

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Ciencias Históricas

MASCULINIDADES Y PODER EN LA PLUMA DEL CRONISTA

**Masculinidad hegemónica y textos coloniales en los
Andes del siglo XVI**

Tesis para optar al grado de Magister en Historia mención Etnohistoria

Alumno:

Álvaro Ojalvo P.

Profesor Guía: José Luís Martínez C.

Santiago, 2011

Agradecimientos . . .	4
Presentación. Modernidad, masculinidad y el <i>otro</i> en el “nuevo mundo” . . .	5
1. De la modernidad a la masculinidad . . .	5
2. Masculinidad hegemónica y textos coloniales: los Andes del Siglo XVI . . .	7
Capítulo Primero. Etnohistoria andina y Estudios Masculinos: Espacios discursivos en textos coloniales para la construcción de la(s) masculinidad(es) . . .	9
1. De la “crónica” a los textos coloniales: la construcción de las identidades . . .	9
2. Cronista, texto colonial e Identidad de género: la construcción de las masculinidades . . .	13
3. El orden de género hispano: la división de lo masculino y femenino . . .	16
4. Etnohistoria andina y Estudios Masculinos: nuevos desafíos . . .	19
Capítulo Segundo. Masculinidad en la conquista de los Andes: “Las Crónicas soldadescas” . . .	21
1. Re-definir la masculinidad hispánica: El Rey, yo y el otro . . .	21
2. Masculinidad y Memoria en la obra de Pedro Pizarro . . .	26
3. Las “crónicas soldadescas” y el inicio de las identidades masculinas . . .	30
Capítulo Tercero. Las “crónicas pre-toledanas” y la masculinidad andina . . .	31
1. El continuum de la masculinidad dominante en los textos pre-toledanos . . .	31
2. La masculinidad subordinada: el interés por el otro . . .	34
3. Orden y desorden: La masculinidad marginada en el mundo andino colonial . . .	38
4. La conformación de las identidades masculinas en los textos pre-toledanos . . .	42
Capítulo Cuarto. Panóptico discursivo y masculinidad colonial en los textos toledanos . . .	44
1. Panóptico discursivo . . .	44
2. La “buena policía” ¹¹⁰ y el orden de género: el dispositivo de vigilancia . . .	46
3. Re-escribiendo la historia, los andinos como nosotros: dispositivo de corrección . . .	50
4. Panóptico discursivo y textos toledanos: la política de la masculinidad ¹²² . . .	53
Capítulo Quinto. Masculinidad y moral sexual en textos de religiosos . . .	55
1. Buen cristiano, buen varón: los Concilios Limenses y la forma de comportarse . . .	55
2. Bartolomé de las Casas y la influencia aristotélico-tomista para la construcción de un orden genérico moral sexual. . .	61
3. Bartolomé Álvarez y los sucios pecados andinos . . .	65
4. El cuerpo del otro y la enfermedad de la idolatría en los textos de José de Acosta . . .	69
5. La masculinidad como saber cristiano en los textos de religiosos . . .	72
Consideraciones finales . . .	74
Masculinidad colonial: reflexión sobre la masculinidad hegemónica . . .	74
Bibliografía . . .	76
Textos Coloniales (Fuentes Impresas) . . .	76
Bibliografía general . . .	77

Agradecimientos

La pregunta que más de alguna persona o estudiante se podría hacer es ¿Cómo llegué a este tema? En realidad, mi pasión por los temas de masculinidad se debió a mis primeras inquietudes sobre el género, como estudiante en la Licenciatura en Historia en la Universidad Finis Terrae, primero, con mi querida Profesora de Grecia y Roma, Cecilia Inojosa en su seminario titulado: “Cuerpo, Sexualidad y Erotismo a la luz de la fuentes clásica” y, en segundo, en el curso, “Historia de América Latina”, de la Profesora María Elisa Fernández donde trabajé, sin profundizar demasiado, sobre la homosexualidad masculina en Latinoamérica.

