



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura.

**Caupolicán, la masculinidad monstruosa del Reino de Chile.
Construcción de identidad y alteridad masculina en el mundo colonial**

Tesis para optar al grado de Licenciatura en Lengua y Literatura con mención Literatura
GUIDO VARGAS CONTRERAS

Profesoras guía: Bernarda Urrejola y Luz Ángela Martínez.

Santiago de Chile
2018

Agradecimientos

A mi familia por hacer de esto una realidad, a los amigos –quienes estuvieron, quienes están y a quienes estarán- por haber sido parte de mi Historia y, sin dudar, a la profesora Bernarda Urrejola por confiar en mis capacidades, aquellas en las que ni yo confiaba.

Agradecimientos al PROYECTO REGULAR FONDECYT N°1171070, en el cual participé como tesista.

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1: Cuerpos normados, imposiciones por la pluma y la espada.....	8
I.I El discurso del sexo, normas del cuerpo y el deseo.....	9
I.I.I. Sexo/género y sexualidad.....	9
I.I.II Masculinidades, la hegemonía del orden patriarcal.....	12
I. II. Ley eterna, del mandato divino al comportamiento humano.....	15
I.I.I Caballero cristiano, poder y masculinidad de la España medieval	18
Capitulo 2: El conquistador y el indio, en vías de la masculinidad del Reino de Chile.....	28
II.I. De Cortés a Valdivia: el tránsito del caballero al conquistador.....	29
II.II. El oponente “araucano”: las masculinidades españolas puestas en crisis.....	37
Capitulo 3: Caupolicán, y las masculinidades monstruosas del Reino de Chile.....	44
III.I Caupolicán y la masculinidad empalada.....	45
III.II. Sodomía, afeminamiento y deshonor, las sexualidades demonizadas.....	53
Conclusión: Nuevos Caupolicanes en la sociedad chilena actual.....	57
Bibliografía.....	63

Introducción:

Al detenerse a observar la sociedad chilena actual y cómo está –y ha sido– configurada, es posible evidenciar un panorama de desigualdades sociales inmerso en la idiosincrasia del país. Dicha estructura social está construida desde un sistema de valoración vertical de los sujetos que la componen, donde se validan a ciertos sujetos que cumplan con una serie de normativas que rigen al cuerpo y el deseo. Mientras que, quienes se desvíen de la norma son oprimidos, marginándolos del centro hegemónico. En este sentido, nos encontramos frente a una sociedad que comprende a sus habitantes como cuerpos administrables, o en términos de lenguaje, significantes que necesitan ser clausurados semánticamente, llenándolos de discursos en función de su control.

Desde esta estructura social, se desprende una serie de opresiones que aumentan en proporción a las desviaciones y divergencias respecto del modelo estándar para esta sociedad patriarcal: el hombre, blanco, heterosexual y de clase alta (masculinidad hegemónica). Por consiguiente, la escala de valor dirigida a clasificar a los cuerpos está constituida en función de los parámetros que configuran aquella hegemonía masculina, la misma que perpetúa el orden patriarcal mediante su constante auto-legitimación, tanto en acto como en discurso. Así, los criterios de opresión ejercidos a partir de las diferencias sociales son resultado de violencias estructurales naturalizadas y aplicadas mediante categorías inherentemente relacionadas entre sí, las cuales corresponden a clase, raza, género y sexualidad¹. De este modo, se teje un entramado de violencias sistémicas, y legitimadas por mecanismos reguladores que permiten normar la conducta.

En consecuencia, desde el ámbito médico y legal se establece lo que es permitido y lo que no es permitido, puesto que ambos pertenecen al poder institucional y son considerados como enunciantes de verdad, posibilitando modificar la realidad y ejercer control de los cuerpos en manos del estado. Esta situación responde directamente al sistema

¹ Estas cuatro categorías hacen referencia a las estructuras de opresión que plantea la crítica que hace el feminismo afroamericano de los años ochenta al feminismo blanco que se entendía hasta el momento, planteando la noción de *interseccionalidad*, término acuñado por Kimberle Crenshaw (1989). Este giro político dentro de las teorías feministas significó que “El sujeto político (...) se define como una minoría que forma una coalición con otras minorías. Su propuesta política se funda en la construcción de un movimiento social sensible a todos los tipos de opresión, exclusión y marginación: clasismo, sexismo, racismo, heterosexismo, sin priorizar ninguno de ellos de antemano, sino en forma contextual y situacional” (13) Véase en: Viveros, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación” en *Debate feminista* N°52: 2016.

ideológico que sustenta al país: el neoliberalismo y la tradición católica (aunque Chile sea considerado un país laico desde 1925)².

No obstante, frente al panorama desigual han existido, a lo largo de la Historia, frentes de resistencia contra la violencia, con el propósito de derogar las injusticias cometidas hacia mujeres, homosexuales, transexuales, afrodescendientes, en fin, sujetos oprimidos por el sistema capitalista y patriarcal. Estos movimientos sociales son los que han logrado resquebrajar los discursos que se creían inamovibles, accediendo a una progresiva igualdad de derechos, los que para las nuevas generaciones pueden ser percibidos como situaciones cotidianas e inherentes debido a su contexto. Sin embargo, han sido obtenidos producto de luchas contra la naturalización de la violencia. Sin ir más lejos, en Chile: en el año 1949 se consiguió el sufragio universal femenino³; en 1999 se despenalizó la homosexualidad⁴ (luego que en mayo de 1990 la homosexualidad dejó de ser considerada enfermedad por parte de la Organización Mundial de la Salud); en 2017 debido a las demandas feministas se consiguió el aborto legal en tres causales y se continúa por el aborto libre⁵; y en el presente año (2018), respecto a la disidencia sexual se logró conseguir la aprobación de la ley de identidad de género (aunque bien, con ciertas restricciones)⁶.

Este recorrido histórico respecto a los cambios legislativos dentro del país, evidencia dos situaciones. Por un lado, como logran incidir los movimientos sociales y, por otro lado,

² En 1925 se modifica la constitución quedando establecida la libertad de culto (cap.III, Art.2º, pp.8) permitiendo la existencia de otras creencias religiosas en la esfera pública, situación que antes no era permitida puesto que, en la constitución de 1833, en el capítulo III, Art. 5º aparece señalado “La Religión de la República de Chile es la Católica Apostólica Romana; con exclusión del ejercicio público en cualquiera otra” (4-5). La modificación específica de este artículo implica la separación oficial del estado y la iglesia. Aunque bien es sabido que el pensamiento católico sigue estando de manifiesto en el comportamiento social de los chilenos y chilenas. Véase en: Constitución de la República de Chile jurada y promulgada el 25 de mayo de 1833 y Constitución política de la República de Chile. Promulgada el 18 de septiembre de 1925. Extraídas del sitio web de la Biblioteca del Congreso Nacional. (<https://www.bcn.cl/historiapolitica/constituciones/index.html>).

³ Primero se modifica en 1934 la ley de registro electoral (Ley N° 5357) bajo el gobierno de Alessandri, donde por primera vez las mujeres pueden inscribirse y votar en las elecciones municipales, posibilidad ampliada en 1949 a las elecciones parlamentarias y presidenciales (Ley N° 9292). Véase en: Ley N° 5357. Título III: De la inscripción. Art. 19 a) y b), y Ley N°9292.

⁴ Modificación de artículo 365 del código penal de 1874, donde se señalaba que “El procesado por el delito de sodomía sufrirá la pena de presidio menor en su grado medio.” Al art. 365 de 1999, “El que accediere carnalmente a un menor de dieciocho años de su mismo sexo, sin que medien las circunstancias de los delitos de violación o estupro, será penado con reclusión menor en sus grados mínimo a medio.” véase en: Ley N° 19.617.

<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=138814&idParte=8346393&idVersion=1999-09-17>

⁵ Ley N°21.030 publicada el 23 de septiembre del 2017

⁶ La ley de identidad de género aprobada durante el 2018, tiene una condición, ser mayor de catorce años, sin embargo se sigue y se seguirá luchando para obtener una ley de identidad de género para todas las edades.

cómo opera el poder por sobre los cuerpos ejerciendo violencia institucionalizada, validada en el actuar de las personas dentro de la misma sociedad, puesto que es parte del imaginario social que se perpetúa en los discursos de odio cubiertos de ‘libertad de expresión’, como se justifica hoy la derecha ante el clasismo, xenofobia, transfobia, homofobia, en síntesis, en el machismo y la opresión masculina aplicada a todos, todas (y todes) quienes se desvíen de la norma establecida, validada por el orden patriarcal y sustentada ideológicamente por el poder en el orden social construido.

En este sentido, cabe destacar que aún siguen existiendo grandes injusticias para quienes no están considerados dentro del poder. El 2018 se cerró la cifra 59 femicidios en el país, dentro de lo que indican las cifras oficiales⁷, y sin contar a las travestis, de quienes ni siquiera existen registros oficiales. Si ahondamos en la memoria colectiva, un caso que se volvió emblema, la muerte de Daniel Zamudio en el 2012, crimen de odio que ocasionó la aceleración de la ley antidiscriminación o más conocida como Ley Zamudio⁸, sin embargo, este mismo año (28/08/2018) mataron a Felipe Olguín Gómez en Puente Alto por ser homosexual⁹, y no hay que olvidar tampoco a Nicole Saavedra, a quien hace dos años encontraron muerta y torturada en Limache (región de Valparaíso), y aún no hay justicia, porque en este país ser mujer, lesbiana y pobre es sumar categorías de opresión sobre un mismo cuerpo. Por otra parte, la situación actual con los migrantes haitianos y el racismo ejercido por los chilenos debido a una falsa idea de superioridad racial.

Esta radiografía de las violencias interseccionales naturalizadas en la vida cotidiana de este país, deja en evidencia que a pesar de las modificaciones en la legislación o en el discurso médico, no son suficientes. Aunque bien, hoy en día las manifestaciones contra esta violencia son parte de la esfera pública en la discusión diaria, debido a la articulación de los movimientos feministas y de disidencia sexual, quienes han alzado la voz y reaccionado frente a estas injusticias. Mas, aún queda mucho por cambiar y resistir.

⁷ Cifra obtenida del sitio web de la Red Chilena Contra la Violencia Hacia las Mujeres.

(<http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/femicidio-ano-2015/>) información obtenida 03/01/19

⁸ Ley N°20.609: “Art. 1°.- Propósito de la ley. Esta ley tiene por objetivo fundamental instaurar un mecanismo judicial que permita restablecer eficazmente el imperio del derecho toda vez que se cometa un acto de discriminación arbitraria.” (<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1042092>)

⁹ Noticia publicada por el diario web El Desconcierto <http://www.eldesconcierto.cl/2018/08/30/joven-homosexual-de-19-anos-es-asesinado-tras-recibir-amenazas-e-insultos/>

De esta forma, queda explícito que las problemáticas de discriminación y violencia poseen una carga histórica, idea desde la cual se puede comprender al panorama actual como una proyección de un modelo ideológico que se ha mantenido en el tiempo. Frente a esto surgen preguntas fundamentales como: ¿desde cuándo se puede hablar de un origen de esta estructura fundada en la violencia? ¿existe una génesis de la violencia dentro de nuestra sociedad?

Respecto a estas interrogantes, creo que no es posible hablar de un origen absoluto, sino más bien de hitos que fundan un imaginario social instalado en el inconsciente colectivo, que en el caso chileno y latinoamericano, es posible rastrear hasta la conquista de América y el periodo colonial (S.XVI – S.XVIII), momento donde ocurre un quiebre epistemológico frente a lo conocido hasta ese momento, generando un espacio fértil para la implantación de modelos socioculturales ajenos al territorio e instaurado mediante la violencia.

Estos modelos provienen de la tradición medieval española, que al ser trasladada al continente americano establece las bases del imaginario social sustentado en el discurso amparado por el poder institucional, de modo que se puede comprender a través de las producciones escriturales que proliferan en aquel momento. Por lo tanto, no tan solo estaban construyendo una invención discursiva de América, sino que también estaban haciendo una construcción discursiva de los cuerpos, las cuales respondían a la ideología imperante de la alianza entre la corona española y la iglesia católica.

Ante este panorama, centraré la investigación en las masculinidades como configuradoras de modelos socioculturales, para en primer lugar rastrear desde la España medieval, periodo de conquista de América, hasta llegar al Reino de Chile, donde a partir de, *La Araucana* de Alonso de Ercilla, específicamente con la figura de Caupolicán, y los relatos presentes en *Cautiverio Feliz* de Francisco Núñez de Pineda, para evidenciar, mediante estas masculinidades indígenas descritas por españoles, las construcciones discursivas realizadas en el mundo colonial desde la óptica europea, permitiendo comprender las consecuencias socioculturales de estos elementos, para la sociedad de ese periodo y sus proyecciones en el Chile actual.

Capítulo I: Cuerpos normados, imposiciones por la pluma y la espada.

Respecto al entramado de violencias interseccionales sistemáticamente validadas en la sociedad chilena, tanto de clase, raza, sexo y género, se comienza a evidenciar que las violencias están justificadas mediante discursos de poder amparados en la institucionalidad, provocando una serie de desigualdades justificadas, que viven a diario las personas que componen el tejido social. Por lo que para efectos prácticos de esta investigación centraré mi atención en las categorías de género y sexualidad¹⁰, ambas entendidas como normas que refieren al cuerpo y al deseo, respectivamente. Sin embargo, antes de entrar a describirlas es necesario comprender que existen mecanismos reguladores anteriores a estas categorías, basados en la dominación de los cuerpos que los administra tanto en su vida pública como privada.

En este sentido, se da a entender la existencia de una relación de poder asimétrica entre la institucionalidad y el cuerpo, en la medida que la primera limita las posibilidades de acción y expresión en sociedad del segundo. Esta relación se encuentra regulada mediante el discurso del sexo, entendiéndolo como el concepto general que incluye tanto al comportamiento debido según hombre o mujer (género) y las realizaciones del deseo permitidas según la esfera pública (sexualidad).

El sexo ha sido aparentemente silenciado en la Historia y considerado tabú por la moral conservadora más ligada al pensamiento cristiano, porque es algo de lo que *no-se-habla* debido a su carga semántica pecaminosa ligada a la lujuria. Mas, Michel Foucault, se opone a esta idea y subvierte el panorama, ya que plantea la excesiva proliferación de discursos en relación al sexo, bajo el objetivo de controlar y regular, convirtiéndose así en parte de la esfera pública. Como él afirma, “el sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra” (34), en otras palabras, deja de ser un tabú social y se vuelve de carácter

¹⁰ Esta precisión no implica la exclusión de las categorías de clase y raza, sino que no constituirán el eje central de la investigación, sin embargo, estarán presentes de manera secundaria, debido a que las intersecciones se relacionan inherentemente entre sí. Aunque cabe aclarar que el concepto de clase para los estudios coloniales es un elemento anacrónico, de manera que prefiero hablar de estamentos sociales, debido a la inmovilidad social y el determinismo sanguíneo respecto al lugar social otorgado por su nacimiento y linaje.

público en la medida que sea administrado por el poder¹¹, quien norma y administra la corporalidad de sus habitantes a partir de modelos socioculturales de larga data y replicados en la cotidianidad del comportamiento de los sujetos, quienes los perciben como verdad inamovible.

Luego de invertir los códigos socioculturales respecto al sexo de discurso privado a público, ocurre de igual forma con la vida y la muerte. Se deja de lado la idea control en función de la muerte, como lo fue la inquisición en su momento, sino que se lee desde otra arista, en la que “la vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault, 169). Esta idea corresponde a la aplicación del bio-poder, compuesto por un conglomerado de fuerzas institucionales ejercidas sobre la gente que compone la sociedad, la llamada *biopolítica*. Esta actúa mediante diversos mecanismos, siendo el sexo uno de los más importantes, desde donde se desprenden las nociones que configuran los cuerpos en sociedad, y en las que me centraré a continuación: género, sexualidad y masculinidad.

I.I El discurso del sexo, normas del cuerpo y el deseo.

I.I.I Sexo/género y sexualidad.

Teniendo como escenario previo la construcción del discurso del sexo, es necesario entrar en detalle de su composición. En primer lugar, proceder a definir y diferenciar los conceptos de sexo y género, que históricamente han caído en problemas de ambigüedad debido a la recepción en la gente, producto de ser comprendidos como sinónimos, y ser reducidos solo a la diferencia entre “hombre” o “mujer”.

La ambigüedad entre sexo y género, produce una confusión entre las dimensiones fisiológicas y subjetivas, como si dependieran entre sí. Por esta razón, es necesario explicar,

¹¹ “el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 49), en este sentido, por “poder” tanto para el autor como para la noción a utilizar dentro del trabajo, entenderemos que la “situación estratégica compleja”, en este caso, sería el orden patriarcal que se desprende desde el rol de las masculinidades en la construcción de la realidad social.

en primera instancia, a grandes rasgos que el sexo se refiere a la biología del individuo y el género a la subjetividad del mismo. Por lo tanto, creer que ambos elementos son exactamente lo mismo, es el error típico del cual hoy en día se alimenta la derecha neofascista junto a los grupos contra la ‘ideología de género’, para justificar su odio hacia quienes se escapan de sus nociones conservadoras y principalmente eclesiásticas.

