



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades

Seminario de grado:  
Márgenes y marginados en América: Perspectivas histórico-antropológicas

## **Discursos de la sodomía en la guerra hispano- mapuche:**

Entre prácticas e identidades nefandas en los  
siglos XVI y XVII.

Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia presentado por:

Sebastián Cabrera Padilla

Profesor Guía: José Manuel Zavala

Santiago de Chile  
2020

## **Agradecimientos.**

Con esta tesis, y en el contexto pandémico en el que nos encontramos, he comprendido la importancia de contar con personas que estén para los momentos en que nada funciona, dando aliento y apoyo, a un proyecto que, en el principio, tiene mucho de incertidumbres y poco de certezas.

Quiero agradecer, a todos aquellos y aquellas, que fueron parte de la construcción de estas páginas, por medio de sus preguntas diarias para saber cómo iba la escritura y la lectura, pero, por sobre todo, preguntarme como estaba. A mis amigos y amigas, chilenos y mapuche, con los que he estrechado vínculos entrañables, y me han enseñado más de lo que podría haber esperado.

Quiero agradecer también, a mi familia, por entregarme la oportunidad de estudiar, y dedicarme a lo que me gusta. Agradezco su actitud incondicional, y dispuesta, que tanto los caracteriza, por haber confiado en mí, y sacarme del encierro que produce el estrés de la escritura. Gracias, en especial, a mi madre, por haberme acompañado siempre.

## ÍNDICE

<b>1. Introducción .....</b>	<b>3</b>
<b>2. Homosexualidad, sodomía y pecado nefando: Consideraciones teóricas para su estudio en las fuentes coloniales .....</b>	<b>6</b>
<b>2.1 Problemáticas para el estudio del ‘homosexual’ del pasado .....</b>	<b>6</b>
<b>2.2 La sodomía hispana: fundamento, utilidad y aplicación.....</b>	<b>10</b>
<b>3. Memoria, testimonio e imaginarios de la sodomía en la guerra hispano-mapuche: Narraciones jesuitas de lo nefando .....</b>	<b>15</b>
<b>3.1 El despliegue del ‘discurso de la sodomía’: análisis de algunos relatos jesuitas.</b>	<b>18</b>
<b>3.2 Lo “hueye” en Núñez de Pineda: ¿identidades premodernas? .....</b>	<b>21</b>
<b>4. De hechiceros a sodomitas: La narrativa hispana en torno a la práctica e identidad del machi .....</b>	<b>23</b>
<b>4.1 Definiendo la hechicería mapuche: adivinanza, agorería y otras viles prácticas</b>	<b>25</b>
<b>4.2 Disociación y reconocimiento del machi: el estudio de la hechicería mapuche ..</b>	<b>27</b>
<b>4.3 Descripción del género ‘weye’: corporalidad y narrativa en torno al machi .....</b>	<b>30</b>
<b>4.4 Desprestigio y evolución del ‘hueye’: la cúspide de la narrativa .....</b>	<b>33</b>
<b>5. Conclusiones .....</b>	<b>37</b>
<b>6. Bibliografía y Fuentes publicadas.....</b>	<b>41</b>

## 1. Introducción

Diego de Rosales, un misionero jesuita que llegaría a Chile hacia el año 1629, narra en la crónica más importante para adentrarse en el periodo que comprende la conquista del territorio y la guerra hispano-mapuche, “*Historia general del reino de Chile: Flandes indiano*”, las múltiples vicisitudes por las que pasaron los conquistadores al adentrarse en el territorio mapuche, donde se encontrarían con una férrea respuesta en contra de la colonización. El autor nos entregaría relatos claves respecto a las tradiciones, prácticas y creencias de los ‘indios de Chile’, como les denominaría, por medio de las cuales la narrativa hispana expuesta en crónicas, cartas y otros documentos, buscaría la justificación de la esclavitud que representó una salida y respuesta, al problema que generaba el estado de rebeldía de los indígenas.

Aunque el autor se posiciona en contra del castigo esclavista para los indígenas que no quisieran recibir a Dios,<sup>1</sup> demostrando un lado más conciliador de la narrativa hispana, a diferencia de otras órdenes religiosas, sus narraciones, de igual manera, estarían empapadas por la doctrina cristiana, por lo que desplegará en estos relatos todo su contenido ideológico, como forma de interpretar las costumbres y creencias indígenas, de esta forma:

“Las descripciones e interpretaciones que harían los seguidores de esta religión respecto de las costumbres de otras culturas que irían encontrando a lo largo del tiempo, se sustentarían en algunas ideas establecidas previamente en diversas obras atribuidas a los profetas y doctores de la Iglesia católica.”<sup>2</sup>

En este sentido, la sociedad mapuche sería descrita y comprendida por medio de la narrativa colonial, que, entre sus cometidos más importantes, se encontraba la evangelización de los territorios tomados y tutelados por el naciente imperio español, que se posicionaba como protector de la fe cristiana. Diego de Rosales, con su labor clara, entraría en acción dentro del territorio por medio del reconocimiento del otro, en este caso el mapuche, refiriéndose amplia y reiterativamente a los ‘pecados’ de los cuales los indígenas eran partícipes, y los que se debían erradicar de las tradiciones, como objetivo de la evangelización.

De esta forma, el autor escribiría respecto a las discusiones que se generaban en la época, en torno a la esclavitud indígena como estrategia para cristianizar:

“La maior dificultad es: si se podrá hacer guerra a los indios infieles y hacerlos esclavos por sus delitos, y porque venga a ser christianos y vivir en la ley de Dios sacarlos de sus tierras, donde viven como bestias; [...] Y como entre los infieles se hallan enormes pecados, quales son la infidelidad, la idolatría, el comunicar con el demonio, las echizérias, encantamientos, brujerías y sortilexios, *el pecado nefando*, la vigamia, los incestos, sin reservar a madres ni hermanas, las borracheras, las

---

<sup>1</sup> Rosales (tomo I), [1674] 1878, p.451-454.

<sup>2</sup> Eudave, 2016, p.57-58.

muerdes de unos a otros, los agravios de inocentes, sacrificios al demonio de animales [la cursiva es nuestra].”<sup>3</sup>

El misionero jesuita reconoce un sinnúmero de pecados en los que incurren los mapuche del siglo XVII, transformándose en la principal justificación para esclavizarlos, pero, definitivamente, hay uno que nos llama la atención, y que el autor identifica como ‘pecado nefando’.

Esta descripción y caracterización de los pecados indígenas, no sería utilizado de manera casual, de forma que, en varias ocasiones el mismo autor escribía cómo los indígenas de Chile habían recibido castigos, como el de ‘Sodoma’ por parte de Dios, quién, al ver tan atroces pecados haría temblar la tierra, como desquite por sus nefandas costumbres.<sup>4</sup> Lo ‘nefando’, en la narración de Rosales, nos genera la pregunta respecto a si esta discursiva del autor pudo haber correspondido sólo a una fijación personal, de describir bajo estos códigos, ciertas prácticas de los indígenas, o si en cambio, se debió a una discursiva reproducida por otros actores.

En el mismo periodo un joven criollo era tomado cautivo en la batalla de las cangrejeras por un lonco mapuche, de forma que, comenzaría un cautiverio que sería relatado posteriormente en una crónica titulada “*Cautiverio Feliz*”. Francisco Núñez de Pineda, el autor, se acercaría a la sociedad mapuche, debido a su estado de cautividad en las comunidades indígenas, y construiría narraciones de este mundo nuevo para él, por medio de la doctrina cristiana que había aprendido de mano de los jesuitas. De esta forma, Francisco reconocería, al igual que Rosales, un sinnúmero de pecados que eran practicados por los mapuche, siendo uno de estos, el pecado nefando. Asimismo, describiría a ciertos hechiceros mapuche, por medio de lo ‘nefando’ de su apariencia, y se referiría a su práctica desviada con recelo, permitiéndonos ver, que la categoría no sólo era utilizada por Rosales, sino que, al menos, esta podría responder a una discursiva o narrativa extendida en el mundo hispano durante la guerra que mantendría con el pueblo indígena.

Años antes, en 1606, el padre Luis de Valdivia, con la propuesta de configurar una nueva forma de colonizar a los mapuche, se adentraría en esta región con el fin de recoger información de sus tradiciones, creencias e idioma, principalmente, conocimientos con los cuales desarrollaría en primer lugar, un vocabulario de la lengua de Chile, seguido por la construcción del “*Sermón en lengua de Chile*”, con los cuales, buscaba la evangelización de las comunidades nativas. En el segundo documento en cuestión, nos encontramos con narraciones que pretenden evangelizar a los indígenas, por medio del conocimiento de la palabra de Dios en su lengua nativa, de forma que, se reconstruyen diversos pasajes de textos cristianos, donde se exponen los pecados y transgresiones de las cuales los indígenas deberían alejarse por mandato divino, siendo la narración de “Sodoma y Gomorra” uno de estos.

El discurso de la sodomía, o del ‘pecado nefando’, como se denominó bajo preceptos netamente religiosos, se instalaría en el proceso de conquista como una acusación recurrente

---

<sup>3</sup> Rosales (tomo I), [1674] 1878, p.451.

<sup>4</sup> Rosales (tomo I), [1674] 1878, p.258

hacia los nativos americanos, y sin lugar a duda, el territorio de Chile no sería una excepción en la utilización de este recurso, como hemos observado en Rosales, Núñez de Pineda o Luis de Valdivia, de manera que los conquistadores que se enlistaron para explorar y conquistar el territorio de Chile, con la idea de instaurar el gobierno del rey y la fe cristiana, debieron expandir esta discursiva en torno a la sexualidad indígena, por lo que resulta esencial preguntarse, ¿De qué manera se abordó la sodomía indígena en los documentos relativos a la conquista del siglo XVI y XVII en territorio mapuche, y cuál es su función en el conflicto Hispano-mapuche?.

Esta problemática es difícil de atender, debido a las limitaciones documentales con las cuales nos encontramos al estudiar las sexualidades del pasado, que, al configurarse como un espacio de ‘lo personal’, es difícil acercarse a fuentes que lo aborden de manera efectiva. Pero, además, representa un problema historiográfico por la identificación de prácticas tildadas como ‘homosexuales’, pero que, en definitiva, no significaron estrictamente esto, por lo cual, debemos ser cautelosos con estas denominaciones y categorizaciones, fundadas en nociones contemporáneas.

Ambas consideraciones, sin duda afectarían a la develación del discurso de la sodomía, que operó en la narrativa española y que afectó directamente a las poblaciones nativas. Pero, aun así, sostenemos que además de existir una narrativa o discursiva estrechamente vinculada a la sodomía, y por ende con categorías sexuales, esta fue utilizada como forma de legitimar los procesos colonizadores, tanto territoriales como espirituales en la sociedad mapuche, expresados por la guerra y la evangelización.

Las narraciones de los cronistas son un punto fundamental de revisión de fuentes, donde destacan, “*Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*” [1673] de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán publicada en 1861; “*Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que han gobernado (1536-1575)*” de Alonso de Góngora y Marmolejo publicada en 1862; “*Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*” [1558] por Gerónimo de Vivar publicada en 1966; “*Crónica del Reino de Chile*” [1560-1624] por Pedro Mariño de Lobera publicada en 1861; “*Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*” [1614] de Alonso Gonzales Nájera publicada en 1889. Cabe señalar que aquí encontramos una vertiente profundamente militar, para acercarnos desde la mirada de las huestes conquistadoras al proceso de conquista de los indígenas.

Por otro lado, “*Historia general del reyno de Chile: Flandes Indiano*” [1674] de Diego de Rosales publicada entre 1877 y 1878 en tres tomos, además de los documentos de Luis de Valdivia, “*Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*” y “*Sermón en lengua de Chile*” escritas en 1606 y 1621 respectivamente, además de la revisión de un documento del misionero agustino Fray Juan de Vascones, “*Petición en derecho para el rey [...] para que los rebeldes enemigos del reino de Chile sean declarados como esclavos del español que los hubiere en manos. Propónese la justicia de aquella guerra y la que hay para mandar a hacer la dicha declaración [...]*”, redactada entre 1600 y 1605, nos entregará una narrativa más centrada en el problema moral cristiano, al enfrentarse a esta ‘cuestión sexual’.

## **2. Homosexualidad, sodomía y pecado nefando: Consideraciones teóricas para su estudio en las fuentes coloniales**

El desarrollo de una discusión respecto a los discursos de sodomía, que afectaron a los mapuche, en el periodo de conquista y organización de los límites virreinales, son importantes para dar nuevas luces, y analizar el proceso de encuentros y desencuentros de las relaciones hispano-mapuche. Esta investigación, se concentra entonces en el cómo y para qué se pudieron haber utilizado este tipo de discursos cristianos, que también responden a relaciones de poder y jerarquía que se estaban construyendo en la zona, ya que, cómo plantea Mérida (2007):

“la mirada, el discurso y la acción del colonizador nunca pueden ser inocentes sino más bien todo lo contrario [...] suelen imprimir sobre las tierras colonizadas y sobre sus agentes las lacras más terribles e ignominiosas de su herencia política, económica, cultural y, por supuesto, sexual.”<sup>5</sup>

La problemática sostiene varias dimensiones, en primer lugar, el problema que significan las sexualidades no normativas dentro del marco moral hispano, además de suscitar cómo se enfrentan estas prácticas -entre otras- en los procesos de conquista, cuestión que radica en un marco de análisis general, ya que, nos encontramos en un contexto de expansión colonial.

En segundo lugar, mantiene un desarrollo eminentemente local, respecto a la función política de discursos normativos, que se configuraron a través de la observación de supuestas prácticas sexuales e identitarias indígenas, y que sirvieron como artefactos de poder, por medio de los cuales, agentes coloniales justificaron su presencia en el territorio, incidiendo en las políticas emanadas especialmente para la zona bélica en la que se transformó la frontera del Biobío.

La necesidad de establecer, cuáles, cómo, y de qué forma se abordan las observaciones de los agentes coloniales respecto a las prácticas, creencias e identidades que se relacionan a la sodomía, a lo nefando, o a lo ‘contra natura’, es imprescindible. Con esto nos referimos a delimitar los márgenes de lo que llamamos ‘discurso de la sodomía’ en las fuentes coloniales, de forma en que podamos registrar los conceptos utilizados y formas de contar -y no contar- los eventos.

Para esto, hemos desarrollado una propuesta de organización basada en los registros encontrados, de manera que nos centraremos en: Definir un marco conceptual y teórico por medio del estudio de la sodomía en la península ibérica, en el cual, podamos sostener nuestra investigación, determinando los conceptos empleados en las fuentes; Y, en segundo lugar, exponer las formas, funcionalidades y espacios en los que se desplegó la narrativa.

### **2.1 Problemáticas para el estudio del ‘homosexual’ del pasado**

El estudio de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres del pasado, representan para la disciplina histórica una problemática difícil de abordar en términos generales, sin embargo,

---

<sup>5</sup> Mérida, 2007, p.101.

el análisis específico de las relaciones sexuales entre sujetos del mismo sexo, ha significado una problemática que en las investigaciones genera un doble inconveniente, no sólo por las dificultades metodológicas y conceptuales para su estudio, proveniente de los límites en los registros y documentos, sino también, con aquellas lecturas de la sexualidad que la instalan como un fenómeno de carácter natural y por ende transhistórico, motivado más por las percepciones ideológicas de la “scienza sessuale”<sup>6</sup>, influenciadas por la medicina y la psiquiatría, que por un estudio sistemático de la problemática.

