

Mulas del diablo. Creencias, saberes y representaciones de las mujeres indígenas en torno a la sexualidad a través del estudio de las causas de solicitación tramitadas en el Santo Oficio Limeño (1570–1615)

Introducción

La conquista de las sociedades indígenas no sólo implicó un reordenamiento de sus condiciones materiales de existencias asociado con la enajenación de los recursos naturales, la explotación forzada de la mano de obra, la compulsión a la participación en los circuitos mercantiles, la imposición de nuevos patrones de consumo, etc., sino también un trastrocamiento de sus pautas culturales. La sexualidad fue uno de los terrenos hacia donde las regulaciones hispanas se expandieron a fin de erradicar ciertas prácticas consideradas contrarias a la doctrina cristiana, como la poliginia, el matrimonio a prueba, el casamiento en grados cercanos de parentesco, la entrega de mujeres como vehículo de alianzas, por mencionar solo algunas. Los sermones, la catequización, las visitas pastorales y la confesión fueron algunos de los mecanismos misionales de control orientados a reducir ese conjunto de prácticas al matrimonio monogámico, único e indisoluble que se presentaba como el espacio exclusivo para ejercitar la sexualidad, siempre que estuviera dirigida a cumplir con los objetivos reproductivos.

No obstante, esa tarea no siguió un derrotero lineal ni fue inmediatamente exitoso. Los patrones indígenas significaron un desafío constante que derivó en un proceso complejo, heterogéneo y contradictorio en el establecimiento del modelo cristiano de sexualidad. En ese escenario, esta presentación se propone indagar en los saberes, creencias y representaciones en torno a la sexualidad de las mujeres indígenas que oficiaron de testigos en las causas de fe seguidas por solicitación en el Santo Oficio limeño durante los siglos XVI y XVII. En la medida en que sus testimonios estuvieron mediados por múltiples mecanismos procesales, la presentación recoge el desafío de hacer audible sus voces al tiempo que explora las formas de apropiación de los conceptos cristianos de sexo y sexualidad, así como las adaptaciones, tensiones y desajustes que resultaron de la interacción entre prácticas y concepciones sexuales diferentes.

Gritos, susurros y silencios. Los testimonios de las mujeres indígenas en las causas de solicitación

El 25 de enero de 1569, mediante una Real Cédula, Felipe II ordenaba el establecimiento del Santo Oficio en las jurisdicciones virreinales de México y Perú. Si bien su fundación coincidió con el robustecimiento de la institución —reflejado tanto en la expansión de su campo de acción como en su capacidad para controlar las conductas más íntimas de la población—, la Inquisición no pudo hacer efectivas sus aspiraciones totalizadoras en la medida en que las poblaciones conquistadas quedaron al margen de su jurisdicción. La decisión real de inhabilitar al Santo Oficio en el tratamiento judicial de la población nativa se fundamentaba en la concepción de que los indígenas, por su “simplicidad y cortedad de entendimiento”, no estaban en condiciones de comprender cabalmente los dogmas religiosos ni de distinguirlos de las herejías (Griffiths 1998: 50). Esta prohibición, empero, no significó que los indios e indias estuvieran ausentes en los estrados inquisitoriales. Aun cuando no fueron juzgados en calidad de herejes o sospechosos de herejías, sí participaron como testigos, víctimas e incluso como querellantes en las causas de fe tramitadas en ese fuero (Traslosheros 2010: 53).¹

Los testimonios indígenas analizados no proceden de los procesos originales, sino de las relaciones de causas de fe (en adelante relaciones de causas) tramitadas por el Santo Oficio limeño a raíz del delito de solicitación. Este delito consistía en el uso de palabras o actos deshonestos que el cura dirigía hacia la penitente con propósitos carnales en el marco de la confesión (Sarrión Mora 2010: 61). Si bien, en principio, este tipo de conducta podía asemejarse a la de los curas fornicarios o concubinos —en tanto constituía una ofensa al sexto mandamiento y una violación al voto de castidad profesado— la solicitación se diferenciaba porque, al tener lugar en el acto de la confesión, o próxima a ella, suponía, además, un menosprecio del sacramento, lo que convertía eventualmente al solicitante en sospechoso de herejía (Alejandre 1994: 8). Este segundo aspecto, más asociado a temas doctrinarios, fue el principal argumento que la Inquisición española esgrimió para arrancar del fuero episcopal el tratamiento del delito, lo que finalmente consiguió el 14 de abril de 1561 gracias a una bula

1 Luego de la fundación de los tribunales inquisitoriales, los crímenes contra la fe protagonizados por la población indígena continuaron en el ámbito de la jurisdicción episcopal como hasta entonces, con excepción de los hechizos o maleficios que también formaron parte de las competencias de la justicia real en virtud de su carácter *mixti fori* (Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias 1681: Libro 6, Título 1, Ley XXXV; Toledo 1989 [1571] (I): 137. No obstante, hacia finales de la primera década del siglo XVII, los delitos en materia de fe cometidos por los nativos pasarían a la jurisdicción de un cuerpo especializado de Visitadores Generales de las Idolatrías quienes, bajo ese título, tenía la tarea de descubrir, castigar y erradicar las creencias consideradas idolátricas (Duviols 1977).

emitida por Pío IV que estableció la jurisdicción inquisitorial sobre la solicitud de manera exclusiva (Millar Carvacho 1997a: 117–119).

Cuando el Santo Oficio limeño comenzó su actividad judicial, no sólo hacía casi una década que la solicitud formaba parte de los Edictos de Fe, sino que la competencia inquisitorial resultaba incuestionable. Según registraron las relaciones de causas elaboradas por los magistrados limeños, entre 1571 y 1697, la Inquisición encausó a 88 curas bajo el cargo de “solicitadores”. La actividad represiva se concentró entre 1571 y 1615, en cuyos años se tramitaron el 88 % de las causas. Las fuentes informan que, a partir de entonces, el tribunal entró en una suerte de “letargo procesal” del que recién se despertaría hacia la segunda mitad del siglo XVIII cuando la solicitud volvió a formar parte de la agenda represiva, aunque sin el ímpetu de los primeros años.²

La persecución de los “solicitadores de indias” moduló el ritmo general de la represión sobre el delito que se enmarcó, exclusivamente, en la primera etapa de la actividad inquisitorial. De los 43 reos que comparecieron ante los inquisidores por haber solicitado mujeres indígenas, todos ellos lo hicieron entre 1571–1603. Si bien el control sobre los “curas de almas” puede inscribirse en el marco del programa de reforma moral pos-tridentino orientado a disciplinar las conductas licenciosas de la clerecía (Wiesner-Hanks 2001: 109–110), consideramos que una suerte de “redada” contra curas solicitantes llevada a cabo en la Gobernación del Tucumán sería determinante para el curso de la actuación inquisitorial.

Aun cuando las relaciones de causas constituyen una ventana privilegiada desde donde asomarnos a las concepciones y prácticas sexuales de las mujeres indígenas presentan algunas limitaciones que deben ser consideradas en el análisis. Como hemos problematizado en otro trabajo, las voces indígenas que conservan se encuentran mediadas por un conjunto de procedimientos judiciales además de prejuicios y denostaciones socio-raciales (Molina 2021). En lo que respecta al primer problema, los testimonios de las mujeres solicitadas fueron el resultado de un complejo proceso de composición que involucró una serie de

2 Sobre el nuevo impulso que toma la persecución de la solicitud en el siglo XVIII ver Jaqueline Vassallo (2013: 41–63). No obstante, algunas variaciones, nuestros datos son coincidentes con los expuestos por Millar Carvacho (1997a: 160), especialmente, en lo tocante al “hiato procesal” que se abre entre 1616 y 1655. Según el autor, durante ese período el tribunal orientó sus recursos humanos y materiales a la persecución de los criptojudíos, especialmente de origen portugués, desatendiendo otras materias de su competencia. Los datos recogidos por Jaime Contreras (1978) confirman esta hipótesis: mientras entre 1570 y 1614 los judíos conversos protagonizaron el 10 % de las causas de fe, entre 1615–1700 representaron el 35,7 % de las causas. Si pudiéramos desglosar esa información, encontraríamos que la persecución hacia este grupo se reinició hacia 1620, concentrándose en la década del 30 y llegando a su apogeo en el auto de fe celebrado en la ciudad de Los Reyes el 23 de enero de 1639 en donde fueron condenados 63 reos bajo el cargo de judaizantes, 11 de los cuales fueron relajados al brazo secular (Escobar Quevedo 2008: 162).