Ambos elementos son fundamentales a la hora de comprender que los cuerpos han sido configurados según los genitales que posean (pene o vagina), encasillándolos dentro de categorías binarias, desprendidas del sistema de sexualidad, que obligan a ser hombre o mujer, de manera excluyente, y concebidas como inamovibles. Esto debido a que las sociedades han sido configuradas en respuesta a ideologías imperantes en el momento histórico en el cual son concebidas. En este sentido Teresita de Barbieri considera ambos conceptos como parte de un sistema definido de la siguiente forma:

“Los sistemas de género/sexo son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre personas.” (149-150)

A partir de la cita anterior, se afirma que culturalmente existe un sistema que incluye las nociones sexo/género como constituyentes de las formas de relacionarse entre seres humanos en sociedad, la cual responde a una ideología de la reproducción que, valida a los cuerpos según su posibilidad de continuar la perpetuación de la especie y el comportamiento reglamentado según el sexo de la persona, relación naturalizada. Sin embargo, la teoría de género, ha proliferado para criticar estas nociones fijas introduciendo la diferenciación entre la categoría de género y sexo, a explicar a continuación.

El sexo, entendido como la genitalidad, de manera simplificada, se separa del género que vendría a ser el comportamiento referido a *lo masculino* y *lo femenino*, lógica binaria construida con una relación del tipo límite/desborde entre ellas, al significar que uno es en la medida que no es el otro, respondiendo a modelos de conducta rígidos y definidos, que construyen una normativa que configura nociones esenciales sobre la masculinidad, como la femineidad, mientras que el género, en palabras de Connell, se define como:

Una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, pero no es una práctica social reducida al cuerpo. (...)El género existe precisamente en la

medida que la biología *no* determina lo social. Marca uno de esos puntos de transición donde el proceso histórico reemplaza la evolución biológica como la forma de cambio (35)

De esta forma, las definiciones de ambas autoras se complementan entre sí, dado que, mientras Barbieri nos explica la dependencia con la que se ha construido un sistema sexual entre el género y el sexo, el aporte teórico de Connell, critica tal noción establecida a lo largo de la Historia, quitando el enfoque al sexo proponiendo una lectura desde el género. Es decir, frente a la noción que plantea la biología, en donde el discurso científico determina como hombre o mujer según su genitalidad, para proponer que la construcción de ambos sexos responde a un plano cultural, eliminando la relación inherente entre genitales y comportamiento, lo cual Judith Butler llama ‘performatividad de género’, noción impuesta por las prácticas reguladoras de la coherencia de género (1990: 84), es decir, existe una relación inherente desde los genitales hasta la apariencia y expresión física del género, por lo que por tener pene o vagina implica seguir una serie de patrones naturalizados que representan lo masculino o femenino, por lo cual quien no cumple con esta coherencia se encuentra fuera del sistema y es deslegitimado, idea que luego complementa en sus artículos posteriores, planteando que:

“La performatividad de género está completamente relacionada con quién es considerado a efectos de vida, quién puede ser leído o entendido como ser viviente y quién vive o trata de vivir al otro lado de los modos de inteligibilidad establecidos” (2009: 325)

Entonces, comprendemos como el sexo y el género son dos elementos diferentes que se han confundido a modo de conveniencia para normar la conducta y el comportamiento de los sujetos a partir de ser ‘hombre’ o ‘mujer’, nociones socialmente construidas como masculino y femenino, respectivamente.

Ambos conceptos se encuentran dentro del marco del sistema de sexualidad, el cual compone, a su vez, otra categoría de opresión, puesto que corresponde a las normas que regulan el comportamiento y las prácticas sexuales impuestas a partir de las nociones binarias del género, estableciendo esta relación de dependencia en función de la reproducción. Este sistema de sexualidad está construido en función al momento histórico y a la cultura en que esté situado. Es definido por David M. Halperin como la “producción cultural: [que] representa la *apropiación* del cuerpo humano y de sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico. La sexualidad no es un hecho somático, sino un efecto cultural. La sexualidad, entonces, tiene una historia” (21). La ideología a la cual estaría refiriéndose en

el contexto de la investigación correspondería a la heteronorma que funciona aliada al binarismo de género (hombre/mujer), al priorizar la heterosexualidad como única opción sexual válida.

Por lo tanto, en relación a la definición utilizada, se comprende que no existe una expresión de sexualidad superior a la otra (heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, pansexualidad, etc.), sino que esta idea responde a una construcción ideológica, en la medida que se valida un modelo por corresponder a la hegemonía, que en este caso vendría a ser la matriz ideológica de la heterosexualidad, sin reducirla al plano meramente del acto sexual sino que a un conjunto de comportamientos socioculturales derivados a la práctica.

En este mismo sentido, a partir de la definición, que esta sea “un efecto cultural”, problematiza aún más el discurso del sexo, puesto que se da a entender que existen otros sistemas posibles fuera de la dialéctica impuesta, de este modo es que tanto el género como la sexualidad son definidos por un carácter social, donde tanto los hombres como las mujeres, junto a sus prácticas sexuales, son construcciones que se encuentran sujetas a la ideología que responde a un momento específico (espacio y tiempo).

Por consiguiente, al considerar la separación sexo-género, se está quebrando con la naturalización del carácter biológico que se establecía como una verdad irrefutable, ingresando el carácter histórico como elemento fundamental para propiciar el quiebre de las nociones fijas ligadas a la sexualidad, dando pie a la noción de género como constructo social. Por lo que el ingreso de este nuevo factor, genera una reflexión histórica sobre la constitución de los cuerpos, evidenciando la existencia de mecanismo de control sujeto a las cúpulas de poder que estableciendo modelos de comportamiento para los cuerpos: la masculinidad y la feminidad.

I.I.II Masculinidades, la hegemonía del orden patriarcal.

A partir de los conceptos de sexo, género y sexualidad, se desprende la existencia de construcciones particulares en relación a los cuerpos, los modelos de masculinidad y feminidad, que condicionan el comportamiento y libertad de acción, en función del sexo biológico. Dichas construcciones se encuentran sujetas a la ideología emanada desde la cúspide de la pirámide social, en este caso, el hombre, blanco y heterosexual, razón por la

que centraré mi atención particularmente en la construcción de masculinidades, desde las que se desprende el orden patriarcal.

De este modo, el modelo de masculinidad se entiende como la figura ejemplar que determina los criterios de comportamiento permitido dentro de la sociedad, sin embargo, “más allá de las existencias de “masculinidades”, cada sociedad dispone de un tipo dado de masculinidad en relación a la cual se miden y se evalúan las otras formas de masculinidad” (Molina, 187), en este sentido, se comprende que cada cultura posee una masculinidad hegemónica considerada parámetro estándar, funcionando como figura ejemplar de comportamiento, a través de un ‘deber ser’, que construye una serie de identidades permitidas, mediante las cuales se establecen comparaciones para juzgar a quienes se desvíen de éstas como divergencias y por ende, clasificarles como sujetos oprimidos.

Por lo tanto, a partir de la masculinidad hegemónica, se desprenden tanto, identidades permitidas, como divergencias oprimidas, y agregando el factor histórico, es posible identificar un problema de larga data, pero previo a entrar a un análisis profundo en relación al problema de la constitución de masculinidades, es necesario definir las. Por consiguiente, utilizaré las nociones de R. W. Connell, quien, en primera instancia establece lo siguiente: “La *masculinidad* no es un objeto coherente acerca del cual se pueda producir una ciencia generalizadora. (...) podemos ver la masculinidad, no como un objeto aislado, sino un aspecto de una estructura mayor” (29), de modo que a partir de esta cita queda a la vista que el objeto de análisis dentro de este proyecto más que un objeto en sí mismo es un elemento esencial de la estructura social.

Ahora bien, siguiendo la misma línea de la autora, plantea cuatro enfoques respecto a las definiciones de masculinidad¹² y a su vez las critica, no obstante, utilizare dos: el enfoque normativo y el enfoque semiótico. Por un lado, afirma que “las definiciones normativas reconocen estas diferencias y ofrecen un modelo; la masculinidad es lo que los hombres debieran ser. (...) La teoría de roles sexuales trata la masculinidad precisamente como una norma social para la conducta de los hombres” (33), Mientras que, por otra parte,

¹² R.W. Connel plantea cuatro enfoques para la definición de masculinidad, a saber: las definiciones esencialistas, positivista, normativas y semióticas. (32-34)

“los *enfoques semióticos* abandonan el nivel de la personalidad y definen la masculinidad mediante un sistema de diferencia simbólica en que se contrastan los lugares masculino y femenino. Masculinidad es, en efecto, definida como no-femineidad.” (34). En efecto, a partir de ambas definiciones se comprende que la masculinidad, por un lado, es un modelo normativo compuesto por una serie de valores reglamentados según el contexto cultural en el que se encuentre, mientras que por otro refiere a la serie de producciones culturales asociadas a esta norma, en tanto prácticas y símbolos considerados como masculinos que se definen por contraste con el espacio femenino, dimensión sistemáticamente valorada como inferior.

Como ha sido explicado anteriormente, es posible afirmar que todas las ideas ligadas a lo debido, permitido y prohibido, en relación al cuerpo, son una serie de construcciones ideológicas naturalizadas en la vida cotidiana, de modo que las relaciones de poder que configuran la vida social quedan invisibilizadas o, más bien, maquilladas por el discurso de la ‘normalidad’. Frente a este panorama es que Nelly Richard postula que:

Las ideologías culturales se encargan de invisibilizar (naturalizar) las construcciones y mediaciones de los signos, para hacernos creer que palabras e imágenes hablan por sí mismas y no por las voces interpuestas y concertadas de los discursos sociales que históricamente traman sus sentidos. (11)

Dado lo anterior, es que las construcciones ligadas al cuerpo, pueden ser establecidas en relación directa con la configuración de los discursos históricos y su constitución, en la medida que identificamos a quienes los enuncian cómo sujetos hegemónicos y cómo estos implican una subjetividad intencional¹³, plasmando sus propias ideas desde sus ópticas fálicas, estos discursos se transforman en estrategias para mantener el poder entre sus manos, o más bien, palabras, las cuales fundamentan su poder.

Por consiguiente, y retomando el concepto de interseccionalidad, mencionado en un comienzo, es que, si bien existe un modelo dominante que responde a una noción de masculinidad conformada a través del ‘ser hombre’, en cuanto a todo lo que implica, también

¹³ Según lo expuesto por Paul Ricoeur, “existe una subjetividad buena y una mala, y esperamos distinción de la buena y la mala subjetividad por el ejercicio mismo del oficio del historiador” (30), por lo tanto, a partir de esta primera cita, se le otorga el poder de decisión al historiador, por lo tanto, existe una subjetividad que responde a la intención de éste, ya que “ él es la medida de la objetividad que da la medida de la buena y la mala subjetividad que implica esa objetividad” (Ricoeur, 31)

existen masculinidades divergentes, por no responder a las categorías que componen al sujeto dominante, en este caso centrándome en las normativas sexo/género impuestas¹⁴. Por lo que, desde la perspectiva de otras masculinidades, surge la necesidad de desentramar la configuración discursiva que se encuentra establecida a través de los mecanismos de opresión, de modo que retomando la idea de Halperin respecto al carácter histórico de la sexualidad y relacionándolo con lo planteado por Ricoeur, quien afirma que “la historia no tiene la ambición de hacer revivir, sino de re-componer, re-constituir, es decir, de componer, de constituir un encadenamiento retrospectivo” (Ricoeur, 32), surge la necesidad de construir una perspectiva alternativa de la Historia, es decir, desde la otredad recomponiendo y reviviendo los relatos ocultos perteneciente a las identidades divergentes.

Debido a lo anterior, es que, considerando el factor histórico del discurso del sexo, y centrándome en las masculinidades presentes en la sociedad chilena, es posible identificar un transcurso histórico analizable, que nos remonta al momento de fundación del imaginario social que se puede ver proyectado hasta hoy, el Reino de Chile, pero para hablar sobre la masculinidad de este momento, es necesario comprender su composición proveniente de la tradición medieval de la península ibérica.

I.II Ley eterna, del mandato divino al comportamiento humano.

Ahora bien, respecto a la investigación en sí misma, como anuncio anteriormente, no me centraré en la reflexión sobre la crítica feminista, ni la teoría de género contemporánea, sino que serán utilizadas como herramientas para establecer la relación del panorama social actual como proyección del mundo colonial, postulado principal de este trabajo, a partir del análisis de los mecanismos normativos que poseen en común ambos momentos históricos, a pesar de la distancia temporal. De este modo, se comprende que las construcciones genéricos-sexuales y los sistemas de sexualidad binarios poseen una larga data, por consiguiente, las prácticas discursivas en relación a los cuerpos también mantienen una carga histórica sujeta a la ideología sustentada por el poder. Así, para la exposición del problema es necesario comprender la cosmovisión que llega al continente durante la conquista y la colonia en el

¹⁴ Sin embargo, también son oprimidos quienes no responden a la categoría de raza dominante: los indígenas que habitaban el continente previo a la llegada de los españoles. Esto visto desde la óptica actual, puesto que, dentro del periodo coloniales, la justificación correspondía a razones teológicas.

Reino de Chile (S.XVI-XVIII). Considerando esto, es necesario comprender el modelo epistemológico implantado en las Indias occidentales, el cual proviene del pensamiento teológico que dominó el campo intelectual en la tradición medieval. Principalmente a partir de Santo Tomás de Aquino, quien recoge nociones desde la antigüedad clásica y las cristianiza en el nombre de Dios, soporte del pensamiento escolástico.¹⁵

La teología, como parte de la filosofía medieval, nos sirve para comprender la configuración de los modelos de comportamientos de la época, específicamente aquellos que están ligados al ámbito sexual. En este sentido, el pensamiento tomista cumple con la función de mantener el control del comportamiento de la sociedad, del mismo modo que la noción de biopolítica de Foucault, debido a que ambas ejercen control por sobre los cuerpos. Sin embargo, no propongo que sean iguales, puesto que sería caer en anacronía, sino que utilizo esta relación para comprender la existencia de continuidades en las formas de control en relación a las distintas corporalidades.

En relación a lo anterior, es necesario explicar que estos constructos sociales (como entendemos hoy) eran dictámenes divinos que durante este periodo se justificaban mediante el discurso cristiano expuesto por Santo Tomás dentro de su *Suma teológica*, a partir del “Derecho natural” basado entre las leyes eterna, natural y humana. De manera que, desde la Respuesta del artículo 1 de la cuestión 91: “De la ley eterna” (I.2 q.91 a.1), se comienza a articular el discurso configurador de los cuerpos presente en el texto:

La ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto -(...)- que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como el supremo monarca del universo, tiene carácter de ley (Aquino, 52)

A partir de este extracto, queda expuesto que la Ley Eterna está construida a partir de una argumentación lógica que entiende a “Dios como el supremo monarca del universo”, y a la ley como el dictamen de la razón práctica. Por lo tanto, si Dios es quien rige al universo, es considerado como el gobernador que porta la razón, de esta forma se desprende que su

¹⁵ Santo Tomás para construir su noción de las leyes que rigen desde el universo hasta el actuar de ‘los hombres’, en primer lugar continúa la tradición de San Agustín, que proviene desde la antigüedad clásica en adelante, en este sentido “fue gran mérito de San Agustín haber incorporado a esta concepción cristiana muchos elementos de la tradición clásica, especialmente Cicerón y Plotino, y construir una teoría de la ley eterna que ha permanecido sustancialmente inmutable hasta nuestros días” (Soria, 77) Véase: “introducción a la cuestión 93” en *Suma Teológica VI* de Santo Tomás de Aquino.

mandato es considerado la ley anterior a todas y basadas en las *Sagradas escrituras* “porque eterno es el Verbo divino y eterna es la escritura del libro de la vida” (De Aquino, 52). Idea desde la cual se puede comprender el rol de la escritura y su importancia de otorgarle estabilidad al discurso para considerarla como parte de una eternidad. No obstante, la propuesta tomista continúa, puesto que, quedarse en el dictamen divino es un ámbito reducido que no introduce la participación humana. De este modo ingresa la noción de ‘Ley natural’, definida dentro de la misma cuestión, expuesto en la respuesta al artículo dos (Q.91 a.2):

La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna: ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. (Aquino, 54)

Por lo tanto, si entendemos por un lado a la Ley eterna como el conjunto de leyes universales regidas por Dios, cabe preguntarse ¿donde se encuentra la participación del ser humano en su propia vida? Es ahí donde aparece la ley natural, puesto que se traduce como la participación humana dentro de la razón divina. Sin embargo, no debemos hacer caso omiso respecto al libre albedrío humano, razón por la que, a pesar del dictamen divino se hace necesaria la existencia de un mecanismo que regule el comportamiento para aquellos que se alejen de la senda de las virtudes, en consecuencia, plantea las llamadas “Leyes humanas”, las cuales cumplen con una función de control disciplinario.

Las leyes humanas quedan expuestas en la respuesta al artículo uno de la cuestión 95, “Pues esta disciplina que obliga con el temor al castigo es la disciplina de las leyes. Por lo tanto, para la paz y virtud de los hombres fue necesario la institución de leyes.” (Aquino, 165), entendidas como la norma que se genera a partir de la divina providencia. Donde, la participación del hombre en estas normas está sujeta al control de los mismos, puesto que “toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley” (Aquino, 168)¹⁶, es decir, toda divergencia a la norma será castigada bajo el mandato divino. A modo de síntesis, la filosofía medieval mediante la divina providencia genera una

¹⁶ respuesta del artículo 2 de la cuestión 95.

serie de normativas que regulaban el comportamiento en función de: lo debido, lo prohibido y lo permitido.

De este modo, es posible establecer que lo que conocemos, hoy, como género, sexo y sexualidad, en el mundo medieval eran parte del dictamen divino de la ley eterna, relación útil para comprender el mismo panorama dentro del mundo colonial. De esta forma, estudiar ésta relación, no solo permite concebir la realidad social del periodo, sino, además, la configuración de la ‘femineidad’ y la ‘masculinidad’ posible de comprender a partir de las nociones de “ley eterna” y “ley natural”. Ambas utilizadas para la estructuración el orden jerárquico de los cuerpos, mediante las “leyes humanas” que regulan el comportamiento con prohibiciones a actos ‘contranatura’, por ejemplo: la penalización de la sodomía.