El campo de los estudios históricos de la sexualidad, denominado ‘historia de la sexualidad’, durante las últimas décadas ha avanzado en la dirección correcta para poder establecer principalmente conceptos que permitan el estudio de las sexualidades no heterosexuales. Sin embargo, se ha visto particularmente imposibilitado por el entendimiento de la heterosexualidad como práctica sexual natural, evitando por ejemplo que se utilicen categorías como la de ‘homosexual’, ya que:

“En el sentido estrictamente filológico, se ha pretendido omitir la palabra ‘homosexualidad’ y sus derivados por tratarse de un término decimonónico, no usada en las fuentes modernas [...]”.<sup>7</sup>

La omisión de la homosexualidad como problemática de análisis histórico ha ido retrocediendo en el último tiempo, producto de la profesionalización de las investigaciones, que desde la conceptualización de la sodomía como fenómeno histórico, que sería expuesto por Michael Foucault en “*La historia de la sexualidad I*”, cuando proponía que:

“La sodomía –la de los antiguos derechos civil y canónicos– era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que un sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida.”<sup>8</sup>

No cabe duda, que esta propuesta determinaría las directrices por las cuales el estudio de las sexualidades marginales se iría desarrollando, no tan sólo en el espacio cronológico en el cual Foucault basa su estudio, sino que también expandiéndose a otros contextos culturales. Estas conceptualizaciones que han aumentado considerablemente, ayudando a definir, en primera instancia, que la sexualidad como concepto que agrupa tanto prácticas homosexuales como heterosexuales, se han construido de forma histórica. Por ende, aplicar tanto la terminología de heterosexual como de homosexual en el pasado, terminaría siendo al menos forzada y desacertada por considerarse decimonónicas. Lo que, en consecuencia, nos llevaría a entender cómo se organizan, interpretan y construyen estos ‘hechos’ sexuales, que enlazan tanto la formación del individuo, como el orden social, que a lo largo de la historia tendría formas diversas de interpretación, por medio de las representaciones culturales y políticas de una sociedad en específico.

---

<sup>6</sup> Michel Foucault llamaría de esta forma al conocimiento científico que surgió en el siglo XIX para el estudio de la sexualidad, donde se la definió por medio de la medicina, lo que llevó a su tratamiento patológico.

<sup>7</sup>Navarro, 2017, p.135.

<sup>8</sup>Foucault, 2006, p.56.



Aunque los planteamientos teóricos foucaultianos predominarán en el campo histórico de ‘lo sexual’, mediante la tesis de que no existían identidades más allá del marco jurídico, los estudios del viejo y el nuevo continente irían divergiendo de sus postulados. De esta forma, por ejemplo, el debate en torno a los orígenes de la homosexualidad masculina,<sup>9</sup> se ha instalado cómo una problemática vigente, contribuyendo a difundir las investigaciones de la sexualidad como un campo de estudios obligatorio para entender el pasado de alguna sociedad específica.

No hay dudas, de que los nuevos estudios de las sexualidades no hegemónicas, entendiéndolas como el conjunto de sexualidades que escapan del binarismo sexual entre hombre-mujer, lograrían expandir las investigaciones más allá del plano jurídico, radicando sus investigaciones en las construcciones culturales de la categoría, las cuales, plantearían las disyuntivas necesarias a la problemática, para contribuir en su nutrición teórica.<sup>10</sup>

La sodomía, se ha establecido como el concepto para estudiar lo que contemporáneamente entendemos por ‘homosexualidad’, categoría que, en definitiva, no soporta un análisis histórico de larga data por su construcción moderna. Esta cuestión ha repercutido en que se restrinja su uso en la investigación científica y ha exigido a quienes trabajan la historia de la sexualidad, que sean conscientes de una serie de inquietudes para realizar investigaciones al respecto.

Molina (2012) plantea ante esta disyuntiva que:

“Esta forma de abordaje típica del esencialismo restringe la actividad sexual a un sentido meramente formal, esto es, a los actos genitales entre individuos del mismo sexo, soslayando los significados específicos, tanto históricos como culturales, que dichas prácticas pueden contener”.<sup>11</sup>

Se puede entender entonces, que a diferencia del sexo, la sexualidad no es una eventualidad natural, sino que más bien corresponde a una construcción cultural, de manera que esta “representa la apropiación del cuerpo humano y de sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico”<sup>12</sup>, de forma tal que supone, despojarse de la idea y suposición de que la homosexualidad -por ser considerada el acto sexual moderno entre dos sujetos del mismo sexo, se podría entender del mismo modo que lo hicieron las sociedades antiguas.

En concreto, Halperin (2000) expone que en la Grecia clásica la práctica sexual estaba vinculada a una acción realizada por alguien jerárquicamente superior a otro, posicionando el acto penetrativo (masculino) como objeto de dominación, lo que significaba que:

“Lo que un ateniense hacía en la cama estaba determinado por la diferencia de estatus, que lo (o la) distinguía de su *partenaire*; el prestigio y la autoridad del ciudadano

---

<sup>9</sup> Solana, 2018, p.398.

<sup>10</sup> Los trabajos de John Boswell “Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century” (1989) o David Halperin “One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love” (1990), serían los principales exponentes de esta profesionalización y expansión de los estudios de la “historia de la sexualidad”.

<sup>11</sup> Molina, 2012, p.208.

<sup>12</sup> Halperin, 2000, p.21.

superior (masculino) se expresaban en su precedencia sexual; en su poder para iniciar un acto sexual, en su derecho de obtener placer de él, y en su asunción de un rol sexual penetrador más que uno penetrado [...].”<sup>13</sup>

Este ejemplo resulta esencial para entender las significancias del acto sexual en un momento histórico específico, siendo revelador para señalar la importancia de un estudio riguroso en torno a la sexualidad, pero, debemos precisar que, como hemos dicho con antelación, cada sociedad genera representaciones y formas de entender la sexualidad, que no se adaptan a los parámetros ni temporales ni occidentales de esta categoría.

Se entiende entonces, que una cuestión clave para lograr un análisis correcto de la homosexualidad en espacios no europeos es el relativismo cultural, que como sabemos por medio de los estudios antropológicos, no solo tenía connotaciones diferentes, sino que en algunos casos ni siquiera el concepto de ‘homosexualidad’ logra adaptarse y entender los simbolismos en torno a estas prácticas.

Por ejemplo, un caso específico para entender esto, es la percepción, representación y simbología de las relaciones ‘homosexuales’ de algunos pueblos polinésicos, donde las relaciones sexuales y afectivas entre hombres, se entendían como una forma de sostener el orden cósmico de su sociedad, involucrando cuestiones simbólicas, la subordinación de la mujer, y prácticas -sexuales- como las felaciones y eyaculaciones entre hombres, no obstante, el acto penetrativo anal entre hombres muchas veces no era incluido en esta tradición. Esto último nos deja ver, que al mismo tiempo que realizaban otras prácticas que consideramos ‘homosexuales’ y que formaban parte de las relaciones sociales grupales de los Baruya, como se denomina el pueblo en cuestión, al mismo tiempo aborrecían la penetración anal por considerarla una manera de ir en contra de lo que era organizar y controlar la reproducción de la vida, lo que en consecuencia terminaban por ordenar la sociedad.<sup>14</sup>

Godelier (1986) explica el sistema sexual de los Baruya en los siguientes términos:

“[...] las diferencias de formas, de substancias y de funciones corporales, las diferencias anatómicas y fisiológicas que nacen de las diferentes funciones de los sexos en el proceso de reproducción de la vida, proporcionan permanentemente los materiales con los que se fabrican los mensajes, los discursos que interpretan y justifican todas las desigualdades existentes entre los hombres y las mujeres.”<sup>15</sup>

De esta manera, lo que podemos entender como sexualidad, se consolida como un sistema que hace parte de la manera de organizar una sociedad, configurando un discurso en torno a esta, que determina la posición de mujeres, jóvenes y hombres.<sup>16</sup> Sin embargo, lo más relevante para este trabajo, es la diferenciación de las prácticas ‘normales’ de otras ‘no normales’ por parte de los Baruya, como serían las felaciones y la penetración anal entre hombres, respectivamente.

---

<sup>13</sup> Halperin, 2000, p.26.

<sup>14</sup> Godelier, 1986, p.272.

<sup>15</sup> Godelier, 1986, op. cit. p.10.

<sup>16</sup> Según Godelier los Baruya, desconocían la sodomía; su homosexualidad se limitaba a las caricias y a la felación. La propia idea de eyacular en el ano de otro les parecía grotesca y repugnante a la vez. (1986, p.72).

La noción occidental de lo ‘homosexual’ o lo ‘sodomita’, que sirve para diferenciar las practicas ‘normales’ -heterosexuales- de las ‘no normales’ -homosexuales-, nos demuestra los límites de la categoría en otros espacios culturales y temporales, como hemos evidenciado por medio del caso de las tribus polinésicas como también con el de la antigua Grecia. En este sentido, los Baruya consideraban ‘normal’ un conjunto de prácticas sexuales -hetero y homosexuales, sin ligarlas necesariamente a la genitalidad, sino más bien, en la utilización y simbolismo de esta como forma de justificar un sistema social, en el cual, la sexualidad se instala como argumento central para su cosmovisión.

De esta forma, se pueden evidenciar los límites de la ‘sodomía’ occidental, los cuales son superados por el sistema social y sexual Baruya, otorgándole un significado diferente a las prácticas sexuales entre hombres, que definitivamente contemplaban bajo ciertas especificidades la ‘normalidad’ de algunas prácticas sexuales, como la felación, de otras ‘no normales’, como el sexo anal.

## **2.2 La sodomía hispana: fundamento, utilidad y aplicación**

Los conquistadores evidenciaron en las múltiples documentaciones y registros de la conquista y expansión sobre el continente, narraciones en torno a la sodomía que se terminaron por constituir en un discurso extendido en todo el territorio, por lo cual se hace necesario comenzar a distinguir y reconstruir las consideraciones respecto de la sodomía en el siglo XVI en la península ibérica, para comprender cuales fueron los fundamentos que sostuvieron estas interpretaciones que tuvieron los españoles al momento de observar prácticas que consideraron nefandas o sodomitas, además de, por supuesto, señalar cuales fueron las formas que encontraron para describirlas e insertarlas en la narrativa colonial.

Estos relatos son ejemplos, del despliegue en plenitud de una narrativa hispana que pondría en cuestión la práctica sexual y algunas identidades indígenas, siendo interpretadas por los agentes coloniales como ‘nefandos’ o ‘sodomitas’<sup>17</sup>, bajo la pauta de la conquista de unos sobre otros. Aunque las narraciones aparecen tímidamente en la documentación respectiva a los siglos XVI y XVII, sin duda nos presentan una categoría de análisis que demuestra cómo se generó un ‘discurso colonial’ que en los términos de Vega (2003), bajo la idea de la ‘textualidad del imperio’, en el cual se generan ‘reglas de representación’ por las cuales se permite pensar, conceptualizar o administrar las relaciones coloniales,<sup>18</sup> y que en este caso se vieron vinculadas a la regulación de la sexualidad y lo que podríamos llamar ‘expresiones’ de género mapuche.

De esta manera debemos establecer una línea de investigación que se ha introducido e interesado en el análisis e identificación de los discursos de sodomía en la península ibérica

---

<sup>17</sup> Entendemos como ‘nefando’ la acepción cristiana que proviene del ‘pecado nefando’, que hace referencia al delito lujurioso, el cual es realizado por los ‘sodomitas’, a quienes se reconoce como aquellos quienes practican dichos delitos, vinculados a la práctica sexual entre sujetos del mismo sexo. Estas consideraciones, que provienen del desarrollo teológico cristiano, diferencia ambas categorías como, la identificación de una acción en el primero -pecado nefando- y un sujeto en el segundo -sodomita.

<sup>18</sup> Vega, 2003, p.16.

durante el siglo XVI, desde donde podemos rescatar cuales eran las valoraciones sociales y el empleo de las categorías vinculadas a la sodomía, para, asimismo, erigir las formas en las que estas se presentaron en la expansión del corpus ideológico y discursivo, al momento de la colonización en América.

Respecto a los planteamientos en torno a la sodomía, los autores concuerdan en ciertos puntos clave para su estudio: En primer lugar, esta categoría se definía de manera plenamente jurídica, condensándose en actos sexuales que eran denominados como ‘no normales’ y por lo tanto ‘antinaturales’. Respecto a esta consideración, se instauró durante el siglo XVI una discusión sobre los fundamentos teológicos y judiciales de su condena, que vinculaban la participación de los tribunales civiles y eclesiásticos, como también las consideraciones de la Corona.<sup>19</sup>

Cabe señalar, que los fundamentos para su condena legal fueron estrictamente planteados por medio de la moral cristiana, de manera que representaron un doble sentido, jurídico y teológico, siendo particularmente complejo disociar ambos contenidos de la misma categoría, lo cual determinó su comprensión como pecado-delito.<sup>20</sup> En definitiva, lo que podemos observar, es un tránsito desde las consideraciones de los teólogos cristianos que consideraron estas prácticas como ‘contra natura’, por ir en contra del proyecto de Dios, hasta ser absorbido por el Estado español que fundó a la Iglesia dentro de sus instituciones, y por ende, también en su código penal.

Aquí es necesario hacer precisiones para continuar. La teología se había encargado de generar un corpus ideológico que le permitiera situar al cristianismo como un modelo de organización social, política y económica funcional, en el cual la sexualidad se entendería bajo los preceptos biológicos de procreación, con el fin de regular aquel proyecto divino del cual el ser humano era parte:

“La represión de la sexualidad desviada por parte de la iglesia católica, en plena crisis institucional, y la concepción cultural y social de que este tipo de prácticas sexuales eran abominables, son los dos elementos fundamentales que formulan esta verdadera cacería que hunde sus raíces en las sagradas escrituras, y que germina con los escritos de los teólogos medievales.”<sup>21</sup>

De esta forma, las sexualidades marginales serían permanentemente restringidas y perseguidas por los tribunales eclesiásticos, encontrando sustento en las escrituras del teólogo más importante para la doctrina cristiana respecto a la sexualidad, Santo Tomas de Aquino, quien se transforma en nuestro principal referente para adentrarnos a una narrativa colonial cristiana que funda su argumentación en cuestiones relativas a la escolástica tomista<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Molina, 2010a, p.543.

<sup>20</sup> Mérida, 2007, p.92.

<sup>21</sup> Navarro, 2017, p.134

<sup>22</sup> La escolástica tomista, se refiere a la doctrina cristiana que fundó Santo Tomás de Aquino, durante el siglo XIII y que se haría cargo de los pecados lujuriosos, relativos a la sexualidad.

