonio (cf. Gisbert, 1980: 88). De cualquier manera, a parte de la representación solar del Espíritu Santo y la identificación de Dios Padre con el sol, el que a veces se representa con un sol en el pecho, lo que podía ser fácilmente sincretizado por los indígenas andinos con sus creencia sobre el dios sol, no aparecen elementos explícitamente indígenas en estas representaciones de la Trinidad cristiana.

Veamos algunos ejemplos de la iconografía trinitaria en tres personas, posiblemente entre los menos conocidos, haciendo hincapié en los diferentes usuarios, públicos y privados:

- **La Coronación de la Virgen**, de Gaspar Miguel de Berrío, alumno de Holguín en Potosí, Museo regional del Cuzco (Primera mitad del siglo XVIII). La trinidad que corona a la Virgen está representada con tres figuras idénticas, con barba y capas doradas. Imagen para uso ritual público.
- **La Alegoría del Firmamento**, de anónimo cuzqueño (segunda mitad del siglo XVII), donde se muestra la composición del universo divididos en cielos, arriba de los cuales se coloca el Empíreo, con una Trinidad de tres figuras vestidas de blanco, a cuya derecha se encuentra la Virgen entronizada. La representación parece inspirada en las concepciones medievales, expresadas por ejemplo en la *Comedia* de Dante y las *Etimologías* de San Isidoro, aunque la referencia más directa se atribuye al “Coloquio de Potosí”, un texto de 1687 donde se trata el tema de los cielos de los

diferentes planetas (cf. Gisbert, 2004: 45-47). Imagen de uso público.

- **Retablo portátil de la Trinidad**, en madera policromada, pasta de maguey y tela encolada. Área andina peruana, siglo XVII (Colección José Ignacio Lambarri Orihuela, Cuzco). Al estilo de los pesebres de Ayacucho, se muestran en su cajoncito abierto tres figuras sentadas, con barba y ricas vestimentas. Probables usos rituales eclesiásticos de campo o privados (cf. Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2004).
- **Las tres Divinas Personas**, Anónimo de la Escuela de Mérida, Venezuela, realizada sobre una tableta de 35,5 x 44,5 cms. durante la segunda mitad del siglo XVIII (Colección Lorenzo Herrera Guevara, Caracas). Se muestran tres figuras sentadas, con rostro barbado idéntico y amplias ropas de estilo bizantino. La figura central, Dios Padre, levanta la mano a bendecir, mostrando los tres dedos abiertos como símbolo de la misma Trinidad, mientras que en los pechos de las tres figuras se añade la simbología que los diferencia: un cordero en el de Cristo, una paloma, en el del Espíritu Santo y un sol en el de Dios Padre. Imagen de probable uso privado (cf. Duarte, 1978: 115) (ver figura 34).

La representación del Espíritu Santo como persona fue prohibida por el papa Benedicto XIV (1675-1758), en su Breve *Solicitudine Nostrae*, imponiendo su representación como paloma, lo que implicaba desautorizar y hasta prohibir la representación de la Trinidad con tres personas más o menos iguales (cf. Iñiguez, 1998; Maquivar, 1998; Rodríguez Nóbrega, 2003)<sup>3</sup>. Esto implica que, por lo menos hasta ese momento, esa representación era considerada canónica, como puede verse, por ejemplo, en el *Arte de la pintura* (1649) de Francisco Pacheco (1564-1644), maestro y suegro de Velásquez y quien fue Censor de pintura de la Inquisición:

“Otra pintura deste misterio es poner tres figuras sentadas con un traje y edad, con coronas en las cabeza y cetros en las manos, con que se pretende manifestar la igualdad y distinción de las Divinas personas. Y parece que está favorecida esta imagen en la aparición de los ángeles en forma de peregrinos al Santo Patriarca Abraham, cuando viendo tres, adoró uno sólo” (Pacheco, 1990: 562).

<sup>3</sup> No muy diferente fue la reacción protestante a los “desvíos” teológicos y populares de la doctrina, tanto que, por ejemplo, una de las motivaciones de la condena a muerte de Miguel Servet, por parte de Calvino, fue precisamente la de una concepción no ortodoxa de la Trinidad contenida en su obra *De Trinitatis Erroribus*, de 1531 (cf. Manzoni, 1874).



Que no se trataba de un caso aislado, aunque importante, lo manifiesta también la *Carta al papa Alejandro VIII* de Francisco Ricci, pintor de Madrid, insertada en su obra *De pictura sabia* (1659), donde explicaba su manera de representar la Trinidad con tres personas idénticas (cf. Moreno Vila, 1986: 110). Sin embargo, la prohibición papal, aunque con retraso, se hizo sentir también en América, tanto que, por ejemplo, el *Concilio Provincial de Santa Fe* del 27 de mayo de 1772 reafirma la prohibición de manera explícita:

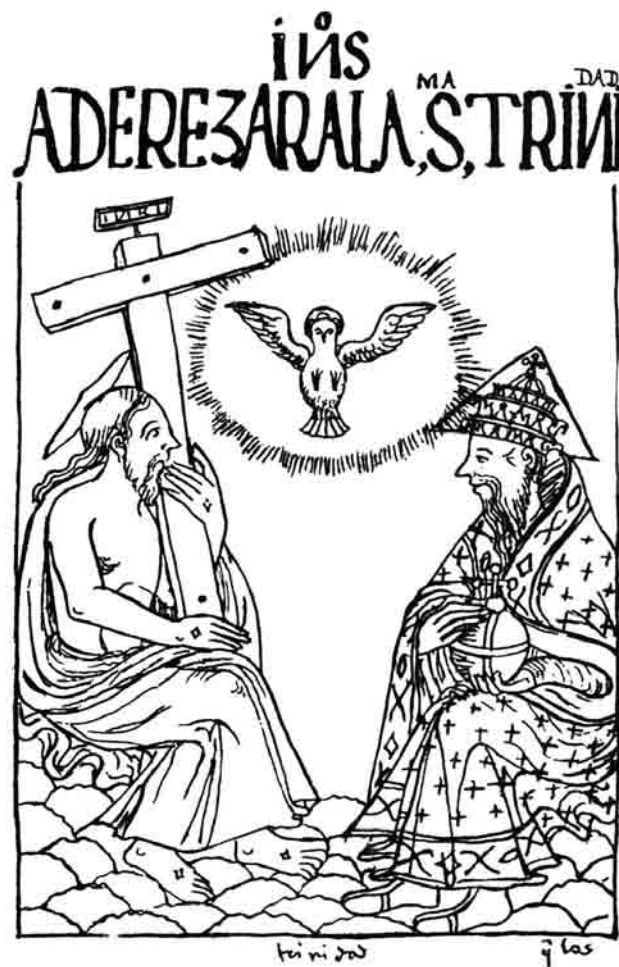
“Prohibimos expresamente la pintura o pinturas de las tres personas de la Santísima Trinidad, padre, Hijo y Espíritu Santo, estando esta tercera persona en figura corporal de hombre, y no de paloma; y del mismo modo las imágenes de esculturas e impresas de la forma requerida” (*Disposiciones*, cap. II, Tit. I; en Moreno Villa, 1986: 11).

Sin embargo, esta prohibición no parece haber tenido amplia aplicación, aparte de algunos casos específicos, como el de la Trinidad triádica de la iglesia de Santa Bárbara en Maracaibo, de probable origen mexicano de la segunda mitad del siglo XVIII, que fue repintada hacia la década de los noventa de ese siglo, eliminando la figura humanizada del Espíritu Santo y sustituyéndola con una paloma (cf. Groot, II, 1956; Rodríguez Nóbrega, 2003).

De manera que, con alguna atención especial de parte de los obispos americanos, bajo las indicaciones de los diferentes Sínodos locales, la difusión de la imágenes de la Trinidad en tres personas no tuvo muchas dificultades y hasta encontró terreno abonado en aquellas regiones, como México y Perú, donde las mitologías autóctonas habían ya explorado esa posibilidad en la construcción de las figuras religiosas de su cultura, como ya hemos referido.

A este tipo de representación triádica hay que añadir otra: tres rostros de Cristo coronado de espinas en el lienzo de la Verónica (ver figura 35). Se trata de una imagen pintada sobre una tablilla de 20 x 65 cms. colocada dentro de un nicho, realizada a finales del siglo XVIII en una de las Provincias de la Capitanía de Venezuela (Colección José Manuel Carrascosa, Caracas) y que Carlos Duarte presume originada por la “devoción popular” (Duarte, 1978: 224). Una imagen del mismo tipo se encuentra pintada en una pared del Convento de Santa Clara en Sucre, Bolivia; mientras que una variación formal del mismo motivo la encontramos en la iglesia de la Virgen del Pilar en San Isidro, Lima: se trata de una pintura del siglo XVIII de origen ayacuchana, *Verónica con la Trinidad*, donde las tres caras se suceden verticalmente.

