

Entrecruces discursivos sobre la homosexualidad  
masculina en la conquista y colonización de América

Tesis que presenta Óscar González Gómez para obtener el grado  
de maestro en Estudios Latinoamericanos.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Aunque el autor de la tesis es el único responsable de lo que aquí se expone, nuestra investigación es resultado de un proceso colectivo: tutores e investigadores de la UNAM, amigos e instituciones, fueron participes en su desarrollo y conclusión.

Por eso, queremos agradecer:

A Margara Millán, Armando Pereira, Horacio Crespo y Graciela Hierro, por su interés y motivación.

A Rossana Cassigoli e Ignacio Díaz por prestar atención a este trabajo.

A Posgrado en Estudios Latinoamericanos por haber confiado en este proyecto.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT y, a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo financiero.

Al Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires.

En la Argentina, a Noé Jitrik, Alejandro Modarelli y Andrea Ostrov.

A los compañeros del seminario de titulación, María del Rocío, Margarita y Jasef.

A los amigos Ricardo García, Rafael de la Dehesa y Adrián Palma por las reflexiones compartidas,

Sin olvidar a quienes de una u otra forma compartieron las problemáticas con las que nos enfrentamos; A mi padre Jorge y, mis hermanos, Gabriela y Jorge.

Entrecruces discursivos sobre la homosexualidad masculina en la conquista  
y colonización de América.

**Índice**

<b>Introducción</b> .....	2
<b>Capítulo I</b> Dimensiones enunciativas de la homosexualidad masculina.	
<i>Aproximación a los entramados discursivos de la homosexualidad en Occidente</i> .....	7
<i>Primera aproximación: Los indígenas antillanos en la literatura de lo ignoto</i> .....	15
<i>Otras impresiones: debates sobre el ser de los indígenas</i> .....	26
<b>Capítulo II</b> La exploración de América y sus etnias sodomitas.	
<i>Los camayoa del Darién, tan nefando pecado allí se usaba</i> .....	33
<i>El peor de todos los males: génesis del pecado sodomítico</i> .....	51
<b>Capítulo III</b> La conquista cristiana contra el imperio sodomita.	
<i>Quimeras ibéricas en la conquista de México</i> .....	60
<i>Confusiones novohispanas: el somético ibérico o el cuiloni mexicana</i> .....	78
<b>Conclusiones</b> .....	101
<b>Bibliografía</b> .....	104

## **Introducción.**

La presente investigación, es resultado de un progresivo interés por conocer la manera en que se ha enunciado y analizado, lo que en la actualidad denominamos homosexualidad masculina; esta labor no ha sido sencilla, más aún, cuando la diversidad de enfoques y disciplinas que han abordado nuestro objeto de estudio, nos dimensionan la complejidad que suscita la cuestión; con esta premisa y, a partir de nuestro enfoque académico, también, hemos verificado que la aparición de los estudios sobre la homosexualidad en las múltiples disciplinas de conocimiento, se ha acrecentado a escala global, desde los últimos treinta años y que, particularmente, su producción se ha gestado, mayoritariamente, en la Europa occidental y los Estados Unidos de América.

En nuestra región, se ha planteado su estudio, pero tomando como base los postulados teóricos y las categorías de análisis propuestas por los académicos occidentales. Esta condición no es fortuita, tanto para los europeos como para los estadounidenses, la homosexualidad ha sido un tema de constante reflexión en las múltiples disciplinas de conocimiento desde el siglo XIX y, en América Latina, sólo nos hemos ocupado del tema, siguiendo el esquema de dependencia intelectual trazado desde la implantación del orden occidental en las colonias americanas.

A partir de esta valoración, entendimos como necesaria, que la base fundamental de esta investigación, tendría que problematizar la homosexualidad masculina desde un enfoque latinoamericano; pero, para poder desarrollar esa perspectiva de análisis, sería necesario sustentarla considerando tanto las particularidades de nuestra historia como las de nuestra cultura; así, al constatar que nuestro tópico había sido, históricamente, un tema de reflexión, de numerosas conformaciones discursivas e incluso, un modelo de regulación social puesto en práctica en Europa y Estados Unidos; sin descuidar que, al mismo tiempo, esas perspectivas habían sido instauradas de forma intelectual e institucional en Latinoamérica, lo que necesitábamos, era analizar las dimensiones enunciativas que ha generado el fenómeno de la homosexualidad masculina considerando,

tanto las perspectivas occidentales como las de las otras identidades étnicas, culturales e históricas que coexisten en nuestra región; es decir, nuestro objetivo se centraría en analizar las apropiaciones, recepciones, rechazos e hibridaciones de los discursos que enuncian a la homosexualidad masculina, vinculando el análisis de los mismos con su entorno complejo, la correspondencia que tiene su producción dentro de un contexto espacio-temporal.

El reconocimiento de esta primera aproximación, nos planteó la posibilidad de desarrollar nuestra investigación, fundamentando el objeto de estudio a través de un análisis del discurso, particularmente, el de la literaria latinoamericana actual; así, habíamos seleccionado la narrativa de dos escritores latinoamericanos de la década de los años noventas; Pedro Lemebel, de nacionalidad chilena y Néstor Perlongher, argentino, ya que la narrativa de ambos, aborda reiteradamente, una crítica a la dependencia intelectual a occidente por parte de los escritores e intelectuales latinoamericanos; pero en particular, estos dos autores, replantean y elaboran sus reflexiones, subrayando su carácter de marginales en el mundo global, a partir de su condición identitaria, la de ser latinoamericanos y también, la de considerarse homosexuales. No obstante, las reflexiones abordadas en su literatura, nos proyectaron la necesidad de ubicar un punto de partida; es decir, iniciar el análisis, pesquisando otras referencias literarias que abordarán la misma problemática expuesta en su narrativa, pero en otros procesos históricos de la región.

Las referencias fueron numerosas y, de los estudios literarios que consultamos, constatamos abundantes análisis contemporáneos en la literatura del siglo XX; la lectura de esos estudios, complejizó nuestra aproximación a la cuestión, ya que a diferencia de las investigaciones elaboradas en Europa y Estados Unidos, en los análisis que tienen como objeto la literatura latinoamericana, existen severos vacíos, no tenemos investigaciones discursivas sobre la homosexualidad masculina en siglos anteriores. De ahí surgió la inquietud de agudizar la pesquisa y, para nuestra sorpresa, aunque pocas, existen algunos estudios que se centran en la cuestión homosexual a finales del siglo XIX y, otras, que sugieren la existencia de referencias textuales sobre el tema, en el siglo XVI.

Es el caso particular del escritor mexicano Salvador Novo que, en su libro de crónicas, “Las locas el sexo y los burdeles”, abordaba la manera en que eran tratados y condenados los homosexuales de diversas etnias durante la conquista y la implantación del dominio español en el actual México; el hallazgo de ésta obra, acrecentó nuestro interés por conocer otros aspectos de ese proceso; recurrimos a otras investigaciones contemporáneas y, verificamos, que tres investigadores de distintas disciplinas, se habían interesado sobre el tema durante el periodo ya reseñado por Novo.

El antropólogo asturiano, Alberto Cardín, en su libro, “Guerreros, chamanes y travestis, indicios de la homosexualidad entre los exóticos”; nos revelaba un acercamiento más estrecho con la literatura elaborada por los etnólogos occidentales, los cuales, describían aspectos sobre la homosexualidad masculina en etnias no occidentales; de ahí constatamos que, desde la llegada de los europeos a América, éstos habían observado y descrito la existencia de prácticas homosexuales en los pueblos originarios; pero además de las referencias literarias que incrementaron nuestro interés en ese proceso histórico, la crítica elaborada en su obra, nos sugería la manera en que debíamos abordar la cuestión; ya que el autor asumiendo una mirada occidental, intentaba distinguir su investigación, de los estudios que comparan los significados de la homosexualidad masculina en las sociedades occidentales contemporáneas, equiparándolos, con los significados del mismo fenómeno en otros contextos socioculturales y temporales.

También, revisamos el estudio elaborado por Federico Garza Carvajal, que en su libro, “Quemando mariposas, sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI y XVII, a partir de la teoría posmoderna y, también, la poscolonialista y apoyado en una perspectiva de género, indaga la manera en que los significados conferidos a la masculinidad en la península ibérica, fueron el eje rector que sustentaba la condena a la sodomía durante el proceso expansionista del imperio castellano en Andalucía y México. Esta investigación, nos permitió corroborar que, durante la conquista y colonización de América, la producción literaria que abordaba temas en general, también se refería a algunas consideraciones sobre la homosexualidad masculina; a pesar de que ese estudio nos arrojaba a la luz

fuentes valiosas, su desarrollo no tenía relación con nuestra propuesta, porque no se sustentaba en una perspectiva latinoamericana, es decir, sólo se ocupaba de describir la perspectiva occidental en América, descuidando la problemática que suscito el choque interétnico en el proceso conquistador y colonizador.

El último análisis que influyó para el desarrollo de nuestra investigación fue el estudio del historiador francés Guilhem Olivier: "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico"; el cual nos aporta, un esbozo general sobre los homosexuales y las prostitutas mesoamericanas del posclásico; para el desarrollo de esta reconstrucción, sus objetos de estudio fueron las fuentes documentales producidas durante el periodo colonial y, aunque su ensayo se basó en el análisis de los discursos sobre la sexualidad reprobada y, también el de la aprehensión de los espacios de su integración, la delimitación de su pesquisa nos seguía orillando a desarrollar nuestro punto de partida articulando la problemática que ya habíamos identificado.

Así, las investigaciones de Carvajal y Olivier nos condujeron a pesquisar las fuentes primarias que ellos consultaban, lo que originó que nuestra investigación se fuera dirigiendo al estudio del proceso denominado por los historiadores conquista y colonización de América; a fin de cuentas, nuestra intención seguiría planteando el estudio de la misma problemática, pero ahora intentaríamos formular el punto de partida recorriendo nuestro análisis a algunos siglos atrás. Leímos las fuentes primarias de aquel proceso, las crónicas, historias y cartas de los conquistadores occidentales, mas al constatar la complejidad de aquel proceso, fuimos profundizando su estudio, por lo que decidimos orientar nuestra investigación delimitándola sólo a ese proceso temporal.

Hemos creído conveniente compartir la manera en que pudimos concretar este trabajo, porque no ha sido una labor netamente individual sino al contrario, el diálogo con los escritos de los investigadores anteriormente referidos y de las fuentes primarias a las que nos remitieron, ha permitido reorientar nuestras inquietudes en procesos históricos que son el origen de las problemáticas contemporáneas de la región. De modo que, nuestra intención no es la de hacer una historia del proceso descrito, sino plantear, que la producción literaria



elaborada durante la conquista y colonización de América, nos permite reconocer los elementos que construyeron una de las realidades que perduran en nuestra región: la imposición del orden occidental, que a su vez se entrecruza con el objeto de nuestra tesis, el de la homosexualidad masculina. Dicho de otro modo, nuestra tesis se limita al análisis discursivo de la producción literaria del proceso histórico que ahora presentamos, subrayando que, el propósito fundamental es el de reconocer la manera en que, el estudio de la génesis latinoamericana, nos permite comprender el por qué la homosexualidad masculina tiene sus propias particularidades y problemáticas en la región y, por tanto, su estudio puede reorientarse de la siguiente forma.

## Capítulo I Dimensiones enunciativas de la homosexualidad masculina

### *Aproximación a los entramados discursivos de la homosexualidad en Occidente*

En la actualidad, la producción académica que se ha gestado en Latinoamérica para abordar la problemática de la homosexualidad masculina está influenciada por las categorías de análisis, perspectivas, y metodologías elaboradas por los académicos e investigadores de países de Europa Occidental y los Estados Unidos de América. Sin embargo, esta misma circunstancia —sea como fuere llamada— nos permite problematizarla desde un análisis que contemple las particularidades de la región denominada América Latina, es decir, nuestro objetivo es dimensionarla desde esa perspectiva de enunciación espacio-temporal. Por eso, nuestro objetivo será el reconocer como se ha enunciado la homosexualidad masculina en la producción literaria de la región, aunque sólo nos centraremos en la literatura gestada en uno de sus procesos históricos.

Como punto de partida de este ensayo, estableceremos: indagar y sentar las nociones de lo que reconoceremos como homosexualidad masculina; analicemos su construcción significativa en el diccionario,<sup>1</sup> en él se advierte, homosexualidad es un sustantivo que indica la inclinación erótica hacia individuos del mismo sexo; también el vocablo se refiere a su práctica sexual, y se amplía con la acuñación de su voz derivada: homosexual. Así, la palabra homosexualidad resalta una de las singularidades de la sexualidad y, con su voz derivada, se nombra y distingue una identidad, la de aquella persona que es participe de esa sexualidad.

Esta diferenciación lingüística sobre el sexo que destaca lo que se hace y quien lo practica, es herencia de una perspectiva científica instaurada por los sexólogos y juristas europeos del siglo XIX. Esto no quiere decir que sólo hasta ese siglo se hayan elaborado nomenclaturas para las diferentes manifestaciones de la sexualidad humana; en el caso de la homosexualidad masculina su existencia y evocación, ha sido nombrada y significada de múltiples formas en el espacio y el tiempo. Incluso hoy se siguen diversificado esas nomenclaturas y, su fundamento se construye con base en los ámbitos discursivos donde adquiere su significación; por ejemplo, en las esferas académicas, al abordar la problemática de la

---

<sup>1</sup> Diccionario Enciclopédico Ilustrado, Océano Uno, Ediciones Océano, Bogotá Colombia, 1992.

homosexualidad y las identidades que pueden emanar de ella, se ha generalizado el uso de vocablos como *gay* y, recientemente, perspectivas teóricas como la *queer*<sup>2</sup>; en cambio, los discursos de movimientos civiles que intentan centrar su significación social dentro de un discurso que apela la multiplicidad, la han distinguido junto con las variadas expresiones de la sexualidad bajo la nominación de *diversidad sexual*; en proyectos de intervención de salud cómo es la prevención de infecciones de transmisión sexual y el sida, se ha optado por nominarla desde su práctica sexual: *hombres que tienen sexo con otros hombres*, para así evitar las dificultades que implica la comprensión de las multiplicidades subjetivas que expande la noción de identidad homosexual.

Ya habíamos mencionado que la forma en que concebimos la diferenciación entre homosexualidad y homosexual se suscitó en el siglo XIX europeo, específicamente durante el periodo denominado victoriano. La extensa producción literaria sobre el tema sostiene que los lugares donde se acrecentó esta distinción son la actual Inglaterra, Alemania y Francia. Uno de los autores que analizó este proceso fue Michael Foucault y, aunque su reflexión es amplia por tratar de comprender una posible historia de la sexualidad<sup>3</sup>, su obra nos permite problematizar el objetivo ya planteado.

Él afirma que los albores del siglo XVIII, marcan el inicio de una nueva orientación social que transita entre la indiferencia a un constante interés discursivo por el sexo, cuya generalización social, adquirirá mayor consistencia en el siglo XIX. Cuando el autor profundiza sobre este cambio, advierte que en el transcurso de dos siglos y, particularmente, durante el llamado régimen victoriano, el sexo adquiere un brutal cambio de concepción: se habla de él, se le investiga, se le analiza e incluso se le otorga una ordenación legal y obligatoria; a partir de lo

---

<sup>2</sup> El vocablo *gay* de origen provenzal, significa alegre; en Estados Unidos de América, fue utilizado de manera despectiva para identificar a los homosexuales varones; a finales de los años sesentas fue apropiado por ellos mismos para reivindicar una identidad. Este marco político-identitario fue utilizado por la academia estadounidense y europea para abordar la problemática de las identidades homosexuales a partir de perspectivas histórico-culturales. En cambio, la teoría *queer* ha sido propuesta para superar el análisis de la identidad y optar por una perspectiva que sólo marca posiciones; es resultado del desarrollo de los estudios sobre la sexualidades con perspectiva de género y, también, de lo que se llegó a llamar *gay and lesbian studies*".

<sup>3</sup> Foucault, Michael, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, D.f. 2000.

cual, la pareja heterosexual legítima y procreadora se convertiría en el único modelo social permitido y, en oposición, el sexo situado al margen de esa regulación, sería destinado a la prohibición, inexistencia y mutismo.

Foucault sostiene que este significativo giro conceptual, se produce por un reordenamiento de la administración, una moderna represión del sexo, la cual coincide con el desarrollo del capitalismo y la ascensión al poder del orden burgués; por lo que “si el sexo es reprimido con tanto rigor se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva.”<sup>4</sup> Sin embargo, la obra de Foucault no sólo se centra en la comprensión contextual que suscitó la represión del sexo moderno, por eso distingue que el objetivo de su reflexión:

No sea saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra el “hecho discursivo” global, la “puesta en discurso” del sexo.<sup>5</sup>

A partir de esta aclaración, la *Historia de la sexualidad* no tiene como eje rector lo que el autor denomina “hipótesis represiva”, es decir, tomar como punto de análisis las prohibiciones, rechazos y censuras sobre el sexo; más que reiterar lo ya obvio sobre la regulación social del sexo, la metodología empleada por Foucault intenta comprender globalmente a las instancias de producción discursiva; subraya que los discursos que sabemos del sexo son parte de una compleja trama de relaciones entre el poder y el saber, y también pretende descubrir sus transformaciones.

Aunque en su obra se elabore una genealogía sobre el sexo en la Europa occidental y su labor intelectual se fundamente por los discursos de las fuerzas sociales enfrentadas por sus posiciones respecto al sexo, la *voluntad de saber foucaultiana* nos permite reconocer que una constante elaboración discursiva en el

---

<sup>4</sup> *Ibíd.* ,p.12

<sup>5</sup> *Ibíd.* , p.18

siglo XIX europeo se volcó en el análisis y caracterización de las prácticas sexuales. Así, el objeto de estudio y la metodología formulada por Foucault, nos sirven de guía para discernir el proceso histórico donde hizo aparición el vocablo homosexualidad y, además, comprender la complejidad del fenómeno que tratamos de analizar, ya que el autor nos ha sugerido la necesidad de discernir cada uno de los discursos originados sobre el sexo y, asimismo, nos advierte sobre las dimensiones enunciativas que puede adquirir su evocación y construcción literaria. A partir de esta reflexión y con el fin de optimizar el objetivo que perseguimos, hemos creído necesario comprender y analizar los despliegues enunciativos que generó el proceso constitutivo del vocablo homosexualidad y, de esta forma, poder sentar las bases que nos ayuden a dimensionar nuestra propia perspectiva de análisis discursivo sobre la homosexualidad masculina en América Latina.

Según George Chauncey,<sup>6</sup> en la Europa Occidental del siglo XIX, lo que consideramos como homosexualidad se especificó de entre una gama de comportamientos sexuales que eran reconocidos bajo la categoría de *inversión sexual*, vocablo con el cual se intentaba clasificar científicamente a aquellas prácticas sexuales que no tenían como fin la reproducción y que, por lo mismo, eran consideradas como desviadas o invertidas de su función “normal” biológica; esta caracterización del comportamiento sexual humano nos permite deducir qué, para los científicos del sexo: la cualidades reproductivas de los individuos se convertían en el ápice de la normalidad sexual, argumento sostenido como indiscutible, al resaltar que las atribuciones y conductas normativas para cada sexo correspondían a lo establecido por el orden biológico.

Para las nacientes ciencias de carácter positivista como la sexología, ser hombre se definiría reduciendo a la mujer a una función específica, la procreativa; la sexualidad femenina se simplificaría como mero satisfactor del deseo sexual masculino y sería concebida en exclusividad como la encargada de la reproducción de la especie. En consecuencia, el deseo y la satisfacción sexual de

---

<sup>6</sup> Chauncey, George “De la inversión sexual a la homosexualidad”, en *Homosexualidad, Literatura y Política*, Steiner, George; Boyers, Robert (compiladores), Alianza Editorial, Madrid, España, 1985, pp. 75-123.

las mujeres, sería considerado una desviación y, en el mismo precepto estarían aquellas prácticas sexuales que alteraran ese meticuloso orden binario, donde la biología de los cuerpos caracterizaba y extendía la normalidad: lo que es del hombre y lo que corresponde a la mujer.<sup>7</sup>

Aunque muchos científicos y, también juristas, fijaron su atención, observaron y caracterizaron las múltiples diferencias de la expresión sexual para regularlas, esta multiplicidad requirió una elaboración clasificatoria más compleja; ya que si se reconocía y ordenaba a los comportamientos sexuales, también era posible enunciarlos y clasificarlos fundamentando su anomalía a través del reconocimiento del objeto de esa orientación y práctica sexual.

Hacia el año de 1870, Karl Heinrich Ulrichs, un magistrado alemán, caracterizaba —en su serie de ensayos con el título general “*Investigaciones sobre el enigma de amor entre los hombres*”— que los varones que mantenían relaciones eróticas con personas de su mismo sexo, contenían “la presencia de una alma de mujer en un cuerpo de hombre”<sup>8</sup>; también llegó a diferenciarla por sus cualidades, por eso señalaba a esta expresión de la sexualidad como una variante más del amor, denominándola *uranismo*, un neologismo formado por él, basándose en el discurso de Pausanias —en el Banquete o de la erótica de Platón— donde se expone que la atracción que siente un hombre por otro, proviene de los designios de Afrodita de Urania.<sup>9</sup> En cambio, durante la misma efervescencia intelectual que expandió un conocimiento meticuloso del sexo, Magnus Hirschfeld, un neurólogo alemán, distinguió a los hombres y mujeres que mantienen relaciones eróticas con personas de su mismo sexo, calificándolos como el *sexo intermedio* porque no tenían como los otros dos la vocación de reproducir la especie, “sino de contribuir al desarrollo intelectual de la humanidad.”<sup>10</sup>

Analicemos estos fragmentos discursivos, según nuestra bibliografía, el primer autor intenta justificar la atracción erótica de un hombre por otro a consecuencia

---

<sup>8</sup> Chauncey, George, *op. cit.*, p.103.

<sup>9</sup> Fernández, Dominique, *El rapto de Ganímedes*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1992, p. 54.

<sup>10</sup> Chauncey, George; *op. cit.*, p. 103, Fernández, Dominique *op. cit.*, p. 63.

de un deseo femenino albergado en el alma; es evidente que su construcción es producto del sistema de género,<sup>11</sup> ya que se establecía una clara diferenciación entre lo que socialmente le estaba designado a los hombres y a las mujeres; por eso justifica: sólo un hombre *especial* que tuviese en su interior aspectos exclusivos de la femineidad, podría desear a otro hombre. En el segundo hay indicios de esta misma concepción aunque el autor es arriesgado al fundar un nuevo sexo, más que sustentar la estructura binaria de los géneros, coloca y superpone una sexualidad variable dentro de las rígidas clasificaciones positivistas de su época, un centro que equilibra o desestabiliza el estricto orden de los otros dos, el *sexo intermedio*. Ante tales consideraciones, estamos convencidos que estos investigadores y científicos, reflexionaron, distinguieron e intentaron construir todo un conocimiento sobre el sexo, pero sus reflexiones se basaron tanto en sus concepciones y creencias sobre la diferencia sexual, como en los supuestos científicos inspirados en el “orden normal” de las funciones biológicas.

Hasta aquí hemos visto la irrupción de muchos nombres y obstinadas argumentaciones para nombrar y clasificar tanto la experiencia erótica como las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, ahora veamos qué otras voces irrumpieron para construir y utilizar los vocablos homosexualidad y homosexual; para Foucault la categoría psicológica, psiquiátrica y médica de la homosexualidad se constituyó el día en que se le caracterizó en un artículo de Westphal sobre las “*Sensaciones Sexuales Contrarias*”<sup>12</sup>; ahí se le definía “no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino.”<sup>13</sup> En otro ámbitos discursivos, en 1869, la palabra homosexual fue utilizada por el escritor húngaro Karl Marie Benkert; la evocación del vocablo fue pública a través de una carta abierta y dirigida al ministro prusiano de Justicia, donde el autor expresaba que el Estado no debía inmiscuirse en la vida privada de la gente; asimismo,

---

<sup>11</sup> La aportación teórica feminista llama género a las construcciones culturales sobre la diferencia sexual. El género se construye a través de un principio de división fundamental entre lo masculino y lo femenino. Las diferencias biológicas se transforman en una simbolización que toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta de las personas en el sentido de ser hombre o mujer.

<sup>12</sup> Westphal, *Archiv für Neurologie*, 1870, en Foucault, Michael, *op. cit.*, p.57.

<sup>13</sup> Foucault, Michael, *op. cit.*, p.57.

intentaba mostrar que las relaciones homosexuales —entre personas del mismo sexo— era una más, de las muchas expresiones sexuales; su argumento intentaba manifestar su oposición a las nuevas disposiciones penales del artículo 175 del Código Penal prusiano, que a pesar de haber anulado la pena de muerte, aún condenaba con cinco años de prisión a aquellos hombres que mantuviesen relaciones sexuales con otros hombres.<sup>14</sup>

En el siglo XIX europeo muchos individuos acrecentaron su interés por el comportamiento sexual humano, entre ellos se distinguen tanto aquellos que elaboraron sus discursos basados en la normatividad científica y jurídica, como los que eran partícipes del interés y agitación intelectual que desató el proceso. La construcción de la palabra homosexualidad en los *Archivos Neurológicos*, designaba desde la psiquiatría, una sensibilidad sexual que era capaz de invertir las correspondencias sexuales dictadas como “normales” según la perspectiva biológica de la sexualidad, es decir, un deseo y actividad sexual contraria a la reproducción normativa.

En cambio, el contenido enunciativo de la palabra homosexual, funda una posición política que intentaba combatir su brutal condena a través de una distinción lingüística de matices identitarios; sin embargo, esta construcción iba a diversificar su sentido enunciativo con la generalización de los estudios sexológicos y psicológicos del sexo; su utilización también serviría para otros fines discursivos, su evocación nosológica en los manuales psiquiátricos menoscabó la existencia del sujeto al que se le atribuyera homosexualidad, y sería estudiado desde una mirada auscultadora establecida por la relación binaria: médico-paciente, normal-anormal; así, el homosexual se convertiría en un tipo particular de persona que sólo sería reconocida a través de una clasificación científica; ya sea por sus síntomas conductuales o por sus anomalías psíquicas.

La aparición, construcción y evocación del vocablo homosexualidad —en el occidente moderno— nos permite distinguir que tanto la palabra utilizada para designar el fenómeno como los contenidos de su enunciación han sido diversos; su construcción semántica puede aludir desde un simple acto sexual hasta

---

<sup>14</sup> Fernández, Dominique, *op. cit.*, p. 54.



implicar las particularidades subjetivas, la complejidad de los territorios psíquicos; no es lo mismo aquí que allá. Lo que actualmente designamos como homosexualidad, ha sido nombrado y significado de distintas formas; esta vasta pluralidad de nombres y enunciados nos permite problematizar el objetivo de nuestra reflexión, porque si su construcción y evocación no ha sido estática y varía en el espacio y en el tiempo, podemos partir de esta cualidad para profundizar respecto a los significados que el fenómeno ha adquirido en América Latina.

Por tanto, si desde su acuñación en el siglo XIX europeo, el vocablo homosexualidad fue aplicado por psiquiatras y psicoanalistas para darle al fenómeno un carácter nosológico, en esta reflexión hemos optado por utilizarlo, pero sólo desde su noción etimológica; es decir, como concepto sustantivado que especifica la relación erótica entre personas del mismo sexo; ya que esta construcción lingüística nos parece flexible y eficaz para cumplir el objetivo sustancial de este ensayo: analizar las dimensiones enunciativas que ha generado su existencia en América Latina. Sin embargo, reconozcamos que esta operación necesita sustentarse considerando las particularidades de nuestra historia y nuestra cultura; para completar esa perspectiva, dimensionaremos la lectura de los documentos que han evocado a la homosexualidad masculina, vinculando el análisis de los mismos con su entorno complejo, la correspondencia que tiene su producción dentro de un contexto espacio-temporal.

Indagaremos sobre la homosexualidad masculina en los textos producidos durante el proceso denominado por los historiadores como conquista y colonización de América; nuestra argumentación se basa en dos perspectivas; la primera obedece a lo que consideramos literatura, porque es a partir de ese periodo donde encontramos los primeros registros textuales elaborados en y sobre el continente. Aunque estos discursos pioneros de la literatura latinoamericana fueron escritos por los hombres de occidente, esto no quiere decir que sólo nos basemos en los proyectos, perspectivas y juicios que estos escribieron; de ahí se deriva nuestra segunda argumentación, ya que el inicial choque interétnico suscitado entre los europeos occidentales y los indígenas americanos en el continente americano —aún en la actualidad— nos sigue planteando una de las

problemáticas sustanciales de Latinoamérica: la interpolación o la mixtura de ambas visiones de mundo.