Horswell (2010) plantea acerca de Santo Tomás en el proceso de construcción de la sodomía en la España medieval y además respecto a su exportación al continente americano lo siguiente:

“Tomás de Aquino, el teólogo medieval de la orden Dominica, quién afectó mayormente las doctrinas de la España medieval y renacentista que viajaron a las Américas en la literatura eclesiástica. La *Suma Teológica* de este pensador fue el texto teológico preferido en las universidades medievales y también informó la legislación doctrinal del Concilio de Trento.”<sup>23</sup>

Desde luego Santo Tomás, sería decisivo para que la sodomía fuese considerada una práctica necesaria de castigar y perseguir durante los siglos posteriores a su escritura en el siglo XIII, debido a que, según la escolástica tomista, “la sodomía se incluía dentro de los pecados de lujuria que abarcaban todos los pecados de la carne cuyo objetivo era la búsqueda de placer con independencia de los naturales –y deseables– fines procreativos [...]”.<sup>24</sup>

Santo Tomás lo que haría entonces, sería la construcción de una escala de valores en torno a los pecados sexuales, que consideraba un orden ascendente en el cual la sodomía ocupaba el lugar de mayor transgresión, por sobre el adulterio, el estupro, el sacrilegio o el incesto, ya que, su connotación ‘contra natura’, al igual que al bestialismo, lo consideraba un intento de ir en contra de la creación. Así el dominico se referiría a estos pecados, diciendo:

“Los pecados contra natura violan el orden mismo de la naturaleza, haciéndose injuria directamente a Dios, que es el ordenador de la naturaleza. Estos pecados son más graves pues violan la dignidad humana y el brillo y belleza de los seres humanos. Tener relación con personas del mismo sexo es comparable a comer carne humana o a tener relación con los animales.”<sup>25</sup>

Santo Tomás de Aquino a diferencia de la larga trayectoria de teólogos que habían planteado la cuestión de la sodomía como problemática para la moral cristiana, prescindiría absolutamente de los relatos de ‘Sodoma y Gomorra’ de los Antiguos testamentos, de forma que su argumentación para generar el rechazo a estas prácticas sexuales se basaría netamente en el convencimiento de que la finalidad de cada actividad sexual era la procreación. Estos planteamientos, cambiaron la forma en que se desarrolló posteriormente el pensamiento moral cristiano de la iglesia católica en torno a la sexualidad, determinando que:

“desde entonces, y, hasta ahora, por una combinación entre la contemplación de origen agustino, que está dirigida a las emociones y opone el placer a la modestia, con la contemplación de origen tomista, que está dirigida a la conducta y para la cual la conducta natural (sea o no razonable) se opone a la conducta contra natura (en sí no razonable).”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Horswell, 2010, p.63

<sup>24</sup> Molina, 2010a, p. 549

<sup>25</sup> Mott, 2010, p.8.

<sup>26</sup> Hopman, 2000, p.119.

Sobre estas consideraciones cristianas se iría construyendo un conjunto de conceptos que conformarían -sumado a las consideraciones judiciales-, el ‘discurso de la sodomía’, y que resultaría en términos claves para su estudio en la documentación colonial, como lo son lo ‘nefando’ y ‘sodomita’, pero, además, ‘lo indecible’ -reconocida en la escolástica tomista como el pecado que no se puede nombrar, y el ‘pecado contra natura’.

En segundo lugar, y como una forma de entender también su utilización en las fuentes jurídicas, este fue un discurso utilizado con el propósito de desmoralizar y perjudicar a ciertos individuos, siendo los más perjudicados aquellos pertenecientes a otros grupos culturales y religiosos, como fue la permanente “sodomización” de la que fueron víctimas los ‘moros’, situación a la que se refiere Michael Horswell (2010) con la utilización de esta condicionante en la conquista cristiana de la península ibérica, donde predominó, “la imagen del moro afeminado y lascivo, propagada en la creencia popular de que el pueblo islámico, de manera abierta y rutinaria, practicaba la sodomía [...]”,<sup>27</sup> y que nos sirve como precedente para extrapolar estas prácticas a la conquista de América.

Navarro (2017) sobre la utilización de la sodomía, nos comenta que aunque la sodomía salpicó todos los estratos sociales y jerarquías, como una forma de formalizar las rivalidades entre familias nobles, ya que, la acusación de sodomía no tan solo derivaba en la pérdida de prestigio para la familia, sino que también en sanciones económicas para el inculpaado, los ‘moriscos’ fueron abiertamente juzgados por este motivo, de modo que termina por confirmar que “la minoría más *molesta* para la estructura del poder era la musulmana y, por ende, debió ser el grupo social más injustamente acusado.”<sup>28</sup>

Aunque este punto sea estudiado por medio de la documentación judicial en su mayoría, la “sodomización” no solo estuvo presente en este tipo de documentación, sino que, estuvo fuertemente ligada a las producciones culturales de textos clásicos de la España Moderna como el “*Cantar del Mio Cid*”. En esta narración, se representa el proceso histórico de la reconquista española de la península ibérica, y en donde se instala permanentemente un discurso que enfrenta la masculinidad caballeresca cristiana, frente a la masculinidad feminizada del moro sodomita, de manera que consideramos que este tipo de producciones culturales que también fueron frecuentes en la conquista de América, también se encontraron estrechamente relacionadas con la construcción de masculinidades y que motivó la sodomización del otro por conquistar.

Horswell (2010) dice con relación al *Mio Cid*:

“Como una metonimia del carácter nacional español, esta figura tomará vida propia, tanto en la reconquista de la península como en los proyectos imperiales de inicios de la España moderna en las Américas.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Horswell, 2010, p.67.

<sup>28</sup> Navarro, 2017, p.163.

<sup>29</sup> Horswell, 2010, p.88.

De esta forma, se enfatiza que, no sólo la producción de documentos judiciales estuvo cargada por un discurso de la sodomía, sino que toda aquella producción hispana, la cual evidentemente no podía desligarse de esta construcción ideológica en torno a la sexualidad. En tercer lugar, las acusaciones de sodomía fueron sistemáticamente producidas en contra de hombres, ya que, por las condiciones que suponía el acto ‘contra natura’, donde la capacidad penetrativa era la que sobresalía en las acciones sodomitas, determinaron que las mujeres fueran excluidas casi por completo de estas acusaciones sexuales, siendo muy extraño los casos que tratan sobre relaciones sexuales entre mujeres, en los tribunales eclesiásticos.

Lo que existió, en torno a la sodomía lésbica, fue una reducción de la problemática, que terminó por vincular casi en su totalidad la sodomía con la práctica sexual entre hombres, por su capacidad penetradora, cuestión que terminó por negar “las relaciones *homofilicas* entre mujeres -al tratarse de un hecho *naturalmente* impracticable- y solo las reconoció en los casos en que un *instrumentum* mediara en la relación.”<sup>30</sup>

Este corpus teórico, que se avoca al estudio de la sodomía en la península ibérica del siglo XVI, principalmente, nos contribuye aportes conceptuales y metodológicos en torno a qué se entendía por sodomía y qué comprometía esta categoría socialmente, lo que, sin duda, proporciona las directrices para lograr su análisis en los espacios geográficos donde se desplegaron las estructuras ideológicas españolas, y en el cual los colonizadores utilizaron este discurso.

Horswell (2010) hace un análisis de las prácticas ‘sodomitas’ de los indígenas en el contexto de la conquista y colonización de los Andes, planteando que: “las instituciones religiosas fueron la vanguardia de la evangelización y tuvieron sus raíces en el periodo medieval, tanto práctica como teológicamente.”<sup>31</sup> En este sentido, la implicación que tuvieron los aportes teológicos en el proceso de registro y observación de las sociedades indígenas son evidentes, de forma que, Mérida Jiménez (2007) en su análisis de algunos pasajes de la “*Apologetica Historia Sumaria*” de Fray Bartolomé de las Casas, vuelve sobre la acepción que tiene el misionero al enfrentarse a los ‘berdache’, quienes se transformaron en un símbolo andrógino de algunas comunidades, los cuales realizaban labores, religiosas, médicas y sexuales.<sup>32</sup> El agente cristiano, utilizaría las categorías como ‘maricón’ y ‘sodomita’, argumentándolo por medio del ‘afeminamiento’ de sus funciones que sin duda representaban la problemática de que los indígenas se encontraban en estados que en muchos casos iban más allá de las leyes naturales.

Esta misma argumentación la podemos observar en el caso mapuche, con la descripción de los agentes coloniales de lo que Bacigalupo (2016) llamaría machis ‘weyes’, que se definirían por ser sujetos dedicados a actividades médicas, espirituales y políticas, que se caracterizaban

---

<sup>30</sup> Molina, 2010b, p.27.

<sup>31</sup> Horswell, 2010, 61

<sup>32</sup> Mérida, 2007, p.99.

por su ‘género dual’ que oscilaba entre lo femenino y lo masculino,<sup>33</sup> y que fueron descritos por medio del discurso de la sodomía.

Este discurso estaría regulado por medio de la moral cristiana, y sería representado en el territorio por los agentes coloniales, tanto militares como misioneros, ya que, ambos representaban el proyecto evangelizador y civilizador imperial, que de manera un tanto furtiva también pretendía construir un arquetipo de sexualidad binaria -disociando lo masculino y femenino- y heterosexual, que se entendían como natural. En este proceso colonial, se implementaría el uso indiscriminado de este discurso sobre las costumbres de la poblaciones nativas que involucraban también identidades, que como hemos podido observar se encontraban esparcidas por todo el continente, la cuales no representaban el modelo de sexualidad occidental, de manera que se revelaría su utilización sistemática para describir y solucionar la problemática sexual que contrariaba la doctrina tomista, y por la cual encontraron la única manera de interpretarla.

### **3. Memoria, testimonio e imaginarios de la sodomía en la guerra hispano-mapuche: Narraciones jesuitas de lo nefando**

Cuando comenzamos con la revisión de las fuentes, lo primero que podemos notar del uso de la sodomía como recurso narrativo en los documentos referentes a agentes evangelizadores, como son Luis de Valdivia y Diego de Rosales, es un intento de regular no solo la sexualidad de la población indígena, sino que también el de la misma población española. Ejemplo de esta regulación, es la utilización de los relatos bíblicos de ‘Sodoma y Gomorra’ como símbolo de castigo para los innumerables vicios de la población nativa, donde el más detestable de todos sería el nefando vicio de esta población.<sup>34</sup>

Luis de Valdivia, sería el primer autor jesuita -conocido- que construiría un relato en donde plantearía la sodomía como argumento de su narrativa. En “*Sermón en lengua de Chile*”, escrito por el jesuita en 1621, como forma de acercar la cristiandad a las comunidades mapuche, siendo parte de la estrategia para lograr su evangelización, por medio de la adaptación de los escritos cristianos al idioma mapuche, Valdivia narraría los principales motivos por los cuales los mapuche debían acercarse a la fe, exponiendo en esta tarea los principales pasajes de su tradición cristiana.

Al momento de hacer conocimiento de cuáles eran los pecados a los cuales los indígenas tenían que renunciar, si no se quería ir en contra de su voluntad, y de su castigo, el autor expresa:

---

<sup>33</sup> Bacigalupo, 2016, p.35.

<sup>34</sup> Debemos recordar que gran parte de la teología había basado su pensamiento anti-sodomía, en base a los relatos que ponían como ejemplo de castigo divino a las ciudades de Sodoma y Gomorra, así por ejemplo en la Epístola de San Judas, perteneciente al nuevo testamento se expresaba que, “Sodoma, Gomorra y las ciudades vecinas, que de la misma manera fornicaron y fueron tras vicios contra lo natural, son puestas, por ejemplo, sufriendo la pena del fuego eterno.” (citado en Mott, 2010, p.6-7)



“Otra vez tambien por el pecado que no se puede nombrar por ser tan vergonzoso, que es el de sodomía. Andavan hombres con hombres, como si fueran mugeres, y mugeres con mugeres como si fueran hombres, y dexaban los varones las mugeres, y ellas a ellos, que no se conocían, cinco grandes ciudades se acabaron, las principales eran Sodoma y Gomorra, y por este pecado tan grande, con el enojo tan grande de Dios todo poderoso, bajó fuego del cielo, y en el se hizieron brasas todos los hombres y mugeres.”<sup>35</sup>

En este momento dejaremos a un lado el reconocimiento de “hueye” como sodomita, para su análisis en los siguientes capítulos, y centrarnos en el análisis de las intenciones que tiene el autor de reconocer este pecado en su sermón.

Como sabemos, el sermonario de Valdivia se inserta como la praxis institucionalizada de la guerra defensiva, que el mismo autor había desarrollado y defendido durante las décadas anteriores ante la Corona y las instituciones españolas, siendo su principal intención, la evangelización de los indígenas como expresión de la guerra espiritual. De este modo, el jesuita se involucraría en las misiones volantes en los fuertes ubicados en la zona sur, con la finalidad de recopilar los datos lingüísticos y culturales necesarios para escribir su sermón en mapudungun, al mismo tiempo en que definía cuáles serían los contenidos de la doctrina cristiana, que serían afines a la realidad del pueblo mapuche.<sup>36</sup>

En consecuencia, resulta impensado e improbable que la elección de los pecados que desarrollaría en su sermón fuera utilizada de manera azarosa y no premeditada, siendo que el modelo de relaciones en el cual el autor confiaba, como forma de desarrollar la guerra contra los mapuche, era permanentemente cuestionado tanto por el gobierno local y las órdenes religiosas, como por la misma Corona.

Insertar el mito de ‘Sodoma y Gomorra’ obedece, a nuestro juicio, a las intenciones del misionero por generar un relato, en el cual, los indígenas comprendieran que los pecados que ellos cometían, en este caso el de sodomía, eran motivo de sanciones divinas, razón por la cual debían autorregular sus propias conductas, al mismo tiempo que eran vigilados por este tipo de agentes evangelizadores. Por medio del reconocimiento y nombramiento del pecado, se rechaza la idea de poder ejercerlo, y se instituye una nueva valoración de las relaciones sexuales entre hombres y entre mujeres.

Debemos mencionar, que Luis de Valdivia es el único autor, del cual tenemos registros, que hace mención a las relaciones entre mujeres, rompiendo con la regla que invisibiliza las relaciones lésbicas por lo menos en la documentación colonial, aunque, se debe precisar que en el contexto en el cual se reconocen este tipo de relaciones, no sugiere ninguna conexión con las prácticas mapuche, pero al menos evidencia el conocimiento de los misioneros de dichas prácticas, aunque se pretenda su invisibilización como consecuencia de la doctrina cristiana.

---

<sup>35</sup> Valdivia, 1621, p.12-13.

<sup>36</sup> Cancino, 2014, p.34.

Diego de Rosales, otro misionero jesuita con una fuerte presencia en las relaciones fronterizas, llegando incluso a ser parte de los parlamentos establecidos como forma de mediar los conflictos bélicos entre españoles y las comunidades mapuche, construiría una narrativa que vincularía los relatos bíblicos con la memoria indígena “pre-valdiviana”.