El tema de la Verónica, derivado de versiones apócrifas de la historia de Cristo (por ejemplo, *el Evangelio de Nicodemo*), no es raro en la pintura religiosa barroca, pero sí esta alusión a la Trinidad que recuerda precisamente las imágenes de los tres individuos idénticos. La representación trinitaria de Cristo en el lienzo de la Verónica hace referencia directa a los “tres dobleces” que, según la tradición, fue doblado el lienzo, así como aclara el *Diccionario de Autoridades* (1739): “También llaman así (Verónica) a las copias sacadas de los originales, que se veneran en Jerusalén, Roma, y España, por haber quedado impreso en los tres dobleces del lienzo”. Su uso, no necesariamente en la forma de tres caras, fue relativamente común también en América, como es el caso, por ejemplo, de la conmemoración de la Semana Santa de 1621 en San Damián, Huarochiri (Perú), cuando fue llevado en procesión un lienzo con la representación de la “Santa Verónica bien hecho en bulto y en las manos con un paño y llegó al Salvador donde estampó las tres figuras de nuestro Señor Jesucristo...” (Ávila, 1966: 260; cf. Maquivar, 1988).



**Figura Nº 32**

*La trinidad*

Felipe Guaman Poma de Ayala  
(segunda mitad siglo XVI)  
(Fuente: Guaman Poma de Ayala,  
II, 1980: 768).

**Figura Nº 33**

*Coronación de la Virgen*

Gaspar Miguel de Berrio (c. 1700 - 1772)  
(siglo XVIII)  
(Museo Nacional de Arte, La Paz). ▼







**Figura N° 34 ▲**  
*Las tres Divinas Personas*  
 (Anónimo de la Escuela de Mérida,  
 Venezuela, segunda mitad siglo XVIII)  
 (Fuente: Duarte, 1978: 115).



**Figura N° 35**  
*Verónica*, de Anónimo,  
 (Venezuela, finales siglo XVIII)  
 (Fuente: Duarte, 1978: 224). ►



#### 4 LA TRINIDAD HERMÉTICA

La última variación del tema de la Trinidad en la iconografía barroca americana que tomamos en cuenta se refiere a la representación de un hombre con un rostro compuesto por tres caras diferentes fundida en una sola (*vultus trifrons*), representación difusa, aunque no abundante, desde México al Perú virreinal. No se trata de una representación nueva en el mundo cristiano, aunque sí minoritaria, ya que encontramos algunos ejemplos de Trinidad con tres cabezas hasta en las primeras catacumbas romanas, con indirecta referencia a modelos romanos y griegos. Precisamente en la mitología griega encontramos un personaje, Gerión, que llama la atención por tratarse de un gigante conformado por tres cuerpos unidos en la cintura, lo que lo hacía fuerte en batalla gracias a sus seis brazos y sumamente inteligente pudiendo disponer de tres cabezas. Estaba acompañado por Ortro, un perro con dos cabezas, hermano de Cerbero, monstruo de tres cabezas. En el mito, Gerión fue muerto por Heracles, en la décima de sus empresas. Dante lo coloca en el infierno, manteniendo así su caracterización ctónica, donde también pone como guardián a Cerbero.

La utilización de Gerión como metáfora de la concordia puede ser rastreada a lo largo de la Edad Media, llegando a Andrea Alciato quien, en sus *Emblemata*, reproduce una



**Figura N° 36**

Gerión

(Andrea Alciato, *Emblemata*. Padua, Petro Paulo Tozzi, 1621).

representación de Gerión, acompañada de la siguiente leyenda: “TERGEMINOS inter fuerat concordia fratres, Tanta simul pietas mutua, & unus amor: Invicti humanis ut viribus ampla tenerent Regna, uno dicti nomine Geryonis” (Andrea Alciato, *Emblemata*. Padua, Petro Paulo Tozzi, 1621). La referencia a la “pietas mutua” y “unus amor” son importantes, ya que son características que generalmente se le atribuyen a la Trinidad cristiana (figura 36).

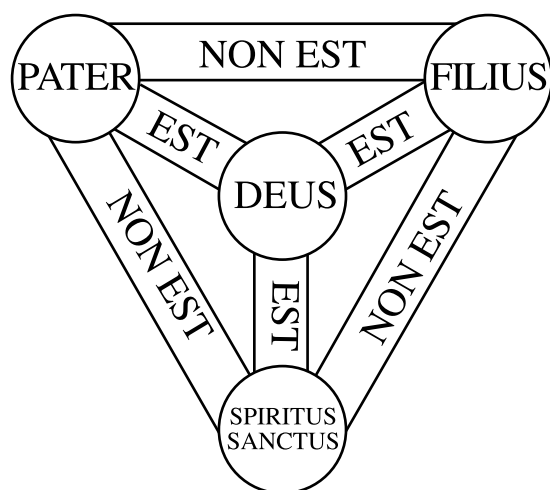
De hecho, este parentesco entre expresiones iconográficas clásicas y la concepción cristiana de la Trinidad fue percibido también por los teóricos del arte religioso barroco, como es el caso de Francisco Pacheco, quien en su *Arte de la Pintura* (1649), refiere de una imagen de la Trinidad de Roa que “representa un hombre de tres rostros, o cabezas, a la manera de Jano o Gerión” (Pacheco, 1990: 562).

La continuidad del motivo de las tres o más cabezas entre las mitologías griegas y romanas y el barroco, está representada por los *Liber monstrorum* de la Edad Media, cuya influencia llega al ya citado Alciato, con explícito uso moral de las figuras, y hasta los naturalistas de los siglos XVI y XVII que todavía fatigan a liberarse de los residuos mitológicos aunque intentan dar cabida “biológica” a los monstruos metafóricos medievales. Es el caso del boloñés Ulises Aldrovandi (1522-1605), quien recupera ejemplos de los *Liber monstrorum* de la Edad Media, pero insertados en un interés naturalístico que penetrará de alguna manera, aunque transformado, en el barroco figurativo. Así, en la obra de Aldrovandi encontramos tanto los monstruos de la mitología antigua, donde diferentes formas animales se juntan en monstruosos seres (figura 37), como la representación realística de humanos “disformes”: niños o cabras con dos cabeza o varios brazos, mujeres con pelo masculino, hombres sin piernas o enanos, etc. Entre estos, resalta la representación de un *etiope* (figura 38), contenida en la obra *Monstrorum Historia* (Bologna, 1696), cuya disformidad consiste en tener cuatro ojos, acercándose iconográficamente a las figuras de la Trinidad cristiana que analizamos en este apartado.

Este recorrido “naturalista”, sin embargo, se cruza con otro también heredado directamente de la Edad Media europea: la tradición hermética que encuentra nueva savia en el Renacimiento del siglo XVI y, sobre todo, en el barroco, con su gusto por las imágenes “disformes”. En este sentido, en la representación trifacial de la Trinidad priva una fuerte carga de simbolismo que permite una lectura múltiple, según el tipo de interprete. Vale aquí lo afirmado por Francisco Stastny en su estudio sobre *La tradición clásica en el Perú virreinal*, cuando afirma que

“Es sabido que antiguamente, las representaciones figuradas eran «leídas» como quien hoy se detiene a deshilar el significado de una poesía o de un texto teórico. De ese ejercicio podían surgir interpretaciones complejas que pasaban por argumentos indirectos o alegóricos aparentemente inconexos, que servían para expresar las ideas imaginadas por el autor del programa iconográfico. Tales asociaciones pueden parecer extrañas, forzadas o inadecuadas a un observador de nuestros días, pero en el Nuevo Mundo esa práctica permitió que temas mitológicos, paganos e históricos de diverso origen hicieran su aparición en el arte colonial, y llegaron incluso a entretorse ocasionalmente con otros de la historia incaica o azteca, en estrecha relación con contextos religiosos o políticos cuyo significado procuraban exaltar” (Stastny 1999: 223).

En el ámbito del barroco hispanoamericano constatamos la presencia de la Trinidad con tres caras desde Toledo, en el Convento de San Domingo el Antiguo, en Mondragón (Guipúzcoa), hasta el Museo de Arte colonial de Bogotá y el Museo de Charcas de Sucre. Con algunas pocas variaciones, se trata de la representación de una figura masculina de pie, con una cabeza compuesta por cuatro ojos, tres narices y tres bocas con sus respectivos mentones, conformando tres caras en una, gracias al efecto de *trompe oeil* casi anamórfico (trampantón). Las manos, extendidas hacia delante, se apoyan en un triángulo flotante con punta hacia abajo y círculos en sus ángulos dentro de las cuales se encuentran escritos los tres nombres de la Trinidad: *Pater*, *Filius* y *Spiritus Sanctus*. El triángulo está unificado con otras tres barras convergentes al centro con un óvalo con la escrita *Deus*, mientras que en las barras laterales se lee *No es* y en las barras centrales *Es* (ver esquema). La lectura así es doble. En las barras externas del triángulo sería: *Pater no es Filius no es Spiritus Sanctus*, no es *Pater*, etc.; mientras en las barras centrales convergentes: *Pater es Deus*, *Filius es Deus*, *Spiritus Sanctus es Deus*.