pasos intrínsecos a la administración de justicia inquisitorial. En primer lugar, sus testimonios no fueron tomados de manera directa sino a través de la voz de un intérprete —por lo general un mestizo o un indio ladino— que traducía al castellano aquello que las testigos declaraban en sus lenguas vernáculas (Aguilar 2002: 149–150). Este procedimiento derivó, en muchos casos, en la tergiversación de los testimonios originales producto tanto de errores de traducción involuntarios como de manipulaciones deliberadas. Una segunda mediación estuvo a cargo del notario quien tenía la tarea de registrar de manera escrita la declaración. Esta instancia significó la subsunción de la declaración oral en un formato legal escrito que si bien, por un lado, cristalizó los errores derivados de la traducción, por otro, pudo haber contribuido a corregir algunos excesos de la interpretación dado que muchos de estos oficiales estaban instruidos en las lenguas indígenas (Presta 2013: 352–354). Un tercer momento en el proceso de composición tuvo lugar cuando el oficial que tenía la tarea de informar lo actuado al Consejo de la Suprema y General Inquisición (en adelante la Suprema) resumía la causa original.³ El resultado de esa tarea fueron las relaciones de causas de fe, compendios de los procesos originales incoados localmente que, según las instrucciones, los inquisidores debían remitir a la Suprema dos veces al año con el objetivo de dar cuenta de lo actuado durante ese período en el tribunal (Medina Zavala 1887: 5).⁴ Este momento supondría una mediación adicional entre los testimonios enunciados y los registrados, en la medida en que las relaciones no asentaban las declaraciones textuales, sino paráfrasis de las mismas. La abreviación de la causa implicó, además, la pérdida de la identidad de las declarantes; sólo en contadas ocasiones aparecen con sus nombres de pilas mientras que, en la mayoría de los casos, lo hacen de manera anónima apenas referenciadas por su estado civil o su edad —“Otro testigo muger casada yndia mayor de hedad”— o precedida por un número que indicaba el orden de la testificación.

Además de estos problemas estrictamente procesales, los testimonios indígenas que recogen las relaciones de causas también estuvieron determinados por las condiciones socio-jurídicas en las que fueron registrados. El estatuto de miserabilidad y rusticidad bajo el que se clasificaron a las declarantes tendieron a devaluar sus testificaciones en el marco de los procesos judiciales (Cunill 2011: 240–241). Los estereotipos raciales que calificaron a los indios de “mentirosos” contribuyeron al reforzamiento de esa tendencia. La condición femenina de las

3 A diferencia de otras jurisdicciones, donde pueden consultarse los procesos originales en los repositorios locales, en el caso peruano, debido a diversas circunstancias, dichos procesos fueron destruidos o extraviados, conservándose sólo esos breves informes que actualmente se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Millar Carvacho 1997b:101–116).

4 En la práctica, no obstante, los inquisidores limeños lo hicieron anualmente y, en algunas oportunidades, cada dos o más años según se pudo colegir del análisis de la documentación.

testigos también influyó en la composición de sus declaraciones. Según las doctrinas jurídicas de la época, la flaqueza, volubilidad e incapacidad intelectual femeninas suponían un obstáculo para que las mujeres pudieran intervenir en la esfera judicial en calidad de testigos “graves” en la medida en que sus testimonios, como los de los menores y los rústicos, eran considerados poco fiables (Hespanha 2001: 81–82, 86). Durante la primera década de actuación inquisitorial, esta serie de prejuicios raciales y de género redundaron en la omisión de los testimonios de las mujeres indígenas aun cuando fueran los únicos testigos capaces de deponer en contra de los curas solicitadores. Según los inquisidores Cerezuela y Gutiérrez de Ulloa, esta decisión judicial se fundaba en “que tenemos a los yndios e yndias por tan poca fe y crédito”; por ese motivo, recomendaban no examinar a las indias solicitadas en calidad de testigos, especialmente, en causas “tan graves” como las de sollicitación.⁵ Si bien hacia finales de la década del ’70 las testificaciones de las mujeres indígenas fueron incorporadas a las causas judiciales como pruebas con valor legal, el cambio en la política testimonial no supuso una apreciación de sus voces.⁶ Una de las principales estrategias de la parte demandada continuó siendo la desestimación de los testimonios de las indias en virtud de su condición jurídica de “doble minoridad”.

A pesar de las limitaciones mencionadas, los testimonios recogidos en las relaciones de causas resultan ineludibles para trazar cualquier estrategia de investigación a fin de acercarnos a las creencias y comportamientos sexuales de las indias solicitadas. Estos documentos, además, tienen la ventaja de permitirnos explorar un terreno poco accesible al análisis histórico. Nos referimos al fuero interno, ese espacio de la conciencia individual que, en ocasión de la confesión, solía aflorar para revelar “las pequeñas aflicciones del espíritu, las tentaciones y malos hábitos, la repugnancia hacia el bien, incluso las faltas más comunes” (Foucault 2007 [1999]: 176). Dado que la penitencia constituía un ejercicio íntimo, introspectivo e individualizado, no disponemos de fuentes que hayan registrado de manera escrita los testimonios que se producían en el marco del sacramento. En ese escenario, las relaciones de causas seguidas por sollicitación se revelan como una fuente excepcional, ya que, aun cuando los magistrados no tenían como objetivo recoger las confesiones auriculares de las penitentes, algunos fragmentos llegan a nosotros a través de los intersticios que dejaron las declaraciones realizadas en el ámbito judicial. Al operar como una confesión

5 Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Fondo Inquisición (en adelante Inquisición), Libro 1034, f. 52.

6 Debido a que muchos delitos quedaban impunes, ya que las mujeres indígenas eran las únicas testificantes, a través de una carta emitida el 9 de diciembre de 1583, la Suprema instruyó a los inquisidores limeños para que a partir de entonces tomaran en consideración sus testimonios, aunque recomendaba reunir un número importante de testigos contestes y “entender su trato y modo de vivir” (Millar Carvacho 1997a: 145).

dentro de otra confesión, esos fragmentos encapsulados dentro de las testificaciones judiciales permiten, metodológicamente, realizar el pasaje del “fuero interno” al “fuero externo” aun cuando ese recorrido nunca sea directo, transparente ni inmediato.

Entre las pautas indígenas y la ortodoxia católica

Las relaciones de causas de fe permiten observar un repertorio variado de respuestas indígenas ante los requerimientos amorosos que los clérigos realizaron en el acto de la confesión. Mientras en algunos casos las indias solicitadas muestran una aceptación pasiva de los deseos carnales de sus confesores —casi a modo de resignación—, en otros revelan un abierto rechazo que no sólo se traduce en la resistencia física al acto carnal, sino también en el cuestionamiento doctrinal a este tipo de comportamientos. Entre ambos polos, se evidencian una serie de respuestas intermedias, muchas veces contradictorias, que revelan la complejidad de la malla de relaciones de dominación que se forjó al calor de la experiencia colonial.

La capacidad de acción de las indias estuvo condicionada por los mecanismos de poder que organizaron la vida en las doctrinas. Creadas al compás de las encomiendas, primero, y de las reducciones, después, las doctrinas de indios actuaron como uno de los principales espacios de socialización e interacción social entre los conquistadores y las poblaciones nativas (Borja 2009: 102). Los denominados doctrineros no sólo tuvieron a su cargo la conversión y la cura de las almas indígenas, sino que desempeñaron diversas funciones sociales, económicas y políticas que excedían, por lejos, sus tareas pastorales (Acosta 1982: 2). El aislamiento de las doctrinas, las dificultades de comunicación y la laxitud de los mecanismos de control contribuyeron a que muchos de ellos actuaran como señores absolutos, sometiendo a los indios a incommensurables daños, abusos y vejaciones (Sánchez 1996: 134). En ese escenario, podemos considerar que la sumisión con la que las mujeres indígenas accedieron a los requerimientos lascivos de sus confesores no fue más que la prolongación en el plano sexual del despotismo que los curas ejercían como cabezas de las doctrinas.