En este sentido, Rosales (1878 [1674]), escribiría respecto a las memorias indígenas, lo siguiente:

“Lo singular y de grande enseñanza es que se conserva una tradicion de tiempo inmemorial entre los indios que en aquel sitio antiguamente, antes de la venida de los españoles, avia un hermoso valle muy ameno y poblado de infinita gente [...] Pero que con la abundancia y el regalo eran sus costumbres tan estragadas y tan enormes sus vicios, que no contentándose con la muchedumbre de mugeres propias y agenas se desenfrenaban (como bestias) en los torpissimos vicios de la sodomia y bestialidad. Entraron un dia en aquel valle dos hermosos mancebos en el traje y rostros nunca vistos, y en la hermosura y gravedad admirables, que en la realidad eran angeles, y les dixeron a todos los habitantes de aquella tierra que venian embiados del Señor del Cielo y la tierra, del mar y de los vientos, del sol, luna y estrellas, y que venian a requerirles de su parte como los requerian que se enmendassen de tan enormes vicios y obsenidades con que gravisimamente ofendian al Autor de la naturaleza y a su Dios y señor [...] Volviéronles a requerir a los indios, afeáronles sus vicios y dixéronles que estaba ya cercano el castigo de Dios si no se enmendaban de sus pecados [...] Mas después de pocos días vino el castigo de Dios sobre ellos, porque tembló la tierra y se estremeció con tanta furia que abriéndose en diferentes grutas y por diversas vocas, pronunció la sentencia y executó el castigo, bomitando tanta cantidad de agua que inundó todo aquel valle y anegó a quantos en él avia, sus casas, haziendas y sementeras, sin dexar memoria de aquella tan nefanda gente, y quedando para eterna memoria y escarmiento [...].”<sup>37</sup>

Lo que podemos observar en el extracto anterior, es sin duda, la organización de las memorias indígenas, mediante la introducción de relatos cristianos para resignificar las tradiciones orales existentes. En consecuencia, lo que el autor genera en su relato, es la construcción de una narrativa colonial, que al mismo tiempo en que se involucra en la moralización y castigo de las conductas sodomitas, mediante la utilización de sus propias tradiciones como contenido del relato, también, aprovecha la existencia de memorias indígenas, para lograr una narración híbrida en su conjunto.

Sería difícil considerar, que Rosales fuese capaz de construir un relato, en el cual se mezcle memoria y tradición indígena, con los códigos morales e ideológicos cristianos, y que termina por erigir esta narrativa híbrida, en el cual la sodomía se posiciona como recurso para colmar de contenido ideológico el discurso, sin pensar antes, en la identificación de términos como

---

<sup>37</sup> Rosales (tomo I), [1674] 1878, p.258-259.

‘hueye’ por parte de Luis de Valdivia, que en definitiva contribuyen en la construcción de estas narraciones.<sup>38</sup>

El jesuita, sin duda alguna, utilizará los relatos nativos como forma de resignificar las tradiciones orales, mediante el uso de la sodomía, que como categoría respondía a la aplicación de la moral cristiana, dándole nuevas e intencionadas interpretaciones a los códigos culturales y prácticas sociales que los indígenas realizaban.

En este sentido, coincidimos con la hipótesis que propone Eudave (2016), en su análisis de las narrativas utilizadas por Fray Bernardino de Sahagún para referirse a las memorias y tradiciones indígenas, en donde expone:

“[...] para lograr sobreponer una nueva historia, una verdad, las crónicas evangelizadoras harían uso de otro elemento de la retórica en la construcción de sus narrativas: la peroración, que viene siendo la conclusión de la disertación resumiendo los elementos fundamentales de lo que se dijo, reafirmando el juicio emitido desde un principio.”<sup>39</sup>

Con esto nos referimos, a que la utilización de la sodomía como herramienta discursiva en la narrativa de Rosales, responde a la necesidad por construir una nueva historia, pero a diferencia de lo que se podría pensar, no fue por medio de la eliminación total de la memoria indígena, sino que, por la resignificación de las narrativas, con el fin de normar y moralizar ciertas prácticas, que para el cristiano eran motivo de castigo.

El uso de las narraciones de Sodoma y Gomorra tanto por Valdivia como Rosales, responden a esta lógica en la cual se pretende acercar al mundo indígena no tan sólo a la palabra de Dios, sino que, en específico, a esas condiciones que establecía la cristiandad en torno a la sexualidad. Ambos autores logran involucrar a la tradición indígena en esta narrativa, por medio de la codificación de los relatos en su lengua como también en la adaptación de las memorias indígenas en la tradición cristiana, para lograr que estos integrasen los códigos y símbolos morales a su propia tradición.

### **3.1 El despliegue del ‘discurso de la sodomía’: análisis de algunos relatos jesuitas**

Hasta este momento, la intención de Diego de Rosales se encuentra de algún modo matizada por su narrativa condescendiente, pero, nos encontramos con situaciones en las cuales su postura frente al pecado nefando es radicalmente diferente, tal es el caso, en el que se refiere a la circulación de una ‘enfermedad’ sodomita entre los cristianos:

“Otra enfermedad más pestilente dio a algunos españoles en Paicaví, que fue del alma, porque se hallaron heridos de un sodomítico contagio catorce soldados: quemaron los trece y perdonóse al uno por no ser tan culpado. Cosa lastimosa y que puede servir de escarmiento para los que son tocados por tan infame vicio [...].”<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Luis de Valdivia, en el momento en que Rosales escribe su crónica ya había sido capaz de asociar la sodomía con un concepto mapuche (hueye), por lo cual, se sugiere que el autor ya estaba en conocimiento de estas conceptualizaciones.

<sup>39</sup> Eudave, 2016, p.57.

<sup>40</sup> Rosales (tomo II), [1674] 1878, p.510.

En esta ocasión, el autor nos revela varias cosas que son útiles para definir cómo operaron de forma práctica las acusaciones de sodomía, y es que, tal como pasaba en España en el mismo periodo, el fuego era la única forma de limpiar las acciones más impías de las que podía ser capaz el hombre, demostrando, que no tan sólo en lo discursivo estas prácticas eran entendidas como en la península ibérica, sino que, los castigos asociados a esta se establecían de manera idéntica.

Aunque se podría pensar que, para el autor, este escarmiento fuese suficiente, Rosales prosigue más allá de las amenazas expuestas, relatando un segundo testimonio:

“Desterraron allí un mestizo de tan malas costumbres, que habiéndole preso por otro delito, él de suyo confesó, acusado de su conciencia, que en su vida se avia confesado; que avia cometido el pecado nefando con cincuenta y seis indios y aconsejandoles que usasen ese vicio; que avia muerto a tres porque no abian consentido con su gusto; quemando siete casas y robado una tienda de un mercader, sin otros hurtos. Era dado a la embriaguez y otros vicios, y habiéndole sentenciado a quemar por el General Pedro Sanchez de Mexorada, a persuasiones de Padre Fray Eugenio Sanchez.”<sup>41</sup>

El tono y contenido de la escena, es diferente en ambas narraciones, en primer lugar, debido a que esta última se encuentra cargada por situaciones simbólicas, que evidencian el castigo divino, debido a que, el autor concluye diciendo que el mestizo condenado a la hoguera había permanecido durante dos días quemándose sin parar. A esto se le suma, el relato de un gallo que habría entrado en donde este se encontraba, para quitarle el rosario que le habían permitido llevar por su confesión voluntaria, evidenciando la reprimenda desmedida en contra su condición pecadora, por medio del uso del fuego como elemento sancionatorio, además, del abandono de Dios ante estas conductas nefandas, demostradas por el despojo del rosario de las manos del mestizo, invalidando su redención.<sup>42</sup>

El contraste entre ambos testimonios es evidente, mientras que una funciona como una narración distante de los hechos, por medio de la aplicación de una argumentación que limita con lo imaginario y lo simbólico, el otro está cargado con una preocupación manifiesta por la propagación de la enfermedad en las filas de los conquistadores, que a pesar de ser cristianos se ven envueltos y comprometidos por estas conductas antinaturales, que deben ser castigadas con la hoguera.

En este punto, es necesario hacer precisión de varias cosas respecto a lo expuesto, y es que en definitiva, podemos constatar una utilización de la sodomía, que no es restringida a la población nativa, debido a que, como podemos evidenciar en estos relatos, esta es aplicada tanto a los soldados españoles, como a los mestizos e indígenas, lo que demuestra, que en ningún caso esta categoría fue exclusiva para denominar a un grupo específico, sino que, más bien funcionó para denostar una práctica específica, capaz de penetrar en cualquier estamento.

---

<sup>41</sup> Rosales (tomo II), [1674] 1878, op.cit. p.510.

<sup>42</sup> Rosales (tomo II), [1674] 1878, p.510.

En segundo lugar, estas acusaciones estuvieron permeadas e influenciadas por la intromisión de agentes evangelizadores pertenecientes al clero, específicamente a las órdenes religiosas, ya que como hemos visto, los relatos corresponden a dos jesuitas, además de por supuesto la ‘persuasión’ del Fray Eugenio Sánchez en el relato de Rosales, donde este insiste en el castigo del mestizo acusado de sodomía. Esta cuestión sugiere, que aquellos más preocupados de las conductas sexuales antinaturales y de su consecuente castigo, no tan solo de los mapuche, sino también de la misma población española que había llegado a instalarse en el territorio, fueron aquellos que mantenían una relación estrecha con la teología cristiana que había avocado parte de su desarrollo ideológico a las prácticas sexuales.

Sin duda, ambos tipos de relatos nos permite reflexionar en torno a cómo estos discursos operaron en la sociedad colonial que se estaba construyendo, con una moral cristiana que operaba en todos los espacios de la vida, incluso lo sexual, lo que motivó a que los discursos de la sodomía se instalaran en los reductos españoles como una forma de normar con quienes de relacionaban en la intimidad. Rosales al entregarnos las cifras de catorce soldados acusados y condenados por el delito de sodomía, lo que hace, es contribuir a la reconstrucción de procesos judiciales, que al menos ocurrían con una frecuencia que no es despreciable, ya que, pensar que estos catorce soldados fueran ‘procesados’ todos a la misma vez es insostenible, por lo que creemos que fueron casos diferentes, con procesos distintos, pero con condenas similares casi en su totalidad.

Además, algo que no puede pasar desapercibido, es el hecho de que uno de estos acusados de sodomía, no era tan ‘culpado’, en palabras del autor. ¿Qué situación especial hacía que alguien acusado de sodomía no fuera tan culposo?, esto es una problemática difícil de solucionar, por no tener acceso a más detalles de lo que pasó en este juicio, pero, cabe señalar que como sabemos por algunos estudios, en el plano cultural, donde también operaba este discurso, a pesar de que se pretenda sostener que sólo operaba en el ámbito judicial, existían nociones en torno a la sexualidad que permitían diferenciar a los sodomitas.

La diferenciación de los sodomitas se relacionaba estrechamente con la participación ‘activa’ o ‘pasiva’ en el acto sexual, lo cual, en este sentido, significa una infravaloración de aquellos que se posicionan como pasivos en el acto sexual, debido a la sobrevaloración de la actividad masculina, frente a la marginación de la pasividad femenina, lo que conlleva a que:

“en la medida que el sodomita paciente se convierte en mero *receptáculo*, es probable que el repudio fuera mayor, ya que no sólo cometía un acto *atrocísimo* sino que al emular el rol femenino, desprestigiaba su *buen género*.”<sup>43</sup>

Sin duda alguna, la ‘actividad’ masculina en las relaciones sexuales entre hombres podría responder a la incógnita generada por la liberación del castigo a la hoguera, ya que, al encontrarnos en un territorio alejado de la metrópolis, con unos sistemas judiciales conformados de manera incipiente, y la soberanía de la justicia real con pocas capacidades de operar incisivamente en este tipo de procedimientos, la valoración cultural de las actividades sexuales debió operar como garante de justicia. Queremos decir con esto, que la

---

<sup>43</sup> Molina, 2010b, p.29.

participación de este soldado como agente activo en el acto sexual con otro hombre, pudo haberlo librado del castigo de la hoguera, por considerarse el acto penetrativo como una condición masculina, aun así, en el acto sodomítico, que a diferencia de los otros acusados a quienes se les consideró como totalmente culpables, por entenderse su posición pasiva como una condición femenina y por ende ‘más’ condenable.

Aunque pareciera que este argumento de la posición que ocupaban los sujetos en el acto sexual parece difícil de sostener, podemos encontrarnos con situaciones que respaldan nuestras hipótesis, y es que, algo similar ocurre en las narraciones de Francisco Núñez de Pineda, cuando relata la cotidianidad de su cautiverio, en una conversación con unos muchachos mapuche, estos le comentan que solo tienen por pecado aquel asociado a las prácticas sexuales entre hombres, por lo que el autor explica:

“sólo tienen por vil y vituperable el pecado nefando, con esta diferencia, que el que usa el oficio de varón no es baldonado por él, como el que se sujeta al de la mujer, y a estos los llaman *hueies*, que en nuestro vulgar lenguaje quiere decir nefandos, más propiamente *putos*.”<sup>44</sup>

La diferenciación que se hace en torno a quienes sujetan el ‘oficio’ de mujer, como diría Francisco, y aquellos que sujetan el de hombre, resulta trascendental para esta discusión, debido a que, nos da luces respecto a la valoración que hace la sociedad mapuche de las relaciones sexuales entre hombres, y al mismo tiempo, nos plantea la disyuntiva en torno a cuanto de lo que el autor nos expone en este relato es en realidad una valoración propia, motivado por sus concepciones cristianas en torno a la sexualidad. De igual manera, más allá de la veracidad de lo que nos comenta el cronista, una cosa es esencial, y es que se evidencia, además del juicio cristiano-judicial en torno a la sodomía, existe otro espacio en el cual se aplican juicios de valor, debido a que la diferenciación de ‘lugares’ en el acto sexual, no está contemplado ni por los tribunales eclesiásticos ni civiles.

### **3.2 Lo “hueye” en Núñez de Pineda: ¿identidades premodernas?**

A pesar de que, las investigaciones en el área europea nos han planteado, que es imposible encontrar una identidad sodomita en los documentos previos al siglo XIX, en donde se formaría la identidad homosexual contemporánea, con expresiones políticas, sociales y culturales específicas. Los estudios de la colonia americana nos exponen lo contrario, de modo que, se suscita que existieron espacios en los archivos judiciales, que nos revelan un cierto ‘modus vivendi’ de los sodomitas, demostrando la complejidad del fenómeno social estudiado.<sup>45</sup>

Fernanda Molina (2010b), sobre este ‘modus vivendi’, nos comenta que:

“estos sodomitas no constituían *una especie*, como pretenderá ver la sexología del siglo XIX a los homosexuales, ni conformaban una identidad colectiva y política como la alcanzada por el movimiento gay en la década de los sesenta del siglo XX.

---

<sup>44</sup> Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.107.

<sup>45</sup> Molina, 2010b, p.50.