La predominancia del pensamiento cristiano en la configuración de los cuerpos y su alto estatus dentro de la jerarquía social, se debe a la alianza entre la Iglesia y la Monarquía, de la cual se desprende la concepción de ‘hombre’ y ‘mujer’, a partir de una visión patriarcal generando una relación de subyugación de la mujer por parte del hombre¹⁷. En este sentido, al comprender al mundo femenino construido culturalmente como inferior, es que a aquellos hombres que no responden a la normativa masculina son inferiorizados feminizándolos. Bajo esta óptica, es posible visualizar que se ha construido a lo largo de la Historia un modelo masculino a seguir, la llamada ‘masculinidad hegemónica’, situación que desarrollaré a continuación.

I.II.I Caballero cristiano, poder y masculinidad en la España medieval

Para comprender en detalle las construcciones socioculturales que corresponden a la Península Ibérica durante la Edad Media, es útil revisar la figura del Rey Alfonso X el Sabio y su significado para la España del periodo a partir de sus producciones textuales, puesto que es quien “encarna el culmen ideal sapiencial de la realeza que venía difundándose por Europa desde el siglo anterior. El saber es parte esencial del proyecto político emprendido

¹⁷ “**21** por lo tanto Jehová Dios hizo caer un sueño profundo sobre el hombre y, mientras este dormía, tomó una de sus costillas y entonces cerró la carne sobre su lugar. **22** y Jehová Dios procedió a contruir de la costilla una mujer, y traerla al hombre” (Génesis 2: 21-22), acá se expone según las sagradas escrituras cómo la mujer es un producto de la carne del hombre, de modo que la fija dentro de una relacion de subyugación, la cual se hace aún más explícita, luego del episodio del fruto prohibido donde es Eva quien incita a comerlo, de modo que “**16** a la mujer dijo: “aumentaré en gran manera el dolor de tu preñez; con dolores de parto darás a luz hijos, y tu deseo vehemente será por tu esposo, y el te dominará”. (Genesis 3:16).

por el rey Sabio” (Fernández-Ordoñez, 103). Por consiguiente, es que construye, de manera discursiva, la Historia de España¹⁸, ya que “la Historia ocupa un lugar principal debido a su carácter exhaustivo, globalizador, que permite el conocimiento auténtico y profundo de todos los hechos pasados como ejemplo y enseñanza para el comportamiento presente y futuro” (Fernández-Ordoñez, 103). En este sentido, su discurso está construido a partir de una serie de relatos que remontan a la antigüedad clásica y mezcla con la Historia sagrada presente en la biblia, con el objetivo de construir un relato con fines didácticos que justifica el poder.

Lo anterior es evidenciable a través de: *Primera Crónica general, General e grand Estoria y Estoria de Espanna*, escritos que, si bien no analizaré por completo, los utilizare para ejemplificar la construcción discursiva y retórica que propone el Rey, donde define a la última de la siguiente forma:

La rectorica otrosi es art pora afermosar la razón et mostrar la en tal manera que la faga tener por verdadera et por cierta a los que la oyeren de guisa que sea creñida; es por ende hobo nombre rectorica que quieres mostrar tanto como razonamiento fecho por palabras apuestas et fermosas et bien ordenadas. (Alfonso X, *General e grand Estoria*, 196)

El monarca comprende la “retórica” como el arte de hermostear la razón para entregarla como verdadera, y con una estructura de orden, por lo que, si la relacionamos al estatus de poder poseído por el monarca, es también quien le otorga el carácter de verdadero a sus palabras. Así, dentro de sus producciones discursivas, construye esta serie de textos que conforman el relato histórico de España.

Por otro lado, esta cita presente en el Libro VII, capítulo XXXV “Del Rey Jupiter, et delos departimientos delos saberes del trivio et del cuadrivio”, explica la construcción de los saberes (o carreras) existentes en ese momento, las mismas disciplinas con la que educaron al rey de Atenas, Júpiter –según relata Alfonso X-. De este modo, establece la relación con el mundo clásico que nutre las concepciones culturales del mundo medieval, pero adaptadas a las lógicas del pensamiento cristiano. Afirmación que es posible relacionar con la *Primera*

¹⁸ El relato histórico de Alfonso X el Sabio,” también recibía en herencia la construcción simbólica e ideológica sobre la que se apoyaba su construcción política: una producción historiográfica” (Fernández-Ordoñez, 93) **vease en:** Fernández-Ordoñez, Inés. "De la historiografía fernandina a la alfonsí." *Alcanate* (2002).

Crónica general, donde “relata en esta su primera parte, sirviéndose de importantes fuentes latinas, desde las remotas invasiones de pueblos extranjeros (...). Hasta las de los godos y árabes, pasando por los romanos, y los vándalos y demás pueblos germánicos.” (Solalinde, 115¹⁹). El hecho de relatar esta heterogeneidad cultural de la cual se nutre la Península ibérica, por consiguiente, la cultura española, es utilizada bajo la intención de introducir a España en los relatos históricos anteriores, para así legitimarse dentro de un relato Histórico universal que continúa desde el origen greco-latino.

Además de identificar fuentes culturales anteriores –como en el caso de los elementos clásicos-, es posible hallar sustrato bíblico, al momento de comparar a España con el paraíso, de la forma: “Pues esta España que decimos tal es como el paraíso de Dios, ca riega se con cinco ríos cabdales que son Ebro, Duero, Tajo, Guadalquivil, Guadiana; e cada uno dellos tiene entre si et ell otro grandes montañas et tierras” (Alfonso X, 175). Mediante la comparación geográfica entre España y el Edén, es posible ingresar la Historia de España dentro de un relato más global, que sería la Historia perteneciente a las *Sagradas Escrituras*, comprendiendo así -al igual que en la *Primera Crónica*-, el uso de estrategias retóricas en la construcción del texto, en este caso, el uso de la figura retórica de la comparación, que al equiparar a España con las descripciones del Paraíso presentes en la Biblia²⁰, significa hacerse parte del pensamiento que regía la episteme de aquel momento.

La Historia se construye en su relación con el poder, de modo que la intención que se desprende de los textos de Alfonso X, es la legitimación de la Península por completo, dentro de un relato universal. En este sentido, se ve una fuerte relación entre el poder temporal –entiéndase como el poder político- y el poder eclesiástico, al fusionar sus historias. Esta relación provoca la conformación de una serie de configuraciones mentales y sociales, justificadas en la noción de ley eterna, ley natural y ley humana, pertenecientes al

¹⁹ Alfonso, Solalinde, y Solalinde, Antonio G. *Alfonso X El Sabio*. Madrid: Jimenez Fraud, Editor, 1922. Print. Colección Granada.

²⁰ **10** Y salía de Edén un río un río para regar el huerto, y de ahí se repartía en cutro brazos. **11** El nombre del uno era Pisón; éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro (genesis 2:10-11) con ambos pasajes queda descrita la existencia de los ríos que componen el Edén, al igual que lo hace Alfonso X al describir España.

pensamiento teológico de Santo Tomas, ideología cristiana basada en modelos de comportamiento bíblicos transformados en ley.

Por lo tanto, se puede comprender que la fundación de imaginarios sociales responde a la construcción discursiva realizada por el Rey, desde donde se puede desprender la estrecha relación de la Monarquía y la Iglesia. A esta alianza política, se le agrega un factor económico, dado que “la monarquía hispana, defensora de la cristiandad, no dudó jamás en recurrir a fondos eclesiásticos para llevar a buen término sus empresas.” (Rucquoi, 69). Por tanto, en función de la ambición por el poder, es que “El concepto de poder como *imperium*²¹ o poder absoluto se enriqueció, por lo tanto, con la valoración del rey como noble y cruzado, defensor de su reino y de la cristiandad” (Rucquoi, 69). En efecto, esta configuración valórica del rey como consecuencia de esta alianza, promueve, a modo de ejemplo, las nociones de poder presentes en el modelo de masculinidad cristiana, esencialmente construida con el rol de defender al reino y la cristiandad, por lo tanto, se conoce al modelo ideal como “héroes cristianos”.

Además, también es posible encontrar dentro de los discursos alfonsíes, un elemento importante en la construcción del modelo español de masculinidad, la ambición expansionista como parte del orden masculino, justificada a través de la herencia grecolatina al relatar un supuesto sueño del César, expuesto a continuación:

E cuydando esto fuesse pora su posada, e sonno essa noche que emprennaua a su madre; e otro dia llamo a un so estrellero muy bueno que traye, e dixol lo que cuydara y el suenno que sonnara. Ell estrellero soltol el suenno e dixol que la madre era la tierra; e assi cuemo la metie so si apoderaua della, bien assi metrie toda la tierra en so poder e serie sennor de todo. (citado en Dangler, 21²²)

El sueño consistía en que él mantenía relaciones sexuales con su madre, donde se interpretó a la madre como analogía de la tierra, entonces, el sueño se consideró como una visión sobre

²¹ El concepto *imperium*, en el sentido que le da el derecho romano de poder supremo que se ejerce sobre un espacio –llamado imperio–, nos parece fundamental dentro del concepto del poder que elaboró España a lo largo de la edad media. El *imperium* no presupone la unidad política, lingüística, fiscal o religiosa del espacio dentro del que se ejerce; exige en cambio que todos los que le están sometidos, independientemente de sus costumbres, lenguas o religión, reconozcan su autoridad (Rucquoi, 66)

²² cita original: Alfonso X el Sabio, Prosa histórica, ed. Benito Brancaforte, Cátedra, Madrid, 1990, p. 53.

él y su poder de dominación sobre otro. Estableciendo una superioridad masculina ante la mujer, y a la mujer como un objeto de dominación y pertenencia.

El carácter epifánico de este sueño permite justificar, “[no tan solo] lo ineludible del *translatio imperii*, sino también para confirmar la exigencia de potenciar de una manera reiterada los valores normativos de la sexualidad y del género sexual” (Dangler 23). De esta forma se comprende a la construcción de la masculinidad de la España medieval, configurada a partir del carácter dominante del hombre (género masculino), cuerpo en el que se concentra tanto la dominación territorial y corporal, representada a través de una equivalencia semántica con la penetración. Por consiguiente, “el espacio heterogéneo del sueño [del César] es apropiado para la consolidación de los dos tipos de poder, el político y el corporal, que son a la vez mundanos y trascendentales en el traslado del imperio” (Dangler, 26). Idea complementada con la aparición del cristianismo como parte de la alianza expansionista. De este modo el poder de dominación masculina se demuestra en la fidelidad a los poderes que lo constituyen. Así, la masculinidad de este periodo debe cumplir con su función expansionista a nombre del Rey (poder temporal) y de Dios (poder eclesiástico), es decir, conquistando territorios y derrotando moros, respectivamente.

A modo de recapitulación, la constitución del poder de la monarquía dentro de la Península ibérica, respondía a una fuerte alianza político-económica centrada en los fines expansionistas de la Corona y la Iglesia. Alianza que constituye la episteme medieval junto a una serie de modelos socioculturales normativos asociados al Derecho Natural, entre ellos, el modelo de masculinidad representado mediante la figura del Rey, que se componía por su valoración tanto defensor del reino y la cristiandad. Desde este modelo se desprende la conducta fiel del caballero cristiano que representa a la masculinidad a seguir por la sociedad medieval, imagen constituida en función de un carácter normativo que representa una conducta ejemplar, basado en el pensamiento teológico tomista, y en función de la dominación y fidelidad hacia los fines de los poderes hegemónicos. En consecuencia, es construido como modelo ejemplar a partir de una serie de virtudes cristianas²³, complementadas con fines expansionistas, políticos y espirituales.

²³ “22 Mas el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe 23 masedumbre, templanza; contra tales cosas no hay ley” (Galatas 5:22-23) así se comprende el conjunto de virtudes que no son

El caballero cristiano, quien, si bien era construido a partir de los valores que construyen la figura del Rey, mantenía ciertas diferencias con el monarca, puesto que dentro de este orden social vertical sigue siendo súbdito de la nobleza. En este sentido, el elemento diferenciador entre Rey y caballero es la concepción de honor en cada caso. Por un lado, está el origen noble con un linaje asociado al honor. Mientras que, el caballero debe adquirirlo mediante acciones que demuestren su fidelidad al poder y la mantención del imperio en expansión.

Por consiguiente, entrando a un ámbito literario, recorro a la figura del Cid (*Poema del Mío Cid*) como representante de la figura del caballero cristiano medieval. Además, es necesario hacer mención al sustrato histórico que posee, puesto que permite su legitimidad, sin embargo, la intención discursiva presente en “la poesía épica medieval no cuenta hechos en tanto que historia, sino datos históricos o legendarios en tanto que ejemplos de hechos” (Cátedra, 23), para así construir un relato verosímil que, en efecto, se hace parte del imaginario colectivo de la sociedad en la que está inmersa.

Como consecuencia, surge la disyuntiva respecto a la diferencia entre las versiones históricas y literarias, por lo que “esta diferencia entre ambos puede deberse a motivos puramente literarios, como a necesidades políticas y militares de la época: un héroe cristiano serviría de modelo e impulso en la Reconquista (citado en García Larraín 47)²⁴, en lo personal me inclino por la segunda, puesto la estrategia para el impulso de la Reconquista, se nutrió de la construcción de este modelo heroico, como la imagen de una masculinidad basada una serie de valores mencionados anteriormente, como la fidelidad al poder y las virtudes cristianas, sin embargo, el tema central de este poema es el honor y deshonor, elemento configurador del relato y los personajes.

El poema épico del Cid se divide en tres cantos que abarcan tres temas: destierro, bodas de las hijas y la afrenta de Corpes. De modo que, al comenzar con el destierro, las acciones siguientes que se desencadenan producto de esta acción inicial, se distribuyen en una serie de acciones que permiten la recuperación del honor, manteniendo la fidelidad al Rey. Puesto que la razón del destierro, fue producto de las habladurías de quienes lo

penadas por la ley de Dios (Ley eterna). Estas moldean el comportamiento, sobre todo la fe.

²⁴ **Cita extraída de:** Linehan, Peter. Spain 1157-1300. A Partible Inheritance. Oxford: Blackwell, 2008. **utilizada en:** García Larraín, Federico. "El honor en el poema del Mío Cid." *Revista de Humanidades* 30 (2014).

envidiaban, como en el texto se cuenta: “áían grant envidia al Çid, dixeron mucho mal dél al rey e mezcláronle muy mal con él, diziendole: “señor, Ruy Díaz Çid [quebrantó la paz que vos aviades puesta e confirmada con los moros]” (anónimo, 6). Cuando las acciones de Ruy Díaz eran en defensa de las tierras de San Esteban, y luchó contra los moros que estaban invadiendo, ganando riquezas para el reino de Castilla. En este sentido, queda manifiesta la fidelidad ante el Rey, a pesar que este no haya respondido de la misma forma, por lo cual debe continuar su camino fuera del reino, pero continúa conquistando en nombre del Rey y de dios, marcando su carácter de vasallo fiel.

En relación a lo anterior, es posible comprender que la construcción literaria del Cid, como imagen útil para representar un modelo normativo, en relación de los valores mencionados, en este sentido, dentro de algunos pasajes es posible visualizar la fidelidad del héroe cristiano en sus actos, por ejemplo:

Alegre era el Çid e todas sus compañías
que Dios le ayudara e fiziera esta arrancada.
Davan sus corredores e fazien las trasnochadas:
legan a Guiera e legan a Xátiva,
aun más ayusso, a Deyna la casa.
Cabo del mar tierra de moros firme la quebranta;
ganaron Pena Cadiella, las exidas e las entradas (vv. 1157-1163: pp.66)

En el extracto anterior, se representa como un súbdito de Dios que depende de su ayuda para lograr su cometido, según dice “Dios le ayudara e fiziera esta arrancada”, este verso comunica la relación de sumisión a la voluntad divina, complementada con uno de los versos siguientes donde dice “Cabo de mar tierra de moros firme la quebranta”, en este sentido, esta estrofa concentra en pocas líneas la fidelidad al poder divino y político, donde triunfa junto a Dios y lucha contra los enemigos de la fe, los moros. Aunque bien existan relaciones pacíficas entre ciertos moros, corresponden a un escalón más bajo de la sociedad peninsular.

Por otro lado, respecto del ámbito de las virtudes, con los Infantes de Carrión, desde el episodio del león, hasta la demanda del Cid contra ellos (III, 112-137), es posible de establecerlos como la representación de un anti-modelo que encarna valores negativos, en este caso, encarnan los vicios que desvirtúan el juicio, tanto de la cristiandad como la masculinidad, encarnados en la cobardía y la ambición.

La cobardía se ve ejemplificada al momento en el que se escapa un león de su jaula, en la corte (cap.112): “saliós’ de la red e desatós’ el león,/ en gran miedo se vieron por medio de la cort” (vv. 2281-2282). Situación que controló Mío Cid, quien luego, preguntó por sus yernos, quienes son aparecían, ya que se habían escondidos por miedo, situación expuesta así:

Quando los fallaron e ellos vinieron, así vinieron sin color;
¡non viestes tal guego commo yva por la cort!
Mandólo vedar Myo Çid el Campeador.
Muchos tovieron por enbaydos los infantes de Carrión;
¡fiera cosa les pesa desto que les cuntió! (vv. 2306-2310)²⁵

Aterrorizados los hallaron, provocando las burlas de toda la corte, situación que los expone con falta de valentía antes la situación inesperada, por lo tanto, fallando en “el deber ser” de hombre.