No obstante, una lectura más atenta de la documentación puede ofrecernos una línea de interpretación alternativa. Antonia Quispe, natural de la ciudad de Arequipa, fue una de las testigos en la causa iniciada en 1593 contra Lorenzo López Barriales de la Compañía de Jesús. Según su testimonio, cumpliendo con el sacramento de la confesión, el padre Barriales le había suplicado que tuviera acceso carnal con él mientras le profería palabras lascivas y tocamientos deshonestos. Lejos de escandalizarse o amedrentarse ante tamaña solicitud, Antonia no sólo “condescendió con su ruego”, sino que concertó encontrarse con él esa

misma tarde en una chacra cercana en donde, finalmente, consumirían el delito.⁷ Un testimonio similar ofrecía una india soltera —de quien desconocemos su identidad— que testificó en el proceso seguido contra el presbítero Pedro de Avis Lobo en la comisaría de Tucumán en 1599. Al igual que el resto de las mujeres de la doctrina, había sido solicitada por el clérigo en varias oportunidades pero, a diferencia de aquellas, nuestra testigo había accedido a sus requerimientos “porque la quería mucho” y estuvo amancebada con él por un largo tiempo.⁸ Sin desconocer ni subestimar las relaciones de dominación que modularon los vínculos entre doctrineros y doctrinadas, estos casos nos permiten sugerir que los vínculos sexuales no siempre se organizaron conforme a la coacción (Molina 2006: 31–52). Las respuestas que estas mujeres instrumentaron ante las solicitudes de sus confesores no deben interpretarse como el resultado de una decisión libre de determinaciones, sino, más bien, como expresión de una concepción flexible del uso y manejo de la sexualidad como argumentaremos.

Sin dudas, este tipo de comportamiento colaboró con el reforzamiento del estereotipo de las “indias fáciles”. De acuerdo con Berta Ares Queija (2004), en las primeras etapas de la conquista, las mujeres indígenas fueron consideradas víctimas de la rapiña sexual de los conquistadores; unas décadas más tarde, esa imagen fue reemplazada por otra, según la cual las indias serían las responsables de la proliferación de relaciones sexuales ilícitas a raíz de su liviandad sexual.⁹ Este estereotipo fue utilizado por los “solicitadores de indias” tanto para justificar la inevitabilidad de sus transgresiones como para desacreditar judicialmente los testimonios indígenas (Sánchez 1996: 134). En la causa protagonizada en 1597 por el mercedario Alonso Díaz, el reo se defendía de las acusaciones de las indias de su doctrina, argumentando que las palabras amorosas que les había profesado durante la confesión habían sido “sin tener malicia”; no obstante, “las dichas yndias como gente fácil av[ian] pensado que se les decía con mal yntento y con propósito de pecar con ellas carnalmente”.¹⁰ En el proceso que en 1601 enfrentó el franciscano Andrés Corral, doctrinero de la extinta villa de Madrid de las Juntas en la Gobernación del Tucumán, podemos leer un alegato semejante. Durante su descargo, solicitó a los señores inquisidores que tuvieran en consideración la calidad de los testimonios que sustentaban la causa, ya que “los testigos heran yndias gente fácil y de poco crédito”.¹¹ Aun cuando el fraile fue encontrado culpable del delito de sollicitación, los magistrados juzgaron que no

7 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 304; AHN, Libro 1037, f. 275v.

8 AHN, Libro 1029, f. 93v.

9 Según Ares Queija (2004: 26–32) este cambio en la representación de las mujeres indígenas estuvo vinculado al crecimiento del número de mestizos quienes fueron percibidos como una amenaza social, económica y política al ordenamiento colonial.

10 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 606v.

11 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 83.

era conveniente que se le leyese su sentencia en presencia de los curas y prelados de las órdenes como era habitual.¹² Su decisión se fundamentaba en la necesidad de preservar el honor de las religiones —muy dañadas a causa del delito— así como en la sospecha que despertaban las testigos como “gente muy fácil”, especialmente en aquella gobernación donde “los mas son gente desnuda y barbara”.¹³ Si bien las citas podrían multiplicarse, resultan suficientes para ilustrar cómo ese argumento fue recurrente a la hora de articular una estrategia de defensa.

No obstante, es interesante observar la doble acepción que adquiere el término “fácil” en este contexto. Si, por un lado, como señala Ares, alude a la deshonestidad femenina, por otro, también hace referencia a la incapacidad de las mujeres indígenas para fungir como testigos fidedignos. En el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, una de las acepciones que Sebastián de Covarrubias anota para el término “fácil” refiere a aquellas personas cuyos pareceres u opiniones son inconstantes y fácilmente manipulables.¹⁴ La definición resulta sugerente porque uno de los argumentos a través de los cuales solían desestimarse judicialmente los testimonios indígenas se fundaba en “su humilde, servil y rendida condicion” que los convertía en objetos de persuasiones o manipulaciones por parte de terceros (Solórzano Pereira 1703 [1629–1639]: 119).¹⁵ De este modo, el uso que los acusados hicieron del adjetivo “fácil” para describir a quienes oficiaban de testigos resultó operativo, en la medida en que permitió la confluencia de sentidos diversos que se orientaron a un doble objetivo: justificar la actuación de los confesores y desacreditar las declaraciones de las mujeres nativas.

Pero más allá de los usos judiciales que los solicitadores pudieron hacer del estereotipo de las “indias fáciles” —en su primera acepción— hay un nivel de esa experiencia que desborda la simple instrumentalización del argumento. Según se colige de las relaciones de causas, muchas de las solicitudes se realizaron *a posteriori* de que las indias fueran examinadas acerca del decurso de su vida sexual. En la medida en que las materias vinculadas a la sexualidad tuvieron un

12 Mientras que los reos que eran juzgados por la Inquisición debían salir al Auto de Fe para oír su sentencia, los solicitadores gozaron del privilegio de escuchar el veredicto de los inquisidores en la sala de audiencias, a puertas cerradas, y sólo en presencias de las personas eclesiásticas de la jurisdicción (Alejandre 1994: 196–198).

13 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 83v.

14 FACIL: (...) Hombre fácil, el que es poco constante en su parecer y voto, que cada uno le lleva a su opinión (Covarrubias 1611: 394v).

15 La caracterización de las poblaciones indígenas como dóciles, tímidos, cobardes, pusilánimes, crédulos, persuasibles, sin razón, etc., no se restringió al descrédito de sus testimonios en el ámbito judicial, sino que, como señala German Morong (2014: 180), sirvió para fundamentar la incapacidad indígena para autogobernarse y, por consiguiente, legitimar la dominación hispana.

lugar destacado en la práctica confesional, es posible que los deseos carnales estuvieran a flor de piel durante la celebración del sacramento.¹⁶ Sin embargo, cuando leemos los testimonios de las indígenas solicitadas podemos observar que el comportamiento de los clérigos siguió un patrón específico. Una testigo indígena declaró que, en el curso de la confesión, el mercedario Mateo de Alvarado le había preguntado si era verdad que había estado amancebada con Fray Diego de Chaves, hermano de religión y doctrinero del pueblo de Ampatagasta en Tucumán. Ni bien la confesante reconocía su falta, Alvarado comenzaba a besarla y a tocar sus partes vergonzosas, mientras le pedía “que anduviese **también con el que la quería mucho**”.¹⁷ Otra testigo, india de la doctrina del Esteco, declaró que el mercedario Diego de Sanabria, luego de haberla interrogado sobre sus flaquezas carnales, la persuadió para que accediera a tener trato sexual con él, aduciendo que, dado que ya había pecado con varios indios, “mejor hera [hacerlo] con el que hera español y padre”.¹⁸ Un argumento similar había esgrimido el ya mencionado Andrés Corral. Según el testimonio de una de las declarantes —el reo fue testificado por veinte y dos mujeres de su doctrina—, habiendo comenzado a decir las oraciones acostumbradas, el fraile la interrumpió abruptamente a fin de conocer si había tenido trato carnal con algún español o indio. Su respuesta afirmativa habilitó al clérigo para requerirla sexualmente, pero ante su negativa, la reprendió diciéndole: “pues ya no has tenido parte con españoles y con yndios **porque no quieres conmigo**”.¹⁹