Por eso, si este prolongado proceso estuvo marcado por una colonización de lo imaginario y la mayoría de los enunciados que lo evocan —por un lado— están elaborados a partir de la subjetividad de los occidentales y —en otros casos— formaron parte de la regulación social impuesta por las coronas occidentales en detrimento de las voces que evocaban a las cosmovisiones indígenas; también buscaremos en esas referencias, los despliegues enunciativos que nos permitan acercarnos a la visión de mundo de los pueblos originarios; será difícil distinguirla, pero es una de las piezas clave de la reflexión.

Así, este ensayo se fundamentará con una revisión histórico-literaria que permita comprender y reconocer los imaginarios que ambas cosmovisiones construyeron sobre la homosexualidad masculina en el proceso histórico que marca el inicio de lo que hoy denominamos América Latina; hemos decidido hacer una diferenciación cronológica para poder distinguir la complejidad discursiva que se generó en ese choque interétnico. La reflexión comenzará con un corte temporal que pretende explicar la mentalidad de las sociedades occidentales, en particular la de los pueblos ibéricos; para así, reconocer la base de donde surgen las evocaciones y valoraciones discursivas que estos construyeron sobre la homosexualidad masculina.

***Primera impresión: Los indígenas antillanos en la literatura de lo ignoto.***

Muchos han sido los estudiosos que han analizado el proceso constitutivo de la conquista y colonización de América; retomaremos como punto de partida la reflexión del historiador mexicano Edmundo O’Gorman, ya que su investigación sobre lo que él ha denominado *Invención de América*,<sup>15</sup> nos permite comprender la manera en que se produjeron las primeras producciones literarias en el continente. Su tesis, parte de una postura fija, la de poner en duda la idea de que América fue descubierta; esta primera aproximación, le lleva a reconstruir los hechos con base a una lectura crítica de los documentos que los evocan y diseña

---

<sup>15</sup> O’Gorman, Edmundo, *La invención de América, investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

una metodología basada en una reorientación historiográfica, lo que le permite buscar entre las múltiples referencias escritas de ese proceso, las imprecisiones, contradicciones y argumentos que sustenten su tesis.

Las cualidades de esos documentos y su propia reflexividad lógica, le otorgan más beneficios a su duda inicial, por lo que asegura que si Colón en sus propias narraciones ostenta creer que llegó a una isla adyacente al Japón, la idea de que él descubrió América, obedece a un proceso histórico interpretativo; esto se explica si atendemos la sintaxis de la propia enunciación del hecho: el descubrimiento de América, supone de inmediato, que la masa de tierra que ahora conocemos como continente americano, ha sido eso desde siempre, una materialidad estática; pero con la revisión historiográfica y desde una perspectiva lógica, es reconocible que adquirió ese carácter desde el momento en que los europeos le concedieron esa significación.

En otras palabras, para O Gorman, ha sido erróneo considerar a América a partir de una noción substancialista, como una cosa en sí, inalterable y predeterminada que un navegante reveló; porque la idea de que Colón descubrió América, no ha sido fundamentada lógicamente en ninguno de los textos que evocan ese singular acontecimiento, ya que ellos mismos revelan que no se trata de una interpretación apoyada en los hechos (a posteriori), sino de una interpretación fundada por una idea previa acerca de ellos. Por eso, el propio autor, al sintetizar la metodología que empleó para fundamentar su investigación postula que,

la tesis del descubrimiento de América fue la de que, ni las cosas, ni los sucesos son algo en sí mismos, sino que su ser depende del sentido que se les conceda dentro del marco de referencia de la imagen que se tenga acerca de la realidad en ese momento<sup>16</sup>.

A partir de esta aclaración, O Gorman trata de discernir sobre los elementos que llevaron a la invención europea del continente americano, donde formula que las construcciones de sentido de ese proceso, obedecieron a ideas previas que los europeos ya habían construido y significado sobre su propio ser con relación al

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p.57.

universo. Esta noción se empalma con el objetivo de nuestra pesquisa, ya que el sentido que le fue otorgado a los acontecimientos se manifestó en documentos y textos, por lo que tenemos como premisa que la producción discursiva elaborada sobre el encuentro con el continente americano, su conquista y colonización, se forjó a partir de las interpretaciones y las significaciones que las mentalidades occidentales le concedieron u otorgaron.

Por eso, si queremos reconocer los textos que significaron y evocaron la homosexualidad masculina en la conquista y colonización de América, debemos iniciar la búsqueda considerando lo expuesto por O Gorman, es decir, indagar sobre las ideas previas, lo imaginarios europeos que trataron de explicar y dotar de sentido el encuentro con estas tierras desconocidas y sus habitantes; esto no quiere decir que sea necesario remitirnos a la historia de ese proceso, sino a los elementos que nos permitan comprender la manera en que se comenzó a concebir la existencia de esa realidad hasta entonces desconocida; primero analizaremos los momentos previos a la llegada de Colón a América, cuyo desenvolvimiento estuvo caracterizado por un movimiento expansionista de los dominios de los reinos ibéricos y que simultáneamente nos traza el camino para identificar las perspectivas que estos formularon sobre los “otros”, los pueblos no occidentales; todo con el fin de contrastarlo con la producción literaria que se conformó a partir del encuentro entre los occidentales y los indígenas americanos.

Durante el siglo XV, los reinos cristianos de la península ibérica extendieron sus enclaves a través de desplazamientos expansionistas; entre ellos son reconocibles dos movimientos fundamentales. El primero corresponde a lo que se ha denominado “la reconquista”, un desplazamiento territorial hacía el sur de sus dominios, organizado a base de asentamientos y una progresiva colonización; tuvo como objetivos recobrar la región ocupada por los moros desde el siglo VIII y establecer nuevas ciudades cristianas<sup>17</sup>; el desarrollo de esta acometida, aumentó la oposición entre el pensamiento occidental cristiano, con el de las comunidades

---

<sup>17</sup> Elliott, J., H., “La conquista española y las colonias de América”, en *Historia de América Latina, I América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*, Leslie Bethell, ed., Cambridge University Press, crítica 1ª reimpresión, Barcelona, España, 1998.

judías y musulmanas. En el año de 1492, la “reconquista” cristiana culminaría con la toma del reino de Granada.

El segundo movimiento expansionista fue facilitado por la tradición marítima y el desarrollo náutico cuyo apogeo beneficiaría al incipiente mercantilismo, basado en el consumo de productos exóticos y alimenticios; en particular los provenientes de oriente e India. Las aventuras marítimas financiadas por las empresas mercantiles a favor de acrecentar los mercados, generaría nuevas rutas comerciales pero también el conocimiento de espacios territoriales nunca antes explorados por los europeos, como la costa occidental de África y las islas del Atlántico; la colonización de esas tierras las convertiría en proveedoras de riquezas naturales y también de mano de obra explotable. La empresa ultramarina no sólo se beneficiaría con el comercio, también se incrementarían las ganancias con la explotación de las colonias y, el tráfico de esclavos, siendo la población africana de la costa occidental la que mayoritariamente padeció esos embates.

Ya hacia finales del siglo XV, tanto españoles como portugueses habían ensanchado sus límites territoriales, encabezaban el comercio ultramarino y explotaban la riqueza de sus colonias fuera del territorio europeo; los primeros habían conquistado las islas Canarias, Palma y Tenerife, en tanto los segundos ya administraban las islas de Madeira, las Azores y Cabo Verde. Esta experiencia llevaría a ambas potencias mercantiles, a administrar la explotación de sus nuevas tierras bajo la *feitoria* y la encomienda, sistemas de organización laboral que intentaban aprovechar las potencialidades productivas de las tierras colonizadas con la explotación de la mano de obra de la población nativa.<sup>18</sup>

Así, el movimiento expansionista de los reinos ibéricos propició el encuentro y conocimiento empírico de sociedades distintas a las suyas; sin embargo, estos encuentros interétnicos mantendrían distintos significados en las etnias involucradas. En el caso de las mentalidades occidentales, las múltiples percepciones que construyeron sobre los “otros” se conformarían fundamentalmente por una relación de intereses; para los europeos, las relaciones interétnicas sólo tenían sentido por los beneficios que se podrían obtener. Las

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 130.

actitudes y percepciones que tuvieron sobre los pueblos no occidentales fueron muy contrastadas, pero de entre ellas es fácil identificar tres respuestas muy diferenciadas.

Aunque durante siglos, los europeos y los pueblos de Oriente medio ya habían mantenido intercambios, guerras y contactos prolongados; a finales del siglo XV en el imaginario occidental, el Oriente se tornaría en un lugar idílico, como fuente de riqueza y, sus habitantes, en productores y proveedores de las mercancías cotizadas en Europa. Así, el desarrollo náutico y mercantil, propiciaría la necesidad de establecer relaciones comerciales entre los europeos y las sociedades de Oriente medio, Asia e India; En el segundo caso, la relación con los “otros” estaría sustentada como fuente de usufructo y de explotación; la esclavitud, no obstante, ya arraigada y legitimada durante siglos, cobraría fuerza durante ese proceso y volvería a debatirse en los ámbitos discursivos. La expansión ultramarina y colonizadora efectuada por los reinos ibéricos y sus comerciantes, incitaría nuevas relaciones de dominación con los “otros”, por una parte, el aprovechamiento de sus incipientes colonias se efectuaría bajo la explotación de la mano de obra de la población nativa y, en otros casos, los habitantes de las tierras exploradas en la costa occidental de África, serían utilizados en beneficio del tráfico de esclavos para Europa. Por último, identificamos otra respuesta occidental a la existencia de “otros” bajo el proceso de asimilación; este tuvo mayor consistencia en los enclaves más próximos a la península ibérica, en particular, durante la “reconquista” de Andalucía y en la colonización de las islas adyacentes; así, en un mismo espacio territorial y a través de hibridaciones, adaptaciones o rechazos, la convivencia entre cristianos y gente de otra fe, como la judía, la musulmana o, de otra cosmovisión, como la de los indígenas de las canarias, lograría sobrellevarse con la condición de estos respetaran las leyes cristianas.

Si bien, la expansión ultramarina de los reinos ibéricos ya había establecido relaciones e imaginarios muy específicos sobre los “otros”, en 1492 la empresa trasatlántica patrocinada por la corona castellana, haría multiplicar y también provocaría confusiones en los imaginarios occidentales. Cuando los europeos

navegaron hacia el occidente del mar Atlántico y llegaron a las islas antillanas, se encontraron ante la dificultad de asir y definir esas tierras hasta entonces desconocidas; intentaron explicar su novedosa circunstancia tomando como sustento los modelos culturales europeos y recurriendo a su propio sistema de valores.

Antes de centrarnos en las producciones literarias que contemplan la mirada occidental de ese proceso, será necesario reconocer sus transformaciones; mientras los textos pioneros a manera de cartas y crónicas, intentaban ordenar cronológicamente e informar a las sociedades europeas sobre los descubrimientos marítimos y territoriales más allá del mar Atlántico, con el transcurso del tiempo, el giro de la empresa ultramarina a una progresiva colonización del continente, generó que la producción literaria ampliase y complejizara sus objetivos; es decir, si los primeros enunciados escritos a la llegada de los europeos al actual continente americano dan prioridad discursiva a los descubrimientos marítimos, geográficos y, en menor medida, a anotaciones que intentaban detallar las cualidades y, pocas veces, las costumbres de sus habitantes, la conquista y colonización del continente les plantearía un profundo problema: si los europeos intentaban apropiarse de esas tierras desconocidas a favor de extender sus dominios y aprovechar sus potencialidades productivas, tendrían que resolver tanto la forma de legitimar su ocupación como el enfrentarse a la existencia de los pueblos originarios que habitaban esas tierras.

Por el momento, vamos a remitirnos a las primeras elaboraciones discursivas que los europeos construyeron sobre los indígenas americanos; no esta de más aclarar que esta aproximación la retomaremos de fuentes secundarias, ya que han sido numerosos los análisis que se han efectuado para explicar la reacción y los imaginarios europeos adjudicados al encuentro con los indígenas y las tierras americanas. Partamos pues del estudio de Anthony Pagden, quien en su libro *La caída del hombre natural*<sup>19</sup> —de la misma forma que O' Gorman— asegura que los navegantes de finales del siglo XV llegaron a América con ideas precisas de lo

---

<sup>19</sup> Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Alianza Editorial, Quinto Centenario, tr., Belén Urrutia Domínguez, Madrid, España, 1988.

que podrían encontrarse; esta aseveración toma su fundamento cuando el autor analiza los primeros discursos elaborados por Colón, donde asegura que la percepción que tuvo éste a su llegada a las islas antillanas “fue una mezcla de realidad y fantasía”<sup>20</sup>, porque al momento de escribir las impresiones del encuentro en su diario, comparaba a los indígenas de las islas antillanas con los africanos y los canarios pero a su vez también registraba la presencia de las amazonas y de los antropófagos caribeños que las atendían y, a lo cual agregaba, que no había descubierto ningún monstruo.

Estas estrategias de enunciación, fueron diseñadas por Colón con el fin de explicarse la presencia de comunidades muy distintas a las que en Europa se tenía referencia; en primera instancia, postula una imagen descriptiva, apoyado en el imaginario occidental sobre los canarios o los africanos, es decir, clasifica, basándose en modelos que posibiliten su comprensión apoyado en las analogías; pero también, se obvian las dificultades para asir esa realidad, se agotan las referencias para explicarla; es quizá por eso, que estas primeras anotaciones revelen indiferencia hacia el sistema de creencias y costumbres de los indígenas.

Si bien, muchos aspectos sobre los indígenas parecen desapercibidos porque no tenían conexión con la cultura que intentaba enunciarlos, la falta de semejanzas no fue obstáculo para poder construir una imagen amplia de los encuentros con lo desconocido; los imaginarios que podrían explicar lo que estaba aconteciendo se construyeron con otras imágenes que ya estaban en las mentes de los europeos antes de su llegada a América y se manifestarían textualmente en el nuevo mundo evocando viejas quimeras, las imágenes de la tradición literaria sobre lo ignoto.

A pesar de que los europeos asumían ideas sobre la forma en que podría estar constituida la proporción marítima y terrenal del planeta y, disponían de conocimientos precisos sobre otros espacios territoriales, léase África, Oriente Medio, China, India y hasta el Japón, muchos de esos mapas estaban desbordados de imágenes fantásticas; las cartografías y las narraciones de lo ignoto, hacían énfasis en la monstruosidad de lo desconocido, por lo que, en los

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p.30.



imaginarios ibéricos, los habitantes de esos lugares recónditos, podrían ser cíclopes, sirenas, hombres con cola y amazonas; imaginarios de la alteridad.

Estos fenómenos fantásticos provenían de una larga tradición oral, pero también se evocaron en la literatura de la Edad media e incluso se les adjudicó veracidad en las obras de científicos, cartógrafos y escritores de viajes.<sup>21</sup> Por eso, no debe sorprendernos que el navegante Colón, intuyera la existencia de monstruos y que testimoniara en sus diarios escritos en las islas antillanas, los encuentros con esos seres:

Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros” (diario, 4, 11, 1492). “El día pasado, cuando el almirante iba al Río de Oro, dijo que vido tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara” [...] “Quedan de la parte de Poniente dos provincias que yo no he andado, la una de las cuales llaman Cibau, adonde nace la gente con cola.” (“Carta a Santángel” febrero-marzo de 1493)<sup>22</sup>

Entonces, en las primeras anotaciones efectuadas para poder explicar a las mentalidades europeas los acontecimientos en esa realidad difícil de asir, Colón tuvo que recurrir a representaciones cercanas al imaginario occidental; sus discursos se fundamentaron en analogías pero también en los mapas que situaban entidades fantásticas y en las referencias literarias que testimoniaban la existencia de fenómenos monstruosos; no obstante, a estas estrategias discursivas también se le añadieron breves esbozos descriptivos que pudieran sustentar que esas tierras y las gentes que las habitaban, pertenecían a circunstancias completamente desconocidas:

Me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres [...] Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, y cortos [...] Son del color de los canarios, y ni negros ni blancos. Ellos no traen armas ni las conocen, porque

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>22</sup> Colón citado en: Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI Editores, México D.F. 1998. p.25. Las anotaciones cronológicas refieren la fuente original.

les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro. Sus azagayas son unas varas sin hierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pez, y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían.<sup>23</sup>

El análisis de los enunciados del primer encuentro con los habitantes de las Antillas, nos revela que su conformación discursiva se estableció bajo la proyección de los valores occidentales, esta operación fundaría las primeras categorizaciones sobre los indígenas taínos; así, sus condiciones de vida en tierras paradisíacas, al cobijo de la desnudez, sólo eran comprensibles si se les asociaba a una idílica edad dorada; ante la mirada europea, serían vistos como sociedades vulnerables, sin cultura, sin leyes ni religión, es decir, carentes de civilización. Pero lo que más resalta, es que en esos enunciados ya no se utilizan otras estrategias para explicar los acontecimientos; más que tratar de conocer a profundidad quienes eran esos pueblos, la descripción de sus condiciones de vida, sirve de fundamento para enfatizar los beneficios que se pudieran obtener de ellos, eso sí, alternándolo con la asistencia de la fe cristiana.

Aunque estas primeras anotaciones pueden justificarse porque obedecen a impresiones superficiales, el sistema de creencias que servía para explicar los acontecimientos no se modificaría. Si la permanencia de la primera expedición en tierras situadas más allá de Atlántico, duró al menos tres meses y supondría un mayor acercamiento entre las etnias que por primera vez se encontraban; Colón concedería prioridad enunciativa a la existencia de los indígenas antillanos, anteponiendo el interés depositado en la empresa; su existencia, sus reacciones al encuentro y a los contactos suscitados con los europeos, sólo podría ser explicado resaltando los intereses occidentales:

---

<sup>23</sup> Colón citado por: Arrom, José Juan, “Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio”, en *De palabra y obra en el nuevo mundo, 1. Imágenes interétnicas*, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, et al., Siglo xxi editores, segunda edición, México, 1992. pp. 66-67.

Traían ovillos de algodón hilado y papagayos y azagayas y otras cositas que sería tedio de escribir, todo daban por cualquier cosa que se les diese. Y yo estaba atento y trabajaba de saber si había oro. Y vide que algunos de ellos traían un pedazuelo colgado en un agujero que tienen en la nariz [...] Todo lo que tienen lo dan por cualquier cosa que les den; que hasta los pedazos de las escudillas y de las tazas de vidrio rotas rescataban, hasta que vide dar 16 ovillos de algodón por tres ceotís de Portugal, que es una blanca de Castilla, y en ellos habría más de una arroba de algodón hilado [...] Aquí nace en esta isla[...] y también aquí nace el oro que traen colgado en la nariz.<sup>24</sup>

Más allá de un conocimiento progresivo entre las etnias, los acercamientos entre europeos e indígenas suscitaban profundas oposiciones; las estrategias de contacto e intercambio vistas desde la mentalidad occidental apostaban más a la diferenciación que a la comprensión. Por eso, en los discursos, aunque netamente anecdóticos, se entrevé que los europeos se colocaron en el lugar privilegiado del saber, ellos serían los encargados de otorgarle sentido y valor a los hechos; se posicionaron como referencia única frente aquellos “otros” que por sus condiciones, vivían en la indefensión natural e ignorantes de los valores supremos de la cultura europea, por lo que la respuesta indígena frente a las argucias de los navegantes, sólo podría interpretarse como inocente, semejante a la ingenuidad de un niño.

Si unificamos estas primeras anotaciones, el tema medular de los discursos no radica en las novedades del encuentro, aunque Colón recurre a viejas nociones europeas que enfatizan la existencia de sociedades muy distintas a las que los occidentales ya conocían, sus pensamientos y las acciones de sus acompañantes revelan que los objetivos primordiales se concentraban en la posibilidad de obtener beneficios concretos. Colón no se esfuerza en comprender las novedosas circunstancias, no se ocupa en comprender las enormes diferencias; cuando se suscitan los intercambios no le importaban los ofrecimientos materiales de los taínos, no se ocupó en referirlos, en saber que eran o si tenían algún significado para los indígenas; por lo que su existencia sólo se revela enfatizando el interés

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 67.

de la empresa: indagar si en esas tierras existía oro. Tzvetan Todorov<sup>25</sup> al identificar las transformaciones discursivas que Colón tuvo sobre los objetivos de la empresa trasatlántica, reconoce que una de las prioridades que justificó para el desarrollo de la misma, fue la búsqueda de oro, cuya existencia en las tierras situadas más allá del Atlántico le había sido referida en la literatura de viajes y en las cartografías de lo ignoto. Eso explica, que los intercambios de valor y la voracidad por el oro hayan sido las acciones más recurrentes durante las primeras incursiones en las islas antillanas y durante toda la exploración del continente americano y, asimismo, esas apreciaciones manifiestan que en las mentalidades ibéricas, los bienes materiales se venían configurando en la cúspide de la escala de valores.

Entonces, si la empresa trasatlántica tenía como primer objetivo el de buscar rutas alternativas para llegar a la India y Asia, y fomentar el desarrollo del comercio; este no fue el único interés que se puso en juego; la obtención de riquezas inmediatas fue una estrategia utilizada por Colón para asegurar el desarrollo de su aventura. Ante la complejidad y concreción de la empresa, el navegante tenía que persuadir a sus patrocinadores y a sus acompañantes de viaje sobre la posibilidad de la obtención inmediata de riquezas. Esta variedad de objetivos otorgados a la empresa nos sugiere que los significados otorgados a ese proceso se dispararon a partir de cada uno de los intereses puestos en juego.

Los movimientos expansionistas de la corona castellana y de la portuguesa, ya les habían otorgado el beneficio de la colonización y la explotación de las tierras por ellos “descubiertas”; Colón, fue parte de la continuidad de ese proceso, cuando emprendió su regreso a la península ibérica para dar noticias de sus hallazgos, dejó a una gran parte de su tripulación en la isla que ya había bautizado como “la española” —hoy Haití y República Dominicana— con la idea de formar un incipiente establecimiento comercial que podría organizarse bajo el sistema de la encomienda. A su llegada a Europa en 1493, reveló a la corona castellana que lo encontrado en el viaje eran unas islas de las que no se tenía referencia y estaban habitadas por gente muy distinta a la ya conocida; estas noticias

---

<sup>25</sup> Todorov, Tzvetan, *op. cit.*, pp. 20-50.

transformarían los objetivos iniciales, por lo que se extenderían otros intereses y propósitos para el mantenimiento de la empresa; sin embargo, no sólo aumentarían las expectativas de su financiamiento, sino que también tendrían repercusión y fundamentarían la percepción europea sobre los pueblos indígenas.

***Otras impresiones: reflexiones occidentales sobre el ser los indígenas.***

Los reyes católicos, Isabel y Fernando, tratarían de asegurar su permanencia en la isla “la española” gestionando legalmente los derechos de ocupación; la labor sería sencilla, los portugueses, a través de una donación formal del papado, ya habían sentado un precedente al haber obtenido derechos de soberanía de las tierras ubicadas desde Cabo Bojador hacia Guinea e incluso más allá. El 3 de mayo de 1493, el Papa Alejandro VI, promulgó la bula *Inter caetera*, la cual concedía a los reyes católicos, la soberanía sobre todas las tierras recién descubiertas, de las que se descubrieran en adelante y que no estuvieran ocupadas previamente por un rey cristiano.”<sup>26</sup> Así, la legalidad teológica que otorgaba al papado el poder temporal y la concesión de ejercer la autoridad sobre los paganos y sobre los cristianos, legitimaría la ocupación española en las islas antillanas, con la exclusiva condición de obligarlos a evangelizar a los nativos de aquellas tierras.

A partir de esta donación formal, el segundo viaje de Colón se organizaría con la intención de ampliar las modalidades de la empresa; la corona castellana se encargaría de que la nueva expedición tuviera efectividad, tanto para la obtención de las prometidas riquezas como para ratificar su legitimidad de asentamiento. La nueva flota navegante no sólo estaría conformada por marineros, caballeros, aventureros y comerciantes, sino también por artesanos, agricultores y misioneros católicos. El comercio y la exploración marítima seguirían siendo el objetivo primordial, pero se le sumarían la instauración de un poblamiento progresivo y la evangelización obligatoria de los indígenas.

Pero las circunstancias no iban a ser favorables para los nuevos objetivos proyectados en la empresa, la expedición sería un absoluto desengaño. Cuando

---

<sup>26</sup> Elliott, J., H., *op. cit.*, p.134.

Colón llegó por segunda vez a “la española”, lo primero que constató fue que los indígenas taínos no eran esas nobles criaturas que fácilmente podrían avasallarse y recibir la fe cristiana. Durante su ausencia, los indígenas asesinaron en masa a los integrantes de la guarnición que se habían quedado para establecer las sedes mercantiles y, además, el añorado oro no existía en abundancia.<sup>27</sup>

Si las condiciones reales del primer establecimiento no se asemejaban a las expectativas generadas por la corona castellana, era menester buscar los medios idóneos para aprovecharse de la isla; la exploración, explotación y colonización de esas tierras tendría que abrirse a nuevos postores que se encargaran de inyectar mayores financiamientos a la empresa y al asentamiento colonial. El proceso colonizador dejó de ser idílico y fantasioso, los nuevos migrantes ibéricos que llegaban tendrían que revitalizar el sentido de su permanencia; si la cantidad de oro no eran lo suficientemente vasta para generar la riqueza inmediata, otras opciones otorgaban la posibilidad de favorecerse; las potencialidades productivas de las tierras serían un objetivo primordial y los indígenas taínos serían los medios idóneos para satisfacer esos propósitos.

Ante la imposibilidad de generar beneficios económicos concretos por la casi nula existencia de oro, Colón llegaría a proponer la esclavitud de los indígenas para así compensar y sostener la nueva colonia; envió a España varios indígenas cautivos que pensaba vender en el mercado de esclavos de Sevilla, su firme propósito consistía en persuadir a los reyes católicos de las capacidades laborales de los indígenas para ocuparlos como esclavos. La respuesta de la corona no fue favorable, por lo que prefirieron que todo lo concerniente con los indígenas tendría que analizarse primero por el cuerpo de letrados y teólogos de la Corte. Hacia 1500, la reina Isabel consideró a los indígenas como súbditos de la corona, los declaró libres y no sujetos a la servidumbre.<sup>28</sup>

Aunque esta nueva realidad suponía un trato más estrecho con los indígenas, las condiciones del asentamiento, la resistencia indígena a la evangelización y la codicia de los colonos recién llegados, ocasionó que el trabajo voluntario de los

---

<sup>27</sup> O’Gorman, Edmundo, *op. cit.*, p. 97.

<sup>28</sup> Elliott, J., H., *op. cit.*, p. 136.

nativos no fuera del todo efectivo; tenían que buscarse más opciones legales para sostener la empresa, por lo que se llegó a la conclusión de utilizar reglamentariamente la mano de obra indígena. En 1503, la corona aprobó un sistema de organización laboral, en el que se obligaba a los indígenas a trabajos forzados. El establecimiento de la colonia se efectuaría a través del repartimiento, el cual consistía en la distribución de los taínos a concesionarios españoles. Este sistema era similar a la encomienda —ya utilizada durante los movimientos expansionistas— pero en este caso, no se incluía el reparto de la tierra sino una asignación pública de la mano de obra nativa con carácter de obligatorio y, establecía responsabilidades concretas a los concesionarios: los indígenas tendrían que ser cuidados e instruidos bajo la fe cristiana.<sup>29</sup> Pero la respuesta de los taínos —como ya se había suscitado— no sería la de sumisión, huirían de los asentamientos o se mantendrían en resistencia guerrera; no obstante, a esta rebeldía se le opondrían otras estrategias con fundamento legal; la guerra contra los indígenas se convertiría en una maquinaria efectiva para forzarlos al trabajo o en el extremo de los casos, para aniquilarlos.

Mas allá de los objetivos depositados en la empresa, la instauración colonial en “la española” estaría conformada por una red de intereses contrastados; en primer termino estaba la corona castellana, ya que, tanto al ordenar el repartimiento de las tierras conquistadas como al otorgar recursos financieros y militares, estaba considerada jurídicamente como el supremo señor natural de esas tierras; esta operación, también asignaba a la Iglesia católica un papel predominante, porque a través de la legalidad teológica, se había justificado la ocupación como una misión divina para difundir el evangelio cristiano en tierras paganas, por lo que los misioneros se encargarían de conceder las sanciones morales en el desarrollo de la misma; pero también otros actores tenían objetivos precisos, los nuevos colonos, los concesionarios de la empresa que habían llegado a la isla con el fin de obtener riquezas inmediatas —a pesar de las austeras condiciones de la colonia—, intentarían a costa de lo que fuere, obtener beneficios concretos. En

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p.138.

medio de esta conflicto de intereses se encontraban los indígenas, ajenos a los significados depositados a su propio ser y a las riquezas de su hábitat.