Pero tampoco fueron sólo sujetos jurídicos: algunos sodomitas virreinales pueden ubicarse a caballo entre ambas definiciones”.<sup>46</sup>

En su análisis de los procesos judiciales llevados a cabo en el virreinato del Perú por el Santo Oficio limeño, que por más que la historiografía insista en que la sodomía no contenía identidades, existían rasgos en los procesos judiciales que escapaban de esta área legal, y más se insertaban en el ámbito cultural, donde había hombres que eran considerados como ‘afeminados’, o que preferían las relaciones sexuales con otros hombres, denominados bajo la categoría de sodomita, lo que, definitivamente, supone que esta categoría no sólo era jurídica, sino que, también identificaba a un tipo de ‘hombre especial’, por medio de otras consideraciones.<sup>47</sup>

La tesis de Molina (2010b) en torno a las sexualidades que denomina “premodernas”,<sup>48</sup> resulta esencial para entender los relatos expuestos por los cronistas en territorio mapuche, debido a que, por lo que hemos podido observar, los cronistas encontraron formas de describir y asumir el registro de estas prácticas, de modos que escaparon, muchas veces, de las consideraciones cristianas y judiciales que se establecían como ‘marco de acción’.

Como hemos expuesto, las narraciones de los soldados acusados de sodomía y el relato acerca del pecado nefando con los muchachos mapuche, nos dejan ver, cuestiones que traspasan la idea del sodomita como sujeto vinculado a una categoría judicial y cristiana, sino que, se enraíza en nociones culturales y sociales en torno a las relaciones sodomíticas.

La diferenciación, entre aquellos sujetos que sostienen relaciones sexuales pasivas con otros hombres, de aquellos que permanecen con un rol activo en la misma práctica sexual, deviene de una vertiente cultural, en la cual, no se considera una acción reprochable esta última, porque reproduce los patrones masculinos que son necesarios para sostener el establecimiento del patriarcado, a diferencia de aquel hombre que se posiciona como un actor pasivo, y por ende femenino, el cual es castigado por no reproducir las relaciones de poder existentes en su propia corporalidad.

En estas mismas directrices, la feminización del machi hueye, por parte de Núñez de Pineda, también escapa de los planteamientos morales cristianos y responde a esta hipótesis de una identidad “premoderna”. Así lo evidencia, cuando continua con el relato expuesto anteriormente:

“los llaman *hueies*, que en nuestro vulgar lenguaje quiere decir nefandos, más propiamente *putos*, que es la verdadera explicación del nombre *hueies*. Y estos tales no traen calzones, sino mantichuelas por delante que llaman *punus*; acomódanse a ser machis o curanderos porque tienen pacto con el demonio.”<sup>49</sup>

La utilización de los conceptos como ‘puto’, la vinculación a la práctica sexual pasiva, o la peroración de su ‘acomodo’ a los oficios de mujer, cuando dice, en otra ocasión, “entre ellos

---

<sup>46</sup> Molina, 2010b, op.cit. p.50.

<sup>47</sup> Molina, 2010b, op.cit. p.29.

<sup>48</sup> Molina, 2010b, op.cit. p.29.

<sup>49</sup> Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.107.

se tienen por viles, por acomodarse al oficio de mujeres [...]”<sup>50</sup>, sostiene la idea de un espacio en la categoría de sodomita, y que expone el discurso en torno a esta, que no contiene un sustento y fundamento cristiano o judicial, sino que, operan en una dimensión netamente cultural, de manera que, estas posiciones ‘pasivas’ o afeminadas, eran consideradas como disposiciones negativas, y eran sometidas a un juicio social evidenciado por Francisco, pero reafirmado por el castigo de los soldados, relatado por Rosales.

Con esto, podemos decir que, en la guerra hispano-mapuche, además de operar un discurso de la sodomía vinculado estrechamente al castigo y la moralización de la memoria indígena, como se expone en el primer apartado, marcados por la participación de agentes evangelizadores, en todos los casos revisados, también podemos encontrarnos con una identificación y juicio, por medio de un discurso que presenta otro tipo de argumentación, vinculado a la peroración de la pasividad masculina y la femineidad en su rol social, de forma que, afectaba aquellos sujetos que no eran capaces de reproducir los patrones masculinos hegemónicos, en el marco de las relaciones bélicas instauradas.

#### **4. De hechiceros a sodomitas: La narrativa hispana en torno a la práctica e identidad del machi**

Los cronistas, desde muy temprano comenzaron a utilizar categorías para las descripciones que generaron de los nativos, de manera que, se comenzaron a articular discursos que sirvieron para identificar sujetos específicos, que cumplían tareas determinadas en el mundo indígena. Tal fue el caso de la categoría de ‘hechicero’, la cual, podemos constatar en las crónicas desde muy temprano, cuando apenas comenzaba la exploración del territorio mapuche, de forma que, se irían construyendo sobre esta categoría, estrategias discursivas y argumentos que derivarían en su vinculación con la sodomía.

Lo primero que debemos tener en cuenta, es cómo y para qué, la categoría de hechicería fue empleada en el contexto de expansión. Vivar (1966 [1558]) siendo el primer cronista conocido, sería quién nos daría indicios del despliegue de esta categoría, comenzando muy temprano con sus relatos:

“Juntáronse estos hechiceros y miraron en sus abusiones, y como son tan agoreros, tomaron un león de los que hay en esta tierra que son pardos pequeños, y llevaronlo donde estaba la gente de guerra. Mandaronlos a poner en orden y les dijeron que, si aquel león se les iba, que se volviesen, porque les iría mal con los cristianos, y si le matasen, que seguramente podían ir.”<sup>51</sup>

Mariño de Lobera (1865 [1560-1624]), varias décadas más tarde, complementaría esta primera descripción, comentando que:

“Y fue tanto el miedo de los hechiceros que lo pusieron a los demás, persuadiéndolos a que se volviesen a sus casas sino querían ser todos perdidos. Obedecieron

---

<sup>50</sup> Núñez de Pineda y Bascañán, [1673] 1861, op.cit. p.159.

<sup>51</sup> Vivar, [1558] 1966, p.184.



puntualmente y sin réplica los capitanes a los hechiceros, y sin aguardar más perentorias se volvieron en el mismo orden que llevaban [...]”.<sup>52</sup>

Pareciera, que desde muy temprano, se reconocerían algunas atribuciones de los hechiceros, ligadas a la adivinanza, la premonición y la agorería, facultades naturales de aquellos acusados de practicar la hechicería. Pero, debemos señalar que estas habilidades, por los relatos expuestos, tenían un contexto específico en el cual se desarrollaban, la guerra.

En la sociedad mapuche: “La batalla y la guerra ritual se producen al mismo tiempo abajo, en la tierra, y arriba, en los cielos. Ambas son parte de una sola guerra [...]”<sup>53</sup>, lo que, en consecuencia, instalaría a los hechiceros como parte fundamental del rito bélico. Dillehay (2017), nos comenta parte de esta relación, explicando que, tanto la guerra como los preparativos de esta, eran de alguna manera ceremonias públicas, que congregaban a diversos grupos, para extender alianzas, y lograr vínculos.<sup>54</sup>

Estas ceremonias, para la segunda mitad del siglo XVI, se debieron acelerar e incrementar, por el arribo de los españoles al territorio, de forma que, se lograría la extensión de la ceremonia pública, a fin de administrar la guerra, entre muchas otras propiedades, permitiendo un contacto más estrecho entre conquistadores y hechiceros, dejándonos ver porqué las descripciones de estos sujetos estaban vinculadas al espacio bélico.

Asimismo, los cronistas describieron las facultades que tenían los hechiceros para intervenir en personas que padecían enfermedades, pues, para los mapuche, los motivos por los cuales alguien podría caer indispuerto, estaban relacionados, con que algún espíritu maligno, enviado por terceros, intercediera en un individuo para descomponerlo y generar la muerte.<sup>55</sup> En consecuencia, aquellas personas que se encargaban de acudir en este tipo de situaciones, fueron los hechiceros, a quienes los cronistas describieron por sus capacidades para aplicar la medicina, por medio de hierbas o de ceremonias, que detallaron con recelo y perturbación.<sup>56</sup>

El relato de un rito para curar a un muchacho enfermo, contado por Núñez de Pineda (1861 [1673]), es esencial para entender el posicionamiento que obtenían los ‘hechiceros’ en el espacio familiar, entendiendo éste, como el núcleo de nivel doméstico dominado por un patriarca, y que agrupaba a familiares y parientes, al cual, podemos relacionar el espacio familiar/doméstico, con el espacio de lo privado en la sociedad mapuche,<sup>57</sup> ya que, como detalla el autor, esta ceremonia había sido convocada por un patriarca, para curar a un

---

<sup>52</sup> Mariño de Lobera, [1560-1624] 1865, p.176.

<sup>53</sup> Bengoa, 2003, p.227.

<sup>54</sup> Dillehay, 2017, p.38, se refiere a esta cuestión esencial al momento de detallar cómo se construyen las alianzas entre las comunidades mapuche, donde expone la importancia de la ceremonia pública y festividades para el esfuerzo bélico.

<sup>55</sup> Tanto Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.157, como Goicovich, 2003, p.160, vuelven sobre la particular creencia de que los mapuche conciben cualquier enfermedad o “mal” con la participación de un espíritu enviado por terceros.

<sup>56</sup> Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.160; Mariño de Lobera, [1560-1624] 1865, p.52.

<sup>57</sup> Dillehay, 2017, p.45.

indígena que padecía graves enfermedades, en donde participaban hombres y mujeres de la comunidad, siendo absorbidos por la atmósfera solemne del rito, en el cual, las mujeres cantaban con tristeza, y los hombres se sentaban cabizbajos y pensativos, todos aguardando la respuesta del ‘mache’.<sup>58</sup>

La escena descrita, nos deja detalles importantes, destacando por supuesto, la calidad de liderazgo del machi, quien incluso llega a ser consultado respecto de si el español podía ser testigo de la ceremonia. Pero, cabe destacar, como punto neurálgico de la investigación, la categorización bajo el concepto de ‘nefando’ por parte de Francisco a la autoridad ritual, el cual, es descrito con vestimentas femeninas y un evidente cambio en sus roles de género, lo que demuestra, la calidad singular del individuo descrito, quien en el espacio ritual, y con rasgos que transitaban de lo femenino a lo masculino, desplazaba la autoridad patriarcal que caracterizaba los “regua”,<sup>59</sup> para ser descrito, mediante el ‘discurso de la sodomía’.

Por primera vez, en la documentación del siglo XVII, lo que podemos notar es una transformación en la narrativa, y en definitiva del discurso en torno a la hechicería mapuche, que llevó a la descripción por medio de la sodomía de esta ‘institución’ reconocida tempranamente por los conquistadores. El cómo y porqué este discurso radicalizó su percepción negativa y vinculó al hechicero con lo nefando, es necesaria para definir cómo operó este discurso en las relaciones hispano-mapuche de los siglos en cuestión.

Los españoles, no fueron capaces de entender las dinámicas de la hechicería dentro del espacio mapuche, de manera que, los cronistas comprendieron tardíamente la importancia de identificar a estos individuos, a quienes se les reconoció, en un principio, solamente como ‘hechiceros’, pero que avanzadas las relaciones, fueron mejor y mayormente descritos e identificados, pudiendo detallar su participación dentro de las propias comunidades, como hemos expuesto, lo que se distancia de las narraciones del siglo XVI arraigadas en la participación únicamente de espacios públicos -que hemos definido como el espacio decisivo de la guerra.

De igual manera, los cronistas, por medio de estas escasas descripciones en torno a las facultades de los hechiceros, llevaron a cabo un proceso de análisis y estudio, en el cual pudieron determinar la existencia de una ‘institución’, que se asemejaba a su propia tradición institución cristiana, instalando entonces un discurso que transicionaría del reconocimiento en el siglo XVI, a su desmoralización por medio de la sodomía en el XVII.

#### **4.1 Definiendo la hechicería mapuche: adivinanza, agorería y otras viles prácticas**

Definitivamente, los primeros cronistas -Jerónimo de Vivar [1558], Alonso de Góngora y Marmolejo [1576], Pedro Mariño de Lobera [1560-1624], - nos entregan menos detalles de las costumbres y cultura de los mapuche, en comparación a sus sucesores, en parte, debido a

---

<sup>58</sup> Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán escribe su crónica en la segunda mitad del siglo XVII, de manera que los españoles habían logrado reconocer la figura del “machi”, entendiéndose como “hechiceros”.

<sup>59</sup> Goicovich, 2003; Bengoa, 2003; Dillehay, 2017, concuerdan en la dominación de los patriarcas dentro de la sociedad mapuche, aunque se ha establecido también que el espacio de la espiritualidad relacionado con la feminidad ocupaba un rol esencial dentro del establecimiento de las relaciones grupales.

su calidad de militares, por lo que, sus narrativas están más centradas en las eventualidades políticas que acaecían sobre los conquistadores.

De esta forma, podemos contar con sólo algunas descripciones de los hechiceros, e incluso, debemos destacar, la utilización de la hechicería como recurso para describir al conjunto de las poblaciones nativas. Jerónimo de Vivar (1966 [1558]), por ejemplo, en primera instancia nos presenta una narración en la que detalla cómo viven y son los nativos, diciendo que:

“Son muy grandes hechiceros; sus placeres y regocijos es ajuntarse a beber, y tienen gran cantidad de vino ayuntado para aquella fiesta, y tañen un tambor con un palo y en la cabeza del tiene un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan.”<sup>60</sup>

El autor repite la misma descripción varias veces, pero la aplica a poblaciones situadas en diferentes valles, donde enfatiza que, la hechicería era práctica normal a lo largo del territorio. Esta primera aproximación del cronista, nos devela algo clave para entender el proceso que se llevaría a cabo avanzada la intromisión española en el territorio mapuche, y es que, la hechicería, aunque fuese reconocida como atributo especial de algunos sujetos, también se aplicaría para nombrar una población general, lo cual, deja ver el poco conocimiento respecto a esta práctica, generando relatos de hechicería, difusos y superficiales, que iban desde tareas de adivinación, hasta labores relacionadas a la agricultura, de forma, que el espacio de la guerra, como hemos evidenciado, sería el único aspecto realmente capaz de definirse, como un espacio en que participaban sujetos específicos dedicados a la hechicería.

Por el contrario, Mariño de Lobera (1865 [1560-1624]), instalaría a finales del siglo XVI un discurso, bajo lo que creemos, sería el inicio de una examinación detallada de la hechicería, diferenciándola, de lo que hasta ese momento había sido utilizada como categoría homogeneizadora y generalizada para la población nativa mapuche. Su narrativa, estaría fundida con la moral cristiana, ya que, antes de su muerte en 1595, entregaría sus manuscritos al jesuita Bartolomé de Escobar, quien también había estado en Chile, para que los editara, de forma que, hasta cierto punto, su obra estaría reescrita por el misionero jesuita.

En consecuencia, su relato está cargado por un intento de disociar la hechicería de la población mapuche, asignando esta categoría, a un grupo específico de sujetos, lo que evidencia cuando comenta que, “Antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros; los cuales muchas veces daban respuesta de su cabeza [...]”.<sup>61</sup> Lo que hace Lobera, es dar por sentado que las prácticas relacionadas a la ‘adoración del diablo’, estarían más bien vinculadas a sus hechiceros, diferenciando esta habilidad de aquellos que no la realizaban, cuestión que rompe con la homogeneización de la hechicería en la población mapuche.