**Figura N° 37 ▲**  
**Monstruo múltiple**  
 (Ulises Aldrovandi, Dibujo suelto, final siglo XVI).



**Figura N° 38**  
*Etiope con cuatro ojos*  
 (Ulises Aldrovandi, *Monstrorum Historia*. Bologna, 1696).

Este triángulo simbólico lo encontramos ya en el “scutum fidei” (escudo de la fe) de la congregación sevillana de los Caballeros de la Santísima Trinidad, así como representada de manera simbólica en la flor de lis. Con su integración en la representación, el pintor obtiene el efecto de connotar lo expresado, de manera más ambigua, a través de la cara múltiple. A los cuatro lados del cuadro encontramos la referencia a los cuatro evangelistas—Juan, Marco, Mateo y Lucas— representados como figuras realistas con un libro en las manos y plumas para escribir; o solamente cuatro libros con encima el nombre de cada uno.

Vemos algunos ejemplos americanos de esta Trinidad que hemos hasta ahora identificado, entre los tantos que escaparon de la quema, a fin de tener una idea de su distribución geográfica y de sus variaciones:

- México: **Lienzo de la Verónica**, de Anónimo mexicano del siglo XVIII. Óleo sobre tela conservada en el Museo Nacional del Virreinato, INAH, Tepotzotlán (Mues Orts, 2004). La representación comprende una cabeza trifacial, barbuda, con la frente herida por la corona de espinas y abundante sangre vertida.
- Bolivia: **La virgen del Carmen**. Se trata de una representación del siglo XVII de la Virgen del Carmen sobre los tres mundos cristianos que incluyen en bajo los condenados a las llamas del infierno y, en alto, en el cielo, la Trinidad trifacial barbuda suspendida entre las nubes con su *manto pluvial* (cf. Gisbert, 2004).
- Bolivia, Sucre: **La Santísima Trinidad**, de Autor Anónimo de finales del siglo XVII, conservada en el Museo Charcas de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, en Sucre, Bolivia (figura 40).
- Bolivia, La Paz: **Señor del Gran Poder**, siglo XVII, con los tres rostros y el triángulo entre las manos. Actualmente se encuentra en la Iglesia de la Parroquia Jesús del Gran Poder. Interesante anotar que la imagen, actualmente, no muestra las características indicadas, ya que a final del siglo XVIII fue repintada, mostrando ahora un solo rostro y sin el triángulo (la pintura original fue redescubierta por el Centro Nacional de Conservación del patrimonio de Bolivia). Un caso parecido se encuentra en Potosí.
- Colombia, Medellín: **Santísima Trinidad**, de Autor Anónimo, final siglo XVIII, representando una Trinidad trifacial con un triángulo central y cuatro libros en las esquinas con el nombre de los evangelistas (Museo de Antioquia, Medellín) (figura 39).
- Colombia, Bogotá: **Símbolo de la Trinidad**, atribuida a Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos (1638-1711), bogotano de origen sevillano. La figura es representada sentada, flotando sobre nubes y ángeles. Faltan las referencias a los cuatro evangelistas, mientras que el triángulo central es casi transparente, tal vez por haber sido sometido a una acción de borrado debida a la prohibición papal (Museo de Arte Colonial, Santafé de Bogotá) (figura 41).





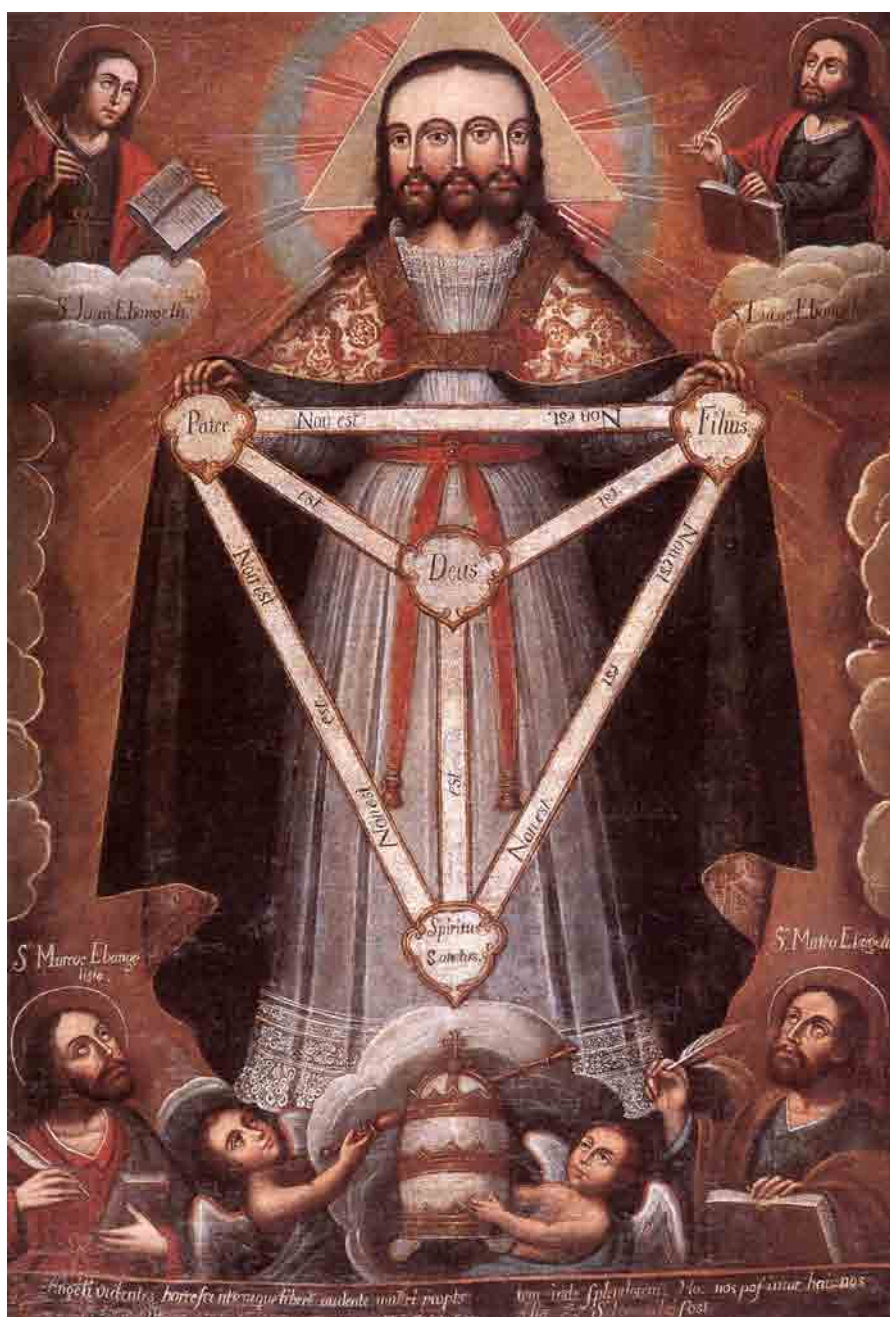
**Figura N° 39**  
*Santísima Trinidad*  
 (Anónimo, siglo XVIII.  
 Museo de Antioquia, Medellín).



**Figura N° 41**  
*Símbolo de la Trinidad*  
 (Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, segunda mitad siglo XVII),  
 (Museo de Arte Colonial, Bogotá).



**Figura N° 40**  
*La Santísima Trinidad*  
 (Anónimo, siglo XVII.  
 Museo Charcas, Sucre, Bolivia).



**Figura Nº 42**  
**Trinidad**  
 (Anónimo peruano, siglo XVII),  
 (Museo de Arte de Lima).

- Perú, Lima: **Trinidad**, de Anónimo peruano de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Tela de grandes dimensiones, conservada en el Museo de Arte de Lima. La trinidad está representada por un hombre de pie, al centro de un cuadrado virtual en cuyos ángulos se encuentran las figuras de los cuatro evangelistas (cf. Museo de América, 1999: 362-363). La cara es trifacial, barbuda, mientras que en las manos lleva suspendido un marco triangular conectado en su centro, con escritos referentes al misterio de la unión de tres personas en un único Dios (ver figura 42).