Ahora, en cuanto a la ambición, muestra cuan corrompido está el juicio de los Infantes de Carrión, puesto que, ellos de camino a Carrión, junto a las hijas del Cid, sus futuras esposas, realizan una parada donde Avengalvón, un moro amigo del Campeador, quien los aloja para descansar, y entre eso, regalándoles ciertas riquezas a modo de fidelidad al Cid y también, como felicitaciones a ellos. Sin embargo, la necesidad de querer aún más, por parte de los hermanos nobles, conduce a la planificación de la muerte del moro para así quedarse con todas sus riquezas (vv. 2662-2665).

En este sentido, a partir de estos elementos que definen a los infantes como viciosos ausente de virtudes cristianas se construye un anti-modelo ejemplar, puesto que encarna lo que no se debe ser, representación útil para construir así al Cid como figura ejemplar a seguir, por lo que en contraste, durante este mismo episodio, se continua exaltando la masculinidad del Cid, puesto que entre ambos episodios anteriores (el león y la planificación de la muerte de Avengalvón) hay una lucha contra el Rey Búcar, a quien derrota y da muerte, expresado así:

²⁵ Cuando, al fin, los encontraron, los hallaron sin color:
nunca vieron por la corte tanta burla y diversión,
hasta que impuso silencio a todos el Campeador.
Avergonzados estaban los infantes de Carrión,
y resentidos quedaron por aquello que ocurrió.

Alcançolo el Çid a Búcar a tres braças de la mar;
arriba alçó Colada, un grant colè dadol'ha;
cortó'l el yelmo e librado todo lo hal,
fata la çintura el espada legado ha:
mató a Búcar, el rey de alén mar,
e ganó Tizón, que mil amracos d'oro val.
Vençió la batalla, maravillosa e grante.
Aquís, ondró Myo Çid e quantos con él [están] (vv. 2420-2428)

De este extracto se visualiza un elemento importante en la construcción de masculinidad medieval, más allá del valor de fortaleza viril y la fidelidad al rey, aquí se visualiza la honra adquirida mediante sus actos, en este, luchar contra los enemigos de la fe y el reino, presente en el último verso de la selección, donde como consecuencia de fragmentar el cuerpo del moro, “aquís, ondró Myo Çid”. Idea que permite comprender la constitución de la masculinidad hegemónica en respuesta a la fidelidad tanto a la Corona, como a la Iglesia.

Por lo tanto, la contraparte de la masculinidad hegemónica, que constituye un modelo divergente, o bien, un anti-modelo, son los enemigos de la fe: los moros. Ellos no poseían honor, puesto que “si son moros, el vencedor es honrado por sus acciones, pero no se menciona que los moros sean deshonrados, pues no forman parte de la “sociedad de la honra”” (García, 104), esta situación constituye un primer estadio de identidades permitidas y alteridades oprimidas.

De modo que la alteridad, comprendida como la otredad, se configura desde un punto de vista religioso y político, desde el cual al enemigo de la fe se le construye a partir de la oposición a las ideas iniciales de lo masculino como superior, es decir, se le asocia a lo femenino puesto que la otredad es construida discursivamente desde la sexualidad y a prácticas moralmente indebidas como la sodomía, debido a que es un acto sexual contranatural, por tanto, pecado, donde un sujeto masculino accede a la penetración por lo cual se feminiza, concepción también heredada desde los romanos en la medida que:

La aversión [a la sodomía] de un número de ciudadanos romanos no tiene relación la relación sexual entre varones en sí, sino con la supuesta *feminización* del miembro pasivo que está en contra del ideal de la masculinidad. Este hombre niega su sexo y se comporta como mujer, cuando usa el ano o la boca. Tal deshonrada conducta cuadra con la de un siervo o con la de un enemigo vencido, no para con un ciudadano romano. El participante activo es especialmente despectivo cuando él lleva a uno más joven hacia esta conducta femenina. (Hopman, 116)

De este modo se hace evidente que a las divergencias a la hegemonía se le asociaba a la sodomía, al ser contranatura por ir contra la reproducción misma de la especie, que en otro término y respondiendo al pensamiento eclesiástico, sería ir contra de la reproducción de nuevos adeptos y la perpetuación de sus modelos de pensamiento, por esto es que “de esta manera, la sodomía se relaciona con *una moral extraña*, que se importó por los cruzados que retornaron del Este. (...) En el siglo XIII por primera vez se relacionó la sodomía con la herejía y también con la brujería.” (118), esta situación de identidad y otredad están presentes en las producciones literarias del periodo en las cuales se ven representadas las nociones que posee la sociedad medieval.

Por lo tanto, comprendemos que la conquista española no tan solo significó la expansión ultramarina de la monarquía peninsular, sino que sus efectos trascienden aún más, puesto que genera un choque cultural entre la óptica europea y las civilizaciones que habitaban el continente que posteriormente sería conocido como América. En efecto, ocurre un quiebre epistémico que genera un nuevo orden cultural del mundo conocido hasta el momento, producto de la mixtura de ambas culturas, como resultado de la relación de opresión del conquistador hacia el indígena, se implanta un modelo de masculinidad representada en el conquistador y su divergencia en el indio, para así justificar su conquista evangelización, en tanto, modelo y anti-modelo de masculinidad, ambos a exponer a continuación. Por lo tanto, surge la interrogante ¿cómo la epistemología medieval se ve resquebrajada en las nuevas construcciones socioculturales del mundo colonial?

Capítulo II: El conquistador y el indio, en vías de las masculinidades del Reino de Chile.

La masculinidad hegemónica en la Península ibérica durante la Edad Media estaba construida en función de la fidelidad al poder –la Corona y la Iglesia-, mediante pretensiones expansionistas y una serie de valores, como las virtudes cristianas y el honor. Dicha configuración responde una herencia clásica y una concepción cristiana de la vida justificada en el Derecho Natural. En el mundo medieval, estos elementos eran encarnados en la figura del ‘caballero cristiano’, donde Mío Cid Campeador como representante de los mismos se transforma en la fuente que nutre la construcción de los conquistadores en las Indias Occidentales, presentes en las crónicas, cartas de relación, tratados, y demás producciones discursivas de la época. En este sentido, no tan solo revitalizan el género literario de la épica caballeresca, sino que, además, actualizan el modelo de conducta medieval.

Los conquistadores llegados al “Nuevo Mundo” correspondían en su mayoría a hombres que pertenecían al estrato social más bajo de la sociedad española, “Por lo tanto, para los conquistadores, la guerra contra las sociedades indígenas significó un medio eficaz para el ascenso o la promoción social.” (Molina 189). De este modo, en las producciones discursivas concebidas por ellos significaron un medio para demostrar que los logros alcanzados –siempre al servicio de la Corona y de la verdadera religión- habían dependido de su esfuerzo personal en los campos de batallas durante el proceso colonizador (Molina 189). En este sentido, el proceso de actualización del género literario medieval se debe a la búsqueda de un modelo literario a seguir, en función de la propia construcción en sus cartas de relación, ante la necesidad de legitimación por parte de ellos al no tener estatus social.

En consecuencia, dicho proceso significó, a su vez, el inicio de un proceso de formación de un modelo de masculinidad local. El conquistador al revitalizar la figura del caballero cristiano se configura en función de una “síntesis de las virtudes clásicas de la areté militar y las virtudes medievales del cruzado que constituye por sí misma una instancia legitimadora de la compleja y delicada estructura de la conquista americana.” (Subirats 64). Puesto que, siguiendo al mismo autor “ya no era el linaje lo que directamente legitimaba al héroe (...). Era el propio valor lo que elevaba a la altura moral de héroe al sujeto narrativo de la conquista” (65). En este sentido, la conquista además de ser la construcción discursiva

de América, funcionó también como el espacio que permitió la configuración de los cuerpos, en este caso, las masculinidades.

A partir de lo anterior, se reconoce cómo la aparición de un nuevo territorio dentro de los márgenes del conocimiento del momento significó un quiebre en la realidad conocida hasta el momento. La epistemología medieval peninsular se comenzó a resquebrajar, de tal manera que las fisuras en la tradición constituyeron un espacio fértil para el surgimiento de nuevos modelos socioculturales producto de la aparición de nuevos actantes en el tejido social. En efecto, por medio de este trasplante discursivo del medioevo a la conquista, se permite evidenciar tanto continuidades como rupturas entre sí, permitiendo comprender la formación de los modelos socioculturales locales.

Por consiguiente, para configurar la masculinidad hegemónica del “Nuevo Mundo”, centraré mi atención específicamente en las cartas de relación, género discursivo donde el conquistador se dirige a diferentes autoridades, detallando los hechos y sucesos exitosos atribuidos a su persona. Dentro de estos discursos se genera como consecuencia la configuración local que se basaba en la masculinidad medieval.

En este sentido, a partir de las *Cartas y Documentos* de Hernán Cortés y *Cartas de relación de la Conquista de Chile* de Pedro de Valdivia, es posible comprender como la realidad del nuevo continente y los nuevos actantes del tejido social condicionaron la configuración de sus relatos. Por consiguiente, afectó también la construcción de sus propias masculinidades, evidenciando el tránsito de la configuración masculinidades desprendidas del mundo peninsular hacia las construcciones locales del continente americano, para así llegar hasta la formación particular del Reino de Chile.

II.I De Cortés a Valdivia: el tránsito del caballero al conquistador.

En las cartas de relación se relata una serie de hechos que describen las hazañas de los conquistadores en su estadía dentro de las tierras recién halladas. Estos documentos relataban su experiencia y describían tanto a “los indios” y su relación con ellos, además de describir el paisaje que los rodeaba, fundación de nuevas ciudades y el renombramiento de las ya existentes en representación del Rey. Estos textos cumplían en primera instancia con la función de entregar información detallada de los viajes de conquista al Rey y así cumplir con

la necesidad de registro que mantenía una pretensión histórica y que, a su vez, construye una primera realidad del nuevo continente.

A modo de ejemplo, “el relato de Cortés reactualizaba así la novela de caballerías en la época de su decadencia como género, precisamente en la misma medida en que le otorgaba la dimensión testimonial y realista de unos anales de la conquista” (Subirats, 65). Por lo tanto, la pretensión histórica posibilita la producción de este discurso, mientras que la necesidad de legitimación por parte de los conquistadores, condiciona la construcción del conquistador – de sí mismo- dentro del relato. En efecto, rescatan la imagen del caballero medieval debido a su carácter ejemplar, para construirse en función de los valores de éste, como la fidelidad al Rey y la Iglesia, virtudes cristianas, validados mediante al relato de hazañas realizadas por su parte, para conseguir el honor que no poseían naturalmente, a raíz de su lugar dentro de la pirámide social.

En este sentido, a través del paso del relato literario al testimonio histórico, es posible identificar la presencia de una subjetividad implícita del autor al cumplir con una función de historiador. Esta es evidenciable tanto en el contenido relatado, como su forma de hacerlo. De modo que, al enfatizar en su capacidad de dominación y ocultar la violencia cometida hacia los habitantes del originarios del territorio, estaría construyendo un discurso que permitía configurarse en función de un modelo ejemplar de cristiano utilizando estrategias retóricas de ocultamiento. Por lo tanto, la adaptación del modelo peninsular significó el establecimiento del conquistador como figura dominante en el territorio local. En efecto, esta nueva figura se configuraba como un modelo de masculinidad adecuada para la sociedad del “Nuevo Mundo”.

En primera instancia, siguiendo la figura que representó Cortés para la conquista, es posible evidenciar desde su propia configuración discursiva presente en sus cartas, cómo se compone a partir de las características del modelo medieval anteriormente mencionadas. Por consiguiente, estos elementos se reconocen en la caracterización de buen vasallo, tanto del Rey, como de Dios, configuración visible en el siguiente extracto:²⁶

²⁶ Segunda carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V, segura de la frontera 30 de octubre de 1520.

Muchas veces fui de esto por muchas veces requerido, y yo los animaba diciéndoles que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta, y que estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que además de hacer lo que a cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó. (Cortés, 44)

A partir de la cita anterior, el conquistador (o más bien opresor) del imperio Azteca, configura un carácter de fidelidad al poder, tanto a la Corona como la Iglesia, demostrado en sus enunciados: ‘estábamos en disposición de ganar [territorios] para vuestra majestad’, como ‘además de hacer lo que a cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe’. Entre ambos, se desprende la configuración de la virtud clásica y la virtud del cruzado, puesto que la primera construía la imagen del guerrero clásico en relación expansión territorial, mientras que la segunda aporta el componente cristiano propio del cruzado medieval.

Sin embargo, la intencionalidad de sus palabras se puede interpretar en la exposición de las recompensas por sus actos, al decir: “y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez²⁷ y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó”. Así, su propia configuración a partir de los valores de la tradición anterior, eran los que le otorgaban tanto honra y honor en vida, como gloria después de la muerte, legitimándose y accediendo a un ascenso social desde su baja procedencia respecto a los parámetros de la sociedad peninsular.

Por lo tanto, siguiendo a Subirats “La figura ejemplar de Hernán Cortés (...), es un momento constitutivo de una representación ideal” (68). En efecto, este ideal, al que representa, es la masculinidad hegemónica en América, que si bien estaba constituida a partir de la continuidad del sistema valórico del cruzado cristiano medieval fue adaptada a su contexto, exacerbando el carácter ejemplar con la función de obtener el honor que no poseían debido a su falta de linaje. Es decir, con la figura de Cortés se establece a partir de un proceso de apropiación del modelo de masculinidad medieval, en función de la necesidad de legitimación social de los conquistadores. En consecuencia, junto con perpetuar el modelo

²⁷ Del Occit. *Pretz*, y este del lat. *Pretium* ‘recompensa’

l.m.o f. Honor, estima o consideración que se adquiere o gana con una acción gloriosa.
(extraído de la web oficial de la RAE: <http://del.rae.es/srv/search?m=30&w=prez>)

de masculinidad que ofrecía el Derecho Natural, se continuó con el modelo ideológico que le daba forma, pero condicionado al contexto bélico de la conquista.

Ahora bien, como la Historia no es estática y los panoramas varían de acuerdo a las circunstancias, por consiguiente, los constructos que responden a un tiempo y momento históricos como la masculinidad también se ve condicionada. Por lo tanto, al continuar la expansión del imperio peninsular por el territorio americano con las expediciones de conquistas hacia el sur del virreinato del Perú hasta lo que actualmente es Chile, y al revisar las producciones escriturales de tales expediciones, es posible comprender cómo las adversidades geográficas y los conflictos con los pueblos aborígenes condicionan el relato y, en consecuencia, el modelo de masculinidad del conquistador.

Específicamente, en las expediciones hacia el “Reino de Chile”, encontramos primero la empresa de Diego de Almagro (1536) y, luego, la de Pedro de Valdivia (1541), comúnmente llamados el descubridor y el conquistador de Chile, respectivamente. Ambos, representan a un conquistador que fracasa ante el ideal de conquista, el primero derrotado por la adversidad climática y geográficas del territorio, mientras que, el último, además se encuentra con la resistencia a la dominación europea por parte del pueblo mapuche, o como los españoles llamaron: ‘los araucanos’. Situaciones que condicionaron los relatos de la conquista, rompiendo con los parámetros que se habían establecidos en América, fisurando la imagen del conquistador, configurando una nueva imagen que más que grandes hazañas debía demostrar su carácter bélico y la valentía.

En este sentido, se evidencia un tránsito móvil de lo que significa el modelo masculino, que aún mantiene la configuración estructural del Derecho Natural, es decir, este origen bíblico que posiciona al hombre por sobre la mujer desde el génesis, perpetuando así, el sustento del orden patriarcal. Sin embargo, lo que cambia son las características, valores y virtudes que lo componen, siempre en función de los elementos contextuales que lo condicionan. Por consiguiente, a partir de la figura de Pedro de Valdivia, y en específico en la Carta al Emperador Carlos V en La Serena, 4 de septiembre de 1545, es posible exponer las modificaciones a la configuración del conquistador, en relación circunstancias particulares del territorio y sus habitantes, que condicionan su relato.

En consecuencia, se comienza a resquebrajar el modelo que representaba Cortes, de conquistador ejemplar construido como caballero cruzado medieval, puesto que la legitimación social ya no bastaba solo con las grandes hazañas realizadas, sino que, como afirma Lucía Invernizzi:

Esta diferencia radica precisamente en el hecho de erigir los “trabajos” –en especial, “los del hambre”, que nada tienen de gloriosos– en componente esencial de narraciones que estructuran la historia de la conquista como hazaña conforme al modelo heroico, apto y eficaz para estos discursos. (7)

Antes de continuar, es necesario aclarar, que “los trabajos” no tienen la misma concepción ligada al capitalismo que poseemos hoy en día, sino que, esta noción era “recurrentemente empleada en la acepción frecuente del español de los siglos XVI y XVII de dificultades, impedimentos, perjuicios, penalidades, sucesos infaustos” (Invernizzi, 7). En consecuencia, como mencionaba anteriormente, se mantienen los sistemas valóricos, sin embargo, la diferencia se establece en las nuevas formas de legitimación para la obtención, en este caso mediante la aparición de la fuerza y la capacidad de sobrevivencia ante la adversidad como elementos configuradores de la masculinidad del conquistador del Reino de Chile.

El carácter de vasallo y la insistencia en su fidelidad al poder, es carácter transversal en los modelos expuestos hasta el momento, no obstante, la diferencia con los anteriores radica en la valentía y fortaleza como elementos constitutivos, que en primera instancia expone en contraste al de su antecesor, Almagro, enunciando lo siguiente: “no había hombre que quisiese venir a esta tierra, y los que más huían della eran los que trujo el Adelantado don Diego de Almagro, que, como la desamparó, quedó tan mal infamada que como de la pestilencia huían della” (Valdivia, 27). Erigiéndose como la divergencia a la opinión popular del territorio y culpando al nombrado “descubridor” por la infamia del territorio. Para así, enaltecer su carácter heroico y valentía, para demostrar superioridad en su hombría, configuración que respondía a las condiciones adversas en los trabajos de la guerra y los trabajos del hambre.