Dentro de este urdimbre político comenzaron a construirse nuevas nominaciones que pudieran explicar el trato que debía otorgarse a los indígenas; si la convivencia suponía un reconocimiento, este tomaría forma de acuerdo a los intereses de los ibéricos. Su resistencia a la esclavitud, al trabajo forzado y al pago de tributos, produjo que los invasores los catalogaran como gente perezosa y poco apta para las labores; en otros casos, sus costumbres y rituales religiosos serían examinados bajo la mirada moralizante de sus supuestos protectores; su sistema de creencias sería interpretado en oposición a los ideales cristianos, por lo que desde ese momento, serían caracterizados como adoradores de satán. En síntesis, para los europeos que ya convivían con los indígenas, le fue fácil conceder una vieja noción europea que posibilitara enunciar las diferencias entre ellos y, que argumentara, el porqué de las circunstancias a las que estaban sujetos; si no eran cristianos ni sofisticados culturalmente su existencia sería considerada bárbara y salvaje, lo que implicaba que podría hacerse con ellos lo que fuere necesario.

A dos décadas de la llegada de Colón, la población taína comenzaba a mermarse; la esclavitud, la aniquilación táctica de la guerra, la proliferación de enfermedades y el quebranto de la cosmovisión de los indígenas precipitó la casi extinción de la población originaria de la isla. No todos los actores de este proceso coincidían con las formas que habían provocado el declive de la población indígena; se revelarían opiniones encontradas. En 1511, surgió una condena a los colonos y a su comportamiento en la isla; esta crítica fue advertida por la orden religiosa de los dominicos; Antonio de Montesinos en un sermón predicado en Santo Domingo, denunció enérgicamente los malos tratos cometidos a los indígenas y se negó a dar comunión a los encomenderos que resultaran responsables.<sup>30</sup> Las repercusiones no se hicieron esperar, y los encomenderos trataron de frenar la férrea crítica, protestaron ante la corona, argumentando que lo dicho por Montesinos era un reto a la autoridad real.

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p.139.



Los dominicos partieron a España con el fin de hacer oír su protesta en la corte de Fernando el católico; ante la complejidad de los intereses puestos en juego, se tenía que buscar una salida inmediata al problema, se necesitaban nuevos códigos legislativos que ayudaran a proteger a los indígenas y que limitara la participación de los encomenderos; en 1512, la corona castellana tuvo que recurrir a la promulgación de las denominadas Leyes de Burgos que instituirían jurídicamente el funcionamiento de la encomienda y proclamarían la naturaleza humana de los indígenas, al declararlos como hombres libres y no bestias.<sup>31</sup>

Aunque al interior de la corona ya se habían hecho esfuerzos intelectuales que intentaran explicar el ser de los indígenas y estipular el trato que debía otorgarles la legalidad, en el establecimiento colonial las acciones seguían ordenándose de acuerdo a los intereses de los grupos involucrados; la libre interpretación de las leyes y la contradicción dominaba el ambiente isleño; si en las primeras leyes, los indígenas eran considerados súbditos de la corona y por tanto libres, esta misma reglamentación los condicionaba a la tutela de los encomenderos; dentro del marco legal de la colonia, los indígenas serían considerados libres pero dependientes de las condiciones que la encomienda les otorgaba por ser la institución encargada de cuidarlos y mantenerlos dentro de los preceptos de la cristiandad.

También para muchos de los jurisconsultos y teólogos de España y del nuevo mundo, los indígenas seguirían siendo sujetos dignos de esclavitud y la filosofía griega se convertiría en uno de sus mejores apoyos argumentativos; buscarían sus referencias en la *Política* de Aristóteles, donde se exponía la teoría de la esclavitud natural; en ella se argumentaba que los esclavos debían llevar esa condición por pertenecer a una categoría específica de hombres. Aristóteles la utilizó para argumentar el porqué los griegos podrían esclavizar a los miembros de otros pueblos, por lo que estipulaba que en las formas complejas del universo, existe una dualidad en la que un elemento domina naturalmente a otro; por tanto, el esclavo natural aunque debe ser considerado hombre, es un hombre cuyo intelecto, por alguna razón, no ha logrado el control sobre sus pasiones, no puede

---

<sup>31</sup> *Idem.*

governarse a sí mismo, lo que suponía, que la única forma de ayudarlo, era por medio de la esclavitud. De esta forma, debía ser condenado a la servidumbre, y en la jerarquía de los hombres, estaría colocado en el lugar más ínfimo, considerado como un animal, una bestia.<sup>32</sup>

Para los hombres letrados de inicios del siglo XVI, los indígenas se encontraban en la misma situación; aunque las consideraciones que se hicieron para explicar su comportamiento estaban fundamentadas por la guerra de intereses que se había colocado en su ser y el de su hábitat, no se les otorgó el beneficio de la duda; las reflexiones que se hacían sobre ellos, sólo serían explicables dentro del marco cultural europeo, por lo que, la única justificación racional que podría aclarar el trato al que estaban sometidos y que ayudaron a legitimar su esclavitud, se basó en viejos modelos retóricos ya utilizados en Europa.

No está de más insistir que estas consideraciones estaban sustentadas por una reflexión del mundo basada en la filosofía griega y, en muchas ocasiones, apoyada por el ideal del deber cristiano; por lo que, si no eran efectivas las argumentaciones de orden racional, los indígenas serían también condenados, tomando como referencia sus costumbres. Esta doble perspectiva creía en la supuesta universalidad de las normas sociales y al mismo tiempo, pretendía imponerla. Por eso, en las mentalidades de muchos religiosos y juristas, la valoración cristiana de las costumbres indígenas sería una arma utilizada para demostrar categóricamente que no merecían libertad; su ser, sus prácticas y sus tradiciones eran una infracción a las leyes humanas y, también, iban en contra del orden natural dictado por Dios; hacia el año 1512 el fraile Tomás Ortiz estipulaba:

Éstas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades: comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos alocados. No guardan verdad sino es en su provecho; son inconstantes; no saben que cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades. Se aprecian de embeodarse, que tienen vinos de diversas hierbas y frutos y granos [...] y con tomar humos que también de otras

---

<sup>32</sup> Pagden, Anthony, *op. cit.*, pp. 69-72.

hierbas que emborrachan, y comerlas. Son bestiales y prégianse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión. Son haraganes, ladrones; son de juicios muy terrestres y bajos; no guardan fe ni orden. No se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Son hechiceros y agoreros y cobardes como liebres. Son sucios [...] no tienen arte ni maña de hombres[...] En fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mixtura alguna de bondad o policía.<sup>33</sup>

Más que tratar de entender las diferencias culturales de sociedades muy distintas a las europeas, gran número de religiosos cristianos hicieron de la valoración moral de las costumbres indígenas, un alegato decisivo que justificara su avasallamiento. La operación fue simple, en la retórica no había lugar para la comprensión, se daban pequeños esbozos descriptivos de las prácticas y tradiciones indígenas pero anteponiendo el juicio cristiano como método único para enunciarlas y darles sentido. Se les otorgaban sentencias morales para justificar el trato que recibían, eran tachados de inconstantes, alocados, mentirosos, ladrones, borrachos, traicioneros, crueles, vengativos, hechiceros, cobardes y viciosos; sin duda adjetivos otorgados a cualquier individuo en la cultura occidental; pero en especial, el canibalismo, la idolatría y la sodomía serían constantemente referidas y colocadas en la cima de todas sus faltas para argumentar el merecimiento de un castigo y, en el extremo de los casos, la evidencia decisiva para su aniquilamiento.

---

<sup>33</sup> Fraile Tomás Ortiz, citado por José Juan Arrrom, *op. cit.*, pp.71-72.

## Capítulo II La exploración de América y sus etnias sodomitas.

### *Los camayoa del Darién, tan nefando pecado allí se usaba*

Después de su segundo viaje y, a pesar, de que con las exploraciones marítimas y terrestres se había constatado la insularidad de Cuba, Colón continuó insistiendo que esas islas pertenecían al extremo oriental de Asia por lo que promovería la exploración de las costas de los territorios cercanos. Así, la isla “la española” prevalecería como el establecimiento colonial que servía de base para la planeación de las exploraciones en las Antillas hasta los inicios de 1517; no obstante, la devastación progresiva del medio ambiente y de la población originaria de la isla administrada por la corona y los concesionarios españoles, el programa de repartimiento y de la encomienda seguiría repitiéndose en los nuevos establecimientos coloniales pero traería consigo la misma destrucción ecológica y poblacional en las islas de Cuba, Puerto Rico y Jamaica. En las costas continentales, Colón fundó Veragua, el Darién de Panamá y recorrió la costa oeste de Colombia, su intención era la de buscar un paso o estrecho que le permitiera llegar a su anhelado océano Índico.

Colón moriría pensando que sus viajes lo habían llevado al extremo oriental de Asia pero sus hallazgos marítimos y terrestres se mantendrían como puntos de partida para las futuras exploraciones en búsqueda de oro. Ante la experiencia desastrosa en las islas “la española” y Cuba, la corona optó por crear nuevas alternativas legales que mantuvieran la participación privada por medio de las ya mencionadas concesiones, pero que a su vez, limitaran la participación de los aventureros a los que se les ofertaba la exploración; para el año de 1503 se fundó la Casa de Contratación de Sevilla, una institución que se encargaría de otorgar los contratos a los navegantes estipulando y condicionando jurídicamente las exploraciones que éstos emprendieran. Estas condiciones mantenían las mismas reglas hechas con anterioridad pero en ellas se hacía énfasis en dos apartados: no rebasar los límites demarcados en el Tratado de Tordesillas para así evitar las rencillas con su más férreo competidores, la corona portuguesa y se hacía

obligatoria la entrega del quinto real, es decir, otorgar a la corona la quinta parte de las riquezas obtenidas.<sup>1</sup>

Aunque Colón ya había hecho establecimientos en las costas de lo que se llegó a denominar tierra firme<sup>2</sup>, los primeros aventureros que se internaron para su exploración fueron algunos navegantes que ya lo habían acompañado en su segundo viaje a “la española”; sin embargo, las nuevas reglamentaciones de la corona iban a acarrear severos conflictos entre los exploradores pioneros y los nuevos concesionarios; los establecimientos continentales, Veragua y el Darién, a pesar de ser territorios de geografías complicadas, caracterizados por la espesura de sus pantanos, sus marismas infestados de mosquitos y los ataques constantes de indígenas en resistencia, se convertirían en espacios de un creciente interés económico y, serían punto de conflicto, entre los españoles que intentaban controlarlos con el fin de asegurar un buen botín de oro. Muchas fueron las estrategias a las que recurrieron los exploradores para lograr el dominio de esas tierras pero la más utilizada sería la traición entre los propios miembros de una expedición y la guerra declarada contra los otros concesionarios; en ese ambiente de inestabilidad, no es sino hasta el año de 1511 que, uno de los tripulantes de esas expediciones, lograría convertirse por mandato real en gobernador del Darién y de la tierra firme: Vasco Núñez de Balboa.

En este apartado nos centraremos en los discursos que evocan el gobierno de este personaje porque los enunciados que se refieren a los hechos de ese proceso nos permitirán reconocer discursivamente las percepciones y las relaciones que los exploradores establecieron en sus contactos con los indígenas de la tierra firme y, asimismo, el seguimiento de estas atribuciones, nos proporcionarán la base argumentativa para el desarrollo de este ensayo: que la presunta homosexualidad de los indígenas se convirtió en uno de los temas centrales del debate intelectual sobre la llamada “naturaleza de los indios” y que, a

---

<sup>1</sup> Bernand, Carmen., Gruzinski, Serge, *Historia del Nuevo Mundo, Tomo I Del Descubrimiento a la Conquista, La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2001. pp. 351-352.

<sup>2</sup> Se asignó este nombre a los territorios continentales que en la exploración marítima fueron reconocidos como tal, en contraste con los territorios insulares del nuevo mundo. Llegó a designar el litoral meridional del mar Caribe, desde la península de Paria, frente a Trinidad, hasta América Central. Bernand, Carmen., Gruzinski, Serge., *op. cit.*, p.529.

través de esos argumentos retóricos se intentaría demostrar — por un lado — las condenas legales que justificaran el exterminio de los pueblos originarios, o —en el otro extremo— las evidencias que reiteraban sus facultades como humanos y, por tanto, la necesidad de su protección legal y religiosa.

Ya habíamos consultado la literatura de Colón, la cual nos refería los primeros discursos elaborados para enunciar la novedosa realidad antillana pero las narraciones que detallan la secuencia de la exploración, conquista y colonización del nuevo mundo, se produjeron a manera de crónicas e historias hasta la década de los años treinta del siglo XVI. Esta producción literaria no sólo sirvió para ordenar cronológicamente los hechos ocurridos desde la llegada de los europeos a América, sino que también, nos evidencia el debate político y el juego de intereses económicos que se gestó en el proceso de su colonización.

Con respecto a nuestra pesquisa, retomaremos la producción literaria de dos historiadores de los hechos de los españoles en América: Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>3</sup> y fray Bartolomé de las Casas,<sup>4</sup> los hemos considerado porque además de ser pioneros en la documentación de ese proceso, su visión sobre los acontecimientos es más confiable ya que también fueron participes activos de las instituciones que organizaron la colonización del nuevo mundo; aunque sus obras son vastas y recapitulan los sucesos desde la llegada de Colón a “la española”

---

3 Fue cortesano y posteriormente funcionario de tesoro, vivió en la corte en Italia. En 1514, parte hacia el Darién en la flota de Pedrarias Dávila. Atraviesa varias veces el Atlántico para defender los intereses de los colonos que representa, ocupa las funciones de veedor de las fundiciones de oro de la tierra firme y de alcalde de la fortaleza de Santo Domingo. Su obra es abundante, se destacan, *Sumario de la natural historia de las Indias* en 1525, así como su *Historia general y natural de las Indias* en 1535. En esta obra, Oviedo elabora la descripción de la flora y fauna del hemisferio y le secunda la narración cronológica de su ocupación por los españoles. La *Historia general y natural de las indias* está dividida en 50 libros, su obra celebró la grandeza de la naturaleza del nuevo mundo, menospreció a sus habitantes, elogió la epopeya de la conquista española, reprobando la codicia y crueldad de los conquistadores pero con vana insistencia. En: Brading, David A., *Orbe Indiano De la monarquía católica a la republica criolla 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, D.f. 2003, pp.47-60. Bernard, Carmen, Gruzinski Serge., *op. cit.*, p. 503.

<sup>4</sup> Originario de Sevilla posiblemente del seno de una familia de conversos judíos, se ordenó fraile con los dominicos. Llegó a los 18 años de edad a la isla “la española”. En su obra *Historia de las Indias* relata detalladamente los acontecimientos y política del periodo 1492-1521 basándose principalmente en materiales recogidos después de ingresar a la orden dominica en la isla “la española” donde comenzó la escritura de su obra en el año de 1527. Ésta fue escrita, declaró de las Casas, para celebrar la gloria de Dios y de su Iglesia, para honrar a España y a sus reyes, para defender el buen nombre de los indios y, ante todo, para ofrecer una constancia fiel de las injusticias de los conquistadores. Otro de sus objetivos fue escribir su obra para corregir, refutar y remplazar las historias generales de Oviedo y de Gómara. Brading, David A., *op. cit.*, pp. 90-96. Bernard ,Carmen., Gruzinski, Serge., *op. cit.*, p.492.

hasta la conquista del Perú, del conjunto de sus obras sólo analizaremos los acontecimientos que llevaron al descubrimiento español del denominado “mar del sur” —hoy Océano Pacífico— atribuido a Vasco Núñez de Balboa ya que a través de la narración de esos hechos, se logra entrever el debate político gestado entre los intelectuales del proceso conquistador y colonizador y, simultáneamente, en él se evocan tanto los significados que se le adjudicaron a las costumbres y prácticas de los indígenas como los significados y las condenas que los españoles atribuían a la homosexualidad masculina.

En los enunciados de ambos historiadores, Núñez de Balboa se convirtió en un personaje emblemático —a veces simbólico— para remarcar sus posiciones respecto al trato que, según ellos, debía otorgarse a los indígenas; no es casualidad que ambos hayan mantenido intensos debates e inflexibles diferencias respecto al tema; entre 1515 y 1519, los dos presentaron en España sus proyectos para mejorar la colonización de las islas y la evangelización de los indígenas. En Barcelona, en el año de 1519, las Casas obtendría la aprobación real para su programa de asentamiento pacífico en Cumaná; a Oviedo, le sería rechazada la propuesta para el desarrollo de un establecimiento colonial en Santo Domingo que proponía la construcción de una fortaleza priorato de la orden de la caballería de Santiago, consistente en una guarnición de 100 caballeros encargados de patrullar los territorios ocupados, es decir, una organización colonial basada en la rigidez de las milicias para limitar la desordenada conquista. La decisión de la corona aumentó las diferencias y el encono entre los dos porque el proyecto de las Casas sería un fracaso y, la propuesta de Oviedo, jamás tendría eco en las proyecciones de la corte.<sup>5</sup>

Oviedo ironizó en su obra el fracaso del proyecto de las Casas, incluso llegó a inculparlo por la muerte de los colonos que habitaban la aldea de su programa a manos de los indígenas; insistió en que su ruina obedecía a la manera pacífica de evangelizarlos en lugar de haberla precedido por una conquista armada que asegurara su sumisión. En cambio, el fraile acusa a su detractor de tratante de esclavos, reiterando que sus ataques contra los indígenas debían a su mala

---

<sup>5</sup> Brading, David A., *op. cit.*, p. 58.

conciencia, su obra se convirtió en una clara respuesta a las historias que ya habían publicado Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara. Así, ambos historiadores, utilizaron sus crónicas para diferenciarse entre sí y para promover sus propias causas políticas.

Si nuestra intención es la de reflexionar sobre los enunciados que ambos historiadores hicieron sobre los acontecimientos del descubrimiento de la “mar del sur”, será necesario remitirnos a la personalidad de Núñez de Balboa, gobernador de aquella región y el jefe militar de su exploración. Desde que asumió el otorgamiento real como gobernador del Darién, Balboa conformó su campaña con los hombres que ya lo habían acompañado en sus anteriores exploraciones; con ellos, organizó sus incursiones en la región siguiendo la tradición de los cristianos ibéricos en la “reconquista” de España, basada en la búsqueda oro, víveres y posibles asentamientos. Balboa se caracterizaba por ser un jefe de expedición que se ganaba la confianza de sus subalternos, establecía nexos personales con ellos, encabezaba y guiaba las expediciones y, no osaba en encargarse de las labores de sobrevivencia.

Pero lo que le dio mayor eficacia a sus expediciones, fueron las estrategias de contacto que estableció con los indígenas de la región, ya que logró identificar a la perfección el funcionamiento de las instituciones y de las elites indígenas. Según los historiadores, Carmen Bernand y Serge Gruzinski,<sup>6</sup> las sociedades originarias del Darién otorgaban supremacía a las decisiones de sus jefes, a cambio, el cacique debía otorgar a sus súbditos pruebas de generosidad y protección que rebasaran a las de otros pueblos rivales; es decir, el poder se expresaba por medio de la competencia y los caciques debían consolidar su posición desafiando a los otros jefes de los alrededores. Por eso, era necesaria la obtención de objetos simbólicos que realzaran su prestigio.

Balboa al conocer esos movimientos, alteró el sistema político indígena basado en posicionamiento social, utilizó a su favor el ya recurrido método de intercambios proveyendo a los nativos de productos españoles, en particular, el hierro, el cual, al ser desconocido en esas tierras, se convertiría en instrumento de poder que

---

<sup>6</sup> Bernand, Carmen; Gruzinski, Serge., *op. cit.*, pp. 358-361.



otorgaba prestigio a los caciques pero al mismo tiempo, generaría su irremediable dependencia con los españoles. Al recibir bienes simbólicos que consolidaban su jerarquía, los caciques debían responder con reciprocidad dando información que refiriera los lugares donde se podría encontrar oro.

Con el transcurso del tiempo, ya sea por los intercambios de productos con los naturales o por la imposición tecnológica de las armas de guerra, se consiguió una relación cada vez más estrecha con los caciques de la región que ante la constante presión de los conquistadores, les aseguraron conocer tierras donde “el oro corre por los ríos y para lo cual es necesario franquear la cordillera que se levanta entre las jefaturas atlánticas y el otro mar.”<sup>7</sup> A partir de estas informaciones, se conocería la existencia del otro mar, de un territorio llamado Dabaide donde la pepitas de oro se encontraban en los ríos y, que en la posteridad se convertiría en el punto de partida para las futuras expediciones que llevarían a la conquista de los Andes.

Balboa requería legitimar su búsqueda ante la corona, después de las solicitudes burocráticas, el 1 de septiembre de 1513, salió del Darién con los hombres de su campaña, llevaba la firme convicción de encontrar minas de oro comandando una expedición que llevaba el carácter de oficial según los lineamientos de la corona española. A través de un arduo peregrinar, el conquistador logró alianzas y también desencuentros que propagaron la muerte de los caciques de la región y sus súbditos; la incursión, culminaría con el descubrimiento español del bautizado “mar del sur.” Los sucesos de esa frenética búsqueda fueron registrados por los historiadores ya mencionados, sus enfoques y valoraciones son distintas en el espacio y el tiempo pero nos permiten contrastar el urdimbre político que ahí se gestó.

Según el orden de aparición de los textos, el primero en detallar los sucesos en el descubrimiento de la “mar del sur” fue Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), quien en su *Historia general y natural de las Indias* en el libro XXIX, capítulo V, titulado *Cómo el gobernador Vasco Núñez de Balboa tornó al Darién desde la mar del sur, y cómo en ciertas provincias hizo los caciques de paz*, señala que

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, pp. 361.

después del descubrimiento del Océano Pacífico, Balboa y su compañía tomaron rumbo con regreso al Darién; habían transcurrido dos meses desde el inicio de la expedición, ya se contaba con la seguridad de haber descubierto otro mar y también, un gran botín de oro y perlas; no obstante, se siguieron manteniendo los intercambios de productos e informaciones, ya sea con los caciques aliados o con los rivales de éstos. Pero no todos los jefes indígenas iban a responder de la misma manera, Oviedo relata que después de varios encuentros pacíficos,

Y aquél día llegó el gobernador a un cacique que se llama Pacra, al cual halló absentado y enviolo a buscar, asegurándoles, y vino de paces, y dió cierto oro de presente; porque todos los otros caciques en que habían estado los cristianos, habían dicho certificadamente que este cacique Pacra cogía oro en su tierra, y que tenía minas ricas. Y Vasco Núñez le rogó mucho y le halagó porque se las mostrase, y nunca lo quiso hacer; sobre lo cual lo hizo atormentar hasta la muerte, y en fin nunca se lo hizo decir.<sup>8</sup>

Gracias a las informaciones dadas por los jefes de la región, Balboa tenía la certeza de que el cacique Pacra tenía minas de oro en sus tierras pero después del encuentro amistoso, no sabemos si el cacique se negó rotundamente a proporcionarle cualquier información sobre las minas, si opuso resistencia ante las ofertas de intercambio o reconoció a Balboa como aliado de alguno de sus enemigos por lo que la respuesta del gobernador del Darién fue contundente, ordenó atormentarlo hasta la muerte, a lo que siguió, una inesperada respuesta de los súbditos del ya muerto cacique

Y todos los indios e indias deste cacique confesaron que se echaba con tres o cuatro mujeres que tenía, e que usaba con ellas *extra vas debitum*, contra natura; y que cuando fue mozo, en la juventud, usaba lo mismo con indios machos. Este pecado es muy usado en algunas partes de la Tierra Firme y a los indios pacientes en tal delicto, llaman en aquella lengua de Cueva, *camayoa*.

---

<sup>8</sup> Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Núm. 117-121, 5 Tomos, Ediciones Atlas, Madrid, España, 1959, Tomo III, Libro XXIX, Capítulo V, p. 218.

A esta tierra mandó llamar el gobernador Vasco Núñez, la provincia de Todos Santos, porque en tal día llegó a ella; y en la lengua de los indios se llama Pacra; pero yo la llamara la tierra de todos los males, pues que tan nefando pecado allí se usaba por el señor della.<sup>9</sup>

Es notable la respuesta que los pobladores de Pacra asumieron ante el impulsivo y arbitrario proceder del español, frente a la violencia y amenaza de muerte, inesperadamente, los naturales decidieron denunciar las faltas que llegó a cometer su jefe en vida; en términos contemporáneos, lo acusaron de no mantener relaciones reproductivas con las mujeres, en partes, donde no es debido (*extra vas debitum*) y llegaron a asegurar que siendo joven, el mismo tipo de prácticas las mantenía con hombres; asimismo, Oviedo agrega que dicha falta de orden religioso era muy usual en la región e incluso nos reseña la forma en la que era nombrada por los naturales: *camayoa*, distinguiendo que se utilizaba para señalar a los hombres que eran pacientes en la actividad sexual entre hombres.

En su relato, Oviedo legitima la reacción violenta de los españoles a favor del cumplimiento de las normas católicas sobre las conductas sexuales, esta aseveración puede demostrarse cuando su molestia se acrecienta al distinguir que Balboa había nombrado a esa región como “la provincia de todos los santos”, a lo que el narrador no dudó en darle una corrección, rebautizándola como “la tierra de todos los males” porque denuncia y califica que lo que ahí se practicaba era el pecado nefando, el pecado no digno de nombrarse; la teología moral cristiana, clasificaba así a una serie de experiencias eróticas no reproductivas, es decir, las que se consumaran en otras partes del cuerpo, no genitales (*extra vas debitum*) o las efectuadas entre personas del mismo sexo y, que por lo tanto, no aseguraban la reproducción. En el desarrollo de este capítulo reflexionaremos sobre estas diferencias de orden conceptual, por el momento sigamos analizando el discurso, volvamos a la narración; aunque Oviedo legitima con sus apreciaciones la conducta de sus coetáneos, en el mismo relato también llega a valorarlas, si bien no se indigna, al menos logra calificar el comportamiento de los conquistadores:

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pp. 218 - 219.

Puesto que en los memoriales y escrituras de Vasco Núñez, todo lo que he dicho hallé escrito y signado, y lo que más diré hasta que este viaje se acabe, allí no estaban dichas crueldades; pero muchas hobo, y muchos indios hizo atormentar, y a otros aperrear en este camino, para que le diesen oro. Ya a unos se tomaban a las mujeres, ya a otros las hijas; y como Vasco Nuñez hacia lo mesmo, por su ejemplo o dechado, sus mílites se ocupaban en la mesma labor, imitándole.<sup>10</sup>

A pesar de que Oviedo reconoció las crueldades cometidas por la campaña de Balboa, su valoración sólo se centraba en enumerar las faltas, los tormentos y los aperreos contra los indígenas a cambio de oro o al menos una referencia que certificara su existencia y, para obviar la contundente conquista, el rapto o la violación de las mujeres y sus hijas. Así, más que indignarse, llegó a puntualizar que el comportamiento de los conquistadores obedecía al ejemplo del gobernador y jefe de la expedición; para Oviedo, la actitud de los españoles era entendible porque seguían los lineamientos de su jefe militar, pero en él, no había forma que lo hiciera comprender las costumbres de los indígenas, a lo largo de toda su obra no dudó en acusarlos como gente viciosa.

Al final del capítulo que narra el descubrimiento de la “mar del sur”, Oviedo se ocupa en especificar el fin de la expedición con su llegada al Darién el 19 de enero de 1514, detalla con precisión el repartimiento de las riquezas obtenidas; sin embargo, a su evocación le sigue un abrupto corte, al narrador lo seguirían perturbando los indígenas porque a pesar de haber reseñado el final de la expedición, vuelve a insistir en la valoración de sus costumbres, específicamente, sobre los hombres de aquellos pueblos, por lo que reitera: “es notable delicto e vicio destes indios, y por donde es bien empleada su perdición, digo que hallé escrito y supe de muchos de los que fueron con Vasco Núñez;”<sup>11</sup> estas cualidades le sirven de introducción para explicar el porqué de su acusación:

[...] Vasco Núñez llegó a una provincia que se llama Careca, y el cacique della se llamaba Torecha y púsole en defensa, y matáronle en la guazábara a él y

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 219

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 220.

algunos indios suyos; y allí se halló un hermano suyo vestido como mujer, con los hombres, y otros dos indios de la misma manera, que usaban como mujeres, y así con naguas; y los tenía el cacique por mancebas. Y esto se hacía en aquellas partes principalmente entre los caciques e otros indios, e se presciaban de tener tres e cuatro, e aun veinte indios, para este sucio y abominable pecado. Y en aqueste viaje hizo Vasco Núñez quemar y aperrear cuasi cincuenta éstos, y los mismos caciques se los traian sin se los pedir, desde vieron que los mandaba matar, lo cual hacía porque les daba a entender que Dios en el cielo estaba muy enojado con ellos, porque hacían tal cosa, y por eso caían tantos rayos e tan espantosos truenos; e por eso no les quería dar Dios el maíz y la yuca. Y deste temor, porque Dios aplacase su ira, le llevaban aquellos camayoas pacientes en tal delicto.<sup>12</sup>

Aunque en el capítulo analizado la intención de Oviedo fue la de narrar los acontecimientos que llevaron al descubrimiento español del Océano Pacífico, en la conclusión, la base argumentativa sólo reitera la valoración de las costumbres de los indígenas. Si atendemos el enunciado, ya no detalla cronológicamente los sucesos sino se refiere a ellos con el fin de anteponer su juicio cristiano. En la remembranza, ya no importaba el porqué de la resistencia y la muerte del cacique Careca, Oviedo prefirió hacer énfasis sobre las posteriores reacciones de Balboa; ante el atuendo del hermano y los súbditos del rey ya muerto, el gobernador califica el hecho como señal del abominable pecado, otra de las nomenclaturas otorgadas a la homosexualidad en la religión cristiana de la época, lo que suponía en las mentalidades cristianas, hacer efectiva su condena y su inmediato exterminio.