Durante el 2005, decidí con el apoyo que siempre he tenido de mis dos grandes compañeros y amigos de la carrera, María Carolina Sanhueza y Francisco Belmar ser ayudante en los cursos de *Historia de América y Chile Indígena* del Profesor Luis Carlos Parentini, donde tuve la oportunidad de encontrarme con el mundo indígena. Sin olvidarme de los estudios de género, opté por realizar mi tesis de grado sobre masculinidad hegemónica y homosexualidad masculina en Chile entre los años 1973-1998 con la Profesora María Elisa Fernández donde aprendí sobre el rigor de cómo realizar una investigación seria.

Esa investigación me llevó a profundizar teóricamente sobre el género y en especial la masculinidad. Tanto estos temas como los estudios indígenas me llevaron a la conclusión de ingresar al Programa del Magister en Historia mención Etnohistoria de la Universidad de Chile. Ahí descubrí todo un mundo que ofrecía el área andina gracias a los cursos del Profesor José Luís Martínez, “Escritura y otras memorias andinas” y “Discursos andinos coloniales: voces, textos e imágenes”. Fue por estos cursos que opté por realizar esta tesis con mi muy querido Profesor José Luis Martínez e ingresar a su Proyecto Fondecyt n° 1090110 como ayudante donde conocí a un grupo multidisciplinario con quien he compartido un cariño por la Etnohistoria andina.

A ellos, Delia Martínez, Carla Díaz, Verónica Arévalo, Constanza Tocornal, Carola Odone, Rodrigo Lazo, Marcos Arena, Gerardo Mora, Eduardo Valenzuela, Mathias Mellado les agradezco sus palabras, comentarios, sugerencias, en especial a Paula Martínez, por leerme algunos borradores iniciales de mi trabajo y sus valiosos consejos. También por las conversaciones que tuve con mis otros compañeros del Magister, Priscilla Cisternas, Julio Aguilar, Julio Porma y Paola Revilla quienes me apoyaron en continuar con estas líneas de investigación.

A mis padres, Marta y Raúl, mis hermanos Carola y Raúl, mis cuñados Karen y Freddy y mi hermosa sobrina Sofía, a mis amigos, que no son de esta área académica, pero quienes siempre estuvieron ahí: María José Sáez, Sergio Vicencio, Juan José Sáez, Matías Rojas, Ernesto Quintero, Aldo Siri, Fernando Ortiz y Felipe Ramírez, a todos ellos muchas gracias por su cariño y apoyo.

Presentación. Modernidad, masculinidad y el otro en el “nuevo mundo”

“Estamos acostumbrados a pensar acerca del imperialismo solamente en términos de clases sociales, como una etapa de la historia del capitalismo. Pero también desde un principio, el imperialismo estuvo marcado por el género” (Connell, 1998: 81)

1. De la modernidad a la masculinidad

La invención, descubrimiento y conquista¹ de América marcó el “nacimiento”² de la modernidad, abriendo las puertas para entender cómo era este nuevo espacio, su geografía, etc. Pero, también obligó al europeo a preguntarse sobre el *nosotros* y el *otro*.

La modernidad generó esa problemática, la aparición del *otro* no europeo (el sujeto indígena) que llevó a establecer una tensión entre la otredad y el *nosotros* (el sujeto europeo); una tensión que tiene que ver con un proceso ontológico y epistémico de la identidad europea e indígena. La modernidad “es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (Bernan, 2003: 1).

Europa expandió sus fronteras e integró este “nuevo mundo” a sus propias lógicas (Lander, 2000). América se volvió parte de un todo (una *unidad*), pero al volverse parte de lo conocido se produce la *desunión*. *Nosotros* y los *otros* no es lo mismo, “uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro” (Todorov, 1997: 13).

Esa división *nosotros/otros* se vuelve el eje principal de discusión. Preguntarse quién es el *otro* exige interrogar la identidad de ese *otro*, pero también la del *nosotros*. Ambas identidades son construidas desde un espacio de poder³, entonces ¿Quiénes son los que ejercen ese poder? ¿Quiénes construyen las identidades?

Fue el *nosotros* quien construyó la identidad tanto suya como del *otro*. En otras palabras, desde la invención hasta la conquista de América hay una “construcción

¹ Es importante hacer esta distinción: “Invención” fue cuando el continente americano estuvo presente en el imaginario de los europeos (ej.: Cristóbal Colón). Luego viene un segundo proceso explorativo, de conocer “lo nuevo” llamado “descubrimiento”. La última etapa se ha designado como “conquista” y este es el control de las personas, un proceso militar (Dussel, 1994: 38-52).