De este modo que, “la hazaña narrada no es entonces la guerrera sino la de resistir, y finalmente, vencer tanta adversidad.” (Invernizzi, 12). Son estas, las nuevas características que configuran la masculinidad de los conquistadores del cono sur, que, junto al carácter ejemplar característico de la tradición masculina, componían un modelo imitativo para

producciones discursivas posteriores, ya que la dimensión de ‘trabajo’ en “la representación en las *Cartas* de Valdivia, fundando para la narración histórica de la conquista de Chile.” (Invernizzi, 7). Ya que, como expone el propio Valdivia junto a sus hombres llegaron a esta tierra “pasando en el camino todos grandes trabajos de hambres, guerras con indios y otras malas venturas que en estas partes ha habido hasta el día de hoy en abundancia”. (Valdivia, 27). Por lo tanto, eran más hombres que el resto, puesto que:

Los trabajos de la guerra, invictísimo César, puédenlos pasar los hombres, porque es loor es al soldado morir peleando; pero los del hambre concurriendo con ellos, para los sufrir más que hombres han de ser: pues tales se han mostrado los vasallos de vuestra Majestad en ambos, debajo de mi protección, y yo de la de Dios y de vuestra Majestad por sustentarle esta tierra. (Valdivia, 33)

En este sentido, va develando cómo en el fondo el justifica la ausencia de grandes hazañas debido a la serie de obstáculos que se le han cruzado en el camino. De modo que, al igual que en un inicio, continúa construyéndose por contraste a sus antecesores, justificando su carácter hegemónico en el deber ser del modelo anterior, apuntando a las obligaciones del conquistador “porque es loor es al soldado morir peleando”, no así la capacidad de sobrevivir ante la adversidad que poseía él. Es decir, los trabajos de la guerra los podía hacer cualquier hombre porque era parte de sus obligaciones, pero para sobrellevar los trabajos del hambre “más que hombres han de ser”.

Por lo tanto, la importancia de hacer la revisión a estos textos, es comprender, cómo la necesidad de construir este nuevo orden va de la mano con la necesidad de identificarse a sí mismos, de este modo los sujetos enunciantes de los discursos de la conquista se construyen en función de un ideal medieval, puesto que “Las virtudes heroicas del guerrero eran la condición necesaria, por derecho natural y divino, de la legitimidad de su guerra de ocupación y de exterminio” (Subirats, 67). Mientras que lo que se ve modificado son los valores que componen este carácter virtuoso, desde el linaje, luego los actos, para culminar con las capacidades de sobrevivir a la adversidad que entregaba el territorio y los enfrentamientos con los aborígenes del Reino de Chile.

En este sentido, la construcción de los conquistadores significó la configuración de las identidades permitidas que significaron un marco regulador del comportamiento estableciendo sus propios límites, como consecuencia, quien escape de los marcos reguladores, serían entendidas como divergencias, es decir, forma parte de la alteridad, la

cual se definiría como “una creación que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad” (Adorno, 67), en este sentido, la identidad, a su vez, construye a la alteridad.

En síntesis, la construcción de los conquistadores estuvo siempre sujeta al contexto y la situación que los rodeara, respondiendo a las necesidades que producía tanto la conquista o la guerra, en este caso. Pero antes de continuar, es necesario evidenciar la contracara de la masculinidad, la cara contra hegemónica construida en el mundo colonial. De igual forma, retomando el mismo recorrido histórico desde la España medieval, reconocemos que *el otro*, dentro de una sociedad derechamente cristiana, corresponde a los enemigos de la fe, como los moros o judíos. Este esquema social de la episteme medieval se aplica igualmente en el continente, sin embargo, la otredad era encarnada por “los indios”, quienes además de ser considerados desconocedores de la “fe verdadera”, eran *el otro* que estaba más allá de los límites conocidos, por ende, conformaban el imaginario de lo monstruoso. Esta situación posibilitó la justificación discursiva de la conquista, donde los colonizadores se apropiaron de un carácter mesiánico en nombre de la fe para justificar sus actos.

En consecuencia, los indígenas eran contruidos como inferiores, débiles y faltos de coraje, para justificar la conquista, posicionándose a ellos mismos como sujetos que vendrían a expandir el poder del rey y difundir la palabra de Dios, así es como “este mismo principio heroico debía necesariamente de estigmatizar como lo radicalmente negativo: estado de naturaleza y de gentilidad, barbarie y pecado, en fin, el indio.” (Subirats, 67). La construcción de ambos sujetos coloniales, responde de igual manera que la construcción de masculinidad, al traslado de los modelos socioculturales peninsulares, donde el conquistador identificado con el caballero cristiano por pertenecer a la hegemonía, mientras que a los indígenas se les asimiló con los enemigos de la fe “[esta última] idea se trasladó fácilmente de la poetización de las guerras contra los moros (y los turcos) a la interpretación de las guerras de conquista en las Indias (Adorno, 58). En este sentido se reitera la estructura social compuesta por la dicotomía identidad/alteridad de España aplicada al contexto de América mediante la relación conquistador/indio.

Como se puede observar el conquistador se construye a sí mismo mediante la asimilación de la figura que pertenece a la hegemonía, el caballero cristiano, justificando su supuesta superioridad puesto que “el modelo epistemológico era la similitud, y consciente o inconscientemente, los europeos (...) elaboraban modelos y marcos comparativos para tratar

de reconocer, comprender y clasificar la humanidad americana” (Adorno, 56). De esta forma, quienes no encajaban con estos marcos comparativos eran constituidos a base de otro modelo “el de la oposición; la antítesis se utilizaba como un modo significativo de conceptualización y conocimiento (Adorno, 56), así es como entre la semejanza y la oposición se construye la construcción identitaria de la masculinidad, donde los límites se establecen en la construcción del otro como quienes excedan a estos mismos.

En este sentido, existe una relación dialéctica entre un sujeto dominante y otro oprimido, correspondientes al español peninsular y al indígena respectivamente, dado que “existió una construcción imaginaria del “indio”, del “otro”, como una proyección negativa de la propia búsqueda de una identidad de las sociedades cristianas europeas” (80). Es decir, el conquistador al construirse con las características del mundo masculino otorgadas por Derecho Natural, se establece dentro de la esfera hegemónica, mientras que, el indio al ser relegado al espacio negativo, es asociado al espacio de lo femenino, el cual, como ha quedado expuesto anteriormente, en la cosmovisión cristiana, es una dimensión inferior.

Por lo tanto, luego de establecer el tránsito de las masculinidades desde el modelo peninsular hasta la conformación de un modelo local, se comprende de manera simultánea la configuración de un tránsito paralelo de los anti-modelos. En este sentido, es que a partir de un modelo de hegemonía/divergencia, evidenciamos el proceso desde cristianos como la identidad permitida versus la alteridad oprimida a quienes no pertenezcan al cristianismo, en este caso: los moros, judíos y turcos. Modelo aplicado en el continente durante el proceso de conquista, la dicotomía se conforma por la relación conquistador/indio, estableciendo del mismo modo un orden jerárquico que justificaba la conquista. En síntesis, todas estas configuraciones duales tienen en común el campo de batalla como espacio configurador de la masculinidad, por lo que se comprende que en el caso específico del territorio chileno la Guerra de Arauco funciona como espacio de disputa de la masculinidad, puesto que en suma con las condiciones geográficas y la construcción de masculinidad realizada por Valdivia representan un momento donde las masculinidades hegemónicas son puestas en crisis, situación posible de identificar en *La Araucana*, poema épico escrito por Alonso de Ercilla, el cual analizaré a continuación, a través la construcción específica de “los araucanos” quienes significaron una amenaza para las masculinidades peninsulares.

II.II El oponente “araucano”: las masculinidades españolas puestas en crisis.

La Araucana, consiste en un poema épico dividido en tres partes publicadas cada una en diferentes años 1569, 1578, 1589, respectivamente, por lo que se transforma en una representación que representa un rango temporal de lo que significó la guerra, evidenciado en las construcciones realizadas por el autor, o bien el ánimo que se percibe, puesto que de manera a priori, se puede identificar una pretensión histórica y objetiva sobre los sucesos de la guerra, mientras que a medida que avanza en las partes siguientes, se percibe como el autor se ve afectado ante tanta violencia y conflictos bélicos. Lo interesante e importante de esta obra, es la configuración de las representaciones culturales tanto de los españoles, e indios.

De este modo, es necesario exponer que, como antes mencionaba, ambos sujetos coloniales representan tanto la cara como la contracara del modelo de masculinidad, estableciendo un orden jerárquico, donde justificaban la supuesta inferioridad indígena al compararlos con mujeres, puesto que “el paradigma de las características femeninas se empleaba con mucha frecuencia para representar lo culturalmente deficiente. (Adorno, 59). En este sentido Rolena Adorno se refiere a lo siguiente: “Los discursos creados sobre –y por el sujeto colonial- no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro” (66). Por lo tanto, el indio es considerado una alteridad oprimida por la pretensión dominante del conquistador.

Sin embargo, antes de continuar con el análisis específico de la obra respecto a sus versos, es necesario comenzar por analizar la situación comunicacional que le rodea. En este sentido, estamos hablando de los elementos clásicos de la comunicación: emisor, mensaje y receptor, para así demostrar desde, para y con qué propósito se realiza esta poetización de la guerra contra el pueblo mapuche. Por consiguiente, el emisor de este relato, Alonso de Ercilla, es el español que da voz a una serie de personajes, tanto españoles como indígenas, en función de su receptor, el Rey, para quien es dirigida esta construcción discursiva de la guerra (mensaje). Entonces, la guerra es considerada tanto la causa del mensaje, y el contenido del mismo, de modo que los actantes en sistema comunicacional son españoles, y como ha quedado en claro, respecto a la superioridad con la que se autoproclamaban se comprende que la configuración de los personajes se desprende del imaginario peninsular, a analizar a continuación.

Desde los versos que dan inicio primera parte de este poema, es posible identificar el exordio, el cual cumple con la función retórica de introducirnos nociones claves que intentarán ser una propuesta transversal, pero que de igual forma desprenden la propuesta de tema central y propósito de la obra, utilizando las siguientes palabras en sus versos:

no las damas, amor, no gentilezas
de caballeros canto enamorados;
ni las muestras, regalos y ternezas
de amorosos afectos y cuidados:
mas el valor, los hechos, las proezas
de aquellos españoles esforzados,
que a la cerviz de Arauco no domada
pusieron yugo por la espada.²⁸

Esta primera estrofa da cuenta de dos dimensiones culturales establecidas, una ligada al silencio y otra la que será válida para ser contado, estas son la dimensión femenina y masculina, respectivamente. Ambas provenientes de las ideas del Derecho natural donde se subyuga el lugar femenino.

Semánticamente se ha relacionado el mundo de los afectos y las emociones a un mundo femenino, el cual en el primer verso queda explícito como será silenciado, al enunciar “no las damas” y seguir con una serie de elementos relacionados a lo que culturalmente se ha entendido como femenino. Estos primeros cuatro versos se contraponen con los cuatro siguientes donde luego de exponer lo que no se contara, mediante el uso del conector adversativo ‘mas’ expone a modo de contraste el tema central del poema, el mundo masculino y las valientes hazañas hechas por los españoles.

Teniendo en cuenta esta pretensión por parte del autor de solamente relatar los sucesos bélicos, establece un panorama del texto donde predomina lo masculino, compuesto por una serie de justificaciones a los hechos, debido a la derrota de los españoles y la dificultad por derrotar al pueblo mapuche, utilizando mecanismos discursivos para atribuir la derrota no a la debilidad en el combate, puesto que la fortaleza era un elemento constitutivo de la masculinidad como expone Valdivia en sus cartas de relación y ser débil era asimilarse al enemigo. Por lo que, de forma estratégica, atribuyen la situación de derrota a la diosa Fortuna, puesto que el carácter de los conquistadores era igualmente ejemplar, por lo que tampoco

²⁸ I,I, vv.1-8

podía ser castigo divino por haber pecado, de este modo es que en el canto II de la primera parte establecen las razones de la derrota de la siguiente forma:

que no bastó riqueza, honor y gloria
con todo el bien que puede desearse
a llevar adelante la vitoria;
que el claro cielo al fin vino a turbarse,
mudando la Fortuna en triste estado
el curso y orden próspera del Hado²⁹

A partir de este conjunto de versos se desprende la intención de justificar la derrota, de modo que a partir de los tres elementos que menciona en el primer verso, “riqueza, honor y gloria” (v.35), elementos que componían el ideal de la masculinidad que les permitía “llevar adelante la vitoria” (v.37), fueron insuficientes. Comprendiendo como la grandeza con la que se conocía a los peninsulares –producto de sus propios escritos- no bastó, excusando tal situación desapegando la derrota de sus responsabilidades y atribuyéndola a la Fortuna, en oposición a la divina providencia que otorga las victorias. En este sentido, la utilización de la figura de la Fortuna funciona como estrategia discursiva en relación las configuraciones de los conquistadores, debido a que así no se ve afectada su ejemplaridad y, por consiguiente, su masculinidad, ya que no fue un actuar pecaminoso el condiciona su derrota, sino que la imprecisión y azar de la diosa mudable.

Esta idea se refuerza dentro de este canto, en los siguientes versos: “Que en una hora perdió el honor y estado/ que en mil años de afán había ganado” (I,I, vv. 47-48). Por tanto, la Fortuna encarna la fuerza o ente abstracto que conlleva a la derrota, no así sus acciones particulares. En relación a la configuración de masculinidades, a partir de estos versos es posible establecer la construcción de una justificación para mantenerla intactas, ya que se relacionaba directamente a la dimensión de hazañas y la habilidad bélica de los españoles, situación que no se estaba demostrando. En consecuencia, se enfatiza en la situación inesperada, por tanto, la derrota española se justifica en la voluntad de una deidad como contracara a la divina providencia. Además de exponer el contraste de un pasado glorioso, desde el cual provienen, y el carácter inesperado frente a tal genealogía, posible de evidenciar a través del contraste de la caracterización temporal, una hora/mil años.

²⁹ I,I, vv.35-40

Particularmente, en el caso de Valdivia, es construido dentro de *La Araucana*, bajo la misma lógica anterior, donde a pesar de la derrota se le construye con los valores necesarios de la guerra.

A Valdivia mirad, de pobre infante
si era poco el estado que tenía,
cincuenta mil vasallos que delante
le ofrecen doce marcos de oro al día:
esto y aun mucho más no era bastante,
y así el hambre allí lo detenía:
codicia fue ocasión de tanta guerra
y perdición total de aquesta tierra.³⁰

Se muestra ejerciendo hegemonía sobre sus vasallos, sin embargo, se deja en claro su codicia, como causante de la derrota, en este sentido, la figura que se construye de Valdivia dentro de *La Araucana*, se distancia de la construcción ejemplar del propio conquistador, debido a que si bien era honorable debido a su capacidad de sobrevivir a la adversidad en los trabajos de la guerra y el hambre, los pecados cometidos, le jugaron en contra, por lo que sirve como modelo anti-ejemplo en la medida que representa el fracaso producto de lo que ‘no se debe ser’, puesto que, salirse de los marcos reguladores puede provocar el infortunio justo por pecadores, además de atentar con el valor masculino de la ejemplaridad.

Mientras que al resto de españoles se mantenían los valores positivos que constituyó la imagen de Valdivia, principalmente por la capacidad de sobrevivir ante la adversidad en circunstancias de desventaja, de modo que Ercilla los describe así:

Siempre los españoles mejoraban
haciendo fiero estrago y tan sangriento
en los osados indios, que pagaban
el poco seso y mucho atrevimiento³¹ (vv. 601-604)

De esta manera, construyen una supuesta superioridad racional frente a esta construcción de los indios tildándolos de tener ‘poco seso’, no así ellos quienes siempre ‘mejoraban’, por lo tanto, la complejidad que va adquiriendo la construcción de masculinidad del español y conquistador, luego de la aparición del ‘los araucanos’ dentro del tejido social, puesto que su aparición constituyó uno de los conflictos bélicos de mayor larga data y que trasciende el imaginario de la sociedad de Chile actual, punto a tratar más adelante.

³⁰ I, I, vv.17-24

³¹ I, I, vv.601-604

Como ha quedado expuesta la construcción del conquistador derrotado, es que es necesario entrar a la descripción y construcción del indígena, que como mencionaba anteriormente, su aparición junto a su alto coraje y valentía puso en crisis la masculinidad propia de los peninsulares de la empresa de conquista, de modo que al ser fuertes enemigos debían humanizarlos a su nivel, puesto que no podían estar siendo derrotados por quienes eran considerados inferiores, sin embargo, el orden social que los diferenciaba, dejando a “los araucanos” como inferiores, no podía verse perturbado, por lo que debían seguir diferenciándose entre sí, para esto es que se recurre a la bestialización del indio otorgándole características titánicas y monstruosas, características también rescatadas de la tradición clásica y medieval. En este sentido, debido a que la aparición de “los araucanos” desarticula la noción de masculinidad del español, se le construye como una figura híbrida de masculinidad con características monstruosas, que constituyen a la formación de un modelo divergente a la norma, a evidenciar a continuación:

(...), siendo incultos bárbaros, ganaron
con no poca razón claros renombres,
pues en tan breve término alcanzaron
grandes vitorias de notables hombres,
que dellas darán fe los que vivieren,
y los muertos allá donde estuvieren.³²

Dentro de esta estrofa, se presenta esta figura híbrida que se compone en una primera instancia de barbarie que los describe como “incultos bárbaros”, para luego equipararlos entre sí al darle una caracterización humana al mencionar que “alcanzaron grandes vitorias de notables hombres”. Por tanto, asimilándolos a un modelo de masculinidad, sin embargo, dejando en claro el orden inferior, utilizando el espacio del *otro* (en términos de alteridad), puesto que poseen características masculinas pero que están más allá de los límites, de modo que esta estrofa es la que introduce a modo general las descripciones de masculinidad indígena desde una óptica distante. Se comienza a establecer un modelo divergente de la masculinidad cristiana que se importa desde España, pero se comienza a construir una imagen de masculinidad guerrera que es la que se funda en el imaginario chileno.