Los testimonios citados ponen de manifiesto que, en opinión de los confesores, el hecho de que las mujeres indígenas reconocieran haber pecado sexualmente con otros hombres era considerado una condición suficiente para que accedieran, sin objeciones, a sus solicitudes carnales; si habían pecado una vez, bien podían volver a hacerlo. No obstante, si invertimos la perspectiva de análisis, el comportamiento de los clérigos también puede estar revelando el modo específico en que las mujeres indígenas experimentaron la sexualidad. Las confesiones sacramentales, encapsuladas en las declaraciones judiciales, nos hablan de prácticas sexuales flexibles que serán materia de preocupación por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Una de las prácticas andinas más combatidas fue el denominado *servinakuy* o matrimonio a prueba. El *servinakuy* consistía en un reconocimiento mutuo de la pareja antes de formalizar la unión y establecer una nueva unidad doméstica e incluía, entre otros aspectos, la consumación de las relaciones sexuales (Armas Así 2001: 678). La extensión y el arraigo de la

16 En su estudio sobre la sollicitación en el tribunal inquisitorial sevillano, Alejandro (1994: 65) observa que la confesión de la penitente acerca de alguna inquietud o debilidad en materia sexual solía incitar a los confesores a solicitarlas para actos torpes.

17 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 88v. Las negritas son nuestras.

18 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 84.

19 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 81v. Las negritas son nuestras.

práctica entre las poblaciones indígenas suscitaron un conjunto de regulaciones, entre ellas, una ordenanza emitida por el Virrey Francisco de Toledo en 1575 en donde no sólo prohibía los denominados matrimonios a prueba, sino que solicitaba penas ejemplares para quienes los celebraran.²⁰

Los jóvenes de ambos géneros solían participar de algunas celebraciones que funcionaban como ritos de pasaje hacia la vida sexual activa. Armas Asín recoge el informe de Juan de Osorio, extirpador de idolatrías en la región de Cajatambo (1619–1621), en donde se documenta una fiesta llamada Acataqmita (Armas Asín 2001: 679). Durante la celebración, los jóvenes de la comunidad se juntaban desnudos en una plaza y, desde allí, las mujeres corrían hacia un cerro en donde mantenían relaciones sexuales con el primer hombre que las alcanzara.²¹ Tanto la práctica del *servinakuy* como los rituales de iniciación sexual ponen de manifiesto una concepción de la sexualidad en donde la virginidad o la castidad no eran consideradas *per se* un valor, menos aún, un pecado.

Además de las declaraciones que las indias realizaron ante los magistrados inquisitoriales, las reacciones que manifestaron ante las solicitudes pueden ser otra fuente de conocimiento. Ya sea a través de los testimonios de las propias implicadas o de los testigos “de vistas” que presenciaron la confesión, podemos observar que una de las respuestas más habituales consistió en el enojo de las penitentes quienes, por lo general, abandonaron la confesión antes de recibir la absolución. La expresión “la dicha muger se enojo, levanto enojada y se fue” fue una de las más recurrentes con la que los notarios registraron el descontento indígena.²² Si bien dicha enunciación respondió a un formulismo jurídico y a cierta estandarización derivada del resumen de las causas, también expresan el malestar que las indígenas experimentaron ante los requerimientos lascivos de los clérigos. El repudio, en otras ocasiones, significó un rechazo abierto que incluyó, entre otros métodos, la resistencia física. Catalina Paxna, india de una

20 “hay costumbre entre los indios casi generalmente de no casarse sin primero haberse conocido y tratado y conversado algún tiempo y hecho vida maridable entre sí como si verdaderamente lo fuesen, y les parece que si el marido no conoce primero a la mujer y por el contrario, que después de casados no pueden tener paz y amistad entre sí, lo cual hacen ofensa de Dios Nuestro Señor por persuasión diabólica, y conviene proveer en ello de remedio, ordeno y mando que se procure así por los sacerdotes, corregidores, cacique y alcaldes persuadir y quitar a los dichos indios esta costumbre tan nociva y pernicioso a su conversión, policía y cristiandad, haciendo castigos ejemplares en los dichos indios que lo contrario hiciesen” (Toledo 1989 [1575]: II, 213).

21 En su estudio sobre la comunidad de Chuschi en el departamento de Ayacucho, Billie-Jean Isbell (1997: 280–281) registra la continuidad de esta práctica en rituales o juegos amorosos como el *pukllay* o el *vida michiy*. Los jóvenes solteros de la comunidad se dirigen hacia la puna donde cantan, bailan y, una vez en estado de ebriedad, se dedican a tener relaciones sexuales “indiscriminadas”. Isbell señala que la elección de la puna para realizar este tipo de actividades está vinculada a la naturaleza “salvaje” de ese espacio.

22 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 75v.

doctrina cercana a Potosí, declaró que luego de que el mercedario Melchor Hernández la arrojara sobre su catre para tener trato carnal —el clérigo solía confesar a las feligresas en su celda—, se defendió con gritos y patadas. A pesar de su rebeldía, el clérigo logró dominarla, aunque no pudo cumplir con su cometido ya que, según la testigo, “no se halló potente”.²³ Otra declarante, originaria de un pueblo de indios de Tucumán, testificó que, encontrándose muy enferma y con peligro de muerte, había enviado a llamar a Hernando de Góngora, su doctrinero, para que le administrara el sacramento de la penitencia. El presbítero aprovechó la ocasión para solicitarla tanto “de palabras” como “de tactos” ante lo cual la confesante le opuso resistencia con las pocas fuerzas que le quedaban. Su conducta desafiante fue reprendida por Góngora quien le propinó una feroz golpiza “y [sólo] porque no dieze voces la avia dexado”.²⁴ Si bien estos casos pueden considerarse exitosos, otras mujeres corrieron una suerte muy diferente; a pesar de su abierta oposición, se vieron obligadas a ceder ante los deseos de sus confesores tanto por efecto de las amenazas directas como de las relaciones de dominación.

Esta oposición “de hecho” muchas veces fue acompañada por un conjunto de objeciones que podríamos denominar “doctrinarias” a fin de desestimar los requerimientos sexuales de los clérigos. Uno de los argumentos más recurrentes estuvo vinculado al estado religioso de los confesores. María Chimbo, natural del pueblo de Chinchero, declaró que, cumpliendo con el sacramento de la penitencia en el pueblo vecino de Maras durante la cuaresma de 1593, el ya citado padre Barriales la había solicitado para actos torpes. No conforme con su respuesta negativa, el fraile volvió a insistirle que durmiera con él a cambio de plata y un mejor tratamiento en la doctrina, a lo que la confesante le respondió que midiese sus palabras “que era sacerdote y estaba en lugar de Dios y que no avia de hacer tal cosa con el, ni con otro [padre]” y se retiró antes de terminar la confesión.²⁵ Otra testigo, en este caso en la causa incoada en 1600 contra Diego de Ruiz, mercedario y doctrinero del pueblo de Tuama en Santiago del Estero, había objetado la solicitud del fraile en los siguientes términos: “no eres padre, no eres hijo de dios, no dizes misa, no tomas a dios en tus manos, no me estoy confesando como me dizes y hazes eso”.²⁶ Si bien a primera vista estos testimonios parecieran sugerir un grado considerable de conocimiento y de adhesión a las pautas sexuales católicas, al indagar un poco más en ellos podemos advertir que la mayoría de las impugnaciones indígenas no se dirigieron hacia el ejercicio sexual en sí —como lo acredita la vida activa que muchas indias llevaban en ese

23 AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 77.

24 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 437.