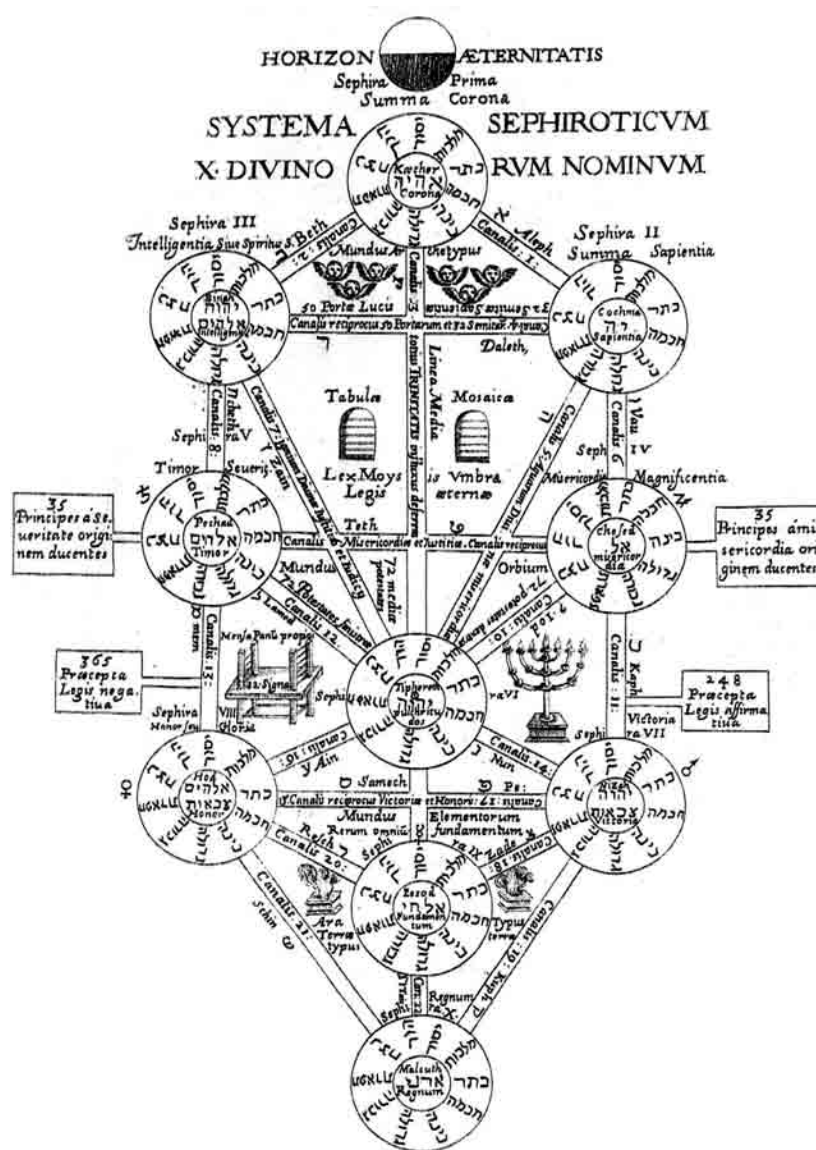
Así como en el caso de la Trinidad triádica, donde la diferenciación de las tres figuras idénticas se obtenía con la atribución de símbolos, como el sol para Dios Padre o la barba, el cordero a Cristo y la Paloma al Espíritu, representadas generalmente en el pecho, también para la Trinidad trifacial era necesario distinguir por lo menos cual de los tres rostros pertenecía a Dios Padre. Nos parece que este efecto se obtiene, en algunos caso de Trinidad trifacial como en otras triádicas, añadiendo una verruga a la cara central (ver Figura 39 y 42), para indicar la ancianidad de la primera persona, Dios Padre.



La representación de la Trinidad trifacial, precisamente por su carácter “monstruoso”, llama fuertemente la atención sobre todo por la dificultad de producir una imagen, que pretende ser realista, de un concepto tan escurridizo como puede ser la “existencia” de tres personas en una. Sin embargo, las razones de esta representación tienen sentido si asumimos su caracterización simbólica y, más aun, como “texto” mnemónico caracterizado por múltiples planos representativos. De allí nuestra referencia al pensamiento hermético del siglo XVI y XVII, sobre todo por lo que se refiere a las Trinidades donde encontramos también el triángulo místico entre las manos de la figura.

En la identificación de las relaciones entre el hermetismo y nuestra representación de la Trinidad no pretendemos ser novedosos, toda vez que Teresa Gisbert ya lo había indicado en su *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, cuando anota que “los humanistas del renacimiento como Marcilio Ficino y Pico de la Mirándola tomaron esta línea y la aplicaron a la antigüedad clásica, buscando entre los dioses paganos trinidades rudimentarias, encontrándolas en las representaciones de las tres Gracias, en el Hermes Trimegisto, en Sarapis, etc.” (Gisbert, 1980: 89). Lo que hay que añadir es que esos mismos autores, a los cuales por lo menos hay que agregar Giordano Bruno, los ingleses John Donne y Robert Fludd y, a finales el siglo XVII, el jesuita Athanasius Kircher, participaban de un mismo movimiento intelectual relacionado tanto con el *Arte de la memoria* (cf. Yates, 1974) como con la literatura hermética, con su teoría geométrica de las diez *Sephiroth*, organizadas en ternas y cuaternas, como esquema de lectura de la naturaleza y acción sobre el mundo. En la *Cábala* hebrea se entiende con este nombre las diez emanaciones con las cuales Javhé creó el mundo y que, en forma gráfica, representan el Árbol de la vida. Cada *Sefirá* está relacionada con la otra por relaciones simbólicas y ritual, tanto que el mismo templo de Salomón las reproduce en su planimetría (cf. Figura 43).

Podrían parecer extravagantes estas referencias para una pintura de la Trinidad en el Nuevo Mundo, si no fuera que tanto el *Arte de la memoria* como la literatura hermética eran aquí conocidas, directa e indirectamente, como lo demuestra, por ejemplo, la circulación de los textos de Kircher en México a finales del siglo XVII y comienzo del siglo XVIII (cf. Paz, 1985) o el interés del mexicano Fray don Diego Valadés, de la Orden de los Observantes, por el arte mnemotécnico, tanto que publica, una vez en Perugia, Italia, la obra *Rhetórica Cristiana*, dedicada en gran parte al arte de la memoria y su utilización para evangelizar a los indios de Nueva España (cf. Taylor, 1987). Dentro de este contexto, vale la pena reseñar también el interés de Sor Juana Inés de la Cruz hacia las



**Figura N° 43 ▲**  
Sistema sephiroticum  
Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1653.

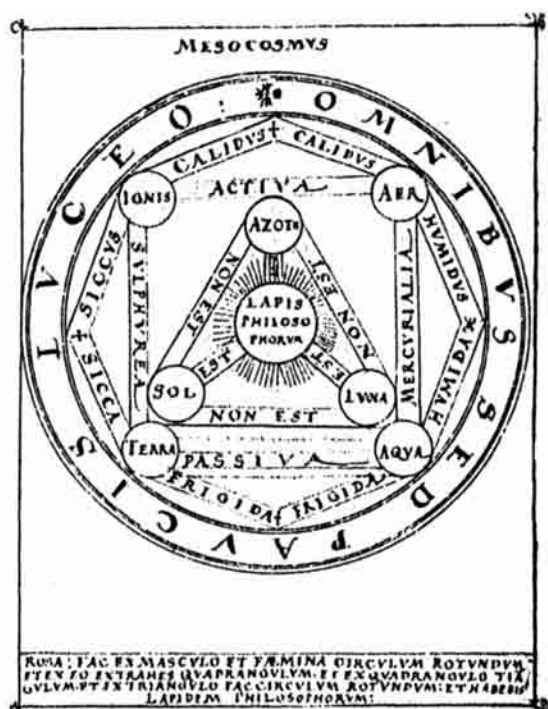


obras de Kircher y su referencia a Écate, “...Diosa / que tres veces hermosa / con tres hermosos rostros ostenta”, contenido en el *incipit* de la *Silva Primer Sueño*, la más herméticas de sus obras (cf. De la Cruz, 1994: 39 y 98). Es precisamente el tema trinitario cristiano lo que llama la atención de los herméticos, ya que en su concepción del mundo, y en la misma alquimia a la cual está fuertemente relacionada, el número tres asume características mágicas, siendo la base de la misma existencia del universo. Como escribe Octavio Paz, “en las doctrinas de Hermes Trimegisto es transparente el misterio de la Santísima Trinidad” (Paz, 1985: 231). De hecho, el mundo alquímico está constituido de elementos triádicos: tres clases de piedras, tres clases de sales, tres clases de aguas, etc. Precisamente en el caso de las tres aguas –la solar, la lunar y la mercurial–, el *Rosarium Philosophorum* (Frankfurt, 1550) las representa como manantes de un rostro trifacial (figura 44).