Dado la anterior es que dentro de *La Araucana* se desprende una nueva construcción del ‘indio’, donde este sujeto deja de ser considerado inferior, para nivelarse con el español

³² I, II, vv.75-80

debido al contexto de la guerra, lo cual como consecuencia nos trae una nueva construcción aún más específica adecuada al contexto del Reino de Chile. Aunque bien esta nueva figura responde a los valores hegemónicos, como la virilidad y las agallas que poseían los conquistadores, es diferenciado en términos raciales y culturales, puesto que son considerados paganos por no conocer el cristianismo.

De este modo respecto a la construcción de la masculinidad del indio, a este se le configura de manera distante con la matriz anterior del ‘héroe cristiano’, asimilándolo a una especie de titán, por ejemplo, al momento de describir a Lincoya.

Pasados de seis mil Lincoya tiene,
que bravo y orgulloso ya llegaba,
diestro, gallardo, fiero en el semblante,
de proporción y altura de gigante.³³

En este sentido, el mapuche vendría a ser un espacio intermedio entre la masculinidad hegemónica representada en el conquistador y la divergencia a esta que era la construcción anterior del indio. Es decir, al habitar este nuevo espacio es que no es considerado como parte de la hegemonía, pero igualmente es parte de una identidad permitida regulada por la construcción discursiva, puesto que representa los mismos valores positivos para la óptica del europeo. La razón del surgimiento de esta nueva figura, se debió a que estos fuesen enemigos dignos de lucha con quienes tuvieron dificultades para avanzar la conquista, no pueden habitar el espacio femenino que antes les habían otorgado, puesto que, eso atentaba contra las masculinidades.

Lo interesante de esta nueva construcción es el fenómeno de enunciación que ocurre dentro del poema, puesto que si bien es Alonso de Ercilla quien escribe, es él quien les da voz a los personajes, de modo que mediante una arenga atribuida a Colo-Colo, establece los valores de la nueva figura del indio, relacionándolas con el ideal de un capitán al decir:

mas ha de haber un capitán primero,
que todos por él quieran gobernarse;
éste será quien más un gran madero
sustentare en el hombro sin pararse;
y pues que sois iguales en la suerte,
procure cada cual de ser más fuerte.³⁴

³³ I, II, vv.117-120

³⁴ I, II, vv. 275-280

En los versos anteriores, se muestra la relación de quien ejerza el poder con la fuerza, por lo que, si la masculinidad del conquistador se validaba mediante las hazañas y acciones de conquista en nombre del rey y su fidelidad a la iglesia, para la masculinidad del indígena era su fuerza la que le otorgaba su capacidad de gobernar, por tanto, su legitimación. Por consiguiente, la capacidad se medía en función de quien podía tener más tiempo un tronco al hombro, dentro de esta prueba es que destaca Caupolicán, quien sería el sujeto por excelencia que encarna los valores de la nueva masculinidad indígena, así como Cortés y Valdivia representaron a los peninsulares.

En el momento en el que se introduce a este araucano ejemplar, se dice que “Tenía un ojo sin luz de nacimiento” (vv. 365), elemento constitutivo para presentarlo como falta de capacidad de raciocinio, entendiendo a la luz como símbolo de la ilustración y el poder de la razón, para así ubicar a este sujeto en un nivel más arcaico. Sin embargo, en los versos siguientes deja en claro que poseía otras cualidades al decir “pero lo que en vista le faltaba, / en la fuerza y esfuerzo le sobraba. (vv. 367-368), en este sentido está Ercilla estableciendo que la masculinidad de los araucanos no se caracteriza por uso de la razón sino por el uso de la fuerza, manteniéndolos en la dimensión de la barbarie.

A partir de lo anterior, se puede establecer una idea previa de los valores que compondrían a este sujeto, de modo que los versos anteriormente mencionados, estarían trabajando en el establecimiento del lugar social en el orden jerárquico de la sociedad novohispana, pero con la peculiaridad del Reino de Chile, de modo que a continuación se describe con una serie de epítetos.

Era este noble mozo de alto hecho,
varón de autoridad, grave y severo,
amigo de guardar todo derecho
áspero y riguroso, justiciero;
de cuerpo grande y relevado pecho,
hábil, diestro, fortísimo y ligero,
sabio, astuto, safaz, determinado
y en casos de repente reportado.³⁵

Como parte de la descripción se hacen presente tanto la fortaleza, la justicia, como la sabiduría, de cierta forma la atribución de características positivas para los líderes en este periodo, responde a la construcción de la masculinidad en un modelo normativo de conducta

³⁵ I, II, vv.369-376

ejemplar, así es como en el caso de Caupolicán exacerbaban su capacidad física como medio de validación al describirlo como “(...) el esforzado/ varón, el grave peso sosteniendo, / acá y allá se mueve no cansado” (I, II, vv.436-438), o también como autoridad al aplicar la analogía “casi como a rey le respetaban” (I, II, vv.470), de este modo *La Araucana*, no es tan solo la primera producción literaria producida en y sobre el Reino de Chile, sino también es la primera producción discursiva que construye una noción de masculinidad propia del territorio, misma que se asentará en el imaginario social y perpetuado en el tiempo. Sin embargo, también es el espacio discursivo donde se construyen las alteridades, y la gama de sujetos contra hegemónicos que son y serán sistemáticamente oprimidos.

Capítulo III: Caupolicán, y las masculinidades monstruosas del Reino de Chile.

Luego de establecer el recorrido histórico respecto de la formación de masculinidades previas a la llegada de los conquistadores al Reino de Chile, es decir, luego de haber expuesto el tránsito desde la Edad Media hacia la conquista, desde el caballero cruzado hasta el conquistador de América, es necesario tomar en cuenta la contraparte de estos modelos que constituían a las masculinidades hegemónicas. En este sentido, existe un contra-relato, respecto de la Historia oficial, compuesto por los silencios de los cuerpos marginados, todos aquellos que desbordan las normas establecidas y no aparecen dentro de los registros oficiales del canon historiográfico. Dado lo anterior, se comprende la necesidad previa de haber establecido los modelos hegemónicos en esta investigación, para así establecer los límites que configuran los desbordes.

Por lo tanto, a partir del recorrido ya expuesto es que, de manera simultánea, existe un recorrido histórico compuesto por las contrapartes de cada modelo. En específico, la contraparte del caballero cristiano medieval era constituida por los moros, principalmente, mientras que, la contraparte de los conquistadores, la constituían los indios. Sin embargo, como se ha evidenciado hasta el momento, el pueblo mapuche debido a su capacidad e ingenio en la resistencia desestabilizaron las nociones de masculinidad implantadas desde la península, puesto que ponen en tensión la suficiencia de los valores masculinos de los españoles, al irrumpir en la guerra de manera sorpresiva sobrepasándolos y causándoles su derrota.

De modo que, al entender la guerra como espacio de disputa y demostración de masculinidad, y en vista de la situación bélica recién mencionada, se comprende también a La guerra de Arauco como desarticuladora de la lógica de identidad y alteridad, fisurando los modos de entender la masculinidad, en efecto, surge una nueva encarnada en los mapuches representados en *La Araucana*, específicamente en Caupolicán, figura que, a su vez, tiene una significancia dual, al encarnar tanto a nivel de identidad como de divergencia.

Este capítulo se centrará en ver como se constituye la divergencia a la masculinidad encarnada en Caupolicán, puesto que el propósito en sí, de esta investigación, no es simplemente exponer la construcción de masculinidades y establecer nuevamente una historia fálica, sino más bien, es desprender, a partir de esta presencia masculina que ha inundado la Historia, las voces y cuerpos que han estado presentes, pero en ausencia.

III.I Caupolicán y la masculinidad empalada

La primera construcción de Caupolicán, expuesta en el capítulo anterior, corresponde a una masculinidad monstruosa simbolizada en gran parte en su dominación sobre el tronco – elemento simbólico a tratar más adelante-, sin embargo, dentro del mismo poema épico es posible presenciar la inversión de la misma configuración, al ser de toda masculinidad y dominado por el tronco, culminando con su muerte. En resumen, el valiente araucano que encarnó los valores masculinos, tras ser apresado y, por lo tanto, mostrar un triunfo español es que lo despojan de la masculinidad encarnando ahora características asociadas a lo femenino, lo cual es posible de presenciar mediante el discurso de Fresia y el posterior empalamiento del cacique, ambas en la tercera parte de *La Araucana*.

Previo al análisis es posible establecer un contraste entre la primera y la terrera parte de la obra de Ercilla, en cuanto al temple de ánimo y contenido del poema, puesto que en una primera instancia se niega la dimensión afectivo emocional asociada a las mujeres -“no las damas, amor, no gentilezas”³⁶-, puesto que se pretenden hablar de las batallas, triunfos y relatos de la guerra, “mas el valor, los hechos, las proezas/ de aquellos españoles esforzados”³⁷, dando cuenta de un objetivo y una pretensión historicista. Sin embargo, en la

³⁶ I, I, v.1

³⁷ I, I, vv.5-6

medida que la crueldad de las empresas de conquistas avanzaba, la visión del autor se empieza a hacer presente a niveles retóricos y discursivos, incluyendo temas amorosos y enunciaciones femeninas, por ejemplo, el episodio de Tegualda, quien primero ruega por el cuerpo de su marido apelando al amor³⁸, quien luego se presenta:

Yo soy Tegualda, hija desdichada
del cacique Brancol desventurado,
de muchos por hermosa en vano amada,
libre un tiempo de amor y de cuidado;
pero muy presto la fortuna, airada
de ver mi libertad y alegre estado,
turbó de tal manera mi alegría
que al fin muero del mal que no temía.³⁹

De modo que, su postulado principal se ve trastocado en la medida que avanza el tiempo dentro de la producción de la obra, introduciendo “la dimensión femenina” que se proponía a excluir, resquebrajándose el objetivo inicial producto de la crudeza de la guerra, sobrepasando las intenciones del autor, en el sentido que el fin objetivista de un inicio se destruye al igual que las masculinidades españolas como modelos, como podemos ver a continuación.

Entonces, volviendo al discurso de Fresia, y teniendo en cuenta el esquema comunicacional en el que se enmarca, un mensaje de Ercilla para el rey, donde se representa la guerra cargada de estrategias retóricas y discursivas para ocultar la verdad y justificar los sucesos en el continente. No obstante, en un nivel interno, respecto a la relación comunicacional entre los personajes, es Fresia, una mujer, quien enuncia un discurso donde interpela directamente a su marido –Caupolicán- por haber sido deshonrado al ser apresado y derrotado de esa forma, en consecuencia, también pierde su calidad de hombre. Esta situación se explica debido a la epistemología dominante anteriormente expuesta, donde la mujer y la dimensión femenina, es considerada inferior y, en este caso específico, al darle voz y en dirección al hombre de la familia, quiebra con la jerarquía sexual implantada por el derecho Natural.

Por lo tanto, respecto a la apelación de la masculinidad de Caupolicán por parte de su esposa, esta le dice lo siguiente:

³⁸ II, XX, vv.232-240

³⁹ II, XX, vv. 289-296

(...)“la robusta mano ajena
que así ligó tu afeminada diestra
más clemencia y piedad contigo usara
si ese cobarde pecho atravesara.”⁴⁰

De este modo, Fresia apela diciendo que, al haber sido derrotado, a su vez, ha sido feminizado, debido a que la posición del derrotado se comprende cómo ser inferior ante un enemigo, misma forma cómo se había entendido la dimensión femenina ante la dominación masculina. Por lo tanto, la derrota significaba la carencia de valores masculinos, prefiriendo la muerte en guerra, en lugar del deshonor que significa ser apresado. En este sentido, se estaría retomando la idea del areté de los antiguos griegos, idea que se refuerza junto a los versos posteriores, donde dice: “viéndote prisionero en un desierto, / pudiendo haber honradamente muerto”⁴¹, misma herencia que retoma más adelante, preguntándole directamente ¿no sabes que una breve muerte honrada/ hace inmortal la vida y gloriosa?⁴². Frente a dichos versos es posible identificar que está aludiendo a la *bella muerte* de los guerreros de la antigua Grecia, recordando así a esta fuente que nutre al modelo de masculinidad hegemónico de la tradición medieval que se implanta en el continente, de este modo se puede presenciar esta continuidad transversal en los modelos expuestos.

Otro aspecto a destacar, presente en el discurso, son la serie de preguntas que apelan directamente a los valores que configuran la masculinidad, por ejemplo, en primer lugar:

“¿Eres tu aquel varón que en pocos días
hinchó la redondez de sus hazañas,
que con sólo la voz templar hacías
las remotas naciones más extrañas?”⁴³

Directamente, se ponen en tensión las cualidades de ‘varón’ que lo componían y habían sido descritas en los primeros cantos, “varón de autoridad, grave y severo”⁴⁴ y poniendo en tela de juicio la suficiencia de los valores que establecieron los modelos anteriores, como la dimensión de hazañas y grandeza que poseían por “naturaleza” las masculinidades. Además, en los versos siguiente de la estrofa, pone en cuestionamiento la capacidad de ser capitán:

“¿Eres tú el capitán que prometías
de conquistar en breve las Españas,

⁴⁰ III, XXXIII, vv.605-608

⁴¹ III, XXXIII vv.624-624

⁴² III, XXXIII vv.635-636

⁴³ III XXXIII, v.610.

⁴⁴ I, II, vv.370.

y someter al ártico hemisferio
al yugo y ley del araucano imperio?⁴⁵

Apelando así a la promesa de conquista y sometimiento, capacidades asociadas a la capitania, es decir, la capacidad de dirigir y dominar, ambos elementos constitutivos de los modelos masculinos anteriores, quienes se validaban mediante dichas características, puesto que, tanto el caballero, como el conquistador (Cortés y Valdivia) concebían como parte de sus ideales la expansión y capacidad de conquista, en síntesis, tensionando elementos configuradores que trascienden los modelos expuestos, los cuales previamente habían sido expuestos por Colo-Colo en su arenga, “mas ha de haber un capitán primero, / que todos por él quieran gobernarse”⁴⁶, valores otorgados y encarnados por Caupolicán producto de vencer la prueba del tronco, de este modo es que su esposa cuestiona los valores fundamentales que construían su masculinidad manifestados en quien se ha transformado en una masculinidad disminuida, pasando así de componer una identidad a transitar hacia una alteridad.

Ahora bien, respecto a las consecuencias que provocan la deshonra del cacique, estas afectan a cada uno de los individuos que compone el grupo familiar, en este caso la reputación y renombre que poseía Fresia se ve trastocado, tal como lo enuncia ella

(...) Viendo que en todo el mundo era llamada
Fresia, mujer del gran Caupolicano!
Y agora, miserable y desdichada

Por lo que, en vista de la pérdida del carácter esencialmente masculino, se ven afectados todos los lazos que se desprenden de su relación con él, en este caso, se ve afectada Fresia, al ser degradada junto a la masculinidad de su marido, pasando de ser una mujer grandiosa, ahora “miserable y desdichada”. Esta situación no tan solo afecta a ella, sino también al hijo que tenían juntos, al cual entrega al padre usando estas palabras: “(...)Toma tu hijo, que era el ñudo/ con que lícito amor me había ligado”⁴⁷, de modo que expone la unión hacia el cacique, pero simultáneamente si su marido pierde su función esencial de lo masculino ella también pierde su femineidad, comprendiéndola desde el contexto y periodo de enunciación, donde la mujer se dedicaba a ser madre o entraba al convento, por lo que ella afirma que pierde sus características de madre en relación a la lactancia que ha perdido, y

⁴⁵ III. XXXIII, v.614.

⁴⁶ I, II. vv.275-276.

⁴⁷ II, XXXIII, vv.633-634

que es Caupolicán quien debe criarlo puesto que es él quien ahora ocupa el espacio de lo femenino.

“estos fértiles pechos han secado:
cría, críale tú, que ese membrudo
cuerpo en sexo de hembra se ha trocado;
que no quiero título de madres
del hijo infame del infame padre⁴⁸

En el fondo lo ocurrido tras la deshonra de Caupolicán, y posterior pérdida de la masculinidad, es una degradación social de cada uno de los personajes que se relacionan directamente con él, específicamente, su hijo y esposa, puesto que cada uno de los tres personajes pierde su característica esencial, el cacique su masculinidad, Fresia su maternidad, y el hijo la representación de un linaje honrado, y esta dislocación de los lugares sociales dados por derecho natural –o bien, según sexo genital para términos actuales, es la que fisura los modelos establecidos y crea la figura simbólica de la divergencia.

En conclusión, la inserción de la voz femenina que representa el discurso de Fresia, significa la exposición de la pérdida del honor de un cuerpo construido como símbolo de lo masculino, en este caso, a causa de haber sido apresado por el enemigo, por lo tanto, es un sujeto carente de los valores necesarios que componían la masculinidad, entonces, es posible comprender esta nueva construcción del cacique, producto de la derrota, como la constitución de la divergencia, del modo que toda masculinidad que se ve trastocada y quiebra con los valores asociados al Derecho Natural de los hombres es considerado al nivel de ‘lo femenino’.