Para que no quepan dudas en las que se argumente que Balboa podría haber errado los motivos de su abrupta condena, con habilidad narrativa, Oviedo recurre a la verdad divina, hace constatar que la ira de Dios es causada por esos pecados y, queda manifiesta por el radical cambio de clima. En el relato, el inicio de la temporada de lluvias, las tormentas y rayos que agolpaban las tierras exploradas, se convertían en pruebas irrefutables de la ira del Dios cristiano, los culpables

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 220-221.

debían pagar por sus faltas con la muerte, tal como lo dictaba la tradición ibérica en sus códigos, leyes y preceptos religiosos.

Al alardear esta supuesta reacción divina, Oviedo se convierte en legitimador de la condena, concreta la gravedad de la falta y justifica el proceder de los conquistadores. Oviedo ya no se ocupa en cuestionar si la vestimenta de los indígenas era prueba irrefutable para calificar su condena como abominable pecado, tampoco se encargó de precisar el origen de la información que aseguraba que los indígenas encontrados “vestidos como mujer” servían a su rey como mancebas y que, esté utilizaba a más de veinte con el mismo fin. Al ser silenciados por Oviedo, los súbditos de Careca también se convirtieron en los detractores de sus propios coetáneos; la condena cristiana sobre las conductas sexuales retumbó en los pueblos conquistados y la imposición del terror se convertiría en la herramienta eficaz contra los ritos paganos, las idolatrías y el pecado abominable.

Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) evocaba el mismo hecho en su *Historia de las Indias*, libro II, capítulo XLVII, titulado *que contiene del trabajo que ponía en descubrir la mar del Sur Vasco Núñez de balboa y de lo que le sucedió en el camino*. A diferencia de Oviedo, el fraile dio prioridad discursiva al acontecimiento antes citado; incluso, desde el inicio del capítulo se centró en detallarlo y reflexionar sobre el proceder de Balboa y, paradójicamente, poco se ocupó en el trabajo que costó el descubrimiento de la “mar del sur”; las Casas, cuenta que en septiembre de 1513, al emprender la expedición por las montañas altas, Vasco de Núñez y su compañía entraron al señorío de un gran señor llamado Quarequa, el cual hallaron en feroz resistencia con sus espías y gente armada para defenderse:

[...] salieron preguntándoles qué querían o a qué venían, y requiriéndoles que no pasasen adelante; y como vieron que los españoles no acordaban de volver, muéstrase el señor en la delantera vestido de mantas de algodón, y con él ciertos principales, todos los demás en cueros, y dan en los españoles con gran grita e ímpetu espantable. Sueltan los españoles ciertas escopetas de fuego y algunas ballestas que llevaban, de los tiros de las cuales cayeron

muertos luego no sé cuántos, y como vieron los pobres indios salir el fuego y oyeron el trueno, pensaron que eran rayos y que los españoles tenían poder para con rayos matallos; vuelven apriesa las espaldas, sin quedar uno que huir pudiese, todos tan espantados, que no creían sino que los nuestros eran diablos. Van tras ellos, sueltos los perros, como tras una grey de ovejas o carneros, y a cuchilladas, a unos cortaban las piernas y desjarretaban, a otros los brazos, a otros alcanzaban y cortaban las nalgas, a otros a estocadas pasaban de parte a parte, a otros desbarrigaban, [ y los perros, por su parte, desgarraban y hacían a muchos pedazos]. Quedó muerto allí el negro rey y señor, con sus principales que venían señalados, y hasta 600 hombres que pudieron alcanzar; prendieron algunos y llegaron al pueblo, donde capturaron otros y robaron todo lo que valía algo; no supe que cantidad en él hallaron.<sup>13</sup>

La literatura de las Casas no duda en detallar a complejidad la maquinaria de la conquista, en ella, se evoca el arsenal tecnológico y estratégico de aniquilación; de entre los detalles sólo plasmó el terror impuesto a los indígenas y, no obstante, la maquinaria no paraba:

Entre los presos que allí tomaron, fué un hermano del mismo señor, y otros no sé cuantos, que dizque andaban vestidos de hábito de mujeres, a los cuales, juzgando que del pecado nefando eran inficionados, los mandó luego, sin otra indagación ni juicio, aperrear, conviene a saber, echar a los perros bravos, que, mirándolos y regocijándose como si miraran una graciosa montería, en un credo los despedazaron.<sup>14</sup>

Como en el relato de Oviedo, la narración de las Casas enuncia como primer síntoma del malestar de Balboa, el momento en que éste advirtió que el hermano de Quareca y los otros indígenas vestían hábitos de mujer; también se vuelve a acentuar que lo anterior sirvió de fundamento para que el conquistador los mandara a matar con su maquinaria efectiva: “los echa a los perros” porque eran culpables de ser inficionados del abominable pecado; sin embargo, a diferencia del otro historiador, el fraile dominico hace énfasis en dudar de tal afirmación,

<sup>13</sup> las Casas, Fray Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, Biblioteca Americana, Serie Cronistas de Indias, Fondo De Cultura Económica, México, D.f. 1965, p. 592.

<sup>14</sup> *Ídem*.

utiliza la palabra “*dizque*” para diferenciar su postura, además, replica que el conquistador no se haya detenido en indagar o buscar otras referencias que sostuvieran la legitimidad de la condena; por eso, despliega sus reflexiones y no duda en cuestionar:

Todas estas obras, que por aquella tierra Vasco Núñez y sus compañeros hacían, era disponer aquellas gentes para que amasen el nombre cristiano y se aficionasen para rescibir la religión cristiana: bien creo que pensaban los pecadores que ofrecían a Dios algún sacrificio agradable, so color que punían o castigaban los quebrantadores de la ley natural, no advirtiéndolo con su ceguedad cuántas más veces ellos a cada paso la quebrantaban con mayores ofensas de Dios, destruyendo aquellos reinos y tantas gentes en ellos y haciendo heder el nombre de Jesucristo entre aquellas naciones, con sus obras tan detestables, como dellos dijo Sant Pablo. Y que fuera verdad muy bien averiguada que aquellos que traían aquel hábito mujeril era por aquel pecado, ¿quién hizo juez a Vasco Núñez, o con que autoridad [se constituyó alcaide en] señorío y jurisdicción ajena, siendo él súbdito de aquellos naturales señores por estar en su tierra, y que de justa justicia, por sus tiranías, invasiones y robos tan universales y por toda la ley natural, divina y humana, dañados, si fuerzas tuvieran, podían hacerlos cuartos y tajadas? Cuanto más que aun traer algunos aquel hábito podía ser por otra causa, sin pensar en cosa del pecado nefando;<sup>15</sup>

Las Casas, aunque advirtió que la labor de todos los expedicionarios y conquistadores debía sujetarse a las reglas del cristianismo e intuyó que la experiencia colonizadora era una circunstancia novedosa, su retórica le sirvió para lamentarse y acusar la conducta de sus coetáneos; advierte que a pesar de que la empresa llevaba como estandarte los valores cristianos, las acciones de los españoles en el nuevo mundo no habían sido apegadas a su ley divina. Con esas razones, antepone los privilegios de la duda a los juicios de su creencia, por eso, manifiesta que los indígenas pudieron haber errado la manera de ganarse los favores del Dios cristiano conjeturando que ellos pensaban que los atavíos a la

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 593.



usanza de las mujeres —no es específica cuales— podrían considerarse un sacrificio agradable. En cambio, su descontento se enuncia al constatar que los quebrantadores de las leyes de Dios fueron aquellos que habían alardeado ser depositarios de la verdadera fe cristiana, los conquistadores españoles.

Lo más sorprendente de la narración es la imparcial reflexión de las Casas, la cual cuestiona con rigidez la actitud de Balboa que ante una simple señal o manifestación de que los indígenas vestían con hábitos de mujer, legitimaba con vehemencia su condena porque sin mayor evidencia suponía que del pecado nefando se trataba. Pero las Casas no termina de sorprendernos, con su agudo ingenio polemiza ante el comportamiento de Balboa, plantea un tema poco cuestionado en el proceso de conquista y colonización de América: la de si era legítima la intervención, exploración y conquista occidental, por eso, reitera que no era competencia del conquistador dictar sentencias ya que carecía de una figura o representatividad en las tierras que pertenecían a otra jurisdicción. En síntesis, las Casas pone los valores cristianos como base argumentativa de sus cuestionamientos porque son el parámetro normativo que rige tanto su pensamiento como la conducta de sus coetáneos; pero, al mismo tiempo, lo desestructura ya que cuestiona su validez en territorios que no se rigen bajo el mismo sistema; la acción de los conquistadores no tiene legitimidad, está confundida, de modo que, es necesario el respeto a la soberanía de esos pueblos.

No obstante lo ya dicho y, para constatar sus propias afirmaciones, las Casas opta por recurrir a su arma más efectiva, por lo que de nueva cuenta, la retórica y las citas de otros cronistas del hasta entonces mundo conocido, le ayudarán a demostrar sus acusaciones, por eso, inmediatamente agrega:

Esto parece poder haber sido, por lo que refiere Galeno sobre Hypocras, en el tratado *De aere et aqua*. Cuenta Galeno allí, que muchos de los scythas, naturales de Scythia, región última de Europa, porque hay otra en Asia, son como eunucos, inhábiles para ser casados, por lo cual hacen todos los oficios de las mujeres, así en hablas como en obras, y llámanlos afeminados oficios, digo, no de vicios, sino honestos, los que las mujeres hacen, a los cuales adoran y reverencian los vecinos de aquella tierra, temiendo no les acaezca el

mismo defecto que aquéllos padecen; aquel defecto atribuyen a Dios o a la voluntad de Dios por sus pecados. La causa de venir a caer en él, dice Galeno que le parece ser la vieja y continua costumbre que tienen de andar a caballo, porque les vienen ciertos dolores, y de traer las piernas siempre colgadas hácese algo cojos, y, creciendo la cojedad, encógenseles las chuecas de los pies o desencájanselos, para cura de la cual, sángranse de ambas a dos venas detrás de las orejas, y, por mucha sangre que les sale, sucédeles flaqueza, y luego tras ella el sueño; habiendo dormido, algunos se levantan sanos y algunos no, y porque las venas detrás de las orejas son de tal naturaleza, que sangrándolas causan esterilidad, de aquí es que, cuando quieren tener la secreta conversación con las mujeres, se hallan estériles, y la primera vez pasan pacientemente, pero a la segunda y a la tercera creen haber ofendido a Dios, y, por consiguiente, ser su voluntad en aquello castigarlos. Luego, dice Galeno, que se visten trajes o vestidos de mujeres y confiesan públicamente ya no ser hombres, sino afeminados hechos, y, por tanto se pasan al consorcio de las mujeres para ejercer los oficios y operaciones mujeriles con ellas. En este daño e inconveniente incurren los más nobles y más ricos principalmente, por causa de andar a caballo más a la continua; pero los pobres y de baja suerte que no alcanzan caballos, en tal oprobio nunca se vieron; todo esto es de Galeno. Luego posible cosa fué, que no por fin de cometer aquel vicio nefando se usase traer los hombres hábito de mujeres por aquella tierra firme, y, por consiguiente, haber ofendido gravísimamente a Dios Vasco Núñez y sus consortes, aperreando aquellos indios por aquel título, aunque tuviera jurisdicción y fuera competente juez, cuanto más que no lo era sino súbdito, él y todos los que con él iban, de aquel cacique y señor de aquella tierra, como queda dicho.<sup>16</sup>

Para las Casas no había objeción al hecho perpetrado por Balboa, por eso, recurrió a su retórica distinguiendo que ese tipo de practicas adjudicadas a los indígenas, en otras regiones del mundo, tenían una causalidad, un significado social y estaban justificadas por las leyes de aquellas sociedades; pero, por si acaso hubiere quien intentara convencer sobre la legitima reacción del gobernador; el fraile dominico acude discursivamente a la legalidad de Occidente,

---

<sup>16</sup> *Ídem* p. 593.

recalcando que por el hecho de ser una expedición a Balboa no se le concedía el derecho a juzgar y condenar y, en tanto, a él y sus compañeros debía considerárseles súbditos del cacique y señor de las tierras invadidas.

Con el fin de confirmar las diferencias discursivas y políticas de Oviedo y las Casas también incluiremos la perspectiva de los hechos elaborada por uno de los cronistas oficiales en el nuevo mundo: Antonio de Herrera y Tordesillas,<sup>17</sup> que en su *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, el mismo hecho es narrado con otros matices, pero sin mayor innovación; ubiquemos contextualmente su relato, después del encuentro y los rituales ceremoniosos que podrían simbolizar un encuentro amistoso entre Careca y Balboa, el cacique opone resistencia ante la llegada de los intrusos, además, no responde a las demandas del conquistador quien le exige oro, ante la negativa, Balboa responde soltando sus ballestas y escopetas

Y como vieron los fuegos y oyeron los truenos pensando que eran rayos y que los castellanos tenían el poder para matarlos con ellos [...] soltaron tras ellos los perros y a cuchilladas a unos cortaban las piernas y a otros los brazos, a otros pasaban con estocadas y a otros desbarrigaban y los perros, por su parte, hacían a muchos pedazos [...] Quedó muerto allí el cacique, con sus principales, que iban señalados y hasta seiscientos hombres que pudieron alcanzar. Fue entre los presos hallado un hermano del cacique y otros que andaban vestidos en hábitos de mujeres y juzgando que del pecado nefando eran inficionados, los mandó Vasco de Núñez a echar a los perros, que en un credo los despedazaron y no hubo en esto mas información.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Fue partícipe de la nueva perspectiva histórica que erigía la corona española ante las críticas hechas por los otros países europeos que condenaban la brutal aniquilación de los naturales del nuevo mundo. Esta perspectiva sería inaugurada en 1571, cuando Felipe II nombró a Juan López de Velasco, cronista-cosmógrafo mayor de las Indias, con el fin de reunir una descripción minuciosa de las posesiones españolas y componer una historia oficial de su conquista. Para el año 1596, Herrera sería nombrado por la corona española historiógrafo cronista mayor de las Indias. Su obra y perspectiva se concentraron en la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, elaborada en 1601 y que cubre los años de 1492- 1546. Aunque sólo tuvo noticias de América a través de las relaciones publicadas por quienes vinieron, conocieron y reseñaron el nuevo mundo, su historia fue autorizada y respaldada por la corona española. Brading David, *op. cit.*, pp.231-236.

<sup>18</sup> De Herrera y Tordesillas, Antonio, *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Tres Tomos, Publicada por acuerdo de la Academia de Historia, Madrid, España, 1934, Tomo II, p.365

Otra vez las víctimas tuvieron tal suerte por ser inficionados del gravísimo pecado nefando, aunque también es evidente que el despliegue de los hechos varía por su conformación en el tiempo; mientras que Oviedo y las Casas rememoran en la década de los años treinta del siglo XVI, los sucesos del año 1513, Herrera narra lo acontecido hacia el año de 1601, donde asume una labor más informativa que valorativa. Es de suponer que el estilo narrativo obedecía a los convencionalismos que adquirió el relato de Herrera, ya que su discurso fue parte de la perspectiva oficial de la corona española que respondía documentalmente a las críticas que sobre las conquistas del continente americano hicieron los otros reinos europeos. Esta aseveración es reiterada en la misma obra, cuando el autor en su dedicatoria, establece que escribió su historia para mantener “la memoria de las gloriosas hazañas de los reyes católicos y la nación castellana.”<sup>19</sup> Con estos motivos, consiguió un estilo fluido que informaba y documentaba sobre la justicia y el derecho de la corona española al dominio de las islas y tierra firme de la mar oceánica. Sin embargo, David A Brading<sup>20</sup> afirma que Herrera se basó para la construcción de su historia en la obra de fray Bartolomé de las Casas e inclusive, asegura que alguna de las críticas que hizo el fraile sobre el proceder de los conquistadores en el nuevo mundo y sus proyectos para una evangelización efectiva, fueron materia de admiración y evocación en su obra con la exclusiva finalidad de demostrar que los reyes católicos habían procurado asegurar el bienestar y protección de sus súbditos naturales.

Así, la evocación discursiva de un hecho particular como fue la expedición posterior al descubrimiento de la “mar del sur” nos ha permitido reconocer la multiplicidad de posiciones que se entrecruzaron ante la novedad que supuso la expedición y conquista del llamado por los europeos nuevo mundo; en este análisis discursivo encontramos claramente diferenciadas las posturas, Oviedo se afana en aclarar y enjuiciar las diferencias que separan a los indígenas de los españoles, lo cual se manifiesta cuando los califica y les atribuye defectos; Antonio de Herrera, fiel a su causa, narra y sigue los acontecimientos con cautela, en su

---

<sup>19</sup> Brading David, *op .cit.*, p. 235.

<sup>20</sup> *Ídem.*

relato todo se sobreentiende, los actos y hechos de los españoles se justifican en favor de la imagen de la corona; las Casas, es quizá el más cauto, consciente de las diferencias de la visión de mundo entre los indígenas y los españoles, se mantiene fiel a su labor evangelizadora pero apuntillando sus críticas ante las faltas éticas de sus coetáneos; el pensamiento de las Casas lo distingue como un hombre de talante político y, al mismo tiempo, promotor de la necesidad de entender la empresa colonizadora desde una perspectiva humanística, es un personaje reflexivo del proceso que le tocó vivir. De tal forma, los hechos relatados no pueden entenderse si no comprendemos a cada uno de los participantes en los mismos y, en este caso, son protagonistas tanto quienes vivieron dichos acontecimientos como aquellos que los rememoraron.

En conclusión, hemos observado que los discursos elaborados por estos autores formaron parte de los posicionamientos ideológicos, las fuerzas políticas y la lucha de intereses económicos que se pusieron en pugna dentro de la empresa colonizadora; es obvio, que esas fuerzas eran representadas y legitimadas por los españoles, los objetivos fueron variados y en el tema que nos ocupa, las perspectivas son contrastadas. En los discursos oficiales de los cronistas como es el caso de Herrera y Oviedo, y las acciones de los conquistadores, como lo es Balboa, es obvia una confusión respecto a las señales, signos que hacían interpretar la sexualidad de los naturales tomando como principio fundamental las formas y códigos occidentales y, en otro tono, las críticas de los pensadores escolásticos como lo es las Casas, el cual utiliza su pensamiento a favor de una causa justa que redima a los indígenas ante sus verdugos. En este caso conviene preguntarnos: ¿la sexualidad de los indígenas se convirtió en estrategia argumentativa que apoyaba la intervención española y la legitimación de la conquista?, quizá, podamos responder tomando como punto de referencia la perspectiva legal que se le confería a la homosexualidad en la península ibérica del siglo XVI, no se puede comprender este proceso sino indagando lo que aquella sociedad construía como argumento de legalidad, la teología moral.

***El peor de todos los males, génesis del pecado sodomítico.***

La concepción que se tenía de la homosexualidad masculina en la España del siglo XVI, tiene sus orígenes normativos en las *Siete Partidas*, un código compilado entre 1256 y 1263 por Alfonso X de Castilla y, las cuales, regularon la sociedad castellana durante el medioevo y hasta muy entrada la modernidad. Desde su instrucción, inauguraron una cultura jurídica en el seno de la religión cristiana, estaba conformado tanto por los textos del antiguo derecho romano como por los del canónico medieval; es decir, el código mixturaba la tradición absolutista del derecho romano a la normativa moral cristiana, la cual, ordenaba la vida social a partir de las consideraciones teológicas sobre la ley divina, la ley del Dios cristiano.

En las *Partidas* encontramos enunciados clave que nos ayudarán a comprender los significados y las regulaciones que le fueron otorgadas a la homosexualidad masculina en el siglo XVI; en el Proemio del Título XXI de la *Partida Séptima* se lee: “De los que facen pecado de luxuria contra natura. Sodomítico dicen al pecado en que caen los homes yaciendo unos con otros contra natura o costumbre natural.”<sup>21</sup> El enunciado nos sugiere la manera en que estaban organizadas las sentencias del código, primero un lineamiento general, en el tema que nos ocupa, los pecados de lujuria contra natura, es decir, los pecados de orden sexual y erótico que iban en contra del orden natural; a lo que le sigue, las acotaciones para cada amonestación donde se establecían los características específicas que argumentaban el porqué de la falta; entonces, en el código se planteaba como pecado sodomítico a la actividad sexual o erótica practicada entre hombres y se le confería una sanción porque desestabilizaba un supuesto orden natural.

Vamos por partes, tratemos de comprender a que se refieren los vocablos que argumentan los lineamientos generales; desde la perspectiva de la teología moral, la noción de pecado se refería al pensamiento, acción o conducta humana que violaba el orden de origen divino, según la iglesia católica, el orden moral

---

<sup>21</sup> Las Siete Partidas, citadas por Tomás y Valiente, Francisco, “Capítulo 2, El crimen y pecado contra natura” en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990. pp.33-55.

dispuesto por Dios; entonces, lo que les daba la cualidad de falta, era por ofender los preceptos cristianos. Estas reprobaciones de orden moral fueron estipuladas en los textos y tradiciones de carácter religioso y, al momento de misturarse con la tradición jurídica, siguieron manteniendo su significado moral pero se le otorgaba una condena obligatoria porque el pecado ampliaba su noción moral a la de delito jurídico: ante la trasgresión del orden divino, los individuos serían merecedores de castigo legal.

Ahora bien, dentro de la religión judeocristiana se concibieron siete pecados capitales: soberbia, avaricia, pereza, envidia, gula, ira y lujuria; los pecados relacionados con la sexualidad y el erotismo formaron parte de los “pecados de lujuria”. El vocablo lujuria, era atribuido a las faltas cometidas por los deseos y relaciones carnales, por lo que subdividía en una extensiva clasificación, entre ellas, se resaltan aquellas que no tenían como fin la reproducción de la especie y las que se mantenían fuera del lazo matrimonial. Los pecados de lujuria o también llamada lascivia comprendían a una amplia gamma de prácticas sexuales, se castigaba a la simple fornicación, al adulterio, el incesto, el estupro, el rapto, el sacrilegio y el considerado como el más grave de entre todos los pecados, el pecado contra natura.<sup>22</sup>

Se consideraba simple fornicación cuando dos personas solteras, sin vínculo alguno, tenían relaciones sexuales fuera del matrimonio; se calificaba como adulterio, cuando por los menos, alguno de los participantes de relación sexual no aprobada era casado; se condenaba el incesto cuando los miembros de la pareja tenían parentesco en primero o segundo grado; se nominaba estupro al acto sexual forzado con una mujer; el rapto sería definido como el secuestro de una mujer y se cometía sacrilegio cuando uno de los amantes rompía voto de castidad.<sup>23</sup>

En los pecados contra natura ya no se distingue un simple acto sexual fuera del matrimonio ni se enjuicia el dolo o la ofensa a otro sacramento, a este pecado se

---

<sup>22</sup> Tomás y Valiente, Francisco., *op. cit.*, pp. 37 - 38.

<sup>23</sup> Lavrin, Asunción, “La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la iglesia,” en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrin (coordinadora), Editorial Grijalbo, México D.F. 1992, p. 59.

le acusaba por alterar el orden natural, el orden normativo —según los teólogos y juristas cristianos— dispuesto por Dios. Los pecados contra natura podían cometerse de tres maneras: por polución voluntaria (masturbación), bestialidad y sodomía; la masturbación contravenía el precepto religioso de que los espermatozoides debían introducirse en la vagina: *intro vas naturale*, es decir, con fines reproductivos; en cambio, la bestialidad se refería a las relaciones sexuales con animales,<sup>24</sup> lo que actualmente conocemos como zoofilia. El denominado pecado sodomítico, definía generalmente la copula entre individuos del mismo sexo pero también podría denominarse así, a cualquier tipo de relación sexual entre un hombre y una mujer, casados o no y que, se llevara a cabo en un posición que no fuera natural para la iglesia católica: *extra vas debitum*. Por tanto, se le confería la nominación contra natura porque el acto sexual era contrario a los fines exclusivos que le otorgaba al sexo la moral cristiana, donde el coito sólo sería admitido como un acto orientado y ordenado a la procreación.

Si atendemos los anteriores subdivisiones de los pecados contra natura, a ellos no se le otorgaba castigo por la forma en que se ejecutaban las prácticas sexuales, ya sea la masturbación, realizadas entre personas del mismo sexo, con animales o sexo anal; su carácter de pecado, se debía a que en ellas no se proyectaba la reproducción de la especie ya que se consumaba *extra vas debitum*, donde no era debido y, por tanto, su condena obedecía al desperdicio de la simiente. Según el estudioso del tema, Francisco Tomás y Valiente<sup>25</sup>, para la teología moral, de entre los géneros, los varones tenían vital importancia para la cristiandad, el hombre era distinguido como socio de Dios, se le valoraba por ser su colaborador en favor de la creación continua porque con él, particularmente con su semen, era posible engendrar nuevos seres humanos. Por esa significación, las mujeres sólo serían valoradas por su participación pasiva durante la procreación, es decir, para la teología cristiana, la mujer, aunque participe de la reproducción de la especie, su única función era la de recibir la simiente, en ella se depositaba el semen; de tal forma, su labor en la reproducción sería considerada pasiva y no

---

<sup>24</sup> *Ibíd.* p. 60.

<sup>25</sup> Tomás y Valiente, Francisco., *op. cit.*, pp.35 - 36.



creativa. Desde ese enfoque, el coito era exclusivamente un acto proyectado y ordenado para la procreación, tenía la finalidad de crear nuevos seres humanos y, por tanto, las prácticas ajenas a esos preceptos, se les consideraba contra natura, contra el orden natural. Es quizá por eso, que se daba mayor énfasis a la condena de la homosexualidad masculina que a la femenina, si el erotismo entre varones quebraba su obligación con Dios y, por tanto, se les condenaba, las relaciones eróticas entre mujeres, aunque distinguidas, no fueron condenadas ni mucho menos castigadas.

Así, la homosexualidad masculina sería considerada como un delito de orden moral por ir en oposición a las leyes de la naturaleza, entendidas como tal, las leyes divinas, según la teología medieval, las leyes dictadas por Dios. Entonces, si la regulación social castellana estaba fundamentada por el orden moral cristiano y la homosexualidad estaba incriminada bajo la noción de pecado ¿cómo adquirió el carácter de su condena?, las *Partidas* nos sirven para aclarar, la Ley I dice:

Onde tomo este nome el pecado que dicen sodomítico e quantos males vienen del. Sodoma y Gomorra fueron dos ciudades antiguas pobladas de muy mala gente. E tanta fue la maldad de los homes que vivian en ellas que porque usaban aquél pecado que es contra natura los aborreció nuestro señor Dios, de guisa que sumio ambas las ciudades con toda la gente que hi moraba e non escapo ende solamente sinon Lot y su compañía que non habian en sí esta maldad. E de aquella ciudad Sodoma, onde Dios fizo esta maravilla tomo este nome este pecado a que llaman sodomitico. E debese guardar todo ome deste yerro porque nacen del muchos males e denuesta e desfama asimismo el que lo face, ca por tales yerros envia nuestro señor Dios por la tierra donde lo facen fambre e pestilencia e tormentos e otros males muchos que non podria contar.<sup>26</sup>

Si atendemos el texto, el código edificó la nominación del pecado sodomítico basándose en una interpretación de la Biblia; el pasaje bíblico referido, narra que las costumbres de los habitantes de las ciudades de Sodoma y Gomorra, desataron la ira de Dios por desafiar su mandato, su ley, por lo que no dudó en

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p.40.

castigarlos y decidió la aniquilación de las ciudades y de sus habitantes. Aunque en la original narración bíblica no se especifica el porqué de la ira divina, para los teólogos medievales, el motivo de la condena obedecía a que los habitantes de aquellas ciudades “usaban aquél pecado que es contra natura”. Con estas argumentaciones, no sólo acuñaron otro vocablo para particularizar a la homosexualidad masculina sino que a través de la interpretación del libro sagrado de la religión judeocristiana legitimaron su condena porque el Dios cristiano la había castigado enérgicamente. Para las reglamentaciones de la España medieval, el pecado sodomítico desacataba la ley divina y, al considerarse como tal, le confería al fenómeno una categorización de normativa moral y también jurídica por lo que su expiación debía ser definitiva, se requería su exterminio porque a su sola existencia se le adjudicaban terribles males que afectaban a la humanidad.