Entre los ejemplos que merecen ser citados, como origen de esta representación de la Trinidad, podemos citar, antes que nada, el *Lapis alquímico* que, explícitamente, ha sido identificado con el mismo Cristo trinitario, como puede verse en una imagen del de la *Sylva philosophorum* de Cornelius Petreus, de la segunda mitad del siglo XVII, donde se hace referencia al Zoísmo (siglo IV) que afirma que “Nuestro lapis comparte su nombre con el del creador, pues es uno y trino” (Roob, 2001: 472). La figura, de una geometría esquemática, tiene en su centro un triángulo unificado en su centro, con la misma lógica demostrativa de nuestra Trinidad limeña (no es Dios / es Dios), pero en lugar del nombre de Dios, como en nuestra figura, aparecen los nombres del sol, de la luna y del mercurio (azoth) (ver figura 45). Otra figura hermética muy relacionada con la nuestra, es la contenida en el texto *Aurora consurgens*, de Anónimo del siglo XVI, donde se reproduce el mismo esquema triangular pero con una variante figurativa: en los ángulos del triángulo, dentro de tres círculos, se representa el Padre, el Hijo niño y el Espíritu Santo en forma de paloma (ídem) (ver figura 46). El puente entre alquimia y el triángulo místico de nuestra Trinidad trifacial puede muy bien ser representado por la representación del *Caelum Trinitatis* de Robert Fludd donde la tierra está circundada por los cielos empíreo, etéreo y elemental, a su vez enfados por el triángulo divino de la Santísima Trinidad, en cuyas extremidades aparecen los nombres DEUS (figura 47). De esta manera el círculo parece, por lo menos en el mundo de las representación, cerrarse: las tres caras y el triángulo de nuestra Trinidad trifacial derivan evidentemente del simbolismo alquímico.



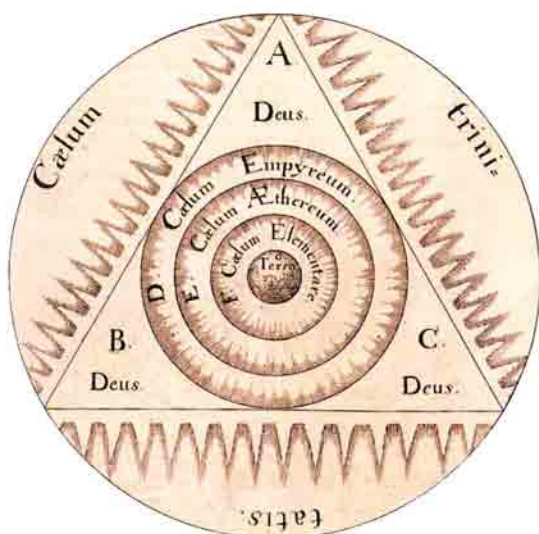
**Figura N° 44 ▲**  
*Turba philosophorum*  
 (*Rosarium Philosophorum*, Frankfurt, 1550).



**Figura Nº 45**  
*Lapis alquímico*  
 (Sylva philosophorum, Cornelius Petreus, siglo XII)  
 (Roob, 2001: 472).



**Figura Nº 46**  
*Trinidad alquímica*  
 (en Aurora consurgens de Anónimo del siglo XVI)  
 (Roob, 2001: 473).



**Figura Nº 47**  
*Caelum Trinitatis*  
 (Robert Fludd, Utriusque Cosmo, Tomo I. Oppenheim 1617).





**Figura N° 48**  
 Trinidad  
 (Estampa.  
 Anónimo francés, siglo XVI)  
 (Baltrusaitis, 1987: 42).

Las relaciones iconográficas, evidentemente, no son suficientes para demostrar parentescos históricos, salvo encontrar evidencias fehacientes que demuestran la relación entre diferentes representaciones. Por esto, indicamos una última imagen que puede servir de enlace histórico con nuestras representaciones, sobre todo la limeña: se trata de un grabado del siglo XVI, probablemente francés (cf. Baltrusaitis, 1987: 42), donde se reproduce el triángulo de la Trinidad hermética, enmarcado con los símbolos zoomorfos de los cuatro evangelistas y en la parte superior una trinidad trifacial (ver figura 48). Esta imagen es atribuida a al alquimista Basilio Valentín cuya obra, aparte de algunos tratados de química, incluye *Las doce claves*, libro alquímico con fuerte contenido trinitario. El parentesco con la representación limeña (figura 42) es tan grande que impone avanzar la hipótesis de que se trata

del modelo (o algún ejemplo similar) utilizado por el pintor anónimo de nuestra Trinidad o por quien la encargó. De hecho, es segura la presencia de una reproducción de esta imagen en Lima hacia mitad del siglo XVI en el *Libro de horas* (París, 1526) de Thielmar Keiver (cf. Stastny, 1994: 37; Rodríguez Nóbrega, 2003: 138), lo que no debió ser un caso aislado, si la misma imagen la encontramos también como portada del *Tractado del Seraphico Doctor S. Buenaventura, en la contemplación de la vida de nuestro Señor Jesu Christo*, publicada en Valencia en 1588 (cf. Sastre Vázquez, 2003).

Finalmente, pensamos que las asociaciones que hemos elaborado entre la Trinidad trifacial y los grabados herméticos no hacen más que reconstruir un recorrido que los mismos teólogos y obispos probablemente hicieron, sobre todo considerando que la literatura hermética, aunque



prohibida por el Santo Oficio, circuló abundantemente. Es en este sentido que, nos parece, hay que interpretar las prohibiciones tempranas de este tipo de representaciones, derivadas sobre todo del Concilio de Trento, también en consideración de la ya citada asociación de esta imagen con la del Lucifer medieval y hasta con el *Baphomet* de tres caras que los templarios habrían adorado, por lo menos según la acusación de los fiscales del proceso que se les siguió a partir de 1307. La condena explícita y oficial de la representación de la Trinidad tricéfala se debe al papa Urbano VIII en 1628, sobre todo en respuesta a las críticas protestantes que definían esa representación como el "cancerbero católico" (cf. Peláez Malagón, 2002); pero también como resultado de la crítica eclesial que de diferentes regiones de la cristiandad se habían levantado, como es el caso de la contenida en la obra de Martín de Roa, *Antigüedad, veneración y fruto de las Sagradas imágenes y Reliquias*, editado en Sevilla en 1623 (cap. III, f. 14), donde se indica:

"...Imprudentemente pintan algunos para representar a la Santísima Trinidad, un ombre con tres rostros, o tres cabezas, con que escandalizan a la gente cuerda, hazen herrar a los ignorantes, ocasionan las calumnias de los herejes" (en Pacheco, 1990: 562).

Evidentemente, si nuestra lectura es correcta, aparte de los "ignorantes" citados, había otros creyentes que apreciaban esas representaciones o las utilizaban en contextos interpretativos parcial o totalmente ajenos al cristianismo, como es el caso de las corrientes herméticas de pensamiento que, es útil recordarlo, tuvieron en la masonería una de sus derivaciones.

La prohibición de Urbano VIII, directa o indirectamente, tuvo sus efectos también en Hispanoamérica, aunque con realización ocasional. En algunos casos, se trató de eliminar el triángulo que la Trinidad trifacial tenía en las manos, como en el caso de la Santísima Trinidad del Museo de Arte Colonial de Bogotá, en otros se mandó repintar la cara junto a la eliminación del triángulo. Es el caso del Señor Jesús del Gran Poder de La Paz (Bolivia), donde se repintó la imagen eliminando las tres caras y el triángulo, probablemente sin sacar la pintura del marco original, tanto que al momento de la reciente restauración aparecieron los bordes de los círculos con los nombres de Dios, Hijo y Espíritu Santo del triángulo, amén de la aparición de la imagen original en la radiografía que se realizó del cuadro (cf. Rúa Landa, 2004). El pasado raramente se queda quieto y, sobre todo cuando es reprimido, antes o después retorna a perturbar los sueños de quienes quisieron obliterarlo definitivamente.

## CONCLUSIONES

Es evidente que, si tomamos en consideración las características de la expresividad barroca y, si se quiere, hasta del temprano manierismo, estas representaciones de la Trinidad, precisamente por el lenguaje y estructura mítica del relato que las determina, se prestan particularmente para manifestar una sensibilidad hacia lo multiforme y lo polimórfico, que reencontramos en expresiones artísticas diferentes de esta época, desde la poesía a la pintura. Hay un juego de refracciones y de espejos tanto en las representaciones antropomórficas binarias y ternarias que, más que la teología, pone en juego los elementos antropológicos de la identidad. Antes que nada, en el relato mítico formado progresivamente por los exegetas del texto bíblico y por los teólogos, el primer problema de identidad es de la figura mítica principal, el Cristo, para cuya identificación se le encuentra una *alteridad radical* que es propia de la divinidad creadora, con quien se funde precisamente en la definición de Dios como Uno y Trino.