25 AHN, Inquisición, Libro 1037, f. 275r.

26 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 226r.

terreno—, sino hacia el status de los solicitadores. Un testimonio elocuente al respecto lo ofrece una india de la doctrina de Diego de Sanabria. Según su confesión, siendo solicitada por el fraile en el acto de la confesión, se había negado argumentando que “si fueras español o yndio pudiera ser que hiziera yo eso pero eres padre como lo tengo yo de hazer contigo, los padres no hacen esto”.²⁷ Esta serie de impugnaciones doctrinales desnudaban las conductas inapropiadas de los clérigos al tiempo que desafiaban la relación de saber-poder. Una india de la doctrina de Juan de Baldivieso, cura de Chachapoya, con apenas trece años, había increpado al clérigo diciéndole como “siendo sacerdote y estando en lugar de dios como le asia de las tetas que tuviese vergüenza”.²⁸ La actitud contestataria de la joven indígena provocó la cólera del confesor quien le había respondido, no sin sarcasmo, si acaso “era una bachillera” para cuestionar su comportamiento, mientras la amenazaba con azotarla y trasquilarla.²⁹ El uso abierto de la violencia se abría paso allí donde los dispositivos de poder cotidianos resultaban insuficientes para restaurar las relaciones de dominación.

Además de erosionar la autoridad local de los doctrineros, estas mujeres representaban una fuente de desestabilización social, en la medida en que, al situarse moral y religiosamente por encima de sus confesores, ponían en entredicho las identidades sobre las que se fundaba el dominio colonial. Veamos algunos ejemplos. Una de las indias de la iglesia de San Benito, en San Miguel de Tucumán, que compareció en la causa seguida contra el mercedario Juan de Ocampo, había interpelado a su confesor diciéndole por qué se comportaba de aquel modo “si era cristiano y padre”.³⁰ Otra declarante, india de la doctrina a cargo del franciscano Bartolomé de la Cruz en la ciudad del Esteco, también ponía en tela de juicio el carácter cristiano de su confesor, si no en palabras, al menos en acto. En este caso, la india no sólo rehusó a los requerimientos lascivos del fraile, sino que “se levanto enojada y se desvió a otra parte y se puso a rezar” dejando al fraile consternado con su reacción.³¹ Más contundente fue la respuesta de una india de Charcas quien testificó que en la cuaresma de 1594 Alonso de Mendoza le había tomado el rostro con las manos con propósitos lascivos ante lo cual la confesante le espetó de inmediato si acaso “era un diablo” para adoptar ese tipo de conducta.³² Fernando Estenssoro Fuchs (2003) señala que si bien la categoría jurídica de “indio” se fundó en la obligatoriedad de pagar tributo, la compulsión de efectuar turnos de trabajo y la prohibición de ejercer cargos administrativos y eclesiásticos, también tuvo una connotación religiosa organi-

27 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 86r.

28 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 597r.

29 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 597r.

30 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 601r.

31 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 76r.

32 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 291r.

zada a partir de la oposición a la noción de “cristiano”. Según el autor (2003: 142), la pervivencia de esa distinción ontológica resultaba central para cualquier proyecto colonialista, en la medida que la abolición de la categoría “indio” y su integración a la de “cristiano” —como efecto de la evangelización— volvía innecesaria o superflua la presencia española en América. En ese escenario, las impugnaciones que las indias realizaron al comportamiento de quienes eran la cabeza más visible de la cristiandad pueden interpretarse como un factor de desestabilización a esas identidades. Más aun, al encarnar ellas mismas el ideario cristiano —en oposición a los comportamientos de los clérigos— podían perturbar los principios sobre los que se asentaba el ordenamiento colonial. Esta preocupación puede observarse en el informe que el Dr. Gregorio González de Cuenca, a la sazón, visitador de la provincia de Trujillo, le enviaba al rey el 10 de febrero de 1567 acerca del estado de los clérigos. Como resultado de la inspección ocular, denunciaba que no había sacerdotes que no tuvieran mujeres indígenas en su casa y que “no se contenta[ba]n con yndias viejas”, sino que solicitaban a los caciques mujeres jóvenes y de buen parecer con el propósito de amancebarse. El visitador advertía de los efectos pedagógicos nocivos de esta conducta, ya que, siendo reprendidos los indígenas en sus amancebamientos, “responden que lo mismo hazen los padres” (Lisi 1990: 308).

El variado repertorio de respuestas indígenas frente a la sollicitación pone de manifiesto los mecanismos selectivos de integración de la doctrina cristiana que redundó en la reformulación de las prácticas sexuales consideradas lícitas o ilícitas. Mientras las mujeres nativas continuaron teniendo una actitud flexible hacia el ejercicio de la sexualidad por fuera de las uniones consagradas, fueron mayormente intolerantes con los requerimientos sexuales de los clérigos. El mito de la transfiguración en animal, preferentemente en una mula, de quienes accedían a tener trato carnal con los clérigos puede brindarnos algunas pistas acerca de esta reacción. Una india menor que depuso en la causa seguida en 1598 contra el cura de la doctrina de Chachapoyas declaró que, siendo solicitada durante la confesión, le suplicó que no la importunara más con sus ruegos, “[por]que no quería ser mula del diablo”.³³ Una respuesta semejante esgrimió una mujer casada, india de una doctrina del Tucumán, quien rechazó la propuesta de su doctrinero alegando que había oído decir que quienes pecaban con los padres no sólo cometían una falta gravísima, sino que, además, “no yvan al cielo sino al infierno y que tornaban asnos y los quemaban allí”.³⁴ Otras testigos, procedentes de la misma gobernación, ofrecían una versión un tanto diferente. Según sus relatos, las mujeres que tenían parte con los curas no se convertirían en mulas sino en vacas aunque su destino sería el mismo: perecer en las llamas abrasadoras del

33 AHN, Inquisición, Libro 1028, f. 597r.

34 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 93r.

infierno.³⁵ Más allá de las variaciones, las descripciones realizadas por las indias solicitadas parecen remitir al complejo mítico conocido en diferentes regiones americanas como *mulánima* o *almamula* en el noroeste argentino y *runamula* en la región andina (Arguedas & Izquierdo Ríos 1970: 279). En esta misma región, las personas incestuosas de ambos géneros, conocidas con el nombre de *qar-qacha*, pueden convertirse en llamas, perros o cerdos como castigo a la transgresión. Estos animales, en particular las llamas, se caracterizan por tener un cuello desproporcionadamente largo que permite identificar a los condenados (Ossio 1999: 308); otra de las variantes que también simboliza el pecado es el nacimiento de camélidos polidactílicos (Altamirano Enciso 2013: 82) (Figura 1). De acuerdo con el mito, las mujeres que cometían incesto o mantenían relaciones sexuales con los curas se convertían en mulas *post mortem* y deambulaban perpetuamente por las noches, arrastrando cadenas, dando rebuznos desgarradores y lanzando fuego por la nariz y la boca, como forma de purgar su transgresión (Villagra 1995).³⁶ ¿De dónde procedió esta creencia tan extendida entre las indias solicitadas? Si bien encontramos escasas referencias a este complejo mítico durante el período estudiado, algunos especialistas han convenido en señalar que tuvo un origen ibérico, lo que explicaría que estuviera presente en latitudes tan distantes como las citadas (Figuras 2 y 3).³⁷ En la medida en que el mito no se ciñó estrictamente al credo católico, es probable que derivara de la cultura popular hispánica, probablemente con reminiscencias paganas, aunque fue reelaborado y apropiado por las poblaciones nativas a partir de un complejo proceso de articulación con la ortodoxia católica y las tradiciones religiosas prehispánicas.