La diferenciación que hace el autor, entre aquellos que antes adoraban el demonio, y los que ahora son el vínculo con el demonio, nos permite destacar algo evidente, y que es reiterativo en las crónicas, la relación hechicería/demonio. Fernanda Molina (2010<sup>a</sup>), por medio del estudio de la herejetización de la sodomía en la sociedad moderna, encuentra una primera

---

<sup>60</sup> Vivar, [1558] 1966, p.134.

<sup>61</sup> Mariño de Lobera, [1560-1624] 1865, p.52

relación entre brujería y sodomía, debido a que, según la autora, desde el siglo XII los llamados ‘herejes’, como se les denominaba a quienes desarrollaban conductas en contra de la enseñanza cristiana, como el pecado contra natura, complejos idolátricos o canibalismo, se le sumó la acusación de brujería por condensar un pacto con quien motivaba esos deseos ‘demoniacos’, determinando que:

“A partir de esta operación intelectual, los herejes ya no sólo contrariaban los dogmas eclesiásticos establecidos, sino que, más importante aún, se convertían en adoradores del demonio.”<sup>62</sup>

Hasta este momento histórico, podemos asegurar que la aplicación de una argumentación cristiana, que vincula al hechicero con el demonio, por medio de lo que llamaremos ‘pacto demoníaco’, derivaría principalmente del complejo idolátrico, del cual serían testigo los españoles al observar a las poblaciones mapuche y que manifiestan permanentemente.<sup>63</sup> Pero, este argumento, sufriría al mismo tiempo que la hechicería, una transformación en lo que representaría, ya que su empleo estaría además, ligado a una identidad sodomita.

#### **4.2 Disociación y reconocimiento del machi: el estudio de la hechicería mapuche**

Fray Juan de Vascones, vicario provincial de la Orden de San Agustín, había llegado a Chile en el año 1595, para instalarse en la ciudad de Santiago como una forma de reforzar y afianzar la orden en el territorio, debido a su experiencia en Filipinas y México antes de asentarse en Chile. Pero las pretensiones de los eclesiásticos se vieron cercenadas, al momento de estallar el levantamiento de Curalaba en 1598, que terminaría con resultados catastróficos para los asentamientos españoles más allá del río Biobío, que se imponía como la nueva frontera.

La muerte del gobernador Martín Oñez de Loyola, había desorganizado la institucionalidad española, por lo que surgirían mociones desde los cabildos para que el Padre se transformara en vicario provincial, quien surgía como principal figura para que:

“en esta situación caótica, de pobreza suma y sin líderes adecuados, cuando todos clamaban para hacer llegar al Rey la realidad de lo vivido y solicitar la urgencia de los socorros”.<sup>64</sup>

Juan de Vascones, se ubicaría entonces, como uno de los encargados de transmitir al rey los males acaecidos en el reino de Chile, y escribiría un documento, en el cual, expondría todas las razones por las que los indios debían ser esclavizados, señalando en su narrativa, los motivos de índole económica y política, pero por sobre todo religiosas, por su calidad de clérigo.

El documento es interesante en varios sentidos, pero contiene la particularidad, de que se encuentra fuertemente marcado por la doctrina tomista, citando incluso, los pecados lujuriosos designados por el teólogo cristiano<sup>65</sup>, incorporándolos en una narrativa, que

---

<sup>62</sup> Molina, 2010a, p.547.

<sup>63</sup> Góngora y Marmolejo, [1576] 1862, p.472; Mariño de Lobera, [1560-1624] 1865, p.82.

<sup>64</sup> Walker, 1992, p.145.

<sup>65</sup> Vascones, [1599-1602] 1961, p.49.

buscaba exponer la calidad herética de las costumbres indígena, para justificar su toma por esclavos, y lograr convertirlos a las buenas y ‘naturales’ costumbres.

De esta forma, el padre expresaría, por ejemplo, en su cuarto título:

” [...] Vitoria, Covarrubias, Navarro, y de los modernos, los cuales afirman que los infieles súbditos de los príncipes cristianos pueden y deben ser compelidos a guardar a lo menos la ley natural en lo tocante al culto y reconocimiento de un solo Dios, y en costumbres humanas.”<sup>66</sup>

El autor, lo que hace es generar un énfasis, en la obligación que tenía el rey de hacer esclavos a los indígenas por no respetar ninguna ley moral y natural, acentuando por consecuencia, en algunas de las infidelidades indígenas:

“En su infidelidad es gente que no reconocen a Dios alguno, salvo al demonio, de quien tienen alguna noticia por sus hechiceros, y con esto no guardan costumbre alguna política ni ley natural, contra la cual cometen mil incestos y maldades”.<sup>67</sup>

La inflexión que genera este documento, es esencial para comprender la narrativa que toma el mundo hispano, al acercarse a la hechicería mapuche, que hasta ese entonces, básicamente se había reducido al reconocimiento parcial de cierta función dentro de las relaciones sociales, pero que, ahora, tal como lo expresa Vascones, se reconocía e interpelaba su participación e influjo activo a los demás nativos, rompiendo con la caracterización superficial de actividades como la adivinanza, ‘agorería’ e incluso la guerra.

Determinar que, los hechiceros tienen responsabilidad directa en estas prácticas, en un documento que resulta tan importante, debido al momento que vivía el reino, ubicándolos como artífices de los principales actos de incestos y ‘maldades’, además de, ser ‘cultores del demonio’ entre los nativos, razones por las que estos indígenas debían ser tomados por esclavos, y transformados a la civilización, resulta al menos motivo de un mayor análisis.

Hasta este momento, el espacio dedicado a la hechicería mapuche, abordada principalmente en las crónicas, ya que, al parecer carecía de importancia en otro tipo de documentos, por lo menos hasta la victoria de Curalaba de 1598, es reemplazado por un discurso que, ve en estos individuos dedicados tanto a la ceremonia espiritual, como política, amenazas para el proyecto de evangelizar y consumir la colonización.

En este discurso, que propone Mariño de Lobera y que profundiza Vascones, podemos encontrarnos con una intencionalidad patente, con una actitud condenatoria de los espacios ceremoniales en los que participaban, argumentando estas narrativas por medio de la transformación pragmática del ‘pacto demoníaco’, y que ubicaba al hechicero como nexos entre los indígenas y el diablo.

Esta transformación del discurso, la podemos evidenciar con algunos ejemplos específicos en las postrimerías del siglo XVI, y es que, Mariño de Lobera, de manera involuntaria, expresaba que los espacios resolutivos mapuche se encontraban impregnados por la agorería

---

<sup>66</sup>Vascones, [1599-1602] 1961, p.54.

<sup>67</sup>Vascones, [1599-1602] 1961, op. cit, p.54

y la adivinanza, siendo estas atribuciones descritas como facultades específicas de los hechiceros, y manifestaba que:

“Solo digo que todos ellos entraron en acuerdo, usando primero de sus ceremonias y ritos que suelen ser comunes entre ellos; donde invocan el favor del demonio, y echan suertes sobre las elecciones y adivinanzas de los sucesos.”<sup>68</sup>

El autor, deja un espacio para reconocer, implícitamente, que existía participación de hechiceros, aunque el autor fuera incapaz de nombrarlo como tal, y continuaba su narración diciendo:

“Todo lo cual se suele hacer en medio de grandes banquetes, y embriaguez, que es el vicio, que mas predomina en todos los indios universalmente a la manera que lo hacían los griegos en las fiestas bacanales, llamadas orgias.”<sup>69</sup>

Este relato, nos revela que, existía una relación entre ceremonias donde participaban hechiceros, y espacios de desorden moral a vista de los españoles, cuestión que complementa lo expresado por Juan Vascones, cuando devela que son los hechiceros quienes motivan las prácticas incestuosas, y demás maldades, encontrando claras similitudes y sintonías en ambos relatos.

En definitiva, los relatos se complementan para entregarnos la información necesaria, para responder al por qué de las acusaciones de Vascones, dejando ver que los espacios en los cuales participaban los hechiceros, además de ser instancias deliberativas y espirituales, también derivarían, en algún grado, a un espacio de ‘desorden’ de las identidades, tanto sexuales como de género, por el uso de los llamados ‘vicios’, que representaban, sin duda, los males que se necesitaban extirpar de las tradiciones indígenas.<sup>70</sup> De esta forma, la insistente controversia que generaban las ‘ceremonias’, se instalaría como argumento en el cual se pondría en cuestión, la capacidad de los hechiceros de interceder en la organización y valoración de ‘lo sexual’, en el mundo mapuche.

La participación de hechiceros en espacios ceremoniales, que para los cristianos significaban un desorden moral y social,<sup>71</sup> en tanto, los sistemas de dominación regentes se veían trastocados, se transformaría en un nuevo objetivo de la narrativa. Francisco Núñez de Pineda, en el exorcismo que presencia y que relata en su crónica, al ver cómo un individuo que describió por medio de lo nefanda de su apariencia, y que se posicionaba dentro de la comunidad como autoridad espiritual, nos sirve, como ejemplo de la instrumentalización de este argumento en la discursiva española, y se transforma en un argumento sólido, para el ataque emprendido por el mundo hispano en contra de los ahora más escudriñados hechiceros.

El registro de la hechicería en código mapuche, sería quizá, el paso más importante para el reconocimiento de los hechiceros, y con esto nos referimos, a que Luis de Valdivia

---

<sup>68</sup>Mariño de Lobera, [1560-1624] 1865, p.149.

<sup>69</sup>Mariño de Lobera, [1560-1624] 1865, op. cit, p.149.

<sup>70</sup>Gonzales de Nájera, [1614] 1889, p.251; Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.124.

<sup>71</sup>Gonzales de Nájera, [1614] 1889, p.250.

establecería, como definición de hechicería en mapudungun, el término “calcu”.<sup>72</sup> En consecuencia, como hemos esbozado anteriormente, las descripciones mejoraron y aumentaron considerablemente con relación a la documentación del siglo anterior, y aunque se debe matizar, que esta producción de conocimiento sobre el pueblo mapuche, por parte de españoles, es algo reconocido por la tradición historiográfica, es más distinguible en el espacio que se lo otorga a los ‘hechiceros’.

#### **4.3 Descripción del género ‘weye’: corporalidad y narrativa en torno al machi**

El registro y la disociación de los hechiceros, llevó, necesariamente, a la descripción de los espacios ceremoniales en que participaban, derivando en la diferenciación entre ‘fiestas públicas mapuche’ y ‘fiestas públicas de los hechiceros’. Lo que expresa esta diferenciación entre las ceremonias, es la profundización en la disociación de la hechicería, incluso también de los espacios, comenzando con un proceso de descripción en torno a todo lo que involucraba la acción de los hechiceros.

Este proceso de descripción del espacio ceremonial, que en el mundo mapuche era un espacio para celebrar casamientos, hacer alianzas, o aplicar justicia, se contraponía a aquellas ceremonias que eran lideradas por hechiceros, en las cuales, estos mostraban sus habilidades para hablar con el demonio, entrar en trance y otras viles prácticas.<sup>73</sup>

De esta forma, Diego de Rosales (1878 [1674]), nos expone una de estas ceremonias diciendo:

“La fiesta más solemne es la que hazen los Boquibuyes, que son los sacerdotes de el Demonio, para salir de su encerramiento y dejar el hábito, que para ella no solo convidan a los parientes que les traigan chicha y carne, sino a los amigos de muy lexos que no tienen obligación a estas cargas, les obligan a que les traigan ovejas de la tierra [...]”<sup>74</sup>

Las atribuciones políticas de los hechiceros fueron permanentemente valoradas por los cronistas, ya que como plantea Bacigalupo (2016), los fokibuyes o boquibuyes eran esenciales para lograr la paz y hacer la guerra con los mapuche, atributo que significó un reconocimiento positivo por parte de los españoles, y los misioneros, especialmente.<sup>75</sup>

Por primera vez, los relatos nos permiten acercarnos, a lo que serían los ritos de transición de los boquibuyes, que como sabemos, por medio de las crónicas, tenían un proceso de retiro, en el cual, aprendían las facultades y atributos por los cuales eran reconocidos.<sup>76</sup> Sin embargo, lo más relevante es la aplicación del ‘pacto demoníaco’ a su ‘institución’, debido a

---

<sup>72</sup>Valdivia, [1606] 1684, s.p.

<sup>73</sup>Rosales (tomo I), [1674] 1878, p.144.

<sup>74</sup>Rosales (tomo I), [1674] 1878 p.145.

<sup>75</sup> Bacigalupo, 2016, p.36.

<sup>76</sup>Rosales (tomo III), [1674] 1878, p.208, hace mención y describe en su afán por detallar este “sacerdocio”, los procesos de formación por los cuales pasan los hechiceros, en este sentido Bacigalupo, 2016, p.37, hace una reconstrucción de toda la estructura social de la cual son parte estos hechiceros.

que, Rosales los reconoce como sacerdotes del demonio, evidenciando la transformación en el empleo del argumento, aunque todavía no en su significación.

Además de que podemos constatar el reconocimiento de los ‘boquibuyes’ como practicantes de la hechicería, lo que demuestra el avance en el reconocimiento, registro y examen de esta práctica, la narrativa fue capaz de generar estrategias discursivas o argumentos, que terminaron por ligar a estos individuos con la sodomía, y es que, se registran descripciones de sus corporalidades, que son necesarias de someter a análisis:

“Boquibuyes, que es un genero de sacerdotes, que así lo explican ellos, los cuales tratan de la paz y visten hábito diferente [...] todos con sus ramos de canelo en las manos, sus vestidos particulares de aquella religión o sacerdocio, cabelleras largas de cochayuyos de la mar, láminas de plata en la frente”,<sup>77</sup>

La apariencia física, y en definitiva su corporalidad, no era la tradicional en los mapuche, permitiendo observar, que la situación física particular de estos individuos, eran motivo de incógnitas que persistirían en el tiempo, y en la cual, se buscaron recursos para poder insertarlos en la narrativa colonial.

En efecto, Francisco Núñez de Pineda (1861 [1673]), se referiría a la corporalidad de los hechiceros de mejor manera, donde reconocemos un intento por detallar, dificultosamente, algo que no había visto antes, mediante el discurso de la sodomía, de forma que expresa:

“En cuanto a lo primero, parecía un lucifer en sus facciones, talle y traje, porque andaba sin calzones, que este era de los que tengo en otra ocasión advertido que llaman *hueyes* en nuestro vulgar son *nefandos*, y de los que entre ellos se tienen por viles, por acomodarse al oficio de mujeres [...]; traía en lugar de calzones un *puno*, que es una mantichuela que traen por delante de la cintura para abajo al modo de las indias, y unas camisetas largas encima; traía el cabello largo, siendo así que todos los demás andan trensados.”<sup>78</sup>

Por un lado, la estrategia argumentativa señala un nuevo significado en el ‘pacto demoníaco’, ligado precisamente a la apariencia física, dejando ver, como hemos dicho anteriormente, el cambio no tan solo en la forma de empleo del argumento, sino que también en su significado, ya que, en este caso, la idolatría no sería la razón específica por el que se emplea el argumento, sino que más bien, lo era su condición de sodomita o nefando, motivada por su apariencia ‘femenina’, e incluso por sus roles de género.