Si unificamos esta conformación nominativa sobre la homosexualidad masculina a las otras categorías utilizadas en los textos que anteriormente analizamos, podemos constatar, que el fenómeno fue considerado como un pecado dentro de los ámbitos morales, pero al formar parte la normatividad jurídica ampliaba su significado cristiano al de delito por lo que el sujeto al que se le atribuyera sería merecedor a un castigo. Así, la homosexualidad era considerada como un pecado porque quebraba el orden divino, era considerada contra natura porque se desperdiciaba la posibilidad de continuidad, la simiente encargada de traer nuevos seres no tendría la cualidad de engendrar; era considerada exclusivamente como pecado sodomítico porque Dios se había ofendido con su existencia y, de ahí, su enérgica condena. Por eso, no es de extrañar que haya recibido otras nominaciones como la de pecado nefando, que designaba un acto sexual prohibido, inscrito en el orden de lo que no se puede decir. En síntesis, la condena y castigo por el “pecado de sodomía contra natura”, se ejercía porque significaba cualquier acto sexual del que no podría derivarse la procreación; connotaba por eliminación o atribución, a un acto sexual cometido por el ano y también entre hombres; ofendía a Dios; su desafío era tan vergonzante que no se le podría nombrar; era necesario exterminarlo.

Para constatar la manera en que se formalizaron las condenas por el pecado sodomítico será necesario remitirnos a las ejecuciones que sobre el tema habían promulgado los reyes católicos en su Pragmática. En ella Don Fernando y Doña Isabel advierten a todas la autoridades a las cuales se dirigieron así:

Salud y gracia. Sepades que acatando como Dios nuestro Señor por su infinita clemencia quiso encomendarnos la governación destos nuestros Reinos e nos facer sus ministros en la execución de la justicia en todo lo temporal, no reconociendo en la administración della otro superior, sino a el a quien habemos de dar cuenta castigando los delitos por aquella medida de pena que sea respondiente a las culpas de los culpantes.

No hay mas remedio, por gracia divina es en los reyes que Dios encomendó el gobierno y justicia de sus súbditos, por eso en esta estructura social no hay mas cabida que las leyes que son dispuestas por Dios y hechas respetar por la Corona, entre ellas, los reyes no vacilan en condenar a los que ofenden el orden dispuesto por Dios: E porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor et infaman la tierra especialmente es el crimen cometido contra orden natural, contra el cual las leyes y Derechos se deben armar para el castigo de este nefando delito, no digno de nombrar, destruidor del orden natural, castigado por juicio divino, por el cual la nobleza se pierde et el corazón se acobarda et se engendra poca firmeza en la fe et aborrescimiento en el acatamiento de Dios et se indigna a dar a hombre pestilencia e otros tormentos en la tierra e nasce del mucho oprobio e denuestos en la tierra donde se consiente, merecedor de mayores penas que por obra se pueden dar. Et como quiera que por los derechos et leyes positivas antes de agora establecidas fueron o estan ordenadas algunas penas a los que asi corrompen la orden de naturaleza e son enemigos della, porque las penas antes de agora estatuidas no son suficientes para extirpar e de todo desterrar tan abomynable yerro, queriendo en esto dar cuenta a Dios y en quanto no sera refrenar tan maldita macula e terror, por esta nuestra carta e disposición, la qual queremos e mandamos que tenga valor [...] mandamos que después que esta nuestra carta fuere en nuestra corte publicada, el que cometiere tal delito seyendo en el convencido por aquella manera de prueba que segun derecho es bastante para probar el delito e crimen de heregia o el

crimen lesae majestatis, que sea quemado en las llamas de fuego en lugar e por la justicia a quien pereteneiese el conocimiento e funcion de tal delito. E que asimismo haya perdido por este fecho e derecho e sin otra declaración ninguna pierda todos sus bienes asi muebles como raices, los cuales desde agora por esta nuestra ley e pragmática confiscamos et avemos por confiscados et aplicados a nuestra camara e fisco.<sup>27</sup>

En este fragmento de la Pragmática, constatamos que los reyes católicos anunciaban por gracia divina, que a ellos les correspondía ser regidores del gobierno y justicia de los súbditos de sus reinos; esta presunción estaba ordenada legalmente desde que la bula papal de 1478, concedió a la corona de Castilla la facultad de designar autónomamente a los inquisidores y de organizar el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.<sup>28</sup> Por esa razón, en la Pragmática, los reyes se adjudican la soberanía de sus súbditos, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición se convertiría en un órgano autónomo de la Santa Sede Católica y, por tanto, sólo dependía de la tutela de la monarquía española. Esta nueva forma organizativa, adjudicó a los tribunales inquisitoriales de España la cualidad de funcionar no sólo como tribunales eclesiásticos sino que también funcionarían, en un sentido estricto, como “órganos judiciales del gobierno y de la administración a favor de la monarquía.”<sup>29</sup> Con estos atributos, la corona de Castilla y Aragón podía fiscalizar la vida de sus súbditos e incluso inmiscuirse en los asuntos más privados de sus vidas.

Como ya habíamos revisado, esta reforma se sustentó con base a ideas jurídico-eclesiásticas donde el discurso de la corona real mantuvo la condena y castigo a los acusados por sodomía fundando sus argumentos con los dictados de la teología, es decir, la Pragmática logra combinar las creencias religiosas con

---

<sup>27</sup> Fue promulgada en Medina del Campo, el 22 de julio de 1497; el texto que hemos citado, lo hemos retomado de Tomás y Valiente Francisco *Ibíd.*, pp.42-43; Según el autor, puede consultarse el texto integro en Juan Ramírez, *Libro de la Bulas y Pragmáticas de los Reyes Católicos 1503*, ed. Facsímil, Madrid, 1973, folios 148, 148vto. Y 149 recto.

<sup>28</sup> Bajo el pontificado de Gregorio IX, en el Concilio de Tolosa de 1229, se organizó la Inquisición como un Tribunal destinado a perseguir la herejía, en esta etapa el Tribunal tenía una dependencia absoluta de la Santa Sede, en O’Gorman, Edmundo, “La inquisición en México,” en *Historia de México, Tomo 6*, trece tomos, Salvat Mexicana, San Mateo Tecoloapan, Estado de México, México, 1978. p. 1252.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p.1254

algunos rescoldos del antiguo derecho romano. Pero el cambio sustancial que le fue conferido a la homosexualidad masculina por parte de los reyes católicos, era que se le podía objetar tanto por crimen de herejía, es decir, por ofensa a Dios, como crimen de Lesa Majestad porque iba en contra de la religión cristiana y ofendía a su representantes en la tierra, sus majestades católicas. También es necesario remarcar, que en la Pragmática, la nueva regulación del delito por pecado de sodomía instituyó la pena de muerte en el fuego,<sup>30</sup> la novedad impuesta por la corona decidía la exterminación de tan abominable vicio, al inculpado se le mandaba a la muerte en la hoguera no sin antes confiscar sus bienes en favor de la monarquía.

Es pertinente reiterar que las reglamentaciones castellanas estaban basadas en la teología cristiana, no sólo conformaban una normativa moral sino que al establecerse en los códigos, regularon jurídicamente las sociedades de los reinos de la corona española; si esta perspectiva era la que ordenaba el sistema social en la península Ibérica, los exploradores, concesionarios y misioneros de sus empresas trasatlánticas estaban regidos por estas normativas por lo que, durante la conquista y colonización de América expandieron su alcance territorial manteniendo su carácter de ley en las tierras conquistadas.

Es quizá por eso, que vemos debates reiterativos y complejos entre los anteriores autores consultados; sin embargo, las diferencias son sustanciales, mientras en el caso de Oviedo podríamos sugerir que se seguían puntualmente y al pie de la letra las reglamentaciones sobre las faltas humanas; el fraile de la orden dominica, fray Bartolomé de las Casas, para discurrir y comprender los hechos que narra, concede el beneficio de la duda; ante la inconsistencia con la que Oviedo justificaba los actos cometidos por Balboa en contra de los indígenas, el fraile, reconociendo la novedosa circunstancia prefiere reflexionar el proceso a través de la retórica y el sentido común.

Al transformarse los objetivos de la empresa trasatlántica a una conquista y progresiva colonización de las tierras desconocidas por los españoles, su normas

---

<sup>30</sup> Garza Carvajal, Federico, *Quemando mariposas: Sodomía e Imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, traducción de Lluís Salvador, Editorial Alertes, Barcelona, España, 2002. p. 68.

serían impuestas en el nuevo mundo; de ahí que el pecado sodomítico se haya convertido en uno de los puntos centrales de los debates sobre los indígenas y sus costumbres ya que sería evocado como argumento definitivo para legitimar la empresa evangelizadora; sería utilizado como justificación del exterminio de indígenas; y sería tema de debate tanto para fijar posicionamientos políticos, como para reflexionar profundamente sobre la soberanía de los pueblos conquistados y sometidos.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Recordemos que uno de los argumentos expuestos por las Casas sobre los hechos posteriores al descubrimiento de la “mar del sur”, se oponen al proceder de Balboa en tierras que no son de su “señorío y jurisdicción.” A la vez que la mayor parte de sus discursos expuestos ante la Corona española y sus representantes se enfocaba a la defensa y protección de los indígenas.

### Capítulo III La conquista cristiana contra el imperio sodomita.

#### *Quimeras ibéricas en la conquista de México.*

Después de la hecatombe del primer establecimiento colonial en la isla “la española”, hacia 1511, se inició la exploración de la isla Fernandina —la actual Cuba—, la cual llegó a ser sometida en el año de 1514, convirtiéndose en la novel sede para las futuras exploraciones del nuevo mundo; muchos de los españoles que continuaban con la búsqueda de territorios proveedores de riquezas inmediatas se establecieron en esa nueva base colonial. En el año de 1517, Diego Velázquez gobernador de Cuba, patrocinó una expedición al mando de Francisco Hernández de Córdoba, contaba con un ejército de 110 soldados y, su objetivo, era la exploración de los mares de occidente; así, la flota navegante llegó a la isla de Cozumel y a la costa continental de Yucatán pero la férrea defensa de los indígenas mayas estropeó las incursiones al interior. La segunda expedición comandada por Juan de Grijalva, tendría la misma suerte que la anterior, batallas en Cabo Catoche y Champotón pero obtendría mayores logros al explorar las provincias del Pánuco; las noticias sobre aquel territorio incrementarían la curiosidad para conocer si ese extenso litoral pertenecía a otra isla o a la tierra firme. La tercera expedición sería organizada con una campaña numerosa al mando de Hernán Cortes y, daría como resultado, en 1519, el conocimiento español sobre las múltiples etnias que habitaban el territorio mesoamericano y que, terminaría con la conquista de la que dominaba toda la región, la sociedad nahua del valle de México.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Debe evitarse, considerar a las múltiples etnias que conformaban Mesoamérica, como conjuntos homogéneos; profundas diferencias se establecían entre las comunidades urbanizadas dedicadas al comercio y a las artesanías y, las comunidades rurales. Mesoamérica estaba conformada por comunidades de diferencias lingüísticas, culturales y políticas, lo que impide considerarla como una totalidad estable. Entre los pueblos más numerosos y con independencia, se encontraban, al centro, en los valles de México, de Toluca, Tlaxcala, Puebla, en Morelos y, una parte de la sierra de Guerrero, los pueblos de lengua náhuatl. Los purépechas ocupaban Michoacán; al suroeste en las montañas de Oaxaca, se establecían los mixtecos y los zapotecos; pueblos menos populosos y con menos influencia eran, los mazahuas y los otomíes al norte del Valle de México, considerados muchas veces como chichimecas. En Oaxaca, también coexistían los mixes, los triquis y los chatinos. En Campeche y Tabasco, los chontales; en Veracruz los totonacos. El caso de los mayas es excepcional, a la llegada de los españoles, se encontraban en decadencia y había constantes pugnas entre las diversas etnias heredadas de su cultura. Resulta imposible enumerar cada una de las etnias que conformaban Mesoamérica, hemos mencionado las anteriores con el fin de tener un panorama amplio de las que tuvieron un papel predominante durante este proceso. Algunas anotaciones provienen de: Gruzinski, Serge, *La*

La llegada de los exploradores ibéricos a Mesoamérica y la conquista de México, alteraron los imaginarios que los europeos ya habían edificado sobre el nuevo mundo y, por tanto, la literatura gestada durante este proceso sufriría una transformación discursiva; según el historiador David A. Brading,<sup>2</sup> los españoles habían guardado notable silencio sobre su invasión al nuevo mundo y los discursos públicos sobre su empresa sólo habían sido conocidos en Europa por la pluma de aventureros y humanistas italianos. La publicación de las cartas de Hernán Cortés entre 1522 y 1526, describían una realidad muy distinta a la ya conocida, en ellas se hacía énfasis del encuentro con etnias diferentes a las encontradas en las Antillas y, su estilo narrativo, vanagloriaba la gesta épica de los españoles cristianos en contra de un imperio pagano, idólatra y de hombres sodomitas: los mexicas del valle de México.<sup>3</sup>

Antes de su publicación en el resto de Europa, las primeras noticias que informaban sobre el hallazgo europeo de lo que actualmente conocemos como México fueron dirigidas a la corona española por Hernán Cortés en sus *Cartas de relación*. Aunque la primera carta se ha perdido,<sup>4</sup> según el estudioso del tema, Julio Calliet-Bois, fueron enviadas dos cartas al mismo tiempo, la reservada, escrita por Cortés —que es la extraviada— y, la comunitaria, considerada como la primera carta en la ediciones contemporáneas de las *Cartas de relación*. En ella se informaba sobre los primeros avances de la exploración de la costas y del litoral del Golfo de México; ateniéndonos a las noticias que ella revela también se

---

*colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2001, p. 15.

<sup>2</sup> Brading, David A., *op. cit.*, p.40.

<sup>3</sup> México-Tenochtitlán, fue en ese entonces, la mayor aglomeración del mundo americano; albergaba a una población oscilante entre 150 000 y 200 000 habitantes. Junto con los señoríos de Texcoco y Tlacopan conformaron la Triple Alianza, una confederación que estructuraba una unidad política; su poder se concentró en la extracción de tributos, la instalación de guarniciones en las comunidades subyugadas, la sobreimposición de sus dioses en los panteones locales y en la constitución de alianzas matrimoniales y lazos de parentesco. En, Gruzinski, Serge, *op. cit.*, p. 16.

<sup>4</sup> De la existencia de esta carta han comentado Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo y Pedro Mártir de Anglería. Según, Hernández, Sánchez-Barba, Mario, “Introducción a las Cartas de relación”, en *Cartas de Relación*, Hernán Cortés, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003. 53-54. La considerada como la primer carta en las ediciones contemporáneas también es reconocida por los historiadores como la *Carta del cabildo*, la cual se envió a España junto con la carta perdida, obsequios, el quinto real y cuatro indígenas que fueron presentados ante el rey en Tordesillas; según José Luis Martínez en: *Documentos Cortesianos I 1518-1528*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993, pp. 45-46.



manifiesta la intención de legitimar las acciones emprendidas por la expedición de Cortés en detrimento del teniente almirante de la isla de Cuba, Diego Velázquez. La carta advierte sobre los cambios que se han suscitado en la empresa, quizá por eso deba su título, *Carta de la justicia y regimiento de la villa rica de la Vera Cruz a la reina doña Juana y al emperador Carlos V su hijo*, fechada el 10 de julio de 1519. Los narradores, los miembros de la expedición relatan y explican la creación del Ayuntamiento de la villa de la Vera Cruz en abril de 1519, a partir de lo cual, el recién creado cabildo daría un nuevo nombramiento a Hernán Cortés: Capitán general y justicia mayor; esta designación le significaba declinar su cargo como lugarteniente de Diego Velázquez para convertirse en la autoridad máxima de la expedición. Esto se corrobora cuando los narradores explican que, de continuar bajo las ordenes de Velázquez, hubiese sido difícil alcanzar los incipientes éxitos obtenidos, ya que mientras los objetivos de éste sólo se reservaban en buscar oro e iniciar posibles trueques en las costas de la tierra desconocida, la estrategia de Cortés pretendía conocer a profundidad los territorios descubiertos y establecer nuevos reinos; así, ya designado legalmente el nuevo capitán, se permitiría poblar y establecer sistemas de gobierno en la tierra aún no explorada.

En la misma carta, la reseña de los acontecimientos evidencian otras intenciones, en ella ya se intuyen los objetivos y los límites que la expedición podría alcanzar; los narradores advierten que, “se debe creer que hay en esta tierra tanto cuanto en aquella donde se dice haber llevado Salomón el oro para el templo, mas como ha tan poco tiempo que en ella entramos, no hemos podido ver mas;”<sup>5</sup> aunque de la existencia de oro, poco se sepa, la firme persuasión hace creer a nuestros narradores que hay materia de donde disponer, no en balde, anuncian las propiedades del territorio y las particularidades étnicas de los naturales de estas tierras.

Los indígenas son insólitos para los narradores, relatan con asombro su organizada vida social pero también se horrorizan ante sus rituales y sus creencias, describen sus ritos religiosos y, de entre ellos, el sacrificio indigna a los

---

<sup>5</sup> Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Edición de Mario Hernández Sánchez-Barba, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003, p.71.

exploradores españoles. A medida que avanza la narración de la carta, las valoraciones sobre los indígenas se convierten en argumentos dignos para solicitar la necesaria y urgente intervención monárquica por lo que se hace observar a la corona:

Podrán vuestras majestades si fueren servidos hacer por cosa verdadera relación a nuestro muy Santo Padre para que en la conversión de esta gente se ponga diligencia y buena orden, pues que de ello se espera sacar tan buen fruto, y también para que Su Santidad haya por bien y permita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra Santa fe católica, y será ocasión de castigo y espanto a los que fueran rebeldes en venir en conocimiento de la verdad y evitarse han tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen. Porque aun allende de que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado.<sup>6</sup>

Las primeras noticias llegadas a Europa sobre la vida de los pueblos originarios de Mesoamérica manifiestan un interés desmedido por su cristianización e incluso se asevera que de la recompensa por dicha labor “se espera sacar tan buen fruto”. Las informaciones sobre el establecimiento de la villa de la Vera Cruz comunican la adquisición de nuevos territorios para el naciente imperio español por lo que se sugiere como una de las prioridades, la cristianización de sus habitantes, no sin antes advertir y justificar, que esta exigencia no sólo se debe a las creencias religiosas, los “cultos demoníacos” y los sacrificios de los indígenas, sino también por sus relaciones eróticas y sexuales, reconociéndolos como sodomitas.

Estas percepciones sobre los indígenas mesoamericanos serían remarcadas con insistencia en las narraciones sobre la Conquista de México. Los conquistadores, los evangelizadores e incluso cronistas que no habían pisado el nuevo mundo, harían su esfuerzo por enunciar lo acontecido en ese proceso, en sus narraciones, además de contar el orden de los hechos durante la exploración,

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*,p.72.

las batallas contra las etnias mesoamericanas y la conquista de los mexicas, también recurrirían a recordar y valorar las costumbres de los pueblos indígenas; de entre ellas, su vida sexual se convertiría en uno de los muchos argumentos con los que se insistiría en la necesidad de adoctrinarlos bajo la fe cristiana.

Francisco López de Gómara<sup>7</sup> (1511- 1566) es de entre esos cronistas, el primero en publicar sus historias sobre el nuevo mundo, pero nos ocuparemos de su obra no sólo por esa cualidad sino porque la escribió basándose en los testimonios de Hernán Cortés. En la narración de la *Conquista de México*, el conquistador se convierte en el protagonista principal de su historia y es notoria la admiración que Gómara sentía por él; en su dedicatoria se constata ese fervor y ya muerto Cortés se dirige: Al muy ilustre señor don Martín Cortés, Marques del Valle. La obra fue dedicada al hijo de Hernán Cortés pero algunos historiadores argumentan que quizá haya sido por encargo ya que después de la muerte del conquistador se llegó a estipular el pago por los servicios de Gómara, aunque no se estipula bajo que condiciones y, por tanto, el porqué del homenaje; sin especular demasiado, en la misma dedicatoria se entreve que la obra tuvo un gratificación:

A nadie debo dedicar, muy ilustre señor, la Conquista de México sino a vuestra señoría, que es el hijo del que lo conquistó, para que, así como heredó el mayorazgo, herede también la historia. En lo uno consiste la riqueza y en el otro la fama; de manera que andarán juntos honra y provecho. Mas, empero,

---

<sup>7</sup> Nacido en Gómara, en Castilla la Vieja. En 1541 forma parte de la expedición española a Argel donde conoce a Cortés y se convierte en su capellán hasta la muerte del conquistador, en 1547. En 1552 publicó la *Historia General de las Indias y la Conquista de México*, dos obras separadas que se volvieron a publicar unidas bajo el título de *Hispania Victrix*. En la *Conquista de México*, escribió las hazañas de Cortés, basándose en las cartas y los recuerdos que el conquistador le compartió y, la entrelaza a las descripciones de la cultura y la historia de los indígenas. Sus discursos presentan a Cortés como el leal guerrero cristiano, que trata tanto de convertir como de conquistar, subrayando en todos los puntos su lealtad al emperador, el llamado a sus compañeros españoles y la preocupación por la salvación de los indígenas. En su retrato de la sociedad indígena de México, Gómara también se basó en la información recabada por Fray Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinía, importante misionero franciscano de la Nueva España y partidario de Cortés. Bernand Carmen, Gruzinski Serge, (2001) p.512. Brading David, (2003) pp. 62-67

esta herencia os obliga a seguir mucho lo que nuestro padre, Hernando Cortés, hizo, como a gastar bien lo que os dejó.<sup>8</sup>

Sin redundar en el asunto, creímos necesaria esta acotación porque nos permite considerar bajo que condiciones trabajó el autor; no obstante, la dedicatoria nos vuelve a plantear uno de los temas recurrentes de la producción literaria de este proceso; en ella, Gómara, después de dirigir su dedicatoria, de enumerar los elogios a Cortés y de hacer reflexiones sobre la trascendencia que otorgan las narraciones históricas, discierne que es justa una historia de la conquista de México, por eso estipula que: “Por ser buena, la escribo a parte de las otras, como muestra de todas. Fue grande, no en el tiempo, sino en los hechos, pues se conquistaron muchos y grandes reinos con poco daño y sangre de los naturales”<sup>9</sup>; su visión de la conquista es triunfalista por la cantidad de tierras dominadas y, sin dar mayor énfasis, para él, no hubo pérdidas humanas que debieran lamentarse; sin embargo, la celebración de ese hecho y la necesidad de su documentación obedece más a los logros posteriores:

[...] y se bautizaron muchos millones de personas, las cuales viven, a Dios gracias, cristianamente. Dejaron los hombres las muchas mujeres que tenían, casando con una sola; perdieron la sodomía, enseñados de cuán sucio pecado y contra natura era; desecharon su infinidad de ídolos, creyendo en Dios nuestro señor; olvidaron el sacrificio de los hombres vivos, aborrecieron la comida de la carne humana, cuando solían matar y comer hombres todos los días; pues estaban tan cautivos del diablo que sacrificaban y comían hasta mil hombres algún día, sólo en México, y otros tantos en Tlaxcallan, y por consiguiente en cada gran ciudad cabeza de provincia, crueldad jamás oída y que desatina el entendimiento.<sup>10</sup>

Ya habíamos constatado que para la expedición de Cortés la empresa española en Mesoamérica era legitimada por la urgente necesidad de transformar

---

<sup>8</sup> López de Gómara, Francisco, *La conquista de México*, Edición de José Luis de Rojas, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003, p.39.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>10</sup> *Ídem.*

las costumbres y creencias religiosas de los indígenas; en la narración de Gómara, que fue escrita cuando ya había sido consumada la conquista, la evangelización y la intervención castellana son celebradas porque según él, se habían obtenido resultados efectivos; también podemos reconocer que el discurso tenía objetivos específicos por lo que se utilizaron claras estrategias enunciativas para reiterarlos, primero, se hacía énfasis en que la guerra de conquista comandada por los cristianos había sido una batalla áspera porque sus contrincantes habían sido unos guerreros férreos; por tanto, era digna de ser recordada en la posteridad y debía ser contada como las batallas del mundo antiguo. Pero inmediatamente después, el discurso adquiere otros matices, se elogia la hegemonía y la efectividad de la empresa castellana menoscabando a los pueblos conquistados, los indígenas, se habían convertido al cristianismo; renunciaron a la poligamia; entendieron que la sodomía era un pecado contra el orden natural; rechazaron sus creencias politeístas para venerar al Dios cristiano; renunciaron a sus rituales religiosos; cesaron el canibalismo.

En términos reales, los logros magnificados por Gómara no tuvieron ese efecto en la población nativa de Mesoamérica, inclusive en años posteriores sería uno de los problemas substanciales de la vida colonial. Por eso, consideramos que, estas estrategias discursivas tenían un doble cometido, por un lado, ensalzar la hegemonía española a nivel mundial subrayando su predominio como en las batallas de los antiguos imperios y, por el otro, no dejar duda que su intervención y guerra de conquista era legítima.

Pero esta no es la única alusión a la homosexualidad masculina que evoca Gómara, después de haber narrado las batallas épicas de su héroe, dedica parte de su libro a breves detalles que describen a la sociedad mexicana; en el apartado llamado *Costumbres de los hombres*, afirma que los varones mexicanos: “se dan muchísimo a la carnalidad, así con hombres como con mujeres, sin pena ni vergüenza.”<sup>11</sup> A oídos de Gómara —no olvidemos que su informante es el propio Cortés— los hombres mexicanos no le daban importancia al sexo de la persona con quien compartían su vida erótica y por la manera en que construye su

---

<sup>11</sup> *Ibíd.* p. 456

aseveración, vuelve a reiterar que la homosexualidad masculina era generalizada entre los varones nahuas.

La misma problemática sería replanteada por Bernal Díaz del Castillo,<sup>12</sup> otro de los cronistas que se encargó de documentar textualmente los acontecimientos ocurridos durante la conquista de México; desde el inicio de su obra, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, aunque indica que no es un hombre letrado, enfatiza que su intención de escribir —a los 84 años de edad y con la ayuda de Dios— se debe a la necesidad de “traer a la memoria, parte por parte, los heroicos hechos que en las conquistas hicimos cada uno de los capitanes y valerosos soldados que desde del principio en ella nos hallamos”<sup>13</sup>; su literatura se esmera en reconstruir cronológicamente las celebres batallas contra los guerreros indígenas, es un relato que enfatiza el carácter épico de los hechos, pero también argumenta tener otros propósitos, previene que su labor es “en respuesta a lo que han dicho y escrito personas que no lo alcanzaron a saber, ni lo vieron, ni tener noticia verdadera de lo que esta materia propusieron, salvo a hablar a sabor de su paladar por oscurecer si pudiesen nuestro muchos y notables servicios”<sup>14</sup>.

Entonces, una de sus pretensiones radicaba en responder y distanciarse de los cronistas e historiadores que ya habían escrito sobre el tema; en este caso, dirige sus acusaciones, sin necesidad de nombrarlo, a Francisco López de Gómara; esta acotación, nos permite distinguir que, fueron muchos los individuos preocupados por relatar los hechos de los españoles en el nuevo mundo, incluso aquellos que

---

<sup>12</sup> Nació en Medina del Campo en 1495. Se embarcó con dirección al nuevo mundo a los 22 años de edad, llegó a la gobernación del Darién, luego pasó a Cuba cuando estaba bajo gobierno de Velázquez. Se enlistó a las 3 expediciones que terminarían en la conquista de México (1517-1519). Se desempeñó como regidor en Coatzacoalcos, en 1541 se instaló en Guatemala y en la década de 1550 inició la redacción de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* la cual sería publicada hasta 1634. Se basa y toma como marco la narración de Gómara, aunque rechaza la mayoría de sus apreciaciones. El propósito de su crónica era la conmemoración de las grandes hazañas y de los grandes guerreros, sus camaradas y compañeros de armas. Es considerado como la voz que rememora el pasado de una España medieval. Mientras Oviedo y Gómara intentaron glorificar a los conquistadores denigrando a los indios, por contraste Bernal se refirió a sus adversarios indígenas con respeto, relatando y recreando lo conchado de las batallas que presencié porque su influencia narrativa fueron las épicas medievales. Fue regidor perpetuo de la ciudad de Guatemala donde murió en 1583. Bernand Carmen, Gruzinski Serge, *op. cit.*, p.498. Brading David, *op. cit.*, pp. 68-70

<sup>13</sup> Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, S.A. México, D.F.1998, p. 2.

<sup>14</sup> *Ibíd.* p.1

no fueron testigos de los sucesos y no conocieron el continente americano y, asimismo, esta cantidad de narradores sostuvieron discursivamente un agitado debate sobre la veracidad de los hechos de los españoles.