Las fuentes que disponemos son parcas respecto al modo en que se llevó adelante la integración de esos diferentes registros de creencias. No obstante, sabemos que el temor a convertirse en “mulas del diablo” era el resultado de un saber que las indias solicitadas habían adquirido a través de personas ajenas al

35 AHN, Inquisición, Libro 1029, f. 86v.

36 En algunas versiones del mito, el proceso de transformación en mula no ocurre *post mortem*, sino que la mujer que comete la transgresión se transfigura en mula durante la noche en determinados días (Vidal de Battini 1984: 846).

37 El folclorista Félix Coluccio (1984: 305) se limitó a señalar que se trató de un mito “de fondo español”, pero sin aportar más información al respecto. Según la información que hemos podido recabar, lo más cercano a este complejo mitológico en España está representado en la figura de la *donamula* o *muladona* (mujer-mula o mula-mujer en catalán) que, en opinión de algunos especialistas, procedió de la mitología catalana (Soler i Amigó 1998). La *donamula* es la mujer que, en virtud de una vida licenciosa y poco recogida, se transfigura en una mula, aunque, de la cintura para arriba, conserva rasgos antropomorfos. La mención más temprana que hemos podido hallar relativa a este mito procede del romancero que recoge la historia de una mujer originaria de Puebla de Alfarnate quien en 1739, como castigo divino a sus transgresiones sexuales, no sólo fue convertida en mula, sino que para escarnio público fue herrada en sus patas (Pérez Guillén 1993: 93–124; Gomis Coloma 2014: 5–26).



Fig. 1. Camélido americano polidactílico acompañado por un padre y una hija en actitud de haber cometido un acto vergonzoso. Estampa dibujada para la publicación del Diario y relación histórica del viaje realizado por el Estrecho Le Maire hacia las costas de Chile, al mando del general Hendrick Brouwer en el año 1643 (Ámsterdam, 1646). Fuente: Biblioteca Nacional de Chile.



Fig. 2. Damamula de Alfarnate (España, 1739). Fuente: Curioso y nuevo romance donde se declara y da cuenta del caso más espantable que sucedió en la Puebla de Alfarnate. Dase cuenta del exemplar castigo que la majestad de Dios executó en una principal señora, por haber vivido malamente, sucedió el día 10 de mayo de 1739. (1739), 115x78 mm. BSM.A-13/257, núm. 142.

mundo indígena. Los testimonios de estas mujeres ofrecen algunos indicios al respecto. Una de las testigos en la causa contra Andrés Corral, doctrina de Madrid de las Juntas, se negó a acceder a los requerimientos sexuales del clérigo aduciendo que “me han dicho que si algún padre me hablare que no consienta ni



Fig. 3. La damamula de Sevilla (Valencia, S. XIX). Fuente: Romance trágico de la dama Mula. Refiérase la desventurada y mala vida de una doncella del Reyno de Sevilla pues por sus escándalos y torpezas permitió Dios se transformase en mula y los demonios la llevasen a herrar a un herrador; con lo demás que verá el curioso, Valencia, Imprenta de Laborda, s.a., 75x60 mm. y 50x60 mm. BSM, A-13/256, núm. 147.

haga tan gran pecado”.³⁸ Del mismo modo, una india que testificó en 1604 contra el mercedario Rodrigo Gómez de la doctrina de Esteco alegó “como tengo yo de hazer eso que predicán los padres que es muy gran pecado”.³⁹ Estas declaraciones no sólo informan que el delito de solicitación formó parte del currículo que se impartió en las doctrinas, sino que también nos permiten sugerir que fueron los mismos predicadores los responsables de transmitir parte del mito de la *mulánima* o *almamula*. En el marco de su labor catequística, la leyenda pudo haber sido integrada al sermón a modo de *exempla*.⁴⁰ El uso de este recurso en la conversión de las poblaciones nativas puede observarse en el *Confessionario muy copioso en dos lenguas* (1612a) escrito por Ludovico Bertonio, quien dedicó una parte importante de su obra a presentar un compendio de historias ejemplares que los doctrineros podían utilizar con fines pedagógicos (Albó & Layo 1984: 238). Si bien entre las historias ofrecidas por Bertonio no hay ninguna que pueda identificarse directamente con el complejo mítico en cuestión, sí hay “ejemplos” que versan sobre la práctica del incesto, las conductas femeninas deshonestas y el ocultamiento de los pecados de la carne.⁴¹ Este conjunto de comportamientos

38 AHN, Inquisición, Libro, 1029, f. 81r.

39 AHN, Inquisición, Libro, 1029, f. 257v.

40 El *exemplum* era una historia moralizadora corta, como una fábula o símil, que tenía como propósito incitar al auditorio hacia acciones edificantes o bien persuadirlos de cometer actos perniciosos. A partir del siglo XIII, las colecciones de *exempla* se introdujeron en los sermones con propósitos didácticos y serían utilizadas, particularmente, en los homilias producidos durante la Contrarreforma (Bremond, Le Goff & Schmitt 1982: 55–57).

41 Ver particularmente los ejemplos X, XI y XII (Bertonio 1612a: 228–236).

licenciosos derivaron, según las narraciones, en castigos divinos como la condenación al infierno, la metamorfosis en seres abominables o la transformación en espectros luego de la muerte, condenas similares a la recibida por las mujeres sacrílegas o incestuosas.⁴²

Un dato a tener en cuenta es que el discurso de la transfiguración mular parece haber tenido mayor difusión en la Gobernación del Tucumán, según se colige de las relaciones de causas.⁴³ Es probable que esta situación estuviera vinculada con la actuación que la Inquisición tuvo en ese territorio en materia de solicitud que, como hemos mencionado, guió el curso de la represión del delito. El 20 de abril de 1599 los magistrados peruanos comunicaban a los inquisidores peninsulares que tenían presos a veintitrés confesores, tanto seglares como regulares, por haber solicitado sexualmente a sus hijas de confesión en diversas doctrinas del Tucumán “donde parece que apenas a avido sacerdote que no aya pecado en esto (...) que ha sido una cosa muy lastimosa que en una tierra tan nueva y con gente tan resiente en la fe aya quien tan mal use del sacramento de la penitencia”.⁴⁴ En ese escenario, podemos sugerir que el mito de la *mulánima* o *almamula* fue utilizado como una herramienta pedagógica por los agentes inquisitoriales, así como por otros predicadores, no tanto para disuadir a los curas de sus comportamientos como para persuadir a las indígenas, a través del uso del temor, a que no consintieran los requerimientos de sus confesores.⁴⁵

42 Estenssoro Fuchs (2003: 272–273) ubica los ejemplos de Bertonio, los primeros escritos en lengua indígena, en el origen de las historias de condenados y aparecidos hoy muy extendidos en la región andina. Es probable que la obra de Bertonio haya sido la sistematización escrita de varios relatos que los doctrineros utilizaban, de facto, en su labor catequística como lo acreditan los testimonios recogidos en las relaciones de causa de fe.

43 El impacto que este complejo mítico tuvo sobre esta gobernación virreinal puede observarse en la vigencia actual que tiene en las provincias argentinas de Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, Salta y Jujuy que por entonces, formaban parte de esa jurisdicción (Malbrán Porto 2012: 310). Sobre relatos compilados por agentes estatales, folcloristas y etnógrafos en el siglo XX ver *Catálogo de la Colección de folklore* (1928); Villagra (1995: 212–220); Vidal de Battini (1984: 843–852).

44 AHN, Inquisición, Libro 1036, f. 219r. Además de informar acerca de la gravedad de la situación, el objetivo de la misiva era solicitar recursos punitivos más estrictos, como la pena de galeras e, incluso, la abjuración en el auto de fe, a fin de disciplinar a los eclesiásticos. El 6 de marzo de 1600, los señores de la Suprema acceden a que se proceda contra los delincuentes con penas de galeras en aquellos casos que las conciencias de los magistrados consideren pertinentes, pero nada dicen respecto al auto de fe. AHN, Inquisición, Libro 1036, f. 219r.