En segundo lugar, teniendo presente los efectos identificatorios que la imagen religiosa barroca persigue, hay que preguntarse que "espejos" representan estas imágenes para los feligreses no cultos y hasta para las masas indígenas. No cabe duda que estas imágenes tuvieron éxito tanto en Europa como en América, lo que implica que alguna función psicológica o/y cultural realizaron a parte de la específica religiosa, derivada de la creencia cristiana. Nos parece que la Trinidad ofrece a los feligreses una ruptura con las identificaciones fijas y predeterminadas: la Trinidad, representada como figuras dobles o triples, precisamente por su multiplicidad, permite un juego de traslaciones que deja al sujeto con suficiente libertad para optar por esta o por aquella figura, donde hasta el molde de la estructura familiar, que parece materializada a una primera percepción (el padre y el hijo, más la diosa Virgen), se rompe con la introducción de un tercer personaje, el Espíritu, que procede de la una o la otra de las figuras principales de la representación, pero que termina asumiendo un papel determinante en el desarrollo del discurso mítico. De hecho, vale aquí lo afirmado por Jung sobre la necesidad del *dos* para percibir el *uno* y, más aún, "la triada es un paso adelante del Uno hacia su percepción. Tres es el *uno* vuelto perceptible" (Jung, 1962: 237).

Por otro lado, vale anotar algo más sobre la aprehensión indígena, culturalmente determinada, de la Trinidad cristiana: las representaciones de dos o tres personas idénticas o escasamente diferenciadas pudieran haber dado la impresión de que se tratara de mellizos o trillizos. Este hecho no tendría mayor consecuencia si no fuera

que, en la mayoría de los pueblos indígenas americanos, tanto del pasado como de la actualidad, el nacimiento de gemelos representa un evento perturbante, tanto que se puede llegar hasta la posibilidad de eliminación de uno de los dos. Por otro lado, esta misma perturbación, que las diferentes culturas intentan controlar y solucionar ritualmente, es coherente con la existencia de espíritus o dioses mellizos, mientras que es casi completamente ausente el motivo del Dios masculino creador originario. Esta reflexión nos lleva a concluir que, para esos indígenas, eran más comprensibles unos dioses mellizos creadores y ordenadores, tipo héroes culturales, que el Dios cristiano todo poderoso y lejano, espejo mítico de una idea bien mediterránea de la estructura familiar (el padre como cabeza de la familia, etc.).

Finalmente, resulta importante reflexionar sobre la prohibición o la relativa desautorización de las representaciones ternarias y trifaciales tanto en Europa como en América. Nos parece que esta actitud es coherente con la transición del barroco a la ilustración y, de manera más general, con la emersión del *sujeto* unitario, en lo psico-

lógico, en lo cultural y en lo jurídico, al centro de la modernidad occidental. Este “individuo”, finalmente en *acción*, ha sido producido a través de múltiples presiones, de las cuales, aparte de las económicas, las religiosas han tenido un papel relevante: represión de las borracheras (la pérdida de sí mismo), destierro de la incorporación de espíritus benéficos y malignos (ser muchos en una misma persona) y, finalmente, la responsabilidad individual del pecado. Por qué: ¿“si eras muchos en ti mismo, quien es el responsable de tu conducta”? De allí que, tal vez, las Trinidades heterodoxas proporcionaban implícitamente un asidero identificador alternativo para imaginar un mundo donde hasta los cuerpos estarían libres de las constricciones de la individualización violenta de los sujetos y, en verdad, esta nos parece la lección del Barroco, antes que la Ilustración racionalizara cualquier otra posibilidad. Así, de la multiplicidad del barroco que, de alguna manera, dejaba libres a las personas de fluctuar entre identificaciones diferentes, se pasó dramáticamente a la unicidad de la modernidad ilustrada, la que todavía nos constriñe y aprieta.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALBERONI, F. y S. Veca (1988): *L'altruismo e la morale*. Milano: Garzanti.
- ALCINA FRANCH, J. (1988): *El descubrimiento científico de América*. Barcelona: Anthopos.
- ALCINA FRANCH, J. (1995): "Arqueología e identidad cultural en México, antes de la Independencia". Díez Torre, Alejandro R., Pacheco Fernández, Daniel y Tomás Mallo Gutiérrez (eds.), *De la Ciencia Ilustrada a la Ciencia Romántica*. Madrid: Doce Calles.
- ALFONSO EL SABIO (1843-1844): *Las Siete Partidas*. Glosas de Gregorio López; edición de Ignacio Sanpontos y Barba, Ramón Martí de Eixala y José Ferrer y Subirana. Barcelona Imprenta de Antonio Bergnes.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, P. (1992): *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*. Madrid: Real Academia Española.
- ÁLVAREZ PELÁEZ, R. (1988): "El cuestionario de 1577: la 'Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las indias'". Francisco de Solano (ed.), *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de indias siglos XVI-XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ÁLVAREZ PELÁEZ, R. (1993): *La conquista de la naturaleza americana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- AMODIO, E. (1988): "Specchi dell'in/differenza. Sessualità e devianza fra i popoli indigeni dell'America Latina". *Volontà*, 1-2: 179-195. Milano.
- AMODIO, E. (1990): "Teología de la liberación, evangelización y culturas indígenas en el Brasil". Juan Botasso (ed.), *Misioneros y Antropólogos Frente a Frente*. Quito: Abya Yala.
- AMODIO, E. (1991): "Invasión y defensa de los resguardos Indígenas en el oriente de Venezuela (1770 -1850)". *Montalbán*, 23: 267-308. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- AMODIO, E. (1993): *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en el primer siglo de la conquista*. Quito: Abya Yala.
- AMODIO, E. (1996): "Vicios privados y públicas virtudes. Itinerarios del eros ilustrado en los campos de lo público y de lo privado". Soriano de García-Pelayo, Graciela y Humberto Njaim (eds.), *Lo público y lo privado. Redefiniciones de los ámbitos del estado y de la sociedad*. Caracas: Fundación García-Pelayo, 2 tomos, pp. (I) 169-202.
- AMODIO, E. (1998): "El paraíso vegetal. Las fronteras étnicas de un botánico ilustrado". María Pilar de San Pío Aladrén (ed.), *La comisión naturalista de Löffling en la expedición de límites al Orinoco*. Madrid: Lunwerg Editores.
- AMODIO, E. (2000): "Eros ilustrado y trasgresión moderna". *Dominios*, 15: 25-42, Cabimas.
- AMODIO, E. (2000): "The War of the Plants. Botanical Exchange and Agricultural Conquest of the New World during Colonial Times". Agnolotti, M. y S. Anderson (eds.), *Forest history. international studies on socio-economic and forest ecosystem change*. Wallingford-Oxon (UK): IUFRO y CABI Publishing.
- ANCESCHI, L. (1984): *L'idea del Barocco*. Bologna: Nuova Alfa Editore.
- ARCINIEGAS, G. (1971): "Nuestro primer antropólogo". *Américas*, XXIII (11-12). Washington.
- ARGAN, G. C. (1987): *Renacimiento y Barroco*. Madrid: Ediciones Akal.
- ARIES, Ph. (1987a): "Reflexiones en torno a la historia de la homosexualidad". Philippe Aries y otros, *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós Studio.
- ARIES, Ph. (1987b): "El amor en el matrimonio". Philippe Aries y otros, *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós Studio.
- ARIES, Ph. (1987c): "El matrimonio indisoluble". Philippe Aries y otros, *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós Studio.
- ARIES, Ph. (1990): "Para una historia de la vida privada". Aries, Philippe y George Duby (eds.), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus (vol. V, pp. 7-19).
- ARRIAGA, J. de (1968): "Extirpación de la idolatría del Perú". *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores españoles. Real Academia Española.
- BALTRUSAITIS, J. (1987): *La Edad Media fantástica*. Madrid: Cátedra.
- BASTIDE, R. (1972): *Antropología aplicada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BECCARIA, C. (1987): *Dei delitti e delle pene* (1764). Milano: Garzanti.
- BECCARÍA, C. (2003): *De los delitos y de las penas*. Bogotá: Temis.
- BIRKENMAIER, Anke (2002): "Travestismo latinoamericano: Sor Juana y Sarduy". *Ciber Letras. Revista de crítica literaria y de cultura*, n.7 (<http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras>).
- BITTERLI, U. (1981): *Los salvajes y los civilizados: El encuentro de Europa y Ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, N. (1985): *Stato, Governo, Società*. Torino: Einaudi.
- BOIA, L. (1997): *Entre el ángel y la bestia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- BURKE, P. (1978): *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: T. Smith.
- BUTLER, J. (2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- BUXÓ, J. P. (1988): *La imaginación del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CABELLO CARRO, P. (1989): *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- CAÑEDO-ARGUELLOS, C. (1982): *Arte y teoría: la Contrarreforma y España. 1450-1600*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- CARO BAROJA, J. (1968): "Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos". John G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor.
- CARRASCO, R. (1985): *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*. Barcelona: Laertes.
- CASTAN, N. (1993): "La criminal". Duby, George y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus (vol. VI, pp. 225- 239).
- CHARTIER, R. (1990a): "Figuras de la modernidad". Aries, Philippe y George Duby (eds.), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus (vol. V, pp. 22-25).
- CHARTIER, R. (1990b): "Formas de la privatización". Aries, Philippe y George Duby (eds.), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus (vol. V, pp. 165-167).
- CLAVERO, B. (1990): "Delito y pecado. Noción y escala de trasgresión". Francisco Tomás y Valiente (ed.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza.
- COLÓN, C. (1984): *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza.
- COMELLA, B. (1999): *La inquisición española*. Madrid: Rialp.