En la historia de Díaz del Castillo también constatamos puntos de coincidencia con las narraciones de los ya citados cronistas ibéricos. Si atendemos las advertencias que marcan el inicio de su narración, en el capítulo primero, podemos comprobar la manera en que nuestro cronista exalta las acciones guerreras que tuvo la expedición de Cortés en su hazaña conquistadora concediendo mayor importancia a los beneficios materiales y los logros espirituales que obtuvo la empresa:

Y pues tantos bienes como delante diré han redundado de ello, y conversión de tantos cuentos de animas que se han salvado y de cada día se salvan que de antes iban perdidas al infierno; y demás de esta santa obra, tengan atención a las grandes riquezas que de estas partes enviamos en presentes a su majestad, y han ido y van cotidianamente; así de los quintos reales y lo que llevan muchas personas y suertes; digo que haré esta relación, quien fue el primero descubridor de la provincia de Yucatán y como fuimos descubriendo la Nueva España[...]<sup>15</sup>

En el enunciado observamos que el narrador es consciente de que su historia puede ser leída por el monarca español, por eso, destaca los resultados de la empresa conquistadora en la Nueva España, tanto por su proceso evangelizador como por convertirse en proveedora de riquezas para la corona española; sin embargo, su importancia no sólo radica en esos éxitos, la exaltación, —aunque perteneciente a otro tiempo— se asemeja a las advertencias que efectuó la campaña de Cortés en la anterior carta citada; Díaz del Castillo reitera agudamente la valoración cristiana de las costumbres de los indígenas; aunque desde su temporalidad enunciativa, 1568, después de algunos años de ocurrida la remembranza, celebra tanto la salvación de sus almas como las riquezas que sus tierras han otorgado al imperio español. Esto refuerza la tesis de que los discursos

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* pp. 1-2.

que condenaban las costumbres de los indígenas se formularon para legitimar la intervención evangelizadora y conquistadora de los españoles.

Cuando nuestro narrador comienza a rememorar cronológicamente los acontecimientos que relatan su historia, en el capítulo II, titulado *Cómo descubrimos la provincia de Yucatán*, nos cuenta la primera incursión de los barcos españoles en el aún desconocido México, específicamente en Cabo Catoche, lo que da como resultado el encuentro de los exploradores con los indígenas mayas; en la narración se acercan 12 piraguas a los navíos españoles, los mayas les indican con señas que los acompañen a su población, los exploradores ibéricos bajan del barco y ya en la tierra firme, el cacique reitera la invitación, pero de súbito, los indígenas comienzan a flecharlos, Díaz del Castillo, recuerda el escenario de la huida:

Y un poco más adelante donde nos dieron aquella refriega estaba una placeta y tres casas de cal y canto, que eran *cues* y adoratorios donde tenían muchos ídolos de barro, unos como caras de demonios y otros como de mujeres, y otros de otras malas figuras, de manera que al parecer estaban haciendo sodomías los unos indios con los otros.<sup>16</sup>

Los templos de los indígenas mayas y las representaciones de la deidades que estos contienen —bajo la mirada occidental— son más próximas a demonios y otras malas figuras. No obstante la analogía, nuestro narrador logra inferir que esas figuras son representaciones de sodomía, para Díaz del Castillo los *cúes* – templo mayas– al tener específicamente, una función religiosa no pueden contener sino “deidades demoníacas” e irremediablemente, las asocia con la homosexualidad masculina. Pero esta no es la única referencia de sodomía que Díaz del Castillo constata en su narración, siguiendo el orden cronológico de su historia, cuando la empresa de Cortés comienza a explorar las zonas adyacentes a la villa de la Vera Cruz, en la región totonaca, particularmente en Cempoala y Cingapacinga, los contactos con los indígenas refieren informaciones reveladoras sobre el imperio mexica.

---

<sup>16</sup> *Ibíd.* p. 6.



Estas noticias no fueron fortuitas, Cortés lograba comunicarse con la ayuda de sus intérpretes de la siguiente manera: por un lado, estaba Jerónimo de Aguilar, un náufrago español que había sido rescatado por esta misma expedición; por su propio testimonio, se sabía que después de un intento fallido para regresar desde el Darién a “la española”, llegó a la Península de Yucatán donde permaneció hasta su rescate y durante esos 5 años, aprendió la lengua maya. Por otro lado, desde los primeros encuentros con los indígenas mayas, Cortés había recibido de regalo un esclava de nombre “la Malinche”, bautizada por los castellanos como Doña Marina y, la cual, hablaba tanto la lengua náhuatl como la maya. Así, la comunicación que Cortés comenzó a entablar con los indígenas mesoamericanos estaba mediada por una triangulación; la lengua franca de la región mesoamericana era el náhuatl, que Doña Marina dominaba y, a su vez, trasladaba al maya, para que Jerónimo de Aguilar lo interpretara al castellano.

Apoyado por sus “lenguas”, tal y como denomina Díaz del Castillo a los intérpretes, Cortés logra sacar provecho de la situación, primero reconoce que estos pueblos estaban dominados por el imperio mexica, eran sus tributarios, por lo que insiste cuidadosamente sobre informaciones que le den un panorama más amplio sobre el temido emperador Motecuhzoma. Los caciques totonacas, no dudan en hablar de él y, aunque en un principio creen que los españoles son aliados de los mexicas, Cortés aprovecha la confusión para ganarse su amistad a cambio de información, comida y oro; después de hacerse aliados de los españoles, los indígenas de Cempoala los acompañan a una expedición a los señoríos cercanos, la exploración entra al pueblo de Cingapacinga, los cuales tienen rivalidad con los de Cempoala; Cortés desconoce las relaciones políticas de estos pueblos, los de Cempoala comienzan a saquear la provincia y sus rivales reprochan a Cortés sobre la actitud de sus aliados, el conquistador responde intentando convencer a los indígenas de Cempoala que han cometido un error.

Cortés era un hábil estratega, lo que más le importaba era proyectar ante los indígenas la imagen de un aliado conveniente para contrastarse del temido emperador mexica y, así, obtener la ayuda de sus enemigos con un claro objetivo: llegar con un ejército numeroso al Valle de México. A pesar del desencuentro, los

españoles intentan negociar un pacto amistoso entre los indígenas totonacas; según Díaz del Castillo, las respuesta de ambos pueblos es positiva e incluso, como muestra de gratitud reciben de regalo ocho mujeres indígenas, pero las quimeras ibéricas no dejan de perseguirlos, Cortés condiciona la amistad, la alianza y la protección a los totonacas, a cambio de que:

[...] no tengan aquellos ídolos en que creen y adoran, que los traen engañados, y que no les sacrifiquen más animas, y que como él vea aquellas cosas malísimas en el suelo y que no sacrifican, que luego tendrán con nosotros muy más fija la hermandad, y que aquella mujeres que se volverán cristianas primero que las recibamos, y que también debían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortabánles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vacas que se trae de las carnicerías en nuestra tierra, y aun tengo creído que lo vendían por menudo en los *tianguetz*, que son mercados; y que como estas maldades se quiten y que no las usen, que no solamente les seremos amigos, más que les hará que sean señores de otras provincias.<sup>17</sup>

Los recuerdos de Díaz del Castillo enarbolan una comunicación directa con los indígenas totonacas y, evocan la figura Cortés, como un hábil capitán que utiliza las rivalidades políticas mesoamericanas con el fin de obtener aliados; así, el conquistador se muestra como el nuevo líder que los liberará del yugo mexicana pero con la condición de que cambien sus creencias, sus rituales religiosos y sus costumbres sexuales. Sin embargo, en la narración de Díaz del Castillo, por primera vez, se oye la respuesta de los indígenas mesoamericanos y, aunque el mediador sea el propio narrador, se escuchan los murmullos totonacas al rechazar: “ [...] que nos les estaba bien dejar sus ídolos y sacrificios, y que aquellos sus dioses les daban salud y buenas sementeras y todo lo que habían

---

<sup>17</sup> *Ibíd.* p. 87.

menester; y que en cuanto a lo de las sodomías, que pondrían resistencia en ellos para que no se use más.”<sup>18</sup>

Después de este desacato, el mismo autor trata de explicar lo sucedido, primero se distancia de su rival López de Gómara quien había narrado el mismo hecho argumentando que la respuesta de Cortés había sido contundente: aniquilar a los habitantes de ese pueblo; para Díaz del Castillo los sucesos fueron otros, Cortés reaccionó amenazando con su maquinaria militar, la Malinche intentó persuadir a los indígenas quienes no oponen resistencia y refrendan el pacto amistoso, pero los soldados destruyen los templos y las representaciones de sus dioses. Pero ésta no es la única afrenta que tiene la expedición de Cortés con los indígenas, Díaz del Castillo utiliza los mismos argumentos para explicar que ese fue el motivo medular que desató batallas durante la expedición. Inclusive ya en el desenlace de su historia, después de haberse ocupado de la batalla final de la conquista de los mexicas y de haber narrado las primeras fases de la organización colonial, en el Capítulo CCVIII titulado, *Cómo los indios de toda la Nueva España tenían muchos sacrificios y torpedades, y se los quitamos y les impusimos en las cosas santas de buena doctrina*, al argumentar sobre los motivos que suscitaron la necesidad de evangelizar a los indígenas mesoamericanos, se indigna al recordar los sacrificios y rituales que practicaban; también enlista las características que tenían los templos donde se celebraban sus rituales, pero su molestia radica en valorar la gran cantidad de templos que tenían, desde sus adoratorios o casas de ídolos hasta detallar los altares domésticos; la lista de agravios es contundente cuando considera que:

[...] y además de esto eran todos los demás de ellos sométicos, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio; pues comer carne humana, así como nosotros traemos vaca de las carnicerías, y tenían en todos los pueblos cárceles de madera gruesa hechas a manera de casas, como jaulas, y en ellas se metían a engordar muchos indias e indios y muchachos, y estando gordos los

---

<sup>18</sup> *Ídem.*

sacrificaban y comían; y además de esto las guerras que se deban unas provincias y pueblos a otros; y los que cautivaban y prendían los sacrificaban y comían; pues tener excesos carnales hijos con madres y hermanos con hermanas y tíos con sobrinas, halláronse muchos que tenían este vicio de esta torpedad.”<sup>19</sup>

Díaz del Castillo se ocupó de buscar elementos que argumentaran no sólo la intervención conquistadora sino la evangelización efectiva de los indígenas. El autor reitera las denuncias sobre sus costumbres, una operación condenatoria con carácter legal que los españoles ya venían utilizando desde su llegada a América; el autor no es indiferente a esas consideraciones y los acusa de sométicos, caníbales, de excesos carnales y viciosos, a partir de lo cual, podemos constatar lo que ya veníamos reiterado, que para los occidentales sólo era posible enunciar y describir a los indígenas a través de una operación doble; sin hacer mucho esfuerzo por comprender sus diferencias culturales, se generalizaban categóricamente sus practicas, rituales y costumbres eróticas y, asimismo, estos enunciados condenatorios sólo tenían sentido por el juicio moral; así, tanto en el contenido enunciativo como en el título que nombra el capítulo citado, Díaz del Castillo, enjuicia a los naturales para enaltecer lo que él consideraba el remedio eficaz contra sus faltas, la imposición de la doctrina cristiana.

Si unificamos lo anterior con el análisis hecho sobre los relatos de Oviedo y de las Casas, los textos citados nos dimensionan que entre las elites de la conquista española había un juego de intereses políticos y económicos, el cual se revela en los enunciados sobre las costumbres de los indígenas y en los debates que se generaron con respecto a su soberanía; Por tanto, podemos reconocer que, los objetivos de los narradores no sólo se concretaron en documentar los hechos, ya que los conquistadores cronistas al no comprender los significados que los indígenas tenían sobre sus propias costumbres, los representaron y juzgaron desde su particular cosmovisión cristiana; una operación que consistía en demeritar las costumbres de los naturales de Mesoamérica para diferenciarlas con las de los europeos, lo que en algunos casos, se convertiría en un argumento

---

<sup>19</sup> *Ibíd.* p.579.

decisivo para justificar el violento proceder español y favorecía la legitimación de la conquista.

A pesar de este panorama, los mismos enunciados nos dimensionan otra perspectiva, porque en ellos, además de los argumentos de la legalidad española, se deja entrever que los conquistadores y misioneros europeos presenciaron una variedad de costumbres y prácticas sociales muy distintas a las suyas; lo que nos permite considerar que, la homosexualidad masculina, sí fue una practica sexual recurrente en las sociedades mesoamericanas. Otros testigos de la vida cotidiana de las sociedades conquistadas y fuera de las estrategias discursivas de los autores ya citados, refirieron en otros discursos las costumbres sexuales de los mexicas; según Herbert Spencer en la carta que escribe Fray Pedro de Gante<sup>20</sup> a sus amigos en Europa, el flamenco al narrar sobre las costumbres de algunos sacerdotes indígenas sentencia que, “cierto número de sacerdotes no tenían esposas, pero en cambio tenían mancebos. Este vicio era tan común en el país que todos, jóvenes o viejos, estaban manchados con él; aún niños de seis años eran víctimas del mismo”<sup>21</sup>. Aunque la anécdota de Gante enfatiza que los sacerdotes disponían de compañeros sexuales, más adelante amplía la perspectiva y aclara que cualquier varón, sin importar su edad, practicaba la homosexualidad. Pero el fraile flamenco no fue el único en revelar estas conductas al interior de las elites sacerdotales, Bartolomé de las Casas también observó homosexualidad en los espacios destinados al culto religioso en las sociedades mayas de Tezulutlán, Guatemala:

Y es aquí de saber que tenían por grave pecado el de sodomía [...] pero por causa de que (los hijos) fuesen instruidos en la religión, mandábanles dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio los corrompían, y

---

<sup>20</sup> También con el nombre Peter de Moor, nació alrededor del año 1480 en Ayghem-Saint Pierre (Gante), murió en 1572 en la ciudad de México. Ingresó en la orden franciscana después de hacer estudios en Lovaina. Llegó a México en 1523 donde desempeñó hasta su muerte un papel esencial en la evangelización de los indios, la difusión de la cultura europea y la fundación de la Iglesia mexicana. Escribió un catecismo en la lengua náhuatl: “*Doctrina escrita en lengua mexicana.*” Bernand Carmen, Gruzinski Serge, (2001) p.505

<sup>21</sup> Carta de Fray Pedro de Gante 1529, citada por Spencer, Herbert, *Los antiguos mexicanos*, traducción de Daniel y Gerardo García; Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1896, p. 124.

después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librallos de aquel vicio<sup>22</sup>.

Aunque no hemos recurrido a las fuentes primarias, creímos conveniente remitirnos a estos enunciados ya que dentro de la empresa colonizadora, sus autores fueron aquellos misioneros que tenían una relación más estrecha con las costumbres y cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos y, también, porque la evocación que hacen de la homosexualidad masculina se aleja de aquellos argumentos que intentaban legitimar la empresa conquistadora. Pero ¿qué nos revelan esas costumbres evocadas por los misioneros?, podríamos aventurarnos y añadir que tal vez la homosexualidad podría haberse extendido en instituciones en las que sólo había contacto entre hombres, en este caso los templos religiosos; sin embargo, las pocas referencias acumuladas para comprender el fenómeno difícilmente nos podrían ayudar a elaborar una interpretación confiable. No obstante, estas aseveraciones además de las ya citadas, nos permiten resaltar que gran parte de los occidentales en el nuevo mundo habían constatado que existían y eran practicadas las relaciones eróticas entre personas del mismo sexo.

Los textos hasta ahora citados, manifiestan que la homosexualidad masculina era constantemente practicada por los varones mesoamericanos sin importar su edad, era indiferente ante los ojos de los propios indígenas e inclusive, practicada en los templos por la elites religiosas y sus creyentes; entonces, nos queda por indagar, ¿era regulada y significada la homosexualidad masculina en las sociedades mesoamericanas?, según las investigaciones de Enrique Dávalos López, cronistas como Motolinia afirmaban que los individuos a los que le era atribuida eran severamente castigados: “Los que cometían el crimen pésimo, agente y paciente murían por ello, y de cuando en cuando la justicia los andaba a buscar [...] para los matar.”<sup>23</sup> También el fraile dominico, Bartolomé de las Casas afirma tajantemente: “Ahorcaban al que cometía el pecado nefando y lo mismo al

---

<sup>22</sup> las Casas citado por Dávalos, López, Enrique, “La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos, Un panorama general,” en *Sexualidades en México, algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, compiladora Ivonne Szasz, Susana Lerner, El Colegio de México, México D.F. 1998. p. 91

<sup>23</sup> Motolinia citado por Dávalos, López, Enrique, *op. cit.*, p. 90.

que tomaba el hábito de mujer.”<sup>24</sup> Una perspectiva en el mismo tono nos es proporcionada por Francisco López de Gómara, el cual refiere en la ya citada *Conquista de México*, en el apartado sobre *Jueces y leyes*: "matan a la mujer que anda como hombre, y al hombre que anda como mujer.”<sup>25</sup>

A partir de estos enunciados se distingue otra dimensionalidad discursiva del objeto que estudiamos, en ellos, ya no son valoradas las costumbres sexuales de los indígenas mesoamericanos desde la óptica occidental, sino que, casualmente, las significaciones sociales de las etnias enfrentadas, la ibérica y la de los pueblos mesoamericanos, aunque provenientes de culturas muy distintas, coinciden que el afeminamiento y el travestismo eran intrínsecas a la homosexualidad; también dentro de estos enunciados, se sugiere la cosmovisión indígena al declararse que, había rígidas reglamentaciones sociales, por lo que, los acusados de sodomía, recibían una contundente amonestación, la pena de muerte. Esto indica como primera aproximación que, aunque la voz que enuncia no sea la de los pueblos mesoamericanos, entre los indígenas había también formas de regulación o, al menos, de significación de la homosexualidad.

Si tomamos literalmente lo que estos enunciados distinguen, podemos elaborar una breve interpretación sobre los significados que le eran conferidos a la homosexualidad en los pueblos mesoamericanos; el contenido de los enunciados insinúa que existía una rígida distinción y reglamentación social basada en la diferencia sexual, ya que aunque no se detallan, están presentes los elementos simbólicos que delimitan las concepciones sobre lo que socialmente estaba designado a los hombres y las mujeres; lo que significaría que los individuos de estas sociedades, al momento de traspasar los límites establecidos para cada género, se convertían en transgresores e irremediablemente se ligaban a lo que conocemos como homosexualidad; así, la imagen del travestido o travestida alteraba un estricto orden simbólico al interior de la sociedad. Lo que nos lleva a suponer que el género era un eje rector de la vida social, porque quien se atreviera a transgredirlo sería condenado a morir.

---

<sup>24</sup> las Casas citado por Dávalos, López, Enrique, *op. cit.*, p. 89.

<sup>25</sup> López de Gómara, *op. cit.*, p.463.

Nuestra interpretación no es suficiente para conocer las percepciones sobre la homosexualidad masculina en los pueblos mesoamericanos, aunque hemos inferido que es posible acercarnos a breves esbozos de su cosmovisión, hasta al momento sólo hemos podido distinguir que, en las mentalidades occidentales, su evocación enunciativa obedecía a que el reconocimiento de su existencia estaba regulado jurídicamente en los reinos de la corona castellana, durante la conquista de América; expandieron su alcance territorial manteniendo su carácter de ley en las tierras conquistadas, por lo que se utilizó como fundamento legal para el enjuiciamiento y exterminio de los indígenas que eran asociados a tan “abominable delito”. Pero los mismos enunciados dimensionan el sentido de su evocación, los discursos que enuncian la homosexualidad de los indígenas se convirtieron en argumentos contundentes que pretendían legitimar su conquista, su sometimiento y su evangelización.

De tanto evocar y enjuiciar la vida erótica de los indígenas mesoamericanos, su enunciación manifiesta una obsesión por el tema, una terrible quimera que perseguía a los conquistadores cristianos; incluso, cuando en algunos discursos se hace patente un acercamiento a la cosmovisión indígena, se reitera su existencia con el objetivo de acentuar que era una costumbre muy recurrente, pero también, esos enunciados nos pueden revelar los significados conferidos a la homosexualidad masculina entre los pueblos mesoamericanos, según lo cual, había una estricta normatividad que regulaba la vida erótica y, en el caso de la homosexualidad, su trasgresión sería penada con la muerte; entonces, si analizamos con detenimiento, la condena cristiana entra en contradicción, las aseveraciones que generalizan a los hombres mesoamericanos como sodomitas, se oponen a las mismas observaciones de los españoles que aseguran una estricta regulación en las sociedades indígenas con respecto a la sodomía. Ante esta problemática, trataremos de indagar cómo se plasmó la cosmovisión indígena en la literatura del proceso conquistador, para así conocer que significados le fueron conferidos a la existencia del fenómeno y, contrastarlos con las condenas discursivas que aumentaron su enjuiciamiento y su exterminio.



*Confusiones novohispanas: el somético ibérico o el cuiloni mexicana.*

Y respondió el principal Cihuacóatl: “Por ventura algún maceoal ha tomado algo. Buscarse ha y traerse ha a la presencia del Capitán.” Otra vez dixo Marina: “El señor capitán dice que busquéis doscientos tesuelos de oro tan grandes como así.” Y señalóles con las manos el grandor de una patena de cáliz. Otra vez habló el principal Cihuacóatl, y dixo: “Por ventura algunas de las mujeres lo llevaron ascondido debaxo de las nauas. Buscarse ha y traerse ha a la presencia del señor Capitán.” Luego allí habló otro principal que se llamaba Mixcoatlaítlac Ahuelitocztin: “Dile al señor capitán que cuando vivía Motecuzoma, el estilo que se tenía de conquistar era éste, que iban los mexicanos y los tezcucanos y los de Tlacupa y los de las chinampas; todos juntos iban sobre el pueblo o provincia que querían conquistar, y después que la habían conquistado, luego se volvían a sus casas y a sus pueblos. Después venían los señores de los pueblos que habían sido conquistados, y traían su tributo de oro y de piedras preciosas y de plumajes ricos. Y todo lo daban a Motecuzoma. Todo el oro venía a su poder.”

*Historia general de las cosas la Nueva España, Fragmento final del Libro XII “De como los españoles conquistaron la Ciudad de México.”*

El 13 de agosto de 1521, la ciudad de México Tenochtitlán cesaría su reacia defensa al consumarse la victoria de los conquistadores españoles y sus aliados indígenas; los días subsecuentes traerían consigo la confusión, el desorden y la incertidumbre. Puede reconocerse que la respuesta de los mexicas era la de un pueblo consciente de su derrota, pero sus nuevos señores, no otorgaban al hecho perpetrado los mismos significados que los indígenas mesoamericanos le conferían a sus guerras de conquista. Las primeras fases de la organización colonial fueron diseñadas por los soldados victoriosos y, aunque seguirían repitiendo el esquema de las otras bases coloniales bajo el modelo de encomienda, las rencillas entre las facciones conquistadoras, el desmedido interés de los soldados de Cortés por demandar cuantiosas recompensas a raíz de su participación en la conquista y, la alta densidad poblacional indígena, suscitarían novedosas formas de organización colonial.

Las intenciones de sobreponer el orden occidental del naciente imperio español a la derrotada confederación mexicana, sería una labor complicada; en primer orden, era necesario instaurar la estabilidad política de la nueva colonia, por lo cual, era

indispensable apaciguar la avaricia de los conquistadores a favor de una organización más equilibrada; también, sería tarea complicada que, los indígenas acataran la disposiciones de su nuevos gobernantes, porque aunque dominados por los españoles seguían siendo fieles a sus instituciones y, también, a sus creencias. No obstante que las estrategias de Hernán Cortés pretendían aparentar la conquista como una transferencia legal de poderes, la realidad superaba las intenciones jurídicas, por lo que fue necesario el establecimiento de un pacto político que asegurara la estabilidad colonial; la nobleza indígena continuaría ejerciendo la administración de sus tierras y el gobierno de sus súbditos, pero sólo como colaboradores de la empresa castellana, su papel estaría limitado para asegurar el orden y la obediencia al dominio español.<sup>26</sup>

Sin embargo, faltaba el elemento primordial que afianzara el proceso de occidentalización: la conversión de los indígenas al cristianismo. Ya vimos que ese fue uno de los argumentos con los que se legitimó la invasión y la ocupación española; desde su llegada, los españoles utilizaron tácticas para conseguirlo o al menos ostentarlo, ya sea manera escueta, cuando Cortés condiciona su alianza con los indígenas totonacos a cambio de que se apeguen a los principios cristianos; de manera violenta por la destrucción de los templos ceremoniales o la aniquilación masiva, ante lo ofensivos que resultaban para los conquistadores sus rituales religiosos. Por eso, aunque la conversión de los indígenas fue un proceso que se proyectó desde los primeros encuentros ante la realidad mesoamericana, el anhelo resultaría escabroso.

Las primeras misiones evangélicas en territorio mesoamericano, comenzaron a desarrollarse institucionalmente desde 1523 por los franciscanos flamencos: Johan Dekkers, Joahan van der Auwera y Pedro de Gante. En 1524, la llegada al puerto de Veracruz de 12 frailes españoles, misioneros franciscanos, comandados

---

<sup>26</sup> A la nobleza indígena mexicana, le fue conferido un lugar dentro de las elites gobernantes de los primeros años del establecimiento colonial; en la cultura nahua prehispánica eran reconocidos bajo el título de *pipiltin*, quienes legitimaban su poder a través de conocimientos del cosmos y con los cuales conferían las normas, las medidas y la estabilidad social. Ocuparon los principales puestos de la organización social, ya sea en la administración civil, en el ejército o en el sacerdocio. Los plebeyos eran reconocidos bajo el título de *macehuales*, dedicados en su mayor parte a la agricultura y, los *pochtecas*, también fue considerada una clase social diferenciada porque su labor en el comercio era fundamental en el desarrollo de la confederación nahua.

por Martín de Valencia, activarían el apoyo secular a la empresa castellana; si bien, los primeros colonos de la Nueva España y los conquistadores que habían logrado establecerse como encomenderos ya habían esbozado la hegemonía occidental estructurando un virreinato conformado por dos etnias muy diferenciadas, la república de españoles y la república de indios, desde su llegada, los misioneros franciscanos adoptaron un papel activo dentro del proceso colonizador por lo que su intervención en la organización colonial tuvo un fuerte peso en las decisiones políticas al interior del virreinato y, de manera contundente, con relación a los indígenas.

Los misioneros pronto se integraron en la sociedad dividida, pero su objetivo estaba centrado en la conversión de los indígenas. Se puede argumentar que, estos primeros años de la empresa evangelizadora estuvieron marcadas por un proceso de experimentación, ante la complejidad que suponía la conversión, sus estrategias estaban dominadas por una absoluta ignorancia de la cosmovisión de los pueblos conquistados; según Serge Gruzinski<sup>27</sup>, en 1523, se recurrió a la destrucción de la memoria pictórica, de lo que actualmente se denomina códices por ser considerados como referencia a sus cultos “demoníacos”,<sup>28</sup> en 1525, se emprendió la demolición sistemática de los templos y de las esculturas de los “ídolos” del Valle de México y Tlaxcala; se prohibieron los rituales y ceremonias públicas y, asimismo, se inició la persecución de los sacerdotes indígenas y el desmantelamiento de las instituciones educativas.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Gruzinski, Serge, *op. cit.*, p. 23.

<sup>28</sup> Además de cierto número de inscripciones en varios monumentos, se desarrollaron diversas formas de expresión a través de múltiples medios de apoyo, como los denominados *amoxtli*, hoy conocidos como códices o libros del México antiguo; consistían en una tradición pictográfica e ideográfica, pintadas en largas tiras plegadas a modo de biombo; manufacturados mayoritariamente, con papel hecho de la corteza de amate (árbol del género del ficus) y, en otros casos, aprovechando pieles de venado, a modo de pergaminos. Estos libros articulaban tres formas de signos: *pictogramas*, que son representaciones estilizadas de objetos y de acciones: animales, plantas, edificios, cerros, escenas de danza, procesión, sacrificio, guerra, dioses, sacerdotes, etc. *Ideogramas*, que evocaban cualidades, atributos, conceptos vinculados con el objeto figurado: un ojo significa la vista, las huellas de pasos designan el viaje, los escudos y las flechas expresan la guerra, etc. Por último, *signos fonéticos*, poco numerosos, que se aproximan a la expresión glífica de los alfabetos occidentales. El contenido de los *amoxtli* se relaciona con sus creencias, cómputos calendáricos, rituales, la interpretación de los sueños y los destinos, y la memoria histórica y política. León-Portilla, Miguel, “Introducción” en *Cantos y crónicas del México antiguo*, Edición de Miguel León-Portilla, Editorial Destino Historia, Madrid, España, 2003, pp. 5-46; Gruzinski, Serge, *op. cit.*, pp. 19-21.