La corporalidad de los hechiceros reflejaba una problemática difícil de concertar, lo que queda plasmado en la figura del “hueye”, descrito por Francisco, como el “boquibuye”, descrito por Rosales, ambos con una sexualidad y apariencia al menos extraña. Sin embargo, en ambos casos nos encontraríamos frente a identidades distintas, lo que motivaría las reacciones diferentes, ya que, como podemos observar, Núñez de Pineda, organiza una narrativa, en la cual, ‘lo nefando’ se encuentra perfectamente hilado, a diferencia de Rosales.

---

<sup>77</sup>Rosales (tomo III), [1674] 1878, p.209.

<sup>78</sup>Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.158-159.



Las diversas atribuciones, de cada ‘tipo’ de machi, según la tesis del género “weye” de Bacigalupo (2016),<sup>79</sup> los convirtieron en engranajes fundamentales para las relaciones políticas, sociales y culturales del pueblo, sin embargo, a ojos de los españoles, lo que importaba enfatizar eran sus rasgos sexuales y de género específicos, los cuales transitaban entre lo masculino y lo femenino.<sup>80</sup> De esta forma, consideramos que, por lo menos en la narrativa española, esto no se tradujo, en la disociación de la virtud política de los machi, de sus rasgos sodomitas expresados por su corporalidad, demostrado en algunos relatos, que por medio del análisis discursivo nos entregan luces al respecto.

Rosales, como el misionero que era, reconocía la importancia de los machi que describe, en los cuales, él mismo podía identificar su propia labor pública, en tanto participaban en instancias dedicadas a la guerra y el parlamento, que como sabemos, el cristiano también participó. Esta situación, se distancia de la vivida por Francisco Núñez de Pineda, quien no era misionero y se encontraba en una condición de cautividad, permitiéndole interiorizarse en situaciones ‘intragrupales’,<sup>81</sup> alejados del rol público observado por Rosales. De esta forma, la corporalidad del machi sería lo que más distinguiría en su narración, marcando la diferencia de relatos entre ambos autores.

Aun así, detectamos este problema en Rosales, quien en una ocasión desiste de participar de una ceremonia, en donde sólo asisten boquibuyes, entregándonos un relato que terminaría por definir la operación, inconsciente, del discurso de la sodomía. De esta forma el autor se justifica por su inasistencia diciendo:

“yo no quise, por no cooperar ni entretenerse en ceremonias que tienen mucho de superstición y que en todo son gentiles, pero el demonio, que es mona de Dios, les persuade a los gentiles otro modo de sacerdocio y de religión que en algunas cosas se quiere parecer para engañarlos y en todo se diferencia.”<sup>82</sup>

El autor diferencia la superstición, del elemento demoníaco, lo que permite develar que no es la idolatría lo que sostiene su ‘pacto demoníaco’, sino que más bien es el ‘modo’ de sacerdocio, que como hemos visto, estaba cargado por un rasgo físico determinado, que no era simplemente el traje o sus cabelleras, sino que, su corporalidad involucraba una ‘disposición’ distinta, la cual, en varias oportunidades es definida como ‘extraña’.

Sostenemos que, para Rosales, en un espacio que escapaba de lo público, y en el cual dejaba de primar lo político, que en definitiva era dónde radica la valoración que este reconocía en la ‘institución’, chocaba y generaba tensiones por el predominio de lo privado, sus rasgos

---

<sup>79</sup> Sin duda, creemos que el reconocimiento de los machi “weyes”, por Bacigalupo (2016), es un acierto histórico, tanto por la complejidad de poder reconstruir las relaciones que existieron en el mundo mapuche, en torno al lugar de la ceremonia, como también por demostrar la especialización de la práctica de los machi, por medio de, la diferenciación entre machi weye, Fokibuye y jóvenes weye.

<sup>80</sup>Bacigalupo, 2016, op.cit. p.53.

<sup>81</sup> Entendemos por ‘relaciones intragrupales’ como las relaciones efectuadas por una misma comunidad, alejadas de las “relaciones intergrupales” donde participaban más comunidades que generaban alianza, o los mismos españoles, como por ejemplo los parlamentos.

<sup>82</sup>Rosales, [1674] 1878, p.209 (tomo III).

físicos, y en definitiva su corporalidad nefanda. Se percibe entonces, la misma problemática de Núñez de Pineda, en tanto, participar de este espacio, en el que los boquibuyes son autoridades, significaría admitir la validación de esta identidad, por lo cual, el autor simplemente desiste de su participación.

La corporalidad del machi, en general, se transformó en un espacio de descripción en la narrativa en torno a la hechicería, en la cual, comenzaría a operar el ‘discurso de la sodomía’, debido a que, se modificarían las significaciones del ‘pacto demoniaco’, lo que, en consecuencia, derivaría en el registro detallado de su ‘apariencia’ como motivo de desprestigio.

#### **4.4 Desprestigio y evolución del ‘hueye’: la cúspide de la narrativa**

Francisco Núñez de Pineda (1861 [1673]), relataría cómo un muchacho mapuche, a quién él había iniciado en la religión cristiana, incluso llegando a bautizarlo como Ignacio, renegaría de las atenciones de un machi ‘hueye’, quién pretendía atender su grave estado de salud, el cual lo tenía al borde de la muerte:

“Llegóse a ver al enfermo el endiablado médico en compañía del cacique, y luego que le divisó el muchacho, le dijo que se fuera de presencia, que no quería que le curase con aquellas ceremonias que acostumbraba, de el demonio; díjole su padre, que por qué no quería dejarse curar, que como había de tener salud, si no se sujetaba a las medicinas que querían aplicarle; a que le respondió, que no quería conseguir salud por mano de aquel hechicero, que le tenía gran horror y miedo, y que de ninguna suerte lo quería ni aún mirar[...]”<sup>83</sup>

La narración acerca de Ignacio evidencia la capacidad que tenía el ‘discurso de la sodomía’, para desarticular sujetos del tejido social, ya que, el rechazo del muchacho causado por el “horror y miedo” que le provocaba el machi, luego de la evangelización, demuestra, como el adquirir nuevos valores morales lograba la invalidación del ‘hueye’ dentro de la vida privada de las comunidades. Sin duda, lo nefando y sodomita, reestructura los espacios -tanto público en el caso de los boquibuyes, como privado en el caso de los hueyes-, dentro de los cuales, los machi weye estaban facultados para operar.

En el relato, podemos encontrarnos con rasgos específicos necesarios de destacar, y es que, el proyecto evangelizador, demuestra su riña irreconciliable con esta práctica mapuche. Sin duda, el machi representa un problema ideológico para la cristiandad española, que reconocía en los hechiceros, una ‘institución’ enemiga, pero respetable, al mismo tiempo, que veía en estos sujetos espacios de desorden natural y moral, como lo era su corporalidad.

Debemos matizar, que, en ningún caso, lo que Núñez de Pineda genera en su narrativa, rechazando y acusando de sodomía a los machi, puede entenderse como objetivo y logro personal, ya que, su narrativa podemos ubicarla como el resultado, y culminación de un proceso largo que habían iniciado tempranamente en el siglo XVII.

---

<sup>83</sup>Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.182.

El estudio de la utilización del concepto “hueye”, que es definido por el mismo Pineda como: “nefandos y más propiamente putos.”<sup>84</sup> y con el cual construye, como ya hemos recalado, la identidad del machi, resulta esencial para demostrar la construcción histórica de la sodomía del hechicero.

Luis de Valdivia, en su “*Sermón en lengua de chile*” [1621], utilizará el concepto de “hueye”, para referirse a aquellos hombres que se encuentran con hombres, y aquellas mujeres que se encuentran con mujeres, y que define como “sodomitas”.<sup>85</sup> Más allá de la utilización del concepto en un texto específico, en el que se pretendía evangelizar, cabe señalar que, el mismo misionero no había recogido conceptos semejantes en su “*Arte y gramática general de la lengua que corre por todo el reino de chile*” [1606], escrito varios años antes de dicho sermón, y más bien, nos encontramos con dos acepciones que hacen referencia al pecado nefando, “hueyun”, pecado nefando, y “hueyutun”, hacer el pecado nefando.<sup>86</sup>

La inexistencia del término “hueye”, en el ‘diccionario’ de Valdivia, genera una interrogante que pregona la evolución pragmática del concepto, en el cual, el mismo padre sustenta la intencionalidad de la asimilación de la sodomía con el “hueye”, el cual sostenemos que se diferenciaba, en tanto el primero, no reconocía una identidad –‘hueyun’, a diferencia del segundo –‘hueye’, lo que en consecuencia, revela la incorporación de este concepto mapuche en la narrativa del ‘discurso de la sodomía’, de forma que, se utilizaría como estrategia de identificación y desprestigio del machi, cuestión manifestada por Núñez de Pineda.

Estas problemáticas en la utilización del concepto, que sería abrazado por Núñez de Pineda, para referirse a un machi, había tenido una transformación, que transitó desde la asimilación de este con el acto del pecado nefando, hacia la identificación de individuos sodomitas que cometían dicha falta, para luego transformarse, en la narrativa de Francisco, y como resultado del proceso de la narrativa hispana, en la identificación de hechiceros con ropas travestidas y roles de género intercambiados, que además, también cumplía un rol pasivo en las relaciones sexuales entre hombres.<sup>87</sup>

La evolución del ‘hueye’, ciertamente, es el ejemplo más evidente de la transformación pragmática negativa, por la que pasaría el machi, debido a la asimilación y resignificación de su identidad, por medio de conceptos que sólo denotaban prácticas, y que fueron instrumentalizados por el ‘discurso de la sodomía’ para entender su identidad por medio de códigos hispanos, cargados de preceptos morales cristianos, que significaron su pérdida de prestigio.

El periodo que comprende la llegada de Valdivia, hasta el levantamiento de Curalaba en 1598, es fundamental para la construcción de la conexión entre la hechicería y la sodomía, ya que, fue la primera aproximación a este espacio, por medio de una tradición pasiva de

---

<sup>84</sup>Núñez de Pineda y Bascuñán, [1673] 1861, p.107.

<sup>85</sup>Valdivia, 1621, p.12-13.

<sup>86</sup>Valdivia, [1606] 1684, s.p.

<sup>87</sup> Núñez de Pineda, [1673] 1861, p.107.

reconocimiento de esta práctica, estableciendo los primeros valores demoníacos –‘pacto demoníaco’, que en primera instancia, se debieron a su asimilación con la idolatría, como falta general del mundo mapuche, ejemplificadas mediante descripciones de agorería o adivinanza.

Este periodo, generó espacios para el análisis de los hechiceros, como individuos partícipes de las relaciones intergrupales (situaciones donde participan más de una comunidad para generar alianza, o mapuche con españoles como lo fueron los parlamentos), pero careció de observaciones de las influencias que tenían en las relaciones intragrupalas (situaciones desarrolladas entre una misma comunidad, como el caso del exorcismo registrado por Núñez de Pineda), debido al poco interés y capacidades de los conquistadores, en sus primeras décadas, por documentar el funcionamiento del mundo mapuche.

La narrativa, se vería transformada por la derrota de Curalaba, que dejaría ver su cambio pragmático por parte de los españoles en el periodo que va desde 1598, inscribiéndose en el momento en que se discutía el modelo de desarrollo de relaciones fronterizas, lo que entendemos como, un momento decisivo para el estudio del ‘otro’, por lo que estaría absolutamente permeado por las eventualidades y necesidades políticas. Nos encontramos entonces, con un avance sustantivo para reconocer la ‘institución’ indígena que se dedicaba a la hechicería, logrando entenderla como instigadora de situaciones que se debían eliminar -maldades e incestos-, lo que se traduciría, en la utilización del argumento del ‘pacto demoníaco’, netamente vinculado al hechicero, como método para la justificación de la esclavitud.

Asimismo, sostenemos que este periodo fue decisivo para lograr la disociación de la hechicería de la población general, por medio de su estudio incisivo, y donde también se generó todo el conocimiento necesario para poder arremeter contra el mundo indígena, en general, y el espacio de la hechicería, en específico, como nos demuestra la construcción del ‘diccionario’ de Valdivia, donde se registran palabras como “calcu” para hechicero, “hueye” para sodomita, “hueyun” para el pecado nefando o “hueyuntun” para el acto del pecado nefando.

Como es fácil suponer, en este periodo los relatos estarían marcados por la participación de misioneros y agentes evangelizadores, que contribuyeron en la construcción de las relaciones fronterizas -Luis de Valdivia, que se mantendrían durante todo el periodo colonial, evidenciando la transformación de un precario discurso, a uno cada vez más lustrado por las relaciones bélicas y la moral cristiana. Sin duda este proceso fijará los objetivos del discurso, donde se pasaría a entender, por medio del registro y documentación de la hechicería, como una práctica necesaria de desarticular, para lograr la evangelización.

En este momento, nos encontramos en el punto más álgido de la narrativa, en torno a la hechicería, ya avanzado el siglo XVII, donde se inscriben las crónicas de Núñez de Pineda (1861 [1673]) y Diego de Rosales (1878 [1674]), que, aunque no podemos suponer una cronología efectiva por el bajo número de cronistas, y los espacios temporales en los cuales carecemos de escrituras, podemos de igual manera, ver el corolario de un discurso de la sodomía, que por medio de diversos argumentos contruidos con antelación, como el ‘pacto

demoníaco', y que evolucionaron temporalmente para justificar los lazos entre la hechicería y lo nefando.

Este proceso, conllevaría a la implementación del 'discurso de la sodomía', de lleno en la narrativa, describiendo instancias privadas y públicas, en que los hechiceros eran partícipes. Por un lado, los cronistas valoraban su importancia política en el espacio público, pero al mismo tiempo condenaban su identidad y su participación del espacio privado, donde la identidad del machi, calaba en lo profundo de la ideología cristiana, resignificando lo demoníaco, que pasó desde la idolatría a lo nefando, por medio de, descripciones de identidades problemáticas para su marco ideológico, pues, sostenemos que el 'pacto' con el demonio, ya no se entendía por una condición idólatra, sino más bien, por su identidad sodomita, que aprovechó el tránsito en los roles femeninos y masculinos de los machi, para desarrollar un proceso de ataque sostenido a la 'institución'.

En definitiva, el rol que asumirá el discurso de la sodomía en este espacio se transformaría más que nada en una herramienta, de la cual los españoles harían uso para explicar en sus propios códigos, cuestiones que escapaban de su ideología cristiana. Esto se evidenciaría en la asimilación del machi "weye" con la sodomía, que al reconocerlos como una 'institución' que cumplía funciones espirituales y políticas, y que al mismo tiempo no se adecuaba a la comprensión del género occidental binario, utilizó el argumento moral de la sodomía para deslegitimarlo en el proceso de evangelización, generando una narrativa colonial, que evidencia una transformación en sus autores.