- COVARRUBIAS, S. de (2001): *Suplemento al Tesoro de la lengua española castellana* (1611). Madrid: Polifemo.
- CROCE, B. (1967): *Storia dell'età barocca*. Bari: Laterza.
- DE BRY, T. (1992): *La cuarta parte del mundo*. Caracas: Centro de Arte Félix.
- DE LA CRUZ, J. I. (1994): *Poesía Lírica. El Divino narciso*. Barcelona: Edicomunicación.
- DEL PINO, F. (1982): "Los estudios etnográficos y etnológicos en la expedición Malaspina". *Revista de Indias*, vol. XLII (69-170): 393-465, Madrid.
- DELEUZE, G. (1988): *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Editions De Minuit.
- D'ORS, E. (1944): *Lo Barroco*. Madrid: Aguilar.
- DUARTE, C. F. (1978): *Pintura e iconografía popular de Venezuela*. Caracas: Ernesto Armitaño Editor.
- DUARTE, C. F. (1984): *Historia del traje durante la época colonial venezolana*. Caracas: Fundación Pampero.
- DUCHET, M. (1975): *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México: Siglo XXI.
- ECO, U. (1998): *La isla del día de antes*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- ELLIOTT, J. H. (1972): *El Viejo Mundo y el Nuevo* (1492 - 1650). Madrid: Alianza.
- ESPARZA, D. O. (2002): *La trinidad heterodoxa en la Venezuela Colonial: entre la herejía y la devoción. Un estudio iconográfico-iconológico*. Tesis de la escuela de Arte, Facultad de Humanidades, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- ESTEVE BARBA, F. (1964): *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.
- ESTEVE BARBA, F. (1968): "Estudio preliminar". *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores españoles. Real Academia Española.
- FABIETTI, U. (1989): "Introduzione". Ugo Fabietti (ed.), *Alle origini dell'antropologia*. Torino: Boringhieri.
- FERNÁNDEZ ARENAS, J. y J. Bassegoda (eds.) (1983): *Barroco en Europa*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. (1959): *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Biblioteca de autores españoles. Real Academia Española. (6 tomos).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. (1996): *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FLANDRIN, J. L. (1987): "La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la iglesia a la realidad de los comportamientos". Philippe Aries y otros, *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós Studio.
- FOUCAULT, M. (1978): *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1979): *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1989): *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo y otras técnicas afines*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999): "La verdad y las formas jurídicas". Michel Foucault, *Estrategias de poder*, Vol. 2. Barcelona: Paidós.
- GARBER, M. (1993): *Vested Interests: Cross-Dressing & Cultural Anxiety*. New York: HarperCollins.
- GARIBAY, A. M. (1971): *Historia de la literatura Nahuatl*. Mexico: Editorial Porrúa.
- GARZA CARVAJAL, F. (2002): *Quemando mariposas: sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*. Barcelona: Laertes.
- GEERTZ, C. (1996): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GERBI, A. (1978): *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GERBI, A. (1982): *La disputa del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GILIJ, F. S. (1965): *Ensayo de historia americana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (3 tomos).
- GINZBURG, C. (1976): *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi.
- GINZBURG, C. (1986): "L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento". Carlo Ginsburg, Miti, *Emblemi, Spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi, pp. 107-132.
- GIRALDO BOTERO, C. (1999): *Esclavos sodomitas en Cartagena colonial. Hablando del pecado nefando*. *Revista Historia Crítica*, n. 20. Colombia.
- GISBERT, T. (1980): *Iconografía y mitos indígenas en el Arte*. La Paz: Gisbert y CIA. S.A.
- GISBERT, T. (2004): "El cielo y el infierno en el mundo virreinal del Sur Andino". Norma Campos Vera (ed.), *Barroco y fuentes de la diversidad cultural*. La Paz: Viceministerio de Cultura, Unión Latina y UNESCO.
- GODELIER, M. (1999): "¿Está la antropología indisolublemente atada al Occidente de su tierra natal?". Maurice Godelier, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológica y críticas*. Quito: Abya Yala.
- GONZALBO, P. (1985): *La educación de la mujer en la Nueva España*. México: Secretaría de Educación Pública.
- GONZÁLEZ MONTERO DE ESPINOZA, M. (1991): "La expedición Malaspina y la antropología". Alejandro R. Díez Torre (ed.), *La ciencia española de Ultramar*. Madrid: Doce Calles.
- GRADOWSKA, A. y otros (1993): *Magna mater. El sincretismo hispanoamericano en algunas imágenes marianas*. Caracas: Museo de Bellas Artes.
- GROOT, J. M. (1956): *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos (5 Tomos).
- GRUZINSKI, S. (1985): "Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII". Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México: Grijalbo.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. (1980): *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI. (3 tomos).
- GUILLEN TATO, J. F. (1936): *Los tenientes de navío Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa y de la Torre Guiral y la medida del grado de meridiano*. Madrid: Fondo bibliográfico de la Caja de Ahorros de Novelda.
- GUMILLA, J. (1993): *El Orinoco Ilustrado y Defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- HAZARD, P. (1958): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Guadarrama.
- HODGEN, M. T. (1971): *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University Press.
- IÑIGUEZ, J. A. (1998): "La iconografía del Padre Nuestro". *Scripta Theologica*, XXX-3. Universidad de Navarra.
- JACQUART, D. Y C. Tomaste (1989): *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Labor Universitaria.
- JUNG, G. (1962): *La simbología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. (1994): *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LAFUENTE, A. y A. Mazuecos (1987): *Los caballeros del punto fijo*. Quito: Abya Yala.