<sup>29</sup> La educación del México antiguo a lo igual que la sociedad, estaba claramente diferenciada; en los *calmécac*, “hileras de casas”, se educaban a los hijos de la nobleza para ingresar a las instituciones de

A esta destrucción, se le yuxtaponía un fase de occidentalización consistente, por un lado, en la enseñanza de técnicas, ya fueran éstas de construcción para el creación de las primeras iglesias, de pintura, para la decoración de las mismas, de sastrería, orfebrería, herrería y de elaboración de textiles a favor de la imposición de los usos arquitectónicos y de vestido europeos; en el otro extremo, desarrollaron un amplio programa de cristianización de las elites, se formularon matrimonios mixtos entre las indígenas de la nobleza y los conquistadores; a los descendientes de estos linajes, los mestizos y, también a los de la nobleza mexicana, indígenas, se les educaba bajo los lineamientos de los misioneros: enseñanza de la fe cristiana, aprendizaje del castellano y latín y, la iniciación en estudios musicales, teológicos, históricos y literarios.

Investigadores como Gruzinski y Brading, refieren que la llegada de los 12 misioneros también trajo consigo referencias teológicas que conferían a su labor en el nuevo mundo el carácter de utópica y providencialista; Savonarola o Joaquín de Fiore, eran su inspiración, de este último asumían sus tesis mesiánicas por lo que se creía que el proceso de evangelización cumplía una vieja profecía que estipulaba la llegada del fin de los tiempos y del juicio final, por lo que su tarea en México formaba parte de esta última época. Es por eso que, muchos de sus actos de conversión se manifestaban en una exagerada protección a los indígenas fincada en el paternalismo; también, creían que con bautizar a millares de indígenas podrían obtener una respuesta espontánea, incluso llegaron al extremo de considerarlos materia moldeable que podría corporeizar el cristiano ideal, llevaron a los niños indígenas a vivir a su lado para sustraerlos de la influencia familiar; los criaron con gran rigor, su intención fundamental, la construcción de un mundo perfectible.

Así, aunque los primeros indicios de cristianización daban sus primeros brotes entre las elites conquistadas, las confusiones estaban a la orden del día; a los bautismos masivos de indígenas *macehuales* que se concentraban para recibir la

---

gobierno como las relacionadas con la burocracia y las religiosas. La otra institución educativa fue el *tepozcalli*, “casa de jóvenes”, la escuela donde se formaban los guerreros. León-Portilla, Miguel, “la educación entre los mexicas” en *Historia de México, Tomo 4*, trece tomos, Salvat Mexicana, San Mateo Tecoloapan, Estado de México, México, 1978, pp. 881-892.

fe cristiana, se le anexaba la total indiferencia hacia los preceptos de la fe que simbólicamente recibían. A pesar de que la maquinaria de la conversión se ejecutaba en todos los ámbitos de la vida colonial, sus resultados no fueron del todo efectivos; entre el entusiasmo y las estrategias de los misioneros franciscanos y, en menor medida, agustinos y dominicos, había un enorme vacío que no permitía la evangelización; esa carencia era el desconocimiento de la cosmovisión indígena y, por tanto, el de sus creencias, lo que sugiere que, por mayores esfuerzos que se hicieran, para los indígenas esas tradiciones y credos de la cristiandad sólo eran aparentemente aceptados por estar permeados bajo el yugo de la imposición.

En esa generación de entusiastas misioneros, hubo personajes que comenzaban a comprender la problemática de sus fracasos, pero sus pocos acercamientos a los pueblos vencidos no les permitieron diseñar estrategias contundentes. No obstante, a partir de estos acercamientos, la producción literaria del proceso añadió nuevas polémicas al urdimbre político de la incipiente vida colonial; muchos mendicantes generaron discursos en los que se subrayaba el breve triunfalismo de la evangelización y, en los que a su vez, reprobaban el trato que recibían los indígenas por parte de los encomenderos y de las elites gobernantes; es el caso de los frailes Vasco de Quiroga, Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinia, Andrés de Olmos y, de manera más directa, Jerónimo de Mendieta. A estas críticas, le siguieron las respuestas, por lo que se acusó a las ordenes mendicantes de franciscanos, dominicos y agustinos, de intrometerse en asuntos que nos les competían, para los conquistadores y los encomenderos, su labor sólo era evangelizadora, solicitaron la intervención de la Audiencia, lo que ocasionó la limitación de sus funciones.

Sin embargo, la experiencia de los mendicantes repercutirían en las nuevas generaciones de misioneros y nos dejarían las pocas referencias que tenemos de la cosmovisión, historia y cultura de los pueblos conquistados. Según Brading, además de ofrecer instrucción moral y protección a los indígenas, los mendicantes escribieron e imprimieron una serie de obras sobre lo que aconteció en el proceso de conversión; de entre ellos tienen relevancia, catecismos, plegarías, sermones y

autos que intentaban hacer comprensible la fe cristiana en las lenguas aborígenes, por lo que entre 1524 y 1572, se publicaron alrededor de 109 títulos con estas características.<sup>30</sup>

También, dentro de este proceso se intentó recuperar los registros históricos indígenas, porque si bien durante los primeros años de la colonia se habían confiscado y desaparecido todo lo referente a la memoria de los pueblos vencidos, un número reducido escapó de la destrucción, por lo que aún se conservan algunos códices de manufactura prehispánica; aunado a esto, entre los indígenas aculturados de las élites, hubo un creciente interés por rescatar en lengua náhuatl, utilizando el alfabeto latino, la memoria y la tradición oral de sus antecesores y sus sobrevivientes; además, se elaboraron historias que rescataban la antigua tradición pictórica que resguardaba la memoria indígena, es el caso de la Historia Tolteca-chichimeca elaborada durante en el decenio de 1550, aunque su manufactura obedecía a los intereses de autentificar la nobleza de las élites indígenas y sus derechos territoriales, formó parte de un inquietante proceso que dio realce a las culturas indígenas.<sup>31</sup>

Dentro de esta producción, destaca la obra literaria del fraile franciscano, Bernardino de Sahagún (1499-1590);<sup>32</sup> desde su arribo al continente americano, el fraile constató que el proceso de evangelización no se parecía en nada al optimismo que profesaban sus compañeros de la orden franciscana, los cuales ante la novedad de las tierras y las sociedades recién descubiertas, habían querido fundar con los indígenas un ideal de sociedad y hombre nuevo. No obstante, el fraile percibió que la falla de la empresa evangelizadora se debía al

---

<sup>30</sup> Brading, David A., *op. cit.*, p. 137-138.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>32</sup> Bernardino, al ordenarse fraile franciscano, tomó el nombre del lugar donde nació, la villa de Sahagún en el reino de León. Estudió en la Universidad de Salamanca. A fines de agosto de 1529, zarpa con rumbo a la Nueva España en San Lúcar de Barrameda. Llegado a México, inició su labor de evangelizador entre los nahuas de Xochimilco, Tlamanalco, el valle de Puebla y Santiago Tlatelolco. Formó parte del cuerpo de profesores que inauguraron el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536, escuela donde debían educarse a los jóvenes indígenas cuya inteligencia o nobleza los distinguiera. León-Portilla, Miguel, "Bernardino de Sahagún pionero de la Antropología," *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. VI, número 36, marzo-abril, México, 1999. , Romero, Galván, José Rubén, "Historia General de las Cosas la Nueva España," *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. VI, número 36, marzo-abril, México, 1999.

enorme desconocimiento que los europeos tenían sobre las costumbres, creencias y lenguas de los indígenas que intentaban adoctrinar.

En 1536, nació bajo los auspicios del obispo Juan de Zumárraga y el virrey, Antonio de Mendoza, el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco; el proyecto consistía en educar conforme a los ideales de la orden de San Francisco, principalmente, a los hijos de nobles, aunque también tuvieron cabida los jóvenes que en las escuelas de oficios y letras elementales de los conventos, mostraran inteligencia superior e inclinación al estudio. Sahagún fue parte de los profesores pioneros del colegio y, ahí mismo, comenzó a componer un sermonario, tradujo los preceptos de la religión cristiana y el evangelio, a la lengua náhuatl; es por eso que, de primera intención recurrió a indagar sobre los aspectos más sobresalientes de la religión de los pueblos nahuas, pero esta labor nada simple lo condujo a profundizar progresivamente sobre la cultura de los pueblos del valle de México, en especial sobre los nahuas.

En 1558, el recién electo provincial de la orden franciscana, el fraile Francisco del Toral, ordenó a Sahagún que escribiera en lengua náhuatl lo que a su consideración fuera útil para el acercamiento profundo del cristianismo entre los indígenas y, asimismo, sirviera de soporte a los ministros que los adoctrinaban. El fraile apropió la sugerencia, pero le agregó otro propósito, el de describir la cultura vencida para impugnar la falsa opinión que sobre los naturales se habían formado algunos; para dicha labor organizó un cuestionario en el cual aparecían los temas que él juzgaba relevantes para ser tratados.<sup>33</sup>

El inicio de su obra arranca en Tepepulco, donde se hizo acompañar por cuatro de sus antiguos discípulos indígenas: Antonio Valeriano, Alonso Bejarano, Martín Jacobita y Pedro de San Buenaventura. Pidió a los principales del pueblo que reunieran ante él a las personas más experimentadas y hábiles para obtener contestaciones autorizadas; con ellos y sus cuatro ayudantes, pasó alrededor de tres años indagando lo referente a la cultura nahua según la minuta previamente

---

<sup>33</sup> Para explicar el desarrollo de la obra de Bernardino Sahagún, nos hemos fundamentado en tres fuentes: Miguel León-Portilla, *op. cit.*, pp. 8-13; José Rubén Romero Galván, *op. cit.*, pp. 14-21. López Austin, Alfredo, "Estudio introductorio," en *Historia general de las cosas la Nueva España*, Sahagún, Bernardino, Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F. 2002, pp. 37-55.

elaborada; también llegaron a sus manos, códices que le fueron explicados; producto de esta aproximación fueron los llamados *Primeros Memoriales* formado por textos registrados en náhuatl y acompañados de dibujos alusivos a los temas tratados. La misma estrategia sería desarrollada en Tlatelolco, de ahí se desprenden lo que hoy conocemos como *Códice Matritense del Real Palacio* y, otro, conocido como *Códice Matritense de la Real Academia*.

En 1569, aunque los censores seguían aprobando el desarrollo de su magna obra, algunos definidores intervinieron en el asunto, supusieron que era contra el voto de pobreza gastar tanto dinero en escribientes; su resolución fue la de condicionarle la conclusión de su obra, por lo que debía finalizarla de forma personal. La edad avanzada de Sahagún no le permitiría la continuidad de su labor individualmente, buscó el favor en la corte castellana y en el pontificado. Redactó para ello un sumario y un breve compendio, documentos que dirigió a España y a Roma por medio de Miguel Navarro y Jerónimo de Mendieta; Juan de Ovando presidente del Consejo de las Indias los recibió y tuvo gran interés por el traslado al español de los documentos. Hacía el año de 1577, la suma de la mayor parte de sus investigaciones sería condensada en un manuscrito organizado en dos columnas, una en lengua náhuatl y, la otra, en castellano, a la vez que contiene numerosas ilustraciones; se conjetura que el documento fue obsequiado por Felipe II a Francisco I de Médicis, lo que advierte el paradero del códice en Florencia; actualmente es acervo de la Biblioteca de Médicis en esa ciudad y, de ahí, su nombre, Códice Florentino.

El códice se tradujo al castellano por el mismo Bernardino hacia el año de 1579, esta traducción es reconocida bajo el título de *Historia General de las cosas de la Nueva España*.<sup>34</sup> La problemática para abordar esta obra, es que a pesar de que las fuentes originales de sus textos son los propios indígenas nahuas, en sus traducciones al castellano —que son a las que tenemos acceso inmediato— es notable que su discurso se apega más a los preceptos morales de la tradición religiosa que él que profesaba; sin embargo, la obra sigue siendo invaluable, en su

---

<sup>34</sup> Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F. 2002.



propia traducción se perciben claramente las cosmovisiones de la cultura nahua; así, globalmente en su discurso, se mixturán los preceptos morales de los humanistas españoles del medioevo, las descripciones costumbristas y religiosas de la sociedad mexicana, la retórica moral de los pueblos nahuas y el testimonio de la visión que dejó la conquista en los pueblos vencidos.<sup>35</sup>

En esta obra podemos distinguir los objetivos que Sahagún tuvo para la elaboración de la misma, por lo que en el prólogo, a través de una analogía reflexiona sobre sus intenciones:

El medico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medecinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y los confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixeran tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para exercitar sus oficios.<sup>36</sup>

El prólogo obedece a las solicitudes con las que se elaboró la obra y, asimismo, propone una solución a la problemática que se enfrentaban sus compañeros en el proceso de conversión; además, su perspectiva se distancia de aquellos misioneros que, a pesar de haber defendido la causa de los indígenas no se atrevieron a comprender su cosmovisión, por eso advierte que, antes de condenar y enjuiciar “las enfermedades espirituales” conviene que se comprenda

---

<sup>35</sup> El investigador Martín Lienhard al analizar esta particularidad discursiva en Latinoamérica y en oposición a otros autores que señalan que el discurso de los sectores hegemónicos nunca expresó el discurso de los amplios sectores étnicos-sociales marginados desde la conquista, considera en su tesis, que estas manifestaciones ofrecen cierto espacio a la voz de los marginados. Su tesis se sustenta a través de las por él denominadas, *literaturas alternativas*, consideradas como tal, aquellas voces denominadas “otras” por su marginalidad y que de una forma han podido inscribirse -por diferentes estrategias- en el sistema oficial que las había marginado. Lienhard, Martín, (2003), pp.19-20.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 61.

a quienes se están refiriendo. No obstante la advertencia, Sahagún reitera su crítica a las formas con las que se venían enjuiciando a los indígenas:

Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay en ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de idolatría y ritos idolátricos, y supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolatricas no son aún perdidas del todo.<sup>37</sup>

Ya habíamos planteado que dentro del proceso conquistador uno de los argumentos con los que se intentaba legitimar la conquista era el de enjuiciar las costumbres de los indígenas; Sahagún no es indiferente a esta perspectiva, pero en lugar de retomarla a favor de sus objetivos, critica a sus compañeros por justificar que la carencia de una conversión efectiva se debe a que los indígenas son borrachos, ladrones y de excesos carnales; por eso, subraya que el real objetivo de su misión es el de expurgarles sus creencias religiosas.

Ahora bien, centrándonos al contenido de su historia, Sahagún la organiza en 12 libros, con diversos ejes temáticos;\* en lo concerniente a las cualidades de los humanos, parece ser que sus informantes indígenas responden bajo una perspectiva valorativa dividiendo sus consideraciones en buenas o malas; por ejemplo, sus costumbres sociales están referidas en conductas aceptadas o reprobables, pero también en ellas, se describe a cada individuo de la sociedad nahua, desde la caracterización de sus oficios hasta la valoración de sus vicios y virtudes. De entre esas narraciones parece ser que Sahagún —a través de sus discípulos—, preguntó e indago a los nahuas sobre cuál era el significado que le otorgaban a las prácticas sexuales o eróticas entre dos hombres y, también, cómo

---

<sup>37</sup> *Ídem.*

\* El libro primero habla de los dioses y diosas mexicas; el segundo de las fiestas con que les honraban; el tercero sobre la inmortalidad del alma; el cuarto libro habla sobre la astrología judiciaria; luego el quinto trata de los agüeros que tenían para adivinar las cosas por venir; el sexto habla de la retórica y la filosofía moral; el séptimo trata sobre la filosofía natural; el octavo trata sobre los Señores y maneras de gobernar la república; el noveno sobre los mercaderes, oficiales mecánicos y de sus costumbres; el libro décimo habla sobre sus vicios y virtudes; en seguida el libro undécimo trata sobre los animales, las plantas y los minerales para terminar con las aguas y la tierra; para cerrar la obra, el libro doce narra la conmovedora visión que los mexicas tuvieron de la conquista.

eran percibidos y tratados los individuos a los que les eran atribuidos o que eran partícipes de dichos actos. En el Libro X, *En que se trata de los vicios y virtudes, así espirituales como corporales, de todas maneras de personas* en el capítulo XI que distingue *De personas viciosas como son rufianes y alcahuetes*, donde según el fraile, los nahuas consideraban que:

El sodomético paciente<sup>∞</sup> es abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes. Y el hedor y la fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir por el asco que da a los hombres. En todo muestra mujeril o afeminado, en el andar y en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado.<sup>38</sup>

A lo igual que los anteriores cronistas citados, en la obra de Sahagún no se duda en condenar la homosexualidad y el inculpado merece morir en la hoguera; como primera lectura, son obvias las reminiscencias del código medieval español y de la *Pragmática*; la traducción de Sahagún supone que los mexicas y sus conquistadores ibéricos, casualmente, disponían de las mismas condenas para los sodomitas por lo que en ambas sociedades, el inculpado sería condenado a muerte en la hoguera. Aquí no es fácil obtener una visión de la cultura mexicana, bien pareciera que el narrador y su traducción no corresponden a los informantes indígenas sino a la valoración del propio fraile; esto se intuye por la jerga utilizada, aunque la palabra sodomético pudo ser utilizada para hacer la equivalencia del acto y sustantivar la identidad del individuo en el imaginario castellano, la caracterización de la conducta como “abominable y nefanda”, como ya vimos, fueron adjetivos que pertenecían a la perspectiva teológica española que condenaba a la homosexualidad.

Ante tal problemática, si sus fuentes fueron los propios nahuas ¿por qué en su discurso se ajustan fácilmente la perspectiva nahua y la española?, intuimos que se debe al orden de la traducción, que no es del todo sencilla, más aún cuando lo que se traduce son complejas visiones de mundo. Sin embargo, disponemos de

---

<sup>∞</sup> En la obra de Sahagún se distingue como *sodomético* a quien comete *sodomía*; También se hace la diferenciación tomando como referencia la posición que se mantiene en el acto sexual de ahí se acuña *sodomético paciente*, llamado así quien en el concubito entre varones es receptor.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p.880.

textos que nos ayuden a resolver esta problemática. Alfredo López Austin, basándose en los escritos en náhuatl de la obra de Sahagún, traduce y caracteriza a los sodométicos (también llamados sométicos y sodomíticos), tal y cómo se describen en el *Códice Matritense* y el *Códice Florentino*, específicamente, en las descripciones que contemplan a *Los perversos, los malvados, como las que se burlan de la gente, las alcahuetas*:<sup>39</sup>

Sodomita, Puto. Corrupción, pervertido, perro de mierda, excremento, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer.<sup>40</sup>

El original de esta traducción es en lengua náhuatl —recordemos que la fuente son los indígenas entrevistados— lo que supondría acercarnos directamente a los significados que los nahuas le conferían a la homosexualidad masculina; pero, aunque en el enunciado las consideraciones de los informantes son más extensas, confiriéndole al sodomita una serie de adjetivaciones y, se argumenta que se enjuicia porque el inculpado se atreve a hacer pasar o ser una mala copia de la mujer, lo que más resalta, es de nueva cuenta la reiterada condena, que cómo ya habíamos planteado, correspondía a la normatividad cristiana. Seguimos pues, con la misma problemática, no obstante, la consulta textual nos plantea que dentro la cosmovisión indígena había un vocablo para nombrar a la homosexualidad masculina, lo que nos sugiere que podemos acercarnos al pensamiento nahua, problematizando la traducción de Sahagún.

---

<sup>39</sup> Sahagún en traducción de López, Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1980. Volumen II. p. 274.

<sup>40</sup> El original está escrito en náhuatl como: *Cuiloni: chimouhqui, cuitzol, itlacauhqui, tlaelli, tlaelchichi, tlaelpul, tlacamicqui, teupolluhqui, ahuilli, camanalli, netopehualli, tecualani, tetlaelti, tehuiqueuh, teyacapitzlaelti. Cihuaciuhqui. Mocihuanenequini, Tlatiloni, tlatlani, chichinoli, cicihuatlatoa, mocihuanequi; Ibíd., Apéndice 7 Textos nahuas acerca de edad y sexo. Versión náhuatl. p. 265*

Consultamos el *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*<sup>41</sup> y, según su autor, Rémi Simeón, el vocablo nahua *cuiloni*, se refería al sustantivo sodomita; también, tenía como voz derivada *cuilonyotl*, la cual designaba a la relación culpable de hombre a hombre y, cuando *cuilon*, *cuilona*, se utilizaban como adjetivos, caracterizaban al pederasta, apocado, pusilánime, pendejo, maricón y hasta puto. El diccionario citado hace sus traducciones náhuatl-castellano según los documentos impresos y manuscritos más auténticos, atendiéndonos a estas advertencias, observamos que los textos en los que se basó Simeón para hacer el traslado del náhuatl al castellano, fueron escritos durante el proceso de la conquista, lo que hace evidente la alta influencia que tenía la perspectiva judeocristiana en los autores españoles que consulta; primero, hace equivalente el vocablo *cuiloni* con el de sodomita, pero no sabemos cuál era el significado que le era conferido en la cosmovisión nahua, por lo que sólo tenemos el remanente del imaginario ibérico, donde la existencia de la homosexualidad sólo era sustantivada confiriéndole al sujeto al que se le adjudicaba el carácter de pecador, sodomita; después, con la voz derivada, *cuiloyontl*, la traducción vuelve a emplear los significados conferidos por el imaginario castellano, considerando que se refiere a la relación erótica o sexual entre hombres, pero subrayando que tenía el carácter de culpable. La última voz derivada, tampoco es clara, aglutina los adjetivos adjudicados a los sodomitas en la cultura ibérica del siglo XVI.

El traslado del náhuatl al castellano es problemático porque el objetivo de los autores que lo elaboraron, era el de hacer comprensible una cultura desconocida; los traductores, se esforzaron por ajustar equivalencias pero obviamente esas estrategias sólo tenían sentido para los occidentales por lo que no logramos articular los significados de la cultura nahua. Sin embargo, el método empleado por Simeón nos sugiere la posibilidad de acercarnos al imaginario desconocido; intentemos verificar en que contextos discursivos se utilizó el vocablo *cuiloni*. Dos cronistas del proceso estudiado lo evocan y uno incluso, refiere haberlo

---

<sup>41</sup> Simeón, Rémi, *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana, Redactado según los documentos impresos y manuscritos mas auténticos y precedidos de una introducción*, 1885, Siglo XXI Editores, México, D.F. 1977.

escuchado de la propia voz de los indígenas; en la *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano* de Antonio de Herrera y Tordesillas, se anota: “Algunos dicen que en México morían los que cometían el pecado nefando [...] era cosa afrentosa llamar á alguno *cuylumputl*, es decir sodomita pasivo; esto ocasionaba un desafío que estaba permitido en el cual se combatía con espada y broquel.”<sup>42</sup> Si advertimos que Herrera no estuvo en América y su historia se basó en los hechos narrados por otros, es de observar que se puede estar refiriendo a lo que Sahagún identifica como *cuiloni*; podemos ampliar esta afirmación cuando el mismo Herrera matiza el significado de la palabra y aclara —como el mismo Sahagún— que se refiere a los sodomitas pasivos.

También, en los momentos más dramáticos de la conquista de México, el vocablo *cuiloni* se escucha entre las griterías dispensadas por los mexicas a los españoles. Bernal Díaz del Castillo en la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* en el Capítulo CXXVIII llamado *Cómo acordamos de irnos huyendo de México y lo que sobre ello se hizo*; narra los acontecimientos posteriores a la muerte de Motecuhzoma, los cuales se relacionan con la huida de los españoles de la ciudad de México-Tenochtitlan; son los hechos que popularmente se han reconocido como “la noche triste”. Ante la persecución de los mexicas que lograron dominar al ejército conquistador, Díaz del Castillo recuerda que en la huida, al pasar despavoridos por la calzada de México-Tacuba, observó entre las aguas del lago y la calzada

[...] en aquel paso y abertura del agua de presto se hinchó de caballos muertos y de indios e indias y *naborías*, y fardaje y petacas; y temiendo no nos acabasen de matar, tiramos por nuestra calzada adelante y hallamos muchos escuadrones que estaban aguardándonos con lanzas grandes, y nos decían palabras vituperiosas, y ente ellas decían: “¡Oh *cuilones*, y aún vivos quedáis!”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Herrera y Tordesillas citado por Spencer, Herbert, *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>43</sup> Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 256.

El enunciado nos insinúa otra posible acepción del vocablo *cuiloni*, en la gritería, según versa Díaz del Castillo, es utilizada como una afrenta, quizá para desacreditar a los españoles, que después de su petulante proceder en la ciudad de México-Tenochtitlan, huyen de ella azorados y temerosos. Si unificamos ambos enunciados, tenemos otros significados del vocablo *cuiloni* muy distintos a la traducción de la moral cristiana; podemos atrevernos a distinguir que uno de los valores máspreciados por un pueblo guerrero como el mexica, eran el arrojo y la valentía y, en consecuencia, su cultura fundada sobre la necesidad de la guerra, obviamente se contrastaba con la blandenguería; si seguimos con esta línea de lectura, podemos advertir que *cuiloni* podría establecer un parámetro de masculinidad, posiblemente se utilizaba para demeritar a los hombres que no respondieran a los cánones que la sociedad guerrera y valiente procuraba.

En la misma obra de Sahagún en el *capítulo VI del Libro X*, llamado *De Los Varones Fuertes* se enlistan las cualidades generales que la cultura nahua demandaba a los varones; al momento de distinguirlos destaca a los que son admirados por su fortaleza y aptitudes guerreras, aunque se extiende hablando sobre los guerreros de acuerdo a su función estratégica en las batallas, nos da otra perspectiva sobre lo que esa sociedad esperaba de sus hombres; por eso, cuando uno de ellos no estaba bien dispuesto o no cumplía cabalmente con los esfuerzos que le solicitaba su labor, se valoraba que: “ él que no es tal (hombre) es afeminado y de no nada se espanta, apto más para huir que para seguir a los enemigos; muy delicado, espantadizo y medroso, que en todo se muestra cobarde y mujeril”<sup>44</sup>

Esta perspectiva se relaciona estrechamente con algunos rasgos enunciativos propuestos en la traducción de Sahagún y López Austin y, también, se ajusta a los enunciados de Antonio de Herrera y Díaz del Castillo, que remarcan el contexto discursivo donde era empleado el vocablo *cuiloni*; en esos enunciados, hay puntos de coincidencia, ya que distinguen, se utilizaba para designar a varones afeminados, a los que se hacían pasar por mujer y, también, era una afrenta empleada para adjetivar la cobardía masculina. Por eso, proponemos como

---

<sup>44</sup> Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p. 871.

segunda lectura, que los significados que le eran conferidos a la homosexualidad, pueden comprenderse a través de una interpretación sobre la construcción de la diferencia sexual en la cultura nahua. Según los informantes de Sahagún, los mexicas tenían una restricta y rígida diferenciación entre los varones y las mujeres; en el apartado *los nombres de varones y de mujeres y de lo que le corresponde*, establecida en los *Primeros Memoriales*,<sup>45</sup> se asegura que:

El varón: trabaja, es fuerte.  
 La mujer: engendra, pare.  
 El anciano: carga cosas, trabaja, dispone.  
 La anciana: dentro de la casa ordena el tejido, el hilado, etc.  
 El joven: corta madera, parte (madera), penetra en el bosque.  
 La joven: hila, es útil, muele en el agua, aprende a tejer.  
 El joven casadero: trabaja, carga cosas, va a distancia.  
 La joven casadera: teje, hila, hace la comida.  
 El niño: se divierte, se revuelca, chilla.  
 El niño; cuando acaba de nacer todavía no puede mamar.  
 El niño: todavía no entiende, todavía no sabe.  
 El niño: todavía no mira, no tiene respeto por la gente.  
 El joven desarrollado: actúa valientemente, carga cosas, es mensajero.  
 La mujer de madurez avanzada: hace labores manuales, etc.  
 La mujer de madurez avanzada: muele hace tamales, hace comida.  
 La anciana joven: educa a la gente, etcétera.  
 El joven casadero: escarda, labra la tierra.  
 La mujer de madurez avanzada: muele, hace atole.  
 El adolescente: va a cortar leña, saca agua, etc.  
 La adolescente: saca plantas comestibles, barre, hila, aprende, etc.  
 El de avanzada vejez: ya nada es su trabajo, ya no entiende, ya no puede oír, etc.  
 La de avanzada vejez: ya no trabaja, ya no es prudente.