## 5. Conclusiones

Como hemos podido observar, lo que identificamos como ‘discurso de la sodomía’, no fue otra cosa más, que un conjunto de convenciones ideológicas, que derivaron en la construcción de categorías, que fueron funcionales para moralizar y penalizar, prácticas e identidades marginales dentro de la sociedad española, y que posteriormente serían extendidas en los territorios conquistados.

La sodomía, se plantearía como oposición a un sistema político-religioso imperante, que no permitía la existencia de otras sexualidades e identidades, y se avocó a la normalización de las expresiones corporales e identidades sexuales que no estuviesen afín con el modelo cristiano de una sociedad ‘natural’, extendiendo métodos para sancionar a quienes estuvieran, de alguna manera, faltando a estas reglas que mantenían un buen gobierno y el plan divino. A diferencia de lo que planteamos en un principio, el discurso de la sodomía no operó específicamente para justificar la conquista espiritual y territorial de los indígenas, lo cual, podemos evidenciar por medio de la revisión de los sujetos a quienes la categoría salpicó, y es que, la sodomía fue empleada en diferentes estamentos, pasando por los españoles y mestizos, de manera que nos hace repensar la utilidad del discurso en este contexto.

La verdad es, que la sodomía se utilizó como forma de establecer un orden social funcional, tanto para los intereses de la Iglesia, representada por los misioneros, como de la Corona, representada por los militares, debido a que, con la aplicación de este concepto en cuestiones tan diferentes, como la memoria indígena, la regulación de las prácticas sexuales y además, la identificación de sujetos específicos, como fueron los machi, nos evidencia que no tuvo como fin único, justificar la guerra contra los indígenas, sino también, lo era ordenar de manera efectiva las relaciones sociales hacia adentro, entre los mismos españoles y mestizos. Sin duda alguna, la utilización del ‘discurso de sodomía’ en el territorio mapuche, fue extendido principalmente por aquellos sujetos pertenecientes a las misiones cristianas, que se habían iniciado y educado por la tradición doctrinaria, que posicionaba este pecado como un mal necesario de erradicar.

La sexualidad para los agentes de la cristianización era, en definitiva, una forma de poblar esta nueva tierra, por lo cual, existía una permanente preocupación por establecer las relaciones heterosexuales como prioridad estricta. En estas líneas, la necesidad imperiosa de regular la sexualidad, para que la ‘enfermedad’ de la sodomía no se expandiera dentro de la misma sociedad colonial, que, al estar expuesta a una sociedad como la mapuche, en la cual, el castigo moral sobre la sexualidad era mucho menos penitente, en comparación al cristiano, hacía pensar que se desatarían algunas libertades en la casta española, las cuales no serían bien recibidas por las instituciones.

En este sentido, también se ha evidenciado la diferencia en el relato de las diversas órdenes que se desplegaron en la región, así podemos observar, que las narraciones jesuitas, distan en el tono utilizado a las de la orden agustina, quienes llevaron la guerra espiritual a una acera de combate y conflicto con las prácticas y creencias indígenas. Con esto me refiero, a que la tarea evangelizadora se asumió con diferente énfasis por los misioneros, quiénes

desarrollaron diversas y problemáticas estrategias, para llevarla a cabo, y, en consecuencia, se plantearon discursivas que se diferenciaron en su contenido.

Aun así, esto no quiere decir, bajo ningún motivo, que algunas de las órdenes pensarán la posibilidad de mantener un modelo de vida, que se oponía a la cristiandad profesada, sino más bien, que en el trayecto en el que se cumplía el cometido, los énfasis en la sodomía cambiaron profundamente de enfoque y dirección, en tanto cambiaron los sujetos y objetos de su aplicación. Fray Vascones, quién pertenecía a la orden de los agustinos, expresa perfectamente a lo que me refiero, y es que su narrativa es directa y conflictiva, en parte por el contexto en el que se ubica, pero, además, porque tiene una postura diferente a la que mantienen todos los autores jesuitas analizados, por ejemplo, con relación a la esclavitud.

Con relación a estas crónicas cristianas, se debe enfatizar que creemos, por medio de esta investigación, que el armazón construido ideológicamente en la península ibérica, con el cual se trasladaron al territorio americano los misioneros, y que tenía como fundamento principal la conquista espiritual de los indígenas, por medio de la predicación de la fe, iba más allá de lo espiritual y lo religioso, situándose también en lo sexual. Con esto queremos decir, que la evangelización no contemplaba una conversión al cristianismo, sin antes lograr, que los indígenas regularan sus propias conductas sexuales, por medio de la utilización de la sodomía como discurso que mediaba estas relaciones entre sujetos del mismo sexo, pero que estuvo lejos de ser la única, debido a que los cristianos, también normaron las relaciones sexuales ‘heterosexuales’ de los indígenas, mediante el uso de otros pecados lujuriosos, como el adulterio, la bigamia y demás, como forma de establecer una sexualidad normal y natural.

En este sentido, la evangelización penetró en la forma de relacionarse con otros, tanto en lo público como en lo privado, de manera que, la categoría, cómo hemos observado en el relato del muchacho mapuche ‘Ignacio’, terminó por inculcar y transformar la valoración de los sujetos que expresan aspectos físicos diferentes al binomio varón-mujer cristiano, y terminó por afectar la posición de los machi ‘weye’ dentro de la sociedad mapuche, la cual, fue absorbiendo los códigos europeos de las masculinidades hegemónicas y naturales, en medio del proceso que algunas autoras indígenas han denominado como “entronque patriarcal”,<sup>88</sup> que como hemos visto, también se vinculó a la marginación de identidades -premodernas-masculinas no hegemónicas.

En definitiva, podemos decir, que lo encontrado en la región en el contexto bélico, no es un discurso homogéneo en torno a la sodomía, sino que más bien, se configuró como un conjunto de discursos de la sodomía, con funciones específicas, para lograr la evangelización íntegra de la población mapuche, distanciándose en sus objetivos específicos, y argumentos utilizados, pero que, al mismo tiempo, confluyeron en situaciones puntuales y con individuos específicos.

En este sentido, la introducción de la sodomía, por medio de los relatos bíblicos, en la memoria indígena para construir imaginarios que permitieran, por medio del símbolo del castigo, el rechazo a la sexualidad nefanda. Además, de la utilización de la sodomía como

---

<sup>88</sup> Paredes, 2008, p.6.

escarmiento para la población, por medio del castigo directo a la práctica nefanda, aplicado, principalmente, en la población que se encontraba en los dominios políticos de las instituciones cristianas, afectando a los propios españoles y mestizos, aunque, de igual manera pudo afectar a los indígenas reducidos en pueblos. A pesar de que, en estos casos, los testimonios evidencian la utilización de un imaginario, y símbolos, esenciales para la construcción del relato, lo primordial de estos discursos, radicó en la utilización del castigo, corporal e imaginario, como lección.

Las concepciones que consideramos más importantes del conjunto de discursos fueron las que se aplicaron en torno a la hechicería y la figura del género “weye”. En este caso específico, se configuró una transformación histórica del discurso, estrechamente vinculada a los acontecimientos específicos por los que pasaban las relaciones hispano-mapuches, y que, en consecuencia, motivó la modificación de una discursiva pasiva, a una que descansaba sobre la argumentación que vinculó al machi con la sodomía.

Lo especial del discurso, es que significó, la identificación de sujetos que en algún punto representaban un conflicto ideológico en diversas dimensiones, debido a que, en primer lugar, como individuo participaba activamente de las relaciones bélicas, y en segundo, este se posicionaba como expresión de masculinidad errónea para el modelo heteronormativo cristiano. La argumentación de Francisco Núñez de Pineda sostiene esta aseveración, y es que, en su narrativa y argumentación de índole cristiana, se puede localizar patente, el cuestionamiento a la ‘institución’ que representa el machi, pero también en esta narrativa podemos encontrarnos con una valoración personal, que como hemos visto, escapa de las directrices tradicionales de las acusaciones por sodomía.

El machi weye, y la ‘institución’ que reconocieron los cristianos en estos, en definitiva, representó la confluencia de más de un discurso de sodomía, dentro de la narrativa del soldado español, que creemos, se debió a su condición militar y cristiana, vinculando ambos discursos, de manera que, el autor era incapaz de disociar las apreciaciones personales en torno a lo nefando del machi por su “pasividad” y afeminamiento, de su condición nefanda por hechicería.

Los discursos de ‘lo sexual’, y en definitiva de la sexualidad, forma parte esencial del trabajo del historiador, y es que plantea nociones históricas de sociedades específicas en torno a cómo se organizan concepciones de lo corporal y cómo se valorizan y desprestigian ciertas prácticas, ya que como plantea David Halperin (2000):

“la sexualidad (..), no se refiere propiamente a algún aspecto o atributo de los cuerpos. A diferencia del sexo, la sexualidad es una producción cultural: representa la apropiación del cuerpo humano y de sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico”.<sup>89</sup>

Desde aquí se puede extender el análisis al supuesto de sugerir cómo actuaban las sociedades al encontrarse con nuevas formas de comprender estas categorías, y definir también cuál es la importancia de ciertas prácticas.

---

<sup>89</sup> Halperin, 2000, p.21.



Para terminar, debemos hacer una reflexión en torno a la ubicación que ha tenido el estudio de las sexualidades no hegemónicas dentro de la disciplina histórica, y es que, aunque se pretenda sostener la idea de que buscar estereotipos de identidades sexuales, que sólo existen contemporáneamente, carece de un sentido científico, al mismo tiempo se está asumiendo que los individuos del pasado mantenían fieles reflejos de las expresiones sexuales heterosexuales, siendo que el análisis heterosexual del pasado, resulta más, como el resultado de la obiedad de una práctica, entendida como ‘natural’, más que cultural y social, cayendo en el mismo esencialismo y falta de profesionalismo del que se acusa a los investigadores de la historia de la sexualidad.

Con esto me refiero, a que se pretende asumir de manifiesto que la heterosexualidad es una condición natural del ser humano, no tan solo como práctica, sino como disposición intrínseca en nosotros, cuestión que resulta por lo menos errónea, debido a que, como hemos desarrollado a lo largo de todo este trabajo, la sexualidad como concepto, se ha construido histórica, cultural, social y políticamente, debido a que, cada sociedad ha dado significado y significaciones, tanto al cuerpo, como a las apropiaciones del mismo.

“Heterosexualizar” la historia, resulta tan descabellado, como la idea de buscar un homosexual contemporáneo, en las sociedades de antaño, pero esto parece no importar en la disciplina. Debido a esto, el estudio científico de la sexualidad, como problemática vigente, resulta indispensable no tan solo para reconocer las heterogéneas maneras que ha encontrado el ser humano de organizar estas expresiones, sino que, además permite adentrarnos en nuestras propias formas de disponer e instituir nuestra sexualidad.

## 6. Bibliografía y Fuentes publicadas.

- Bacigalupo, Ana**, “La lucha por la masculinidad del Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”, *Historia Indígena*, n°6, 2016, 29-65.
- Bengoa, José**, *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago, Editorial Catalonia, 2003.
- Cancino, Nancy**, “La acomodación en los sermones de Luis de Valdivia (1621)”, *Estudios filológicos*, 54, 2014, 31-48.
- Dillehay, Tom**, *La organización política temprana de los mapuche. Materialidad y patriarcado andino*, Santiago, Pehuén Ediciones, 2017.
- Eudave, Itzá**, “Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún”, *Diálogo andino*, 49, 2016, 57-72.
- Foucault, Michel**, *Historia de la Sexualidad I: La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Godelier, Maurice**, *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Ediciones Akal, 1986.
- Goicovich, Francis**, “En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana”, *Historia*, n°8-36, 2003, 159-178.
- Góngora Marmolejo, Alonso de**, *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575*, Santiago, Impr. del Ferrocarril, [1576] 1862.
- González de Nájera, Alonso**, *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile: donde se manifiestan las principales ventajas que en ella tienen los indios a nuestros españoles ... dividido en cinco partes en que se muestran bárbaros dichos, hechos, casos y usanzas notables*, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, [1614] 1889.
- Halperin, David**, “¿Hay una historia de la sexualidad?”, En *Grafías de Eros. Historia, género e identidades sexuales*, Buenos Aires, Ediciones de la école lacannienne de psychanalyse, 2000, 21-51.
- Hopman, Jan**, “La sodomía en la historia de la moral eclesial”, En *Masculinidad/es: Identidad, sexualidad y familia. Primer encuentro de estudios de masculinidad*, Santiago, Red de Masculinidades, FLACSO, 2000, 113-122.
- Mariño de Lobera, Pedro**, *Crónica del reino de Chile*, Santiago, Impr. del Ferrocarril, [1560-1624] 1865.
- Mérida, Rafael**, Sodomía del Viejo al Nuevo Mundo. *Treballs de la Societat Catalana de geografia*, 64, 2007, 89-102.
- Molina, Fernanda**, “La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial”, *Hispania Sacra*, n°62, 2010a, 539-562.
- Molina, Fernanda**, “Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie”, *Anuario de Estudios Americano*, 66, 2010b, 23-52.
- Molina, Fernanda**, “Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América”, *Lemir*, 15, 2011, 185-106.
- Molina, Fernanda**, “Más allá de la sodomía. Notas para el estudio las (homo) sexualidades

(pre) modernas en América Latina”, *Sudamérica*, 2012, 199-219.

**-Mott, Luiz**, “Del malo pecado al pecado intrínsecamente malo: la radicalización fundamentalista de la homofobia católica desde los tiempos de la Inquisición hasta Benedicto XVI”, *Historia*, 29(1), 2010, 4-23.

**-Navarro, Juan**, “Represión y uso socio-político de la sodomía en la Corona de Aragón en el siglo XVI”, *Mundo Histórico*, 1, 2017, 133-171.

**-Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco**, *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*, Santiago, Impr. del Ferrocarril, [1673] 1861.

**-Paredes, Julieta**, “Hilando fino desde el feminismo comunitario”, *Lesbianas independientes feministas socialistas*, 2008.

**-Rosales, Diego de**, *Historia general de el Reyno de Chile: Flandes Indiano: 3 tomos*, Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile,.

**-Solana, Mariela**, “El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad”, *Tópicos*, 54, 2018, 395-427.

**-Valdivia, Luis de**, *Sermón en lengua de Chile : de los mysterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*, Valladolid, 1621.

**-Valdivia, Luis de**, *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile : con un vocabulario, y consessionario*, Sevilla, Tomás Lopez de Haro, [1606] 1684.

**-Vascones, Juan**, “Petición en derecho para el rey... para que los rebeldes enemigos del reino de Chile sean declarados como esclavos del español que los hubiere en manos. Propónese la justicia de aquella guerra y la que hay para mandar a hacer la dicha declaración...”, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, segunda serie, tomo 5, [1599-1602] 1961, 49-60.

**-Vega, María J**, *Imperios de papel: Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica, 2003.

**-Vivar, Jerónimo de**, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile: tomo 2*, Santiago, Instituto Geográfico Militar, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, [1558] 1966.

**-Walker, Osvaldo**, “El P. Juan de Váscones, OSA, y sus memoriales sobre Chile”, *Separata de Archivos Agustínianos*, 76, 1992, 141-166.