45 La pesquisa contra los curas solicitadores realizada en Tucumán estuvo a cargo del jesuita Francisco de Angulo quien en 1588 recibió el cargo de comisario de la Gobernación de Tucumán. Angulo había llegado al Tucumán en 1585 con el objetivo de instalar la misión de la Orden de los Predicadores en esa jurisdicción. En virtud de las tareas de disciplinamiento moral que llevó adelante en las principales ciudades de esa gobernación en su cargo de Principal de la Orden del Tucumán fue designado como comisario del Santo Oficio. Angulo ejerció un comisariado itinerante, recorriendo y visitando las ciudades, pero también los pueblos y doctrinas de indios en cuya ocasión tomó las denuncias que más tarde recogieron

¿Pero por qué pudo ser tan efectivo este “*exempla*” entre las indígenas? Como mencionáramos, la transfiguración mular acontecía tanto en los casos de trato carnal con clérigos como en los casos de incestos. Si tenemos en cuenta que los curas oficiaban de “padres”, es decir, que establecían un vínculo filial espiritual con la feligresía, podemos considerar las relaciones sexuales que se establecían con ellos en términos incestuosos. En ese sentido, es probable que el lugar que el incesto ocupó en las sociedades indígenas haya determinado el repudio que las indias manifestaron ante las solicitudes de quienes consideraban sus “padres”.⁴⁶ Si bien los relatos coloniales tendieron a desacreditar a las poblaciones indígenas acusándolas de una serie de comportamientos contrarios a la ley natural —como la poligamia, el bestialismo, la sodomía o el incesto—, lo cierto es que esas acusaciones sirvieron más para instalar, reproducir y consolidar un imaginario colonial en torno a la sexualidad indígena que para informar acerca de prácticas concretas (Molina 2010). Los especialistas en el parentesco andino han señalado que las relaciones sexuales entre grados cercanos eran consideradas poco deseadas en virtud de la importancia que la reciprocidad y la interdependencia entre grupos de parientes tenía para estas sociedades (Izko 1986: 73).⁴⁷ La sanción social hacia estas uniones también fue recogida por los cronistas, doctrineros y extirpadores de idolatrías quienes señalaron que las relaciones incestuosas —y otras transgresiones sexuales graves— eran consideradas causales de malas cosechas, carestías y catástrofes naturales.⁴⁸ Si bien no existen estudios tan exhaustivos para la región de la Gobernación del Tucumán, podemos sugerir que en estas sociedades, al igual que en las andinas, las alianzas y el parentesco jugaron un rol central en la articulación de relaciones de comensalidad entre grupos que inhibieron las relaciones incestuosas (Farberman 2000: 81). Por lo tanto, consideramos que el rechazo que las indias solicitadas expresaron hacia los requerimientos sexuales de sus confesores puede inscribirse en el marco del temor y el peligro que suscitaba la violación de las reglas que prohibían

las relaciones de causas analizadas. Sobre el derrotero de Francisco Angulo en la Gobernación del Tucumán ver José Toribio Medina Zavala (1945: 140 y 338), Mateos (1944: I, 20 y 24; II, 33–37).

46 Los indígenas solían referirse a los curas como *tata*, *tatay* o *tatita* que significaba padre (Bertonio1612b: 154).

47 A partir de un esquema incluido en el *Ritual formulario* (1631) escrito por Pérez Bocanegra, Tom Zuidema (1977: 240–281) planteó la prohibición de las uniones hasta el cuarto grado de consanguinidad en las sociedades andinas. Otros autores, no obstante, han señalado que dicho esquema no expresaba las preferencias matrimoniales andinas, sino las pautas católicas que establecían la prohibición de contraer matrimonio hasta el cuarto grado (Cock Carrasco 1981: 247–248). En efecto, una bula papal emitida por Paulo III en 1537 había dispensado a los indios para casarse en el tercer y cuarto grado de consanguinidad y afinidad, disposición que fue retomado por el II Concilio Limense (Lisi 1990: 249).

48 Sobre los efectos dañinos del incesto ver María Elena Imolesi (2013: 144–145) y Antonio Peña Jumpa (1998: 152, 161 y 226).

las relaciones sexuales próximas entre parientes aun cuando se tratara de un parentesco espiritual. Asimismo, al apelar a la figura de la mula, animal híbrido y sin capacidades reproductivas, los predicadores fueron efectivos en mellar la relación entre sexualidad y fuerzas procreadoras tan apreciada por las poblaciones indígenas así como de presentar la infertilidad como resultado de relaciones sexuales ilícitas.⁴⁹ Esta estrategia revela la ductilidad de las instituciones religiosas para recurrir a las tradiciones indígenas vernáculas a fin de integrarlas a su labor evangelizadora (Bouysson-Beyssac 1997: 196).

Consideraciones finales

La variabilidad de respuestas que las indias solicitadas articularon frente a los requerimientos sexuales de sus confesores ha permitido acercarnos a algunas creencias, representaciones y comportamientos indígenas en torno a la sexualidad. El análisis de la documentación nos permite observar que, más allá de las políticas de disciplinamiento orientadas a encauzar las conductas sexuales nativas en el marco del matrimonio cristiano —institución que los indios abrazaron desde temprano (Presta & Molina 2013)—, las prácticas sexuales indígenas desbordaron los contornos establecidos.

Las trayectorias individuales y colectivas de las indias solicitadas nos informan de un uso flexible y cotidiano de la sexualidad femenina que se expresó en relaciones ocasionales o vínculos estables con hombres de los más variados estados y orígenes raciales. Al mismo tiempo, probablemente como resultado de los efectos performativos de la catequesis y de la penetración de nociones como culpa o pecado, surgieron nuevos conceptos sexuales que provocaron un reordenamiento de las prácticas sexuales entre aquellas abiertamente repudiadas —como el trato carnal con personas consagradas— y las permitidas o toleradas.

Aun cuando el ejercicio de la sexualidad continuó jugando un papel central como garante de la reproducción material, social y cósmica para las sociedades indígenas, también comenzó a adquirir connotaciones negativas asociadas a lo prohibido o pecaminoso, especialmente, cuando tenía lugar por fuera de las uniones consagradas por la Iglesia. Sin embargo, ese derrotero no fue lineal, ni

49 Sobre la estrecha relación de la fertilidad de la tierra y de los animales con las relaciones sexuales ver Regina Harrison (1993: 181). Por otra parte, la elección de la mula para la trasfiguración del alma condenada no puede escindir de la importancia y el valor económico que el ganado mular tuvo para la región que sirvió de corredor entre Córdoba, centro de producción, y el mercado potosino. Si bien la producción de mulas dará un salto cuantitativo en la década de 1610, en los años anteriores, que corresponden con el período cuando encontramos la difusión del complejo mítico, ya existía la cría y la transacción de ganado mular (Assadourian 1982: 33).

supuso un traslape completo de las pautas indígenas por las cristianas. Por el contrario, se trató de un proceso complejo de transculturación en cuyo curso las sociedades indígenas no sólo se apropiaron de las nociones católicas, sino también las incorporarán a su propio sistema de creencias produciendo saberes nuevos relativos a la sexualidad, así como también formas diferentes de experimentarlas.

Bibliografía

Fuentes de Archivos

- Archivo Histórico Nacional, Fondo Inquisición, Libro 1027. Lima, 1571–1585. Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima.
- Archivo Histórico Nacional, Fondo Inquisición, Libro 1028. Lima, 1587–1595. Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima.
- Archivo Histórico Nacional, Fondo Inquisición, Libro 1029. Lima, 1601–1613. Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima.
- Archivo Histórico Nacional, Fondo Inquisición, Libro 1034. Lima, 1579–1584. Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General.
- Archivo Histórico Nacional, Fondo Inquisición, Libro 1037. Lima, 1601–1614. Libro sexto de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General.

Fuentes y colecciones editadas

- Bertonio, Ludovico (1612a): *Confessionario muy copioso en dos lenguas, aymara, y española, con vna instruccion a cerca de los siete sacramentos de la sancta Yglesia, y otras varias cosas*. Chucuito: por Francisco del Canto.
- (1612b): *Vocabulario de la lengua aymara*. Chucuito: por Francisco del Canto.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de (1611): *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- (1681): *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*. Tomo Segundo. Madrid: Julián de Paredes.