Con estos enunciados, es de suponer que el orden regidor de la sociedad nahua, se establecía a través de la diferencia sexual y generacional y, quizá por eso, se estigmatice tanto a los *cuiloni*. Si apropiamos lo que literalmente advierte Sahagún, las condenas a la homosexualidad podrían sustentarse porque alteraban la disciplinada estructura social; sin embargo, ésta no sólo sería fundamentada a través de la diferencia sexual, sino que, también se instauraba por una compleja trama de significados que regían y restauraban el orden de las cosas. Muchos investigadores al estudiar la obra de Sahagún, han remarcado las cualidades organizativas de la vida social de los pueblos nahuas: mantenían una

<sup>45</sup> Sahagún citado por López ,Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 268.



selectiva educación diferenciada por el género y el estrato social de sus estudiantes, lo cual servía para encaminarlos a cada una de las tareas que demandaba el equilibrio del universo. A la vez, el orden de lo sagrado y la vida cotidiana, eran regulados sincrónicamente por el transcurso de los días; el tiempo era un elemento clave del engranaje social, los días de nacimiento de cada individuo se convertían en predestinaciones que decidían su carácter y personalidad.<sup>46</sup>

Así, los informantes de Sahagún, nos muestran una sociedad mexicana rigurosa en la educación y las conductas de sus miembros; pero incluso, el mismo fraile no duda en distinguir y admirar la organización social de los nahuas, su pensamiento se entrecruza con el de sus informantes cuando narra sorprendido y hace resaltar, al cerrar el Libro X, que trata sobre *de todas maneras de personas* y, en el capítulo capítulo XXVII que se titula *De todos los miembros exteriores e interiores, así del hombre como de la mujer. Después de haber escrito sobre las habilidades y oficios, de los vicios y las virtudes que entre ellos eran tenidas por tales*; y donde subraya textualmente, *Relación del autor digna de ser notada*:

En lo que toca a que eran para más en los tiempos pasados, así para el regimiento de la república como para servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente, y por esto los muchachos y muchachas criábanlos con tal rigor hasta que eran adultos, y esto no en casa de sus padres, porque no eran poderosos pasa criarlos como convenía, cada uno en su casa, y por esto criábanlos de comunidad debaxo de maestros muy solícitos y rigurosos, los hombres a su parte y las mujeres a la suya. Allí los enseñaban cómo habían de honrar a sus

---

<sup>46</sup> Todos los pueblos civilizados de México y de la América media habían elaborado sistemas cronológicos complejos dirigidos a un doble fin: por una parte, encontrar la clave para comprender y prever la sucesión de los fenómenos naturales, de los movimientos de los astros, de las estaciones y adaptar en consecuencia los ritos necesarios para su marcha regular; por otra parte, determinar el destino de cada individuo, las probabilidades de suerte para cada empresa. El primero corresponde al *xiuhpohualli*, calendario solar de 365 días; el segundo era denominado *Tonalpohualli*, “la cuenta de los días”, funcionaba como un calendario de carácter adivinatorio, que leía los destinos de los individuos según el día de nacimiento; estaba estructurado por una cuenta de 260 días, organizados por 20 trecenas. Hemos retomado estas consideraciones de las investigaciones elaboradas por León-Portilla, Miguel, “La religión de los mexicanos” en *Historia de México, Tomo 4*, trece tomos, Salvat Mexicana, San Mateo Tecoloapan, Estado de México, México, 1978, pp. 805-838; Soustelle, Jaques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2003.

dioses y cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores della. Tenían graves castigos para castigar a los que no eran obedientes y reverentes a los maestros; en especial se ponían gran diligencia en que no bebiesen *uctli* (pulque) la gente que era de cincuenta años abaxo. Ocupábanlos en muchos ejercicios de noche y de día, y criábanlos en grande austeridad, de manera que los bríos e inclinaciones carnales no tenían señorío en ellos, así en los hombres como en las mujeres.<sup>47</sup>

Estos preceptos observados por Sahagún pertenecen a los principios, que según él, la sociedad mexicana establecía para el mantenimiento del orden; se observa que más allá de las obvias distinciones sociales a través del principio de diferencia sexual, la vida de los mexicanos se conducía de manera estricta y rígida a través de sus instituciones educativas;<sup>48</sup> el rigor pedagógico atravesaba otros ámbitos, el ejemplo más vehemente es, que a sus jóvenes les eran reguladas las bebidas embriagantes como el pulque, se les obligaba a una extenuante preparación física para criarse en la austeridad y, así, evitarles el arrojamiento en los deseos carnales.

Pero si en la educación y la retórica nahua se establecían los rigurosos códigos de la sociedad mexicana, también, es posible conocer cómo se caracterizaba y se percibía la homosexualidad en otras esferas de la vida cotidiana; en la obra de Sahagún, intuimos que los nahuas filtran esas informaciones cuando evocan y describen la cotidianeidad; por ejemplo, cuando narran el acontecer de los tianguis y, describen a cada uno de sus comerciantes, la traducción parece no estar mediada por los discursos valorativos de los preceptos religiosos y morales; por lo que nos permite dimensionar el fenómeno de la homosexualidad en el *Libro X, Capítulo XXIV "de los que venden gallinas, huevos, medicinas"*, donde se enlistan

---

<sup>47</sup> Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, pp. 921-922.

<sup>48</sup> Las formas de enseñanza admiradas por Sahagún, se impartían en las escuelas a través de la tradición oral, entre ellas se encontraban los *cuicatli* y los *tlahtolli*; los primeros designaban los cantos de la guerra, las canciones de "amistad, de amor y de muerte", himnos dedicados a los dioses, poemas en los que se aliaban la especulación intelectual y la metafísica. En cambio, los *tlahtolli* se vinculaban al terreno del relato, de la narración, del discurso y de la arenga: en ellos se encontraban por igual "las palabras divinas" (*teotlahtolli*), que hablaban de la gesta de los dioses, los orígenes, la cosmogonía, los cultos y los ritos; los relatos sobre las "cosas antiguas", de tono histórico; las fábulas, las *zazanilli*; y las famosas *huehuehtlahtolli*, las "palabras antiguas", aquellos elegantes discursos que trataban de las más diversas materias: el poder, el círculo doméstico, la educación y los dioses. Gruzinski, Serge, *op. cit.*, pp. 18-19.

las labores de cada uno de los comerciantes del tianguis y, entre las cuales, se enumeran a los vendedores de huevos de aves, los yerberos, los hacedores de esteras y tapetes; pero al momento de detenerse para describir la rutina de los hacedores de sahumeros e incensarios, evocan al *chapuputli*\* ya que con el se hacían las mezclas aromáticas de los *cañutos para chupar humo*.

De ahí se deriva una larga explicación sobre los usos del *chapuputli*, esto parece inspirar a los informantes de Sahagún e inmediatamente, abordan otros aspectos sobre las costumbres de los pueblos nahuas, la de los usos y significaciones del chicle, en náhuatl *tzictli*;<sup>∞</sup> en la narración se distingue que la obtención y preparación del chicle provenía de diversas fuentes: el que era hecho con chapopote se mezclaba con un unguento llamado *axin*, pero su utilización provocaba algunos malestares en la cabeza; había otras fuentes para la elaboración de los masticatorios, eran consumidos otros tipos de chicle, como el elaborado a base de la resina del árbol chicozapote, que según los informantes de Sahagún, fue el más popular; también se mascaba el *tepetzictli*, un chicle agreste elaborado con la raíz de una hierba (hoy no identificable), quizá el menos socorrido. La descripción de los tipos de chicle no es ociosa, en el imaginario mexica no sólo se utilizaba para darle unas mascadas, en el mismo relato encontramos que el *tzictli* tenía otros usos y, el simple hecho de mascararlo, tenía sus propios significados:

Y por la mayor parte suélenla mascar las muchachas y las mozas que ya son adultas, y las que ya son mujeres; pero no la cascan todas en público, sino las solteras o las doncellas, porque las casadas y viudas, puesto caso que la masquen, pero no lo hacen en público, sino en sus casas. Y las que son públicas mujeres, sin vergüenza alguna ándala mascando en todas partes: en las calles, en el *tianguiz*, sonando las dentelladas como castanetas. Las otras mujeres que no son públicas, si lo mesmo hacen, no dexan de ser notadas de malas y ruines mujeres por aquello. E la causa porque las mujeres mascan el *tzictli* es para echar la reuma, y también porque no les hieda la boca, o porque

---

\* Chapopote, asfalto.

∞ Chicle, masticatorio en general.

el mal hedor de su boca que ya tienen no se sienta, y por aquello sean desechadas. Los hombres también mascan el *tzictli* es para echar también reuma y para limpiar los dientes; empero, hácenlo en secreto. Y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mascan, y tiénelo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mismo hacen, nótanlos de sodométicos.<sup>49</sup>

Aunque podemos reconocer que esta narración sobre los comerciantes sustenta las lecturas que ya habíamos sugerido sobre la regulación social y las percepciones sobre la diferencia sexual, hemos de notar que la propia remembranza de lo permitido, más que distinguir las reglas sociales, matiza que ante lo reprobado, la sociedad mexicana también sabía reconocer las diferencias y era flexible. Expliquemos porqué, sostenemos que el chicle fue usado entre hombres y mujeres debido a los patrones de aseo personal pero esta misma necesidad mantenía una segunda significación, su uso tenía que limitarse y restringirse en el orden de lo privado; entonces, si la pauta general era evitar mascar el chicle en público, existían tres personas que evadían o se excluían de este formalismo. Mascaban el chicle, libremente, las mujeres adultas que tuvieran la condición de ser solteras o doncellas; las conocidas como mujeres públicas o prostitutas<sup>50</sup> y, los hombres notados de vicio nefando o también *cuiloni*.

En el caso de las primeras, no se marca ninguna sospecha, parece ser que la norma se hace flexible en tanto significa que las doncellas o solteras aun no tienen ningún compromiso social como lo es la formación de una familia, por lo que podría significar que eran vírgenes y, posiblemente, aptas para procrear. La segunda permisividad del uso público del chicle, lo tenían, las llamadas por Sahagún, mujeres públicas, éstas sí, sin ninguna precaución, porque el indicio de

---

<sup>49</sup> Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.915.

<sup>50</sup> En náhuatl se les denominaba *ahuianime*, que quiere decir alegre. Para el historiador Guilhem Oliver, es dudosa la afirmación de Sahagún quien las define como públicas mujeres y prostitutas. La problemática de esta percepción radica en la forma de hacer la traducción con categorías occidentales; para el historiador francés, estas mujeres podrían haber desarrollado una función de bases míticas y hasta religiosas. Olivier, Guilhem, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico" en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México*, T. 1, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 2004, pp. 301-338.

mascarlo era reconocido socialmente como la señal de su condición;\* la tercera excepción nos deja absortos, la relación entre el chicle y los hombres que lo mascan públicamente, da como resultado la significación de ser notados como sométicos o en lengua náhuatl, *cuiloni*; este testimonio nos parece contradictorio, porque si en la traducción de Sahagún y en los enunciados de otros cronistas, hemos leído que ante la evidencia de sodomía, al acusado se le perseguía y condenaba a muerte, en la cotidianeidad, el somético o *cuiloni*, es imaginado y reconocido en la sociedad, por el simple acto de mascar chicle en público.

Lo que sugiere esta lectura es muy significativo, más allá del uso higiénico del chicle, su utilización en público se mutaba en símbolo de cierta autonomía; se les permitía a las mujeres solteras, a las públicas y a los *cuiloni*, los miembros de la sociedad mexicana que por su condición no tenían o no eran partícipes de un compromiso social como lo es la familia; por tanto, el hecho de mascar el *tzictli* públicamente, subrayaba su situación en la sociedad y, posiblemente, su disponibilidad erótica. No obstante, la obra de Sahagún nos confunde, nos lleva de la credulidad a la duda, bajo las contradicciones nos queda preguntarnos, si la condena que efectuaban los pueblos nahuas a los homosexuales era la de merecer morir quemado, ¿por qué los notados de vicio nefando, se mostraban y sin vergüenza mascaban *tzictli*? ¿acaso les era indiferente ser inculcados y morir quemados?

Para responder, recapitemos, si tomamos como auténticas muestras del pensamiento indígena los enunciados anteriores, podemos atrevernos a precisar que a diferencia de la concepción castellana que tenía como base la perspectiva judeocristiana sobre la sodomía, la homosexualidad en los pueblos nahuas fue significada de otras formas; el motivo de su reprobación se efectuó por la semejanza o analogía que los inculcados tenían con la mujer, esto no quiere decir que la mujer tuviese también la misma repulsa social o que por su condición fuere despreciada, al contrario, como ya hemos observado, la mujer a lo igual que los

---

\* Según la traducción de Sahagún la puta es mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo; comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja, y anda como borracha y perdida [...] Tiene también de costumbre sahumarse con algunos sahumeros olorosos y andar mascando el *tzictli* para limpiar los dientes, lo cual tiene por gala; y al tiempo de mascar suenan las dentelladas como castañetas. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.891.

otros miembros de la sociedad tenían su lugar reservado y sus funciones sociales eran indispensables para el equilibrio del engranaje social.

Entonces, la denigración que se hacía de la homosexualidad masculina se debía en particular a la naturaleza de un pueblo agricultor, religioso y guerrero, que como la sociedad mexicana, fundaba el equilibrio y la unidad social a través del culto a los dioses y la guerra; por tanto, indispensables eran los hombres y las mujeres, los niños y las niñas, los ancianos y las ancianas; todos necesarios para el funcionamiento de la sociedad; si uno se perdía, si uno alteraba el orden y el lugar que le había sido asignado, su conducta lo hacía romper con el pacto social y el orden del cosmos. Así, el *cuiloni*, al mantener relaciones sexuales con otros hombres, se asemejaba a las mujeres, desestabilizaba el orden de las cosas, su reprobación era por mantenerse al margen del destino que le había sido otorgado por la religión, el tiempo y la sociedad.

Esta alternativa de interpretación aún es inestable, existe una sospechosa similitud entre las consideraciones que tenía el pueblo nahua y el español, ya que según los textos, ambos condenaban y castigaban la homosexualidad de la misma manera; por eso, también consideramos que, aunque Sahagún nos filtra la voz de los indígenas, estos pudieron omitir, reservarse o transformar las observaciones que se les atribuyen ante las circunstancias en que éstas se emitieron, ya que podría intuirse, no ser viable externar lo que habían sido sus creencias y costumbres —que en la mayoría de los casos aun permanecían vigentes— ante los sacerdotes cristianos que eran parte del orden hegemónico y dominante. La argumentación de esta afirmación es posible tomando como referencia los propios textos escritos por los europeos, recordemos la reacción de los nativos de la Tierra de Pacra después del asesinato de su gobernante, los cuales según Oviedo, ya muerto el cacique, no dudan en acusarlo de haber usado durante toda su vida el pecado nefando.

Por eso, ante el análisis de los textos, llegamos a la conclusión de que, aunque ambas sociedades —ya entrelazadas en el mismo espacio geográfico— reprobaban la homosexualidad, el motivo de la falta y su sanción estaba muy diferenciado; mientras la sociedad Ibérica condenaba y castigaba al sodomita con

la muerte en la hoguera por alterar el orden natural dispuesto por el Dios cristiano; según los informantes de Sahagún, el *cuiloni* mexicana era repulsado y se le deseaba morir quemado por asemejarse y ser una mala copia de la mujer; pero, en las respuestas de los indígenas son evidentes dos diferencias sustanciales, si bien hemos corroborado que la repulsa a la homosexualidad masculina se relaciona estrechamente con los significados conferidos a la diferencia sexual, cuando se refieren a su condena, es evidente que la respuesta indígena extiende los ecos del credo cristiano, recordemos que son sus elites las que nos informan y, son ellas, las que mayor cercanía tuvieron con las instituciones que organizaron la conversión; las supuestas consideraciones de los indígenas informantes, formulan la repetición sistemática de lo que el orden dominante imponía como norma; por eso, afirmamos que más que coincidir en los significados otorgados a la homosexualidad, las referencias que tenemos de los indígenas, nos subrayan que, ante el orden impuesto y con el fin de ocultar sus propias creencias, sus estrategias discursivas reproducían lo que se esperaba de ellos.

Esto no quiere decir que estemos convencidos que los indígenas hayan tenido tolerancia hacia a la homosexualidad, sino al contrario, su existencia tenía sus múltiples significados, algunos textos nos hablan de su permisividad entre las elites sacerdotales y en las instituciones educativas, otros en cambio, hablan de su rígida condena; lo que nos permite plantear que a diferencia de la normatividad cristiana que regulaba las cuestiones más privadas de sus fieles, los pueblos nahuas aunque se ocuparon de regular estrictamente lo que se esperaba de sus miembros, su vida erótica no tenía restricciones exclusivas y, mucho menos condenas de exterminio; así, a la homosexualidad se le suman sus críticos y detractores, pero también, los que le son indiferentes. Lo anterior se hace manifiesto cuando los propios informantes de Sahagún al evocar la homosexualidad en otros enunciados, le dan otros matices: el *cuiloni* se suma a las labores de la vida cotidiana; se le nota socialmente por vestirse a la usanza de las mujeres y, más aun, cuando pasa por el tianguis sonando las dentelladas como castañetas.

## Conclusión

Recapitulemos, al inicio de nuestra investigación consideramos las problemáticas que conlleva el uso del vocablo homosexualidad en los géneros discursivos, por eso hicimos, tanto un seguimiento cronológico del vocablo como un análisis crítico de los enunciados que caracterizaron la noción moderna de homosexualidad en occidente; lo anterior nos llevó a dimensionar la problemática de nuestro tema, es decir, reconocimos que su construcción semántica implica una reflexión en el orden del discurso, de ahí que hayamos propuesto la utilización del vocablo pero sólo desde su noción sustantivada, ya que así podríamos comenzar a abordar el objetivo de nuestra tesis: el de analizar como se ha enunciado la homosexualidad masculina en la producción literaria de Latinoamérica.

De ahí, indagamos sobre la homosexualidad masculina en los textos producidos durante el proceso denominado por los historiadores como conquista y colonización de América; nuestra propuesta se basaba en dos premisas; la primera obedeció a lo que consideramos literatura, porque es a partir de ese periodo donde encontramos los primeros registros textuales elaborados en y sobre el continente. Aunque estos discursos pioneros de la literatura latinoamericana fueron escritos por los hombres de occidente, esto no quiere decir que sólo nos basamos en los proyectos, perspectivas y juicios que éstos escribieron; de esta forma, se derivó nuestra segunda premisa ya que el inicial choque interétnico suscitado entre los europeos occidentales y los indígenas americanos en el continente americano —aún en la actualidad— nos sigue planteando una de las problemáticas sustanciales de Latinoamérica: la interpolación o la mixtura de ambas visiones de mundo.

Nuestro análisis literario quedó organizado en tres capítulos, los cuales se diferencian por cortes temporales con el fin de distinguir las transformaciones que sufrió la producción literaria durante de la conquista y colonización de América; así, planteamos abordar la lectura sobre los discursos que evocan a la homosexualidad masculina en tres fases: la primera corresponde a la llegada de los europeos a América, donde verificamos que los primeros enunciados escritos a la llegada de los occidentales al actual continente americano daban prioridad



discursiva a los descubrimientos marítimos, geográficos y en menor medida, a anotaciones que intentaban detallar las cualidades y pocas veces, las costumbres de sus habitantes. Fue así, que constatamos que en las primeras anotaciones efectuadas para poder explicar a las mentalidades europeas los acontecimientos de una realidad distinta a la por ellos conocida, se recurrió a representaciones cercanas al imaginario occidental, sus discursos se fundamentaron en analogías; pero también, en los mapas que situaban entidades fantásticas y, en las referencias literarias que testimoniaban la existencia de fenómenos monstruosos; no obstante, a estas estrategias discursivas, también se le añadieron breves esbozos descriptivos que pudieran sustentar que esas tierras y las gentes que la habitaban, pertenecían a circunstancias completamente desconocidas.

Con el transcurso del tiempo, el giro de la empresa ultramarina a una progresiva colonización del continente, nos planteó la posibilidad de marcar una segunda fase, donde verificamos que la producción literaria de la época se amplió y transformó sus objetivos; ya que en la conquista y colonización del continente se plantearía un profundo problema que se documentó textualmente en las historias, crónicas y debates suscitados, tanto en las primeras colonias como en la península ibérica: si los europeos intentaban apropiarse de esas tierras desconocidas a favor de extender sus dominios y aprovechar sus potencialidades productivas, tendrían que resolver tanto la forma de legitimar su ocupación como el enfrentarse a la existencia de los pueblos originarios que habitaban esas tierras. Para ello, se recurrió a la filosofía clásica y la teología cristiana, se valoraron las costumbres de los pueblos originarios con el fin de explicar su ser, justificar su esclavitud o legitimar su aniquilamiento.

En estas dos fases, la producción literaria expone los diversos acontecimientos de ese proceso histórico, pero también, se hace énfasis en las costumbres de los pueblos originarios y, en particular, el tema de la homosexualidad resultó ser un fenómeno constantemente referido e incluso, junto al canibalismo y la idolatría, se convertirían en uno de los argumentos decisivos que los occidentales utilizaron para legitimar la ocupación colonial y, desplegar la evangelización de los indígenas respaldados por la legalidad de la teología cristiana.

La tercera fase corresponde a los primeros años de la implantación de colonias y virreinos en el continente, donde constatamos que la producción literaria sufrió grandes transformaciones porque la implantación del orden hegemónico occidental requería una administración más efectiva; de modo que, se intentó profundizar sobre el origen histórico, las costumbres, las creencias y las lenguas de los pueblos originarios, con el fin de hacer contundente y extensiva su evangelización. Por eso, si ese prolongado proceso estuvo marcado por una colonización de lo imaginario y, la mayoría de los enunciados que lo evocan —por un lado— están elaborados a partir de la subjetividad de los occidentales y, —en otros casos— formaron parte de la regulación social impuesta por las coronas occidentales en detrimento de las voces que evocaban a las cosmovisiones indígenas, también buscamos en esas referencias, los despliegues enunciativos que nos permitieran acercarnos a la visión de mundo de los pueblos originarios.

De tal forma, podemos concluir que a partir de la conquista y la imposición de las colonias occidentales en América, se entrecruzaron en un mismo espacio y tiempo, múltiples imaginarios y percepciones sobre las cosas; por eso, creemos que el pensamiento latinoamericano, aunque sujetado e influenciado por el pensamiento occidental, dialoga con él, lo reorienta, lo hace ajustar con su propio entorno; esta situación, más que empobrecer el pensamiento gestado desde América, le permite tener como respuestas las indiferencias o los apegos, a la vez que multiplica las hibridaciones y las transformaciones. Así, la tesis se fundamentó con análisis discursivo de los textos históricos y literarios, lo que nos permitió comprender y reconocer los imaginarios que ambas cosmovisiones construyeron sobre la homosexualidad masculina en el proceso histórico que marca el inicio de lo que hoy denominamos América Latina. La propuesta es defendible porque a partir de esa reflexión podemos tener referencias concretas que nos permitan penetrar en los debates de nuestra situación actual, no sólo de temas como la sexualidad, sino también para poder comprender los procesos históricos y culturales de los que somos herederos; lo que nos permite trazar otras perspectivas de análisis académico en beneficio de un conocimiento más amplio de las problemáticas de la región.

## Bibliografía

Ariés, Philippe; Bejín, Andrés (y otros), *Sexualidades Occidentales*, Editorial Paidós Mexicana, México D.F. 1987.

Arrom, José Juan, “Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio”, en *De palabra y obra en el nuevo mundo, I. Imágenes interétnicas*, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, et all. , Siglo xxi editores, segunda edición, México, 1992.

Bernand, Carmen; Gruzinski, Serge, *Historia del Nuevo Mundo, Tomo I Del Descubrimiento a la Conquista, La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2001.

Brading, David A., *Orbe Indiano De la monarquía católica a la republica criolla 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, D.f. 2003.

Cardín, Alberto, *Guerreros, chamanes y travestis, Indicios de la homosexualidad entre los exóticos*, Tusquets Editores, Barcelona, España, 1984.

Chauncey, George, “De la inversión sexual a la homosexualidad,” en *Homosexualidad, Literatura y Política*, Steiner, George; Boyers, Robert (compiladores), Alianza Editorial, Madrid, España, 1985.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Edición de Mario Hernández Sánchez-Barba, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003.

Dávalos López, Enrique, “La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispanicos, Un panorama general,” en *Sexualidades en México, algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, compiladora Ivonne Szasz, Susana Lerner, El Colegio de México, México D.F. 1998. pp.71-106.

De Herrera y Tordesillas, Antonio, *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Tres Tomos, Publicada por acuerdo de la Academia de Historia, Madrid, España, 1934.

Diccionario Enciclopédico Ilustrado, Océano Uno, Ediciones Océano, Bogotá Colombia, 1992.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, S.A. México, D.F.1998.

Elliott, J., H., “La conquista española y las colonias de América” en *Historia de América Latina, I América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*, Leslie Bethell, ed., Cambridge University Press, crítica 1ª reimpresión, Barcelona, España, 1998.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Núm. 117-121, 5 Tomos, Ediciones Atlas, Madrid, España, 1959.

Fernández, Dominique, *El rapto de Ganímedes*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1992.

Foucault Michel, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores México, D.f. 2000

García-Gual, Carlos, “La visión de los otros en la antigüedad clásica,” en *De palabra y obra en el nuevo mundo, I Imágenes interétnicas*, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, otros (editores), Siglo XXI editores, México, D.F. 1992. pp. 7-34.

Garza Carvajal, Federico, *Quemando mariposas: Sodomía e Imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, traducción de Lluís Salvador, Editorial Alertes, Barcelona, España, 2002.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2001.

“La occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas”, entrevista con Serge Gruzinski de Marianne Braig y Schumm, Petra, (1998), pp. 355-369.

Herbert, Spencer, *Los antiguos mexicanos*. Traducción Daniel y Genaro García, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1896.

Hernández, Sánchez-Barba, Mario, “Introducción a las Cartas de relación”, en *Cartas de Relación*, Hernán Cortés, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003.

Jáuregui, Carlos, “Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la canibalia,” en *Heterotropías: Narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, 2003.

Las Casas, Fray Bartolomé, *Historia de las Indias*, Tomo II, Biblioteca Americana, Serie Cronistas de Indias, Fondo De Cultura Económica, México, D.f. 1965.

Lavrin, Asunción, “La sexualidad en el México Colonial: un dilema para la iglesia,” en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVII*, Asunción Lavrin (coordinadora), Editorial Grijalbo, México D.F. 1992.

León-Portilla, Miguel, “Bernardino de Sahagún pionero de la Antropología,” *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. VI, número 36, marzo-abril, México, 1999.

León-Portilla, Miguel, “Introducción” en *Cantos y crónicas del México antiguo*, Edición de Miguel León Portilla, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003.

León-Portilla, Miguel, “la educación entre los mexicas” en *Historia de México, Tomo 4*, trece tomos, Salvat Mexicana, San Mateo Tecoloapan, Estado de México, México, 1978, pp. 881-892.

León-Portilla, Miguel, “La religión de los mexicas” en *Historia de México, Tomo 4*, trece tomos, Salvat Mexicana, San Mateo Tecoloapan, Estado de México, México, 1978

Lienhard, Martín, *La voz y su huella*, Ediciones Casa Juan Pablos México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México 2003.

Lenkersdorf, Carlos, *Cosmovisiones*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, México D.F. 1998.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, Volumen I y II, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1980.

López Austin, Alfredo, “Estudio introductorio,” en *Historia general de las cosas la Nueva España*, Sahagún, Bernardino, Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F. 2002, pp. 37-55.

López de Gómara, Francisco, *La conquista de México*, Edición de José Luis de Rojas, Editorial Dastin Historia, Madrid, España, 2003.

Martínez, José Luis, *Documentos Cortesianos I 1518-1528*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993,

Olivier, Guilhem, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México*, T. 1, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 2004, pp. 301-338

Ortega, Sergio, *De la santidad a la perversión, o de por que no se cumplía la ley de dios en la sociedad novohispana*, Editorial Girjalbo, México, D.F. 1986.

O’Gorman, Edmundo, “La inquisición en México,” en *Historia de México, Tomo 6*, trece tomos, Salvat Mexicana, San Mateo Tecoloapan, Estado de México, México, 1978.

O’Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias siglo XVI*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1998.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América, investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Alianza Editorial, Quinto Centenario, tr. , Belén Urrutia Domínguez, Madrid, España, 1988.

Palencia-Roth, Michael, "Enemigos de Dios: los monstruos y la ideología de la conquista, en *Heterotropías: Narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, 2003.

Pérez de Tudela, Bueso, Juan, "Estudio Preliminar a la Historia de Indias de fray Bartolomé de las Casas," en *Biblioteca de autores españoles, Tomo nonagésimoquinto, Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas I, Historia de las Indias*, Ediciones Atlas, Madrid, España, 1961.

Romero Galván, José Rubén, "Historia General de las Cosas la Nueva España," *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. VI, número 36, marzo-abril, México, 1999.

Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas la Nueva España*, Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F. 2002.

Simeón, Rémi, *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*, Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedidos de una introducción, 1885, Siglo XXI Editores, México, D.F. 1977.

Steiner, George; Boyers, Robert (compiladores), *Homosexualidad, Literatura y Política*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1985.

Soustelle, Jaques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2003.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI Editores, México D.F. 1998.

Tomás y Valiente, Francisco (compilador), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990.