Por otra parte, en el capítulo siguiente (XXXIV) se relata el momento previo y la muerte del cacique, donde este da sus últimas palabras, momento previo a su empalamiento. En primera instancia, se puede interpretar como un discurso reivindicativo de su masculinidad, frente al discurso de Fresia, puesto que, describe una serie de características que lo configuran como parte de una hegemonía masculina, y al ser enunciado en primera persona, del modo, “Yo soy Caupolicán (...)”⁴⁹, seguido de las características de la masculinidad, como el poder de la dominación (o capitania) al decir “quien del araucano señorío/ tiene le mando absoluto y regimiento”⁵⁰, para luego continuar con la dimensión de hazañas al decir, “soy quien mató a Valdivia en Tucapelo”⁵¹, a quien su muerte,

48

⁴⁹ III, XXXIV, v.49

⁵⁰ III, XXXIV, vv.51-52

⁵¹ III, XXXIV, v.57

anteriormente, se había adjudicado por pecar de ambicioso y pagando justo por pecador⁵², funcionando como modelo conductual, que se ve tensionado por la aparición de este indio con fuerza sobrenatural.

Continuando el análisis, también cuestiona la labor de los peninsulares al exaltar que él es “el que tantas batallas ha ganado”⁵³, ampliando la crítica desde Valdivia como símbolo hacia el amplio espectro de hombres llegados a América, mostrando primero que su masculinidad es superior a la de quien fue un modelo anteriormente, y quien fue muerto debido a sus pecados de ambición, para luego dar cuenta de su carácter como ganador de batallas.

Sin embargo, el sentido mayor que se desprende de este discurso es la interpelación encubierta a la masculinidad del conquistador, puesto que, no debemos olvidar que existe un autor real que interviene y configura el texto, por lo tanto, quien enuncia el discurso no es un “indio”, sino que es Alonso de Ercilla, quien da voz al personaje, revelando así rasgos ideológicos frente a posturas tomadas por el poder, en este caso apelando a las decisiones y acciones del capitán Reinoso.

Continuando el análisis, también cuestiona la labor de los peninsulares al exaltar que él es “el que tantas batallas ha ganado”⁵⁴, ampliando la crítica desde Valdivia como símbolo hacia el amplio espectro de hombres llegados a América, mostrando primero que su masculinidad es superior a la de quien fue un modelo anteriormente, y quien fue muerto debido a sus pecados de ambición, para luego dar cuenta de su carácter como ganador de batallas. Por tanto, la reivindicación del cacique, se configura como una crítica a la insuficiencia al modelo anterior, del mismo modo, esta misma situación significa una crítica a la masculinidad peninsular llegada vista en batalla, para así enunciarse a sí mismo como parte del modelo ejemplar, no así la capitania a cargo de Reinoso.

Luego de establecer un panorama que continua desde el discurso de Fresia, sigue este mismo con una serie de críticas cifradas emitidas por Caupolicán dentro del poema, como el levantamiento del resto de araucanos luego de la muerte del cacique⁵⁵, advirtiendo las

⁵² Respecto a este punto, llama la atención puesto que la muerte de Valdivia se justifica mediante sus pecados, no así la de Caupolicán, quien es muerto con excesiva crueldad, y esta es atribuida a la traicionera Diosa Fortuna, de modo que dista de la acción de los españoles, por lo tanto, mantiene intacta la moral ejemplar que poseían, manteniendo así, en el discurso, el actuar que respondía al deber cristiano, en efecto, manteniendo su masculinidad.

⁵³ III, XXXIV, v.60

⁵⁴ III, XXXIV, v.60

⁵⁵ III, XXXIV, vv.73-80:

consecuencias de las acciones cometidas contra el cacique, para luego plantear que está errando en aplicarle muerte y no aprovechar su uso, puesto que es más útil utilizar al indio para la mano de obra que matarlo⁵⁶, dominación por sobre la exterminación y, por último, uno de los episodios más peculiares, el bautizo del cacique⁵⁷. A partir de las ideas expuestas anteriormente, y al comprender estos versos como parte de un mensaje crítico, en efecto, el bautismo implica que a quien matarán será un cristiano, es decir, símil ante las leyes de Dios, humanizando así a la masculinidad bestializada desde sus génesis. En este sentido a través del discurso del cacique Ercilla ejerce un discurso de denuncia y repudio al actuar, que luego se complementa con sus palabras posteriores al empalamiento en donde relata que se encontraba en las conquistas de más al sur, y cerrando de la forma “que si yo a la sazón allí estuviera, / la cruda ejecución se suspendiera.”⁵⁸

En este sentido, dentro del episodio donde se configuran las divergencias, lo que parece un discurso de reivindicación de su masculinidad previos minutos a su muerte, existe un discurso implícito que entrega el autor a su receptor, la construcción ejemplar de Ercilla respondiendo a los valores y virtudes que componían la masculinidad de la tradición a la que él pertenecía, la de los conquistadores, rechazando y denunciando de forma solapada el actuar de los españoles, esto consiste en parte de una estrategia para poder resquebrajar los mecanismos de censuras y entregar un mensaje mayor a través de las fisuras del texto y la comunicación.

En este sentido, queda establecido que sucede con un hombre deshonrado: pasa a ocupar la dimensión femenina dentro de la jerarquía social. Mientras que, también podemos comprender el enfrentamiento de un nuevo modelo de conducta en formación con el modelo de conducta que encarna Ercilla mismo, la representación del comportamiento ideal dentro del poema, tanto en sus enunciados, como en los mensajes entre líneas que entrega mediante la repartición de voces dentro de los personajes. En síntesis, se ven vistas en juego la

No pienses que, aunque muera aquí a tus manos,
ha de faltar cabeza en el Estado,
que luego habrá otros mil Caupolicanos,
mas como yo ninguno desdichado;
y pues conoces ya a los araucanos,
que dellos soy el mínimo soldado,
tentar nueva fortuna error sería,
yendo tan cuesta abajo ya la mía.

⁵⁶ III, XXXIV 89-96

⁵⁷ III, XXXIV 137-144

⁵⁸ III, XXXIV, vv.247-248

masculinidad tanto de los españoles como de los indígenas, las convenciones anteriores que se mantenían se ven fisuradas y trastocadas, de modo que el indio pasa a ser parte de la masculinidad humanizada y no bestializada, debido a su carácter ejemplar y el español pasa a perder sus valores dados por Derecho natural por pecador.

Por lo tanto, hasta el momento es posible identificar como el tránsito expuesto de las masculinidades desde la tradición medieval en adelante, al llegar al territorio del Reino de Chile se ve fisurada por la aparición de los araucanos y su capacidad de resistencia, puestas en texto por Ercilla, configurando una masculinidad monstruosa que amenaza con la vieja tradición perpetuada, estableciendo así una nueva identidad masculina permitida encarnada en Caupolicán, que a su vez, en la escena de su muerte encarna las divergencias de este territorio.

De esta forma, continuando la feminización del indio derrotado expuesta por Fresia, se culmina esta masculinidad trastocada en el empalamiento, que los versos comienzan a describir así: “No el aguazado palo penetrante, por más que las entrañas le rompiese”, y luego describe que “de cien flechas quedó pasado el pecho”.⁵⁹ Así, la dialéctica del tipo ‘ganador/derrotado’, construye también la de identidad/alteridad, de la forma que quien es derrotado, se le otorga la posición de sometido, situación que se representa a través de la sodomización que significa el empalamiento, dada la forma fálica del tronco, de este modo, se plasma, a su vez la sodomía como acción indebida, puesto que era considerada pecado por ser contranatura, al invertir, en este caso el rol masculino, otorgando a quien recepta de forma pasiva tal penetración ocupa espacio dentro de la dimensión femenina, espacio determinado a la pasividad por derecho natural.

El poder de dominación, que demuestran los españoles, se ve representado por un lado, en el tronco y su uso dentro de las estrofas del poema, el tronco lo podemos entender como un elemento fálico de manera evidente debido a su composición en tanto forma, este se relaciona de dos modos con Caupolicán, una primera instancia de dominio, que responde a nueva masculinidad, si bien no hegemónica, sino que propia del territorio, que constituye una identidad permitida, mientras que en la tercera parte del poema épico, el tronco domina a Caupolicán, puesto que lo empalan, elemento fálico que penetra su cuerpo, al igual que las flechas que lo atraviesan por completo, culminando así con su vida, al mismo tiempo que con

⁵⁹ III, XXXIV, vv-217-240

su honor masculinizado. Por lo tanto, la posición sumisa que implica el empalamiento, se relaciona directamente con la construcción sociocultural de la sodomía, es decir, configura parte del imaginario de la deshonra, en efecto, la divergencia.

En consecuencia, junto a esta imagen, recién expuesta, construye la masculinidad local en tanto su deber ser como sus prohibiciones de acuerdo a las normativas del Derecho Natural, en términos contemporáneos, podríamos hablar de construcción genérico-sexual y prohibiciones respectivas. Sin embargo, es necesario hacer revisión del choque cultural que significaron desde la óptica europea, respecto de las prácticas indígenas, donde nuevamente responden a las nociones de masculinidad y la escolástica medieval.

III.II. Sodomía, afeminamiento y deshonra, las sexualidades demonizadas.

Luego de haber comprendido como es que Caupolicán simboliza a la alteridad oprimida, sobre un tipo específico de masculinidad, la considerada no-hombre producto de la óptica europea implantada en el Reino de Chile, es que ahora entrare en específico a la sexualidad, puesto que como definía en el primer capítulo, esta se definía por su carácter histórico y social, presente dentro de *Cautiverio Feliz*, un texto escrito por un español derrotado, Francisco Núñez de Pineda y Bascañán quien, “fue capturado por lo guerreros *reche*⁶⁰ en la batalla de Cangrejas, 15 de mayo de 1629” (Bacigalupo, 31) y mientras está cautivo, relata su convivencia con los indios, donde, el elemento en el cual me centro, es su visión de la sexualidad y cómo esta choca con la visión de la sexualidad indígena. Para aclararlo en un primer término, mediante conceptos contemporáneos, existe un choque con la óptica binaria eurocéntrica, con el modelo de sexualidad indígena que no responde a esta lógica, sino más bien poseen más expresiones de sexualidad no ligadas al cuerpo específico, de este modo el español no codifica las acciones por parte de los pueblos originarios.

Este español cautivo continúa utilizando la lógica cristiana para describir el mundo, lo que es desconocido es demonizado, así ocurrió con los rituales que realizaban los y las machis de ese momento, de modo que en el discurso 2, introduce como tema “las ceremonias que hacen los curanderos, que llaman *maches*, por arte del demonio, y cómo se apodera de ellos, haciendo las más raras acciones que se pueden haber visto ni imaginado jamás” (Pineda,

⁶⁰ nombre previo a *mapuche*, puesto que como dice Ana María Bacigalupo, a partir de mediados del siglo XVIII se reemplazó el término *reche* por *mapuche* (31)

362), sin embargo, previo a describir las ceremonias, relata cómo son las fiestas, que relata en el capítulo 13 “cómo se dio principio al *hueyelpurín*, que quiere decir ‘baile deshonesto’”.(Pineda 424). En este sentido, el autor propone dos temas a abordar: las ceremonias y las fiestas, ambas situaciones que responden al interés de la investigación, puesto que es donde se abordan las dimensiones tanto de género como sexualidad –como entendemos hoy en día- de parte de los pueblos originarios, específicamente de Chile, donde la importancia de este texto aumenta al ser “el único relato de un testimonio ocular sobre un encuentro entre un agente colonial y un *machi weye*” (Bacigalupo, 31), por tanto, es el único registro histórico de esta figura que transita entre ambos géneros, que tensiona la óptica eurocéntrica de la sexualidad y nos permite reflexionar sobre la fundación del orden represivo en el continente.

Por un lado, respecto a las fiestas, este las describe como una especie de celebración a la lujuria dominada por el alcohol, puesto que “la embriaguez era madre legítima de la lujuria” (425), por tanto, eran considerados como hijos del pecado, básicamente, debido al comportamiento de sus celebraciones, puesto que existían bailes donde danzaban desnudos entre las gentes con colgajos que tapaban sus genitales, o bien utilizaban hilos donde la gente podía jugar con ellos, como lo describe a continuación:

Se ataban en las partes vergonzosas u hilo de lana de un dedo de grueso, de adonde les tiraban las mujeres y muchachos, bailando los unos y los otros al son de sus instrumentos. Y ésta es la más solemne fiesta que entre estos bárbaros se acostumbra, imitando a la antigüedad que usaba en sus convites bárbaros, para la solemnidad de sus banquetes, hacer otro tanto, emborrachando algunos y poniéndolo en cueros para que sirviesen de riza y entretenimiento. (Pineda, 426)

Pineda, aunque mantuviera una buena convivencia, describe siempre desde su óptica europea la forma de relacionarse con la gente *reche*, sin embargo, el discurso del otro, siempre está construido como la diferencia, en estos términos como la barbarie, siempre define el espacio del otro, manteniendo la lógica de inferioridad monstruosa, esta situación sumada a los postulados de Ana María Bacigalupo, quien afirma que “el discurso de la sexualidad y del mal se convirtió en una herramienta de los españoles para amoldar a los súbditos *reche* al poder colonial. (Bacigalupo, 32). Así, es como a partir de estos mismos mecanismos discursivos que rigen la construcción del otro es como describe las ceremonias de curación, asociándolas al mal producto de su desconocimiento, comparándolas con la contraparte de la

fe cristiana, puesto que ellos como españoles encarnaban la voluntad de Dios, los indios, estaba sometidos a las leyes del infierno, describiendo de la forma:

paresía un Lusifer en sus facciones, talle y traje, porque andaba sin calsones, que éste era de los que tengo en otra ocasión advertido que llama *hueyes*, que en nuestro vulgar son nefandos, y de los que entre ellos se tienen por viles, por acomodarse al oficio de mujeres –que más largamente he manifestado en otro capítulo-; traía en lugar de calsones *puno*, que es una mantichuela que traen por delante de la sintura para abajo, al modo de las indias, y unas camisetas largas ensima; traía el cabello largo, siendo así que todos los demás andan tresados (Pineda, 455)

Desde este extracto anterior, se desprende la desarticulación de las nociones del peninsular que relata, puesto que ve a un sujeto de cuerpo masculino (por tener pene) que realiza acciones dedicadas al rol femenino, a partir de sus vestimentas y el uso de sus cabellos, esto ocurre debido a que la delimitación genérico-sexual es aún más aguda en el viejo continente, puesto que la escolástica medieval, de la cual se desprende el Derecho Natural, domina los cuerpos, es por esto que al no encajar en ninguno de los modelos conductuales que poseía Pineda, resulta más fácil encarnarlo en el discurso del mal, y demonizarlo y relacionarlo directamente con el pecado nefando, mismo pecado que la sodomía.

Ahora bien, lo importante del texto es la posibilidad reconocer la óptica de la sexualidad binaria que se instaura en el continente, al describir actos sexuales, o actividades relacionadas con la sexualidad y el proceso de demonización de lo desconocido, porque no responden a sus rasgos ideológicos normativos, donde la aparición del *machi weye* es pieza fundamental para demostrar la evidencia. Puesto que “Los *machi weye* de género dual combinaban el poder espiritual femenino con el poder político masculino, en oposición a los supuestos españoles, según los cuales los hombres controlaban tanto el orden social como el espiritual. (Bacigalupo 35), de este modo es que ponen en tensión las nociones de masculinidad, ya que “Las prácticas curativas del *machi*, así como su vestimenta y comportamiento resultaban un especial desafío para la masculinidad cristiana española de Francisco. (Bacigalupo, 32).

Ahora bien, luego de exponer tanto en *La Araucana* como en *Cautiverio Feliz*, la óptica española sobre la sexualidad y el comportamiento normativo asociado a los roles genéricos desprendidos del Derecho Natural, es que es necesario reflexionar sobre cómo estas ideas plasmadas en los discursos coloniales se instalan en el continente, y se perpetúan durante la Historia. Como ha quedado en evidencia en los capítulos anteriores, la Historia es

un discurso construido por el poder, en este sentido, no corresponde a una verdad absoluta, sino que a una perspectiva individual que responde a un modelo de pensamiento determinado tanto por su subjetividad como por la epistemología predominante del período, por lo tanto, las mismas producciones literarias, responden bajo esta misma lógica, puesto que son discursos determinados por su contexto, y al ser las primeras creaciones literarias del periodo, es que “El discurso poético se transfiguró en monumento histórico porque fue inscrito como documento y referente de verdad histórica por diversos discursos y tipos textuales ajenos totalmente al ámbito de la poesía” (Martínez, 73), es decir, siguiendo las ideas de la profesora Luz Ángela Martínez, la literatura colonial funciona a su vez como una fuente histórica que nutre el imaginario de una sociedad, y constituye el inicio de una genealogía tanto poética como histórica, producto de la confusión respecto a los géneros que poseen estos textos debido al uso que se le han dado a lo largo del tiempo, ya que:

Para saber cómo fue el pasado y cómo actuar en el presente respecto de aquél, se cita una o todas las obras literarias de la cuales emanó y sigue emanando ese discurso, instituido en la práctica social de la cultura por todos los discursos no poéticos como Matriz Fundacional de Chile (Martínez, 73)

En este sentido, la Matriz fundacional de Chile no solo es el génesis de la tradición, tanto poética, como histórica. Sino que, además rige el comportamiento en la sociedad, puesto que los textos funcionan como la representación ideológica de los sujetos enunciantes, en esto caso, ambos españoles. Por lo tanto, evidencian las lógicas de poder y jerarquías sociales que se instauran en la sociedad colonial, por lo que, respecto a la exposición y análisis de los textos anteriores, ha quedado en vista como la masculinidad deshonrada se asocia directamente a la imagen del sodomita, situación que se ve reflejada en la realidad, a modo de ejemplo expongo el caso del oidor Manuel de León Escobar, a quien se le acusa de tales actos, para hacer una breve revisión de las repercusiones sociales que implica ser “deshonrado”, en tiempos donde la masculinidad definía el estatus de la persona.