Libros, Artículos, Manuscritos

- Acosta, Antonio (1982): Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica* 6(1), 1–34.

- Aguilar, Manuel (2002): The indio ladino as cultural mediator in the Colonial society. *Estudios de Cultura Nahuatl* 33, 149–150.
- Albó, Xavier y Félix Layo (1984): Fuente única al mundo aymara temprano. *Revista Andina* 2(1), 223–264.
- Alejandre, Juan Antonio (1994): *El veneno de Dios. La inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión*. Madrid: Siglo XXI.
- Altamirano Enciso, Alfredo (2013): Observaciones paleopatológicas a la tesis de bachiller de Julio C. Tello. *Arqueología y Sociedad* 26, 71–90.
- Ares Queija, Berta (2004): Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano. En: *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Pilar Gonzalbo Aispuru y Berta Ares Queija (coords.), 15–40. Sevilla/México: CSIC/Colegio de México.
- Arguedas, José María y Francisco Izquierdo (1970): *Ríos Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Armas Asín, Fernando (2001): Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). *Revista de Indias* 61(223), 673–700.
- Assadourian, Carlos Sempat (1982): *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacios económicos*. Lima: IEP.
- Borja, Jaime Humberto (2009): Cristianización y evangelización en el Reino de Nueva Granada. En: *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI–XVIII*, Fernando Armas Asín (ed.), 91–114. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1997): De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos. En: *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*, Thérèse Bouysse Cassagne (comp.), 157–212. Lima: CREDAL/ IFEA.
- Bremond, Claude, Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (1982): *L'exemplum (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 40)*. Turnhout: Brepols.
- Catálogo de la Colección de Folklore*: donada por Consejo Nacional de Educación (1928): Ricardo Rojas (dir.) Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina.
- Cock Carrasco, Guillermo (1981): El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas. En: *Etnohistoria y Antropología Andina. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia*, Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes & Mariana Mould de Pease (comps.), 231–253. Lima: Museo Nacional de Historia.
- Coluccio, Félix (1984): *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas. Segunda edición corregida y aumentada con la colaboración de Marta Isabel Coluccio*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Contreras, Jaime (1978): Las causas de fe en la Inquisición española: 1500–1700. Análisis de una estadística. *Simposium Interdisciplinar de la Inquisición Medieval y Moderna*, Copenhague.
- Cunill, Caroline (2011): El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 9, 240–241.
- Duviols, Pierre (1977): *La destrucción de las religiones andinas*. México: UNAM.
- Escobar Quevedo, Ricardo (2008): *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI–XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003): *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750*. Lima: PUCP – IRA – IFEA.
- Farberman, Judith (2000): Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular. El proceso de Tuama (Santiago del Estero), 1761. *Andes* 11. [en línea]. Consultado el 13 de abril de 2022 en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701111>.
- Foucault, Michael (2007 [1999]): *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974–1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Griffiths, Nicholas (1998): *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gomis Coloma, Juan (2014): Sirvientas en la literatura de cordel, o la criada como enemigo doméstico. Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. *Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII* 20, 5–26.
- Harrison, Regina (1993): Confesando el pecado en los Andes: Del siglo XVI hacia nuestros días. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19(37), 169–184.
- Hespanha, António Manuel (2001): El estatuto jurídico de la mujer en el Derecho común clásico. *Revista jurídica Universidad Autónoma de Madrid* 4, 71–87.
- Imolesi, María Elena (2013): *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Serie Las tesis del Ravignani, núm. 2. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”.
- Isbell, Billie-Jean (1977): “Those Who Love Me”: An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity Within a Ritual Context. En: *Andean Kinship and Marriage*, Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), 81–105. Washington: American Anthropological Association.
- (1997): “De inmaduro a duro. Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género”. En: *Más Allá del Silencio. Las Fronteras del Género en los Andes*, Denise Y. Arnold (comp.), 253–300. La Paz: CIASE/ILCA.
- Izko, Xavier (1986): Comunidad andina: Persistencia y cambio. *Revista Andina* 4(1), 59–99.
- Lisi, Francesco L. (1990): *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Malbrán Porto, América (2012): Arte y mito encarnando al miedo. El Basilisco, el Familiar y la Mulánima. En: *Folklore y tradición oral en arqueología*, América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coords.), Vol. 1, 295–319. México: Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos.
- Mateos, Francisco (1944): *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, 2 Vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Medina Zavala, José Toribio (1887): *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569–1820)*. Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
- (1945): *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata*. Buenos Aires: Huarpes.
- Millar Carvacho, René (1997a): La Inquisición de Lima y el delito de solicitación. En: *La Inquisición en Hispanoamérica*, Abelardo Levaggi (coord.), 105–208. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina.
- (1997b): El archivo del Santo Oficio de Lima y la documentación inquisitorial en Chile. *Revista de la Inquisición* 6, 101–116.
- Molina, Fernanda (2006): Uniones en los márgenes: relaciones consensuales interétnicas en Charcas, siglo XVII. *Colonial Latin American Historical Review* 15(1), 31–52.

- (2010): Crónicas de la Sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial. *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales* 6, 1–21.
 - (2021): Miserables o mentirosas. La participación judicial y el tratamiento inquisitorial de las mujeres indígenas en las causas por solicitación (Santo Oficio limeño, siglos XVI–XVII). *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 65, 117–131.
- Morong Reyes, Germán (2014): Dispositivos de sujeción colonial: el uso de la condición melancólica en dos textos hispanos. Perú 1567/1616. *Revista de Humanidades* 30, 167–193.
- Ossio, Juan M. (1999): Mortuary Rituals in the Andes. *JASO* 30(3), 301–316.
- Peña Jumpa, Antonio (1998): *Justicia comunal en los Andes: el caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Pérez Guillén, Inocencio V. (1993): Sombras en el siglo de las luces, monstruos, demonios y prodigios en la estampería popular del siglo XVIII. *Ars longa: Cuadernos de Arte* 4, 93–124.
- Presta, Ana María (2014): Redes de tinta y poder. Escribanos, clero e indígenas en la ciudad de La Plata, siglos XVI–XVII. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 19, 351–372.
- Presta, Ana María y Fernanda Molina (2013): Casados o felices: Prácticas relacionales privadas, acomodamientos y transgresiones al matrimonio en los Andes meridionales durante la temprana colonia. *Revista Dos Puntas* 4(6), 125–145.
- Sánchez, Ana (1996): Pecados secretos, públicas virtudes: El acoso sexual en el confesionario. *Revista Andina* 14(1), 121–147.
- Sarrión Mora, Adelina (2010): *Sexualidad y confesión: la solicitación ante el tribunal del Santo Oficio (siglos XVI–XIX)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Soler i Amigó, Joan (1998): *Enciclopedia de la fantasía popular catalana*. Barcelona: Editorial Barcanova.
- Solórzano Pereira, Juan de (1703 [1629–1639]): *Política Indiana*. Amberes: por Henrico y Cornelio Verdussen.
- Toledo, Francisco de (1989 [1569–1580]): *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú. 2 Vols.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Traslosheros, Jorge E. (2010): Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso. En: *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoechea (coords.), 47–64. México: UNAM/IIH.
- Vassallo, Jaqueline (2013): Deseo, amor y pecado: mujeres solicitadas en Córdoba del Tucumán (Siglo XVIII). *Revista Dos Puntas* 4(6), 41–63.
- Vidal de Battini, Berta Elena (1984): *Cuentos y leyendas populares de la Argentina. Tomo VIII. Leyendas*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. Ministerio de Educación y Justicia. Secretaría de Cultura.
- Villagra, Marisa (1995): *Ronda de voces. Edición comentada de relatos orales documentados en Amaicha del Valle, Noroeste Argentino*. Estocolmo: Stocholms Universitet.
- Wiesner-Hanks, Merry E. (2001): *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna: la regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid: Siglo XXI.

Zuidema, Tom (1977): The Inca Kinship System: A New Theoretical View. En: *Andean Kinship and Marriage*, Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), 240–281. Washington: American Anthropological Association.