- LANGUE, F. (1994): "Las ansias del vivir y las normas del querer. Amores y "mala vida" en Venezuela colonial". Elías Pino Iturrieta (ed.), *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas: Planeta.
- LAS CASAS, B. de (1958): *Apologética Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica (3 tomos).
- LAS CASAS, B. de (1992): *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica (3 tomos).
- LAVRIN, A. (ed.) (1991): *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*. México: Grijalbo.
- LEMMO, A. (1983): *Historiografía colonial de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- LEÓN, L. de (1980): *La perfecta casada*. Madrid: Espasa Calpe.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976): "Historia y Etnología (1949)". Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984): *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKE, J. (1966): *Carta sobre la tolerancia*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- LUCENA GIRALDO, M. (1993): *El laboratorio tropical. La expedición de Límites al Orinoco. 1750-1767*. Caracas y Madrid: Monte Ávila y CSIC.
- LUCENA GIRALDO, M. (1999): "El reformismo borbónico y la publicación de noticias del Nuevo Mundo". Salvador García Castañeda (ed.), *Literatura de viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo Mundo*. Madrid: Editorial Castalia.
- LUCENA GIRALDO, M. (2001): "La imagen de América en la España Ilustrada: de la ambigüedad libresca al Real Gabinete de Historia Natural". *Reales Sitios*, 148, Madrid: Patrimonio Nacional.
- LUCENA GIRALDO, M. y J. Pimentel Igea (1991): *Los "Axiomas políticos sobre la América"* de Alejandro Malaspina. Madrid: Doce Calles.
- MANZONI, C. (1874): *Umanesimo ed eresia*. Michele Serveto. Napoli: Guida Editori.
- MAQUIVAR, M. C. (1988): "Las representaciones heréticas de la Santísima Trinidad durante la Colonia". *Cuadernos de Arte Colonial*, 4: 121-127. Madrid: Museo de América.
- MAQUIVAR, M. C. (1998): "La Trinidad trifacial en la Nueva España: Una Trinidad herética". Alberto Dallal (ed.), *La abolición del arte*. Oaxaca: UNAM y Instituto de Investigaciones Estéticas.
- MARAVALL, J. A. (1998): *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel.
- MARTI, M. (1998-1999): *Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (7 Tomos).
- MARTÍN GAITE, C. (1991): *Usos amorosos del dieciocho español*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ, J. L. (1981): "Fray Bernardino de Sahagún y sus informantes indígenas. Vida y obra". Prologo de *El México Antiguo*, de Bernardino Sahagún. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, P. (1989): *Décadas del Nuevo Mundo (1530)*. Madrid: Polifemo.
- MARZAL, H. M. (1981): *Historia de la antropología indigenista*. México y Perú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MEDINA, J. T. (1958): *Biblioteca Hispanoamericana, 1493-1810*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- MEECK, R. L. (1976): *Social science and de ignoble savage*. Cambridge: University Press.
- MEILLASOUX, C. (1993): "La vita dei monstri. Le immagini dell'Altro nella letteratura antropológica". Ugo Fabietti (ed.), *Il sapere dell'antropologia*. Milano: Mursia.
- MENOZZI, D. (1995): *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*. Milano: San Paolo.
- MONGE, F. y M. Del Olmo (eds.) (1991): *Expediciones a la Costa Noroeste*. Madrid: Historia 16.
- MONTAIGNE, M. de (1968): *Ensayos completos*. Barcelona: Editorial Iberia.
- MORENO VILLA, J. (1986): *Lo mexicano en las artes plásticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOTT, L. (1989): *Sexo Proibido: Virgens, Gays e Escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Editora Papirus.
- MOTT, L. (2000): "Ethno-histoire de l'homosexualité em Amérique Latine". François Crouzet (ed.), *Pour l'histoire du Brésil*. Paris: L'Harmattan.
- MUES ORTS, P. (2004): *El cuerpo aludito. Anatomía y construcciones. siglos XVI-XX*. (<http://www.cnca.gob.mx/cuerpo>).
- MUSEO DE AMÉRICA (1999): *Los siglos de oro en los Virreinos de América, 1550-1700*. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.
- MUSEU NACIONAL D'ART DE CATALUNYA (2004): *Perú indígena y virreinal*. Barcelona: Sociedad estatal para la acción cultural exterior, SEACEX. (<http://www.seacex.es>).
- NOVO Y COLSÓN, P. de (1885): *Viaje político-científico alrededor del mundo por las corbetas "Descubierta" y "Atrevida", al mando de los capitanes de navío D. Alejandro Malaspina y D. José de Bustamante y Guerra, desde 1789 a 1794*. Madrid: Abienzo.
- NYGREN, A. (1971): *Eros y agape*. Bologna: Il Mulino.
- ONFRAY, M. (2009): *Los libertinos barrocos*. Barcelona: Anagrama.
- PACHECO, F. (1990): *El arte de la pintura*. Madrid: Cátedra.
- PADGEN, A. (1990): *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona: Planeta.
- PANÉ, R. (1980): *Relación acerca de las antigüedades de las Indias*. México: Siglo XXI.
- PAZ MARTÍN, M. (1987): *Celestino Mutis*. Madrid: CADE.
- PAZ, O. (1985): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económicas.
- PAZ, O. (1995): *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral.
- PELÁEZ MALAGÓN O. E. (2002): "Modelos iconográficos de la representación de la Trinidad en el arte". *Rumbo al Pasado*, 6 (<http://www.odiseo.es.vg>).
- PELLICER, L. F. (1996): *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela, 1774-1809*. Estudio de casos. Caracas: Fundación Polar.
- PELORSON, J. M. (1997): "Saber y poder en la España del siglo de oro". Salvador Claramunt y otros, *El poder de los saberes en la Historia*. Valladolid: Instituto de Historia.
- PERERA, M. A. (1994): *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- PÉREZ, N. (1994): "Un caso de bestialidad en Pacairigua, 1734". *Tierra Firme*, 12: 455-486, Caracas.
- PIMENTEL IGEA, J. (1991): "Imperio e ideología colonial en Alejandro Malaspina". Alejandro R. Diez Torre (ed.), *La ciencia española de Ultramar*. Madrid: Doce Calles.
- PINO ITURRIETA, E. (1992): *Contra lujuria, castidad*. Caracas: Alfadil.

- PINO ITURRIETA, E. (2004): *Contra lujuria, castidad. Historias de pecados en el siglo XVIII venezolano*. Caracas: Alfadil.
- PONCE LEIVA, P. (1988): "Las ordenanzas sobre descripciones (1573). Su aplicación en la Real Audiencia de Quito". Francisco Solano (ed.), *Cuestionarios para la formación de la Relaciones Geográficas de Indias. Siglos XVI-XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PULEO, A. H. (1993): *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.
- QUIJADA, M. (1996): "Los Incas Arios: historia, lengua y Raza en la construcción Nacional Hispanoamericana del siglo XIX". *Historica*, XX (2): 243-267.
- RANUM, O. (1990): "Los refugios de la intimidad". Philippe Aries y George Duby (eds.), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus, vol. V, pp. 211-266.
- REYES, J. C. (1992): "Delitos contra la moral y las buenas costumbres: la sodomía en la Venezuela colonial". *II jornadas de investigación histórica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- REYNOSO, C. (ed.) (1991): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- ROBERTSON, D. (1959): *Mexican manuscript painting of the early colonial period*. New Haven; Yale University Press.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. y E. Galindo Blasco (1994): *Política y fiesta en el Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- RODRÍGUEZ NÓBREGA, J. (2003): "Censura en la Pintura colonial venezolana: el caso de una Trinidad Trilliza". *Escritos en Arte, Estética y Cultura*, 17-18: 123-150.
- RODRÍGUEZ, J. A. (1998): *Babilonia de Pecados*. Caracas: Alfadil Ediciones.
- RODRÍGUEZ, J. V. (1982): *Trinidad y vida mística en San Juan de la Cruz. Fe - experiencia - doctrina. Estudios Trinitarios*, 16: 217-239.
- ROOB, A. (2001): *Alquimia & Mística*. Colonia: Taschen.
- ROUGEMONT, D. de (1977): *L'amore e l'Occidente*. Milano: Rizzoli.
- RUA LANDA, C. M. (2004): *Señor Jesús del Gran Poder. Estudio técnico-científico e histórico*. La Paz: Centro Nacional de Conservación y Restauración de Bienes Culturales Muebles.
- SADE, D. A. F. de (1974): *La filosofía nel boudoir*. Milano: Sonzogno.
- SAHAGÚN, B. (1981): *El México Antiguo (Selección y reordenación de la Historia General de las cosas de Nueva España)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SALSOW, J. M. (1989): *Ganímedes en el Renacimiento. La homosexualidad en el arte y en la sociedad*. Madrid: Nerea.
- SANTA TERESA, M. de (1805): *Compendio Moral Salmaticense según la mente del Angélico Doctor*. Pamplona: Imprenta de José de Rada (<http://www.filosofia.org/mor/cms/cms.htm>).
- SASTRE VÁZQUEZ, C. (2003): "Sobre dúas noticias na obra do Pai Sarmiento". *Revista de Estudos Provinciais*, 19: 143-151. Pontevedra.
- SEBASTIÁN, S. (1984): "La representación heterodoxa de la Trinidad en Hispanoamérica". *Anales*, 21. Buenos Aires: Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas "Mario J. Buschiazzo".
- SOLANO, F. de (1999): *La pasión de reforma. Antonio de Ulloa, marino y científico, 1716-1795*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- SOLANO, F. de (ed.) (1988): *Cuestionarios para la formación de la Relaciones Geográficas de Indias. Siglos XVI-XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SOLANO, F. de (ed.) (1991): *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica. 1492-1800*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- STASTNY, F. (1994): *Síntomas medievales en el barroco americano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- STASTNY, F. (1999): "La tradición clásica en el Perú Virreinal". María Luisa Rivara de Tuesta y Oswaldo Salaverry García (eds.), *Temas clásicos en el arte colonial hispanoamericano*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TAYLOR, G. (1987): *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TAYLOR, R. (1987): *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*. Madrid: Editorial Swan.
- TODOROV, T. (1997): *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- TOMÁS Y VALIENTE, F. (1969): *El Derecho penal de la Monarquía absoluta. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Madrid: Tecnos.
- TOMÁS Y VALIENTE, F. (1990): "El crimen y pecado contra natura". Francisco Tomás y Valiente y otros, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza.
- TRIANA Y ANTORVEZA, H. (1993): *Las lenguas indígenas en el ocaso del Imperio español*. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología.
- ULLOA, A. de (1772): *Noticias americanas. Entretenimientos físico-históricos sobre América meridional y la septentrional oriental. Comparación general de los territorios, climas y producciones en las tres especies vegetales, animales y minerales*. Madrid: Imprenta de Don Francisco Manuel de Mena. Calle de las Carretas.
- VANNINI DE GERULEWICZ, M. (1989): *El mar de los descubridores*. Caracas: Fundación de Promoción Cultural de Venezuela.
- VELA CORREA, A. M. (2000): *De las instituciones penales y los juicios criminales en la colonia neogranadina (1718-1810)*. Tesis de Grado Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de ciencias jurídicas departamento de Filosofía. Santa Fe de Bogotá.
- VESPUCIO, A. (1985): *El Nuevo Mundo: Viajes y documentos completos*. Madrid: Akal.
- WALDRON, K. (1991): "Los pecadores y el obispo en la Venezuela Colonial: la Visita del obispo Mariano Martí, 1771-1784". Asunción Lavrin (ed.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*. México: Grijalbo.
- YATES, F. A. (1974): *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus.