Como Cita Argouse, “en 1673, se acusa al oidor [Don Manuel de León Escobar] ante la justicia de la Real Audiencia de varios hechos de sodomía perfecta e imperfecta, cometida con jóvenes negros, mulatos e indios de la ciudad de Santiago” (5), acción de la cual el mismo se defiende acusando mentiras y calumnias, esta acción en sí, conduce a la defensa de su masculinidad puesta en juego, del mismo modo que, su cargo políticos puesto que ser oidor, consiste en ejercer como juez que sentenciaba las causas y pleitos en la Real Audiencia, por

tanto, un puesto estratégico en el poder. En este sentido, la deshonra, que significa afeminamiento a través de una acusación de sodomía, pone en crisis la construcción de masculinidad del acusado, respondiendo a la misma lógica con la que se construyeron los modelos discursivos presentes en los textos analizados –*La Araucana* y *Cautiverio Feliz*-. Si bien no es tan necesario entrar en un detalle mayor de este caso judicial, puesto que es útil a modo de ejemplificar la relación entre el plano discursivo con la realidad, para permitir comprender como la matriz poética-histórica funda un imaginario social respecto a la sodomía y el rechazo hacia las masculinidades que cometieran tales actos, situación que se puede ver reflejada hasta la actualidad debido a los discursos de odio y la homofobia dentro de la esfera pública, ahora bien queda preguntarnos ¿qué tan colonial seguimos siendo?

Conclusiones:

Nuevos Caupolicanes en la sociedad actual de Chile.

En Chile, recién en el siglo XX comienzan a existir las primeras creaciones literarias en donde existen representaciones sobre divergencias a la masculinidad hegemónica, y no en términos para enunciar prohibición, sino como expresión de su subjetividad, específicamente, se hace visible la expresión del deseo homoerótico, donde la primera novela homosexual fue escrita por Augusto D'halmar en el año 1924, llamada *Pasión y muerte del Cura Deusto*, donde el deseo se desplaza al uso metafórico para poder existir, en este sentido, comienza la desarticulación al canon literario producto de la inserción de nuevas voces, en este caso “homosexuales”, aun cuando serlo estaba penado por ley. Así se da inicio al establecimiento de otra perspectiva de la tradición literaria, la literatura cola chilena que nos lleva directo a una de las figuras más reconocibles de este cúmulo de textos desviados, Pedro Lemebel, quien escribe y relata mediante sus crónicas y única novela *-Tengo miedo torero (2001)-* las subjetividades marginales junto a las opresiones vividas por estos sujetos.

Pero antes de continuar, me detengo a preguntar –y responder, al mismo tiempo- ¿por qué cola y no homosexual? El uso del término ‘cola’ responde a una configuración de una identidad local, en este caso una divergente al modelo de masculinidad hegemónica totalmente visible en Lemebel y articulada en su lenguaje neobarroco, que se estaría gestando desde las primeras producciones literarias que remiten a las manifestaciones de deseos prohibidos socialmente mediante el desplazamiento metafórico del lenguaje. El uso de este término entonces remite al carácter local, puesto que se despega de concepto imperialista ‘gay’, mientras que, por otro lado, también se desprende de otro concepto opresor, el de la medicina ‘homosexualidad’, formándose así desde el insulto una resignificación identitaria, por lo tanto, surge una pregunta más importante, más allá del concepto, sería ¿cuál es la relación de esta investigación y la formación de una literatura cola chilena?

A través de este trabajo, evidenciando un tránsito histórico de masculinidades para hacer ingreso de las contrapartes de cada una y generar un contra-relato histórico, vemos que en el final del recorrido nos encontramos en el Reino de Chile junto a ‘los araucano’ –mejor dicho, pueblo mapuche-, quienes ejercen tal resistencia que desarticulan las nociones de masculinidad peninsulares, del mismo modo es que en Caupolicán se encarna una dualidad en su representación, por un lado, el cacique símbolo de lo masculino, mientras que luego de

ser derrotado y, en consecuencia, deshonrado pasa a transformarse en un símbolo de divergencia, relacionando así la deshonra directamente con la pérdida de la masculinidad y simbolizada en el empalamiento y los cien flechazos que lo atravesaron, por consiguiente, la imagen de una masculinidad trastocada simboliza la penalización de una masculinidad fracasada, imagen que deviene en su significado, y en este caso, siguiendo las ideas de matriz poética e histórica planteadas por la profesora Luz Ángela Martínez, se puede establecer como esta figura que, representa la opresión hacia una masculinidad deshonrada mediante la sodomización del cuerpo, se funda en este texto y la idea se mantiene en el tiempo y se proyecta hasta nuestros días, mutando hasta considerarse homosexualidad por parte del discurso médico, en este sentido es necesario mencionar que evoluciona y se restringe desde la amplitud del concepto ‘sodomía’ en relación al pecado, para luego ser parte de la legislación que regula la conducta, para luego ya en última instancia, luego del dominio de pensamiento científico, a patologizarse tildándola de ‘homosexualidad’, puesto que, hombre que practicara sexo anal con otro hombre, para la heteronorma y el patriarcado, era (y es) considerado inferior.

En el fondo la imagen fundada en el mundo colonial, que posee una larga data, es la misma imagen traumática que prohíbe ciertos tipos de masculinidades y esta es la misma que se proyecta hasta la actualidad, puesto que los mismos textos trabajados –*La Araucana* y *Cautiverio Feliz*– componen la matriz poética-histórica de Chile, fundando así el imaginario literario e historiográfico de la sociedad chilena. En este sentido, la prohibición de prácticas sexuales como la sodomía por ser contranatura, y toda la implicancia social que esto significaba, como se pudo ver en el caso del Oidor León, fundadas en un imaginario textual, son las mismas prohibiciones que se proyectan hasta el Chile contemporáneo y el sin fin de fobias sociales, mantenidas y reproducidas por las cúpulas de poder (más cercanas a la política de derecha), quienes poseen un pensamiento tradicionalista y anclado a los fantasmas del pasado. En este sentido, pienso lo siguiente: se habla mucho de poscolonialidad cuando cabe preguntarse ¿realmente hemos superado a la colonia? ideológicamente seguimos siendo tan colonizado o más que antes, puesto que ya no es tan solo una nación la que ejerce un control político sobre el territorio, sino que ahora estamos colonizados globalmente por un sistema económico e ideológico –el neoliberalismo–, que mantiene las mismas configuraciones jerárquicas de la sociedad, cubiertas de falsa libertad de movilidad social.

Ahora bien, retomando la relación de la imagen de Caupolicán en relación a la sociedad chilena actual, es necesario dar cuenta que es una imagen principalmente masculina la que trasciende, puesto que es la prueba del tronco la que pertenece en el imaginario social, negando así el fracaso de masculinidad, ese mismo fracaso que representa a todas aquellas masculinidades que no pertenecemos a la hegemonía, a ese Caupolicán empalado que atravesado por un tronco y cien flechas, representa la prohibición de la penetración y la muerte social que significa la sodomía. El control corporal que significó esta imagen en el inconsciente y que relegada al silencio de las palabras trascendió en actos, por esto es que para finalizar tomaré en cuenta dos producciones, de dos artistas contemporáneos, y cómo la imagen del cacique empalado es utilizada para resignificar y construir otras perspectivas de los relatos históricos, en este caso, desde una perspectiva cola y mapuche propia de Chile, construyendo una alternativa a los relatos identitarios masculinos que han inundado la Historia, en este sentido, estos contra-relatos ejercen un sentido crítico a las verdades absolutas, creídas como inamovibles, que se nos han entregado cargadas de opresión.

Por un lado, el texto atribuido a Lemebel, “Caupolicán (o la virilidad empalada del alma araucana)”, destinado a estar en el libro, que tuvo como último proyecto previo a su muerte, *NEFANDO, Crónicas de un pecado*, expone una reflexión sobre los discursos históricos y las identidades locales y autóctonas del continente, las cuales solamente se recuerdan y refugian en el fantasma de la tradición oral, que se desvanece junto al uso de la lengua, y la opresión que el castellano impuso por sobre ella. Porque en los discursos oficiales, esos mismos que son edificados por la pluma masculina privilegiada del patriarcado, es posible ver una cosificación del cuerpo que ha sido silenciado y negado a tener voz y el resto de producciones culturales del arte institucionalizado, principalmente han sido silenciados, invisibilizados, y en las veces que nos podemos encontrar con representaciones de todos estos cuerpos ocultados de la Historia y de las Artes, son aquellas cosificaciones, producto e incluso, hoy en día con mayor frecuencia, productos comerciales, frente a esto mismo, es que cito:

Y que, con respecto al gran toqui, su popular y conocido retrato, la escultura que está en el cerro Santa Lucía, fue una copia de un souvenir vendido en París y que en ese entonces representaba al último mohicano. Así, si no existe una versión mapuche de su propia historia, y solo la oralidad de su lengua lo guarda y encapulla con el celo de su atávico secreto, ¿desde dónde extraer su autoría? ¿Desde qué memoria se podría reafirmar o desmitificar la cárcel extrema sobre la virilidad seminal que acula el escrito castellano? Quizás para esto, deba acudir a mi propia biografía colihue o colipán y actualizar la memoria desde mis juegos eróticos con hijos de panaderos en la lejana adolescencia de mi india

población. Es posible que desde esas relaciones íntimas y secretas que tuve con mi pueblo y que permanecieron calladas y clausuradas en su mutismo ancestral. Pero ese es otro capítulo privado, tal vez necesario para ahondar un poco más sobre la actual masculinidad de nuevos Caupolicanes, más altos, más claros, con jeans y personal stereo que se llaman Boris, Walter, Gonzalo o Matías y que bajan la voz cuando dicen su apellido mapuche, escondiendo tímidamente las cenizas castigadas de su brava estirpe.⁶¹

En este mismo sentido, la reflexión de Lemebel presente en esta crónica instala la inquietud de recurrir a nuestras propias historias, a nuestros propios lugares de enunciación e investigar la composición de nuestras identidades, invitando a no seguir aquellas configuraciones corpóreas que nos ha entregado bajos los órdenes coloniales. Así, la identidad cultural y sexual se unen para ejercer resistencia a los discursos oficiales de predominancia masculina. Del mismo modo, es que el artista visual, Sebastián Calfuqueo, también retoma la figura de Caupolicán para ejercer, desde su lugar social, ser cola y mapuche, una reflexión frente a lo que nos compone en su performance *Alka Domo* (2016)⁶², donde él levanta un tronco, utilizando tacones, en seis lugares diferente, cada lugar, un color de la bandera LGTBIQ+, cada lugar, un espacio donde la opresión fue vivida en carne propia. Sin embargo, a diferencia del poema escrito por Alonso de Ercilla, el tronco es ahuecado, y como él nos dice en el video extracto de esta obra, “ahuecar, vaciar algo por dentro, quitarle su peso, su sentido, y su forma. Ahuecar, como la manera de pensar otra realidad y posibilidad de un espacio interno, de un espacio propio”, a lo que agrego, ahuecar, como resignificar una Historia llena de opresiones, ahuecar, como la creación de un espacio para la construcción de un nuevo relato.

Entonces, si se ha derrumbado “la verdad”, es hora de hacernos cargo de esos relatos históricamente silenciados, esos que fueron acallados a costa de sangre y violencia. La Historia de los cuerpos a los que no dejaron hablar, por esos mismos es que escribo, es que planteo la fundación de una violencia que traza la historia de nuestros cuerpos al ser excluido por una orientación sexual, o bien, no pertenecer a la “raza dominante”, ser la parte diferente a la norma establecida, y evidenciar como tal situación ha sido mantenida desde el periodo colonial, en adelante, proyectadas hasta nuestros días. En relación a lo anterior, es que en esta investigación propongo a Caupolicán como encarnación de esta figura que, entre flechas

⁶¹ Lemebel, Pedro. “Caupolicán (o la virilidad empalada del alma araucana)”. *Letras My site*. Proyecto Patrimonio, Web. 03 ener. 2019 <<http://www.lettras.mysite.com/lemebel1711.html> >

⁶² Calfuqueo, Sebastián. “Alko Domo”. *Sebastián Calfuqueo*. Página personal, Web. 03 ener. 2019. <<http://sebastiancalfuqueo.com> >

y penetrado por un tronco, representa el deshonor de un hombre –para una sociedad altamente patriarcal-, la sodomización de su masculinidad.

Dentro del imaginario social, la sodomía –penetración anal- era demonizada por el cristianismo por ser *contra-natura*, es decir, contra el derecho natural porque iba contra la reproducción de la especie entre hombre y mujer, y priorizaba solo la carnalidad que era pecado, la lujuria. En consecuencia, la religión cristiana demonizaba esta actitud, afectando directamente el imaginario social del contexto local, condenándonos a una historia de la oscuridad.

Por lo tanto, propongo desde otra perspectiva de Historia, una latinoamericana y con tintes homosexualizantes, a Caupolicán funciona como la encarnación de un deber ser, en primera instancia, y a su vez, representa a la divergencia de la norma, dando inicio así a la historicidad de la representación, en este caso, no de un deseo homoerótico, sino, de la condena que le aplica la sociedad a quien ejerza este deseo. Y comprendiendo que el mundo colonial se proyecta hasta nuestros días, esta escena, también representa a las subjetividades marginadas por su sexualidad en el Chile actual, en este caso, desde esa imagen punitiva se construye una identidad negada a la subjetividad, asignada obligatoriamente a la deshonra y a su existencia clandestina. Aparentemente, esto ya no sería así entre tanto color y carnaval con en el que se nos maquilla cada vez que la comunidad LGTBIQ+ aparece en los medios masivos de comunicación nacional, ocultando las verdaderas necesidades y la precariedad misma con la que se les trata, siendo ciudadanos de segunda clase, que no poseen la misma calidad de derechos. Entonces, es a partir de esta situación represiva y violenta que aún existe y disfrazada de libertad neoliberal, la misma que proviene de la colonia, es razón suficiente para dar construir nuestro propio relato histórico desde la perspectiva ocultada por la historiografía esencialmente fálica, que domina la educación. Por lo mismo como se grita en las calles “menos fiesta, más protesta”, en la academia también es necesario generar más protesta, por lo que hay dar un giro a las perspectivas históricas e investigativas, o ¿tienen miedo que se homosexualice la academia?⁶³

⁶³ Parfraseo de la cita “¿tiene miedo que se homosexualice la vida?” de Pedro Lemebel en el “Manifiesto (Hablo por mi diferencia)”.

BIBLIOGRAFIA.

- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14.28 (1988): 55-68
- Argouse, Aude. De los momentos del delito al monumento archivística: el expediente criminal del oidor león. Santiago de Chile, 1673-1674. "Historia y Justicia" 1 (2013): 1-27.
- Alfonso, Solalinde, y Solalinde, Antonio G. *Alfonso X El Sabio*. Madrid: Jimenez Fraud, Editor, 1922. Print. Colección Granada.
- Bacigalupo, Ana Mariella. "La lucha por la masculinidad del machi: Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile." *Revista de Historia Indígena* 6 (2002)
- Butler, Judith. *El Género En Disputa : El Feminismo Y La Subversión De La Identidad*. 1a. ed. Buenos Aires: Paidós, 2016. Print. Paidós Studio ; 168.
- Butler, Judith. "Performatividad, precariedad y políticas sexuales." *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 4.3 (2009): 321-336.
- Connell, R. W. "La organización social de la masculinidad" en Valdés, Teresa, and José Olavarría, eds. *Masculinidad/es: poder y crisis*. No. 24. Isis Internacional, 1997.
- Cortés, Hernán. "Segunda Carta-Relación, 30 de octubre de 1520." *Cartas de Relación*, 14ed., México (1960).
- Dangler, Jean. "Sueño de imperio y de masculinidad en la Estoria de España". *Mujer y género en las letras hispánicas*. Universitat de Lleida, 2008
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Vol. VI: Tratado de la Ley y Tratado de la Gracia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013
- Ercilla, Alonso de. *La Araucana*. Madrid: Cátedra, 1993
- Fernández-Ordóñez, Inés. "De la historiografía fernandina a la alfonsí." *Alcanate* (2002).
- Foucault, Michel. *Historia De La Sexualidad : Vol. 1. La Voluntad Del Saber*. 1. ed. en Editorial Biblioteca Nueva. ed., Biblioteca Nueva, 2012.

- García Larraín, Federico. "El honor en el poema del Mío Cid." *Revista de Humanidades* 30 (2014).
- Halperin, David. "¿Hay una historia de la sexualidad?" *Grañas de Eros. Historia, género e identidades sexuales* (2000).
- Hopman, Jan. "La sodomía en la historia de la moral eclesial." *Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia* (2000).
- Invernizzi, Lucía. "Los trabajos de la guerra" y "Los trabajos del hambre": Dos ejes del discurso narrativo de la Conquista de Chile (Valdivia, Vivar, Góngora Marmolejo)." En *Revista Chilena de literatura* (1990): 7-15
- Martínez, Luz Ángela. "Espejo de Guerra" y Matriz Poética en la Construcción Histórica del Reino de Chile. *Estudios filológicos* 59 (2017): 71-83.
- Molina, Fernanda. "Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América". *Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* N°15 (2011): 185-206
- Núñez de Pineda y Bascuñan, et al. *Cautiverio Feliz*. Gobierno de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades: RIL, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*, Fondo de cultura económica de Argentina, 2015.
- Rucquoi, Adeline. "De los reyes que no son taumaturgos" en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*. N°51 vol. XIII (1992): 55-100
- Subirats, Eduardo. "La conquista, un libro de caballerías" en *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Siglo XXI, 1994.
- Valdivia, Pedro de. "Cartas de Relación de la Conquista de Chile." *Ed. Mario Ferreccio Podestá*. Santiago: Universitaria (1970)