² Como menciona Enrique Dussel: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ ” (1994: 10). Carmen Bernad y Serge Gruzinski también explican: “Tal vez la Europa moderna no haya nacido en América, pero la experiencia americana, vista bajo el triple filtro del Descubrimiento, de la conquista y de la colonización del Nuevo Mundo, constituye una etapa fundadora” (2005: 9).

³ Con respecto a este concepto, Michel Foucault nos aclara: “El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos [...] El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres” (2008c: 138).

eurocéntrica”⁴, un proceso donde el sujeto europeo ejerce ese poder sobre el indígena. Pero, como establece Michel Foucault: “En lo que respecta a las relaciones entre hombres existen innumerables factores que determinan el poder” (2008c: 139).

Queremos centrarnos en uno de esos factores que generó un determinado tipo de poder: la masculinidad. La llegada de las empresas conquistadoras al nuevo mundo sugiere dos elementos: (1) la entrada del *nosotros* hacia un espacio diferente, habitado por el *otro*; (2) pero esta entrada también implicó el ingreso de un *nosotros* dirigido por varones (sujetos con una identidad masculina)⁵.

América se observó desde una masculinidad europea y, por lo tanto, el proceso invención-conquista, conllevó a la imposición del poder masculino europeo sobre el nuevo espacio, manifestando, conformando, construyendo poco a poco una *masculinidad*⁶ *hegemónica*.

Las masculinidad hegemónica impuso un modelo compuesto por tipos de masculinidades y códigos de conductas específicos; es decir, formas en que el varón debía comportarse, estableciendo quiénes cumplían o no con ese modelo, generando un orden y una jerarquía.

La modernidad y la expansión de Europa hacia América trajo, como consecuencia, una relación de poder entre masculinidades europeas y no europeas, conformando una jerarquía donde el modelo del conquistador debía no sólo imponerse, sino que también legitimar su posición masculina sobre el *otro*.

El conquistador impuso las masculinidades que él ya conocía, pero ¿Cómo construyó esas masculinidades? ¿Cuáles fueron las formas en que Europa conocía esta imagen masculina? Una de esas formas fue a través del texto escrito

Este tipo de texto, soporte de interpretación de la realidad occidental (Mignolo, 1995), continuó siendo uno de los objetos predominantes para entender el espacio americano. Se apropió de la imagen americana, registrando al *otro* (y también al nosotros), es decir, una “colonización del imaginario” (Gruzinski, 1991)⁷ y, por ende, una reinterpretación del indígena, su identidad. Los textos escritos, finalmente, también ejercieron una colonización de la masculinidad.

A través de este soporte fue que el cronista enunció las masculinidades indígenas y españolas desde una visión hispano cristiana imponiendo, consciente o inconscientemente, una hegemonía masculina. Los capítulos siguientes se analizarán cómo los sujetos

⁴ Edgardo Lander explica este concepto como el pensamiento y organización de la totalidad del tiempo y del espacio, desde su propia experiencia, “colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad” (2000: 7).

⁵ Como explica Dussel: “El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y ‘se acuesta’ con la india (aun en presencia del varón indio), se ‘amanceba’ con ellas, se decía en el siglo XVI” (1994:64).

⁶ Este tipo de masculinidad se define como la masculinidad o masculinidades que ejercen múltiples formas de control (simbólica, física, etc.) sobre las otras masculinidades con el fin de imponer una hegemonía o control sobre estas. Sobre la historia de este concepto ver Donaldson (1993).

⁷ Con respecto al término “imaginario”: “ Para Glissant ‘el imaginario’ es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma” (Mignolo,2000: 1)

enunciados fueron descritos, interpretados y reinterpretados desde las identidades masculinas ejercidas por los cronistas a lo largo del siglo XVI.

La modernidad abrió un espacio ocupado por los textos escritos para construir discursivamente la realidad del *otro* y el imperio español aprovechó este espacio para permear sus códigos, lógicas, etc. e imponer sus masculinidades por sobre las otras que transitaban en América, “‘Masculinity’ represent not a certain type of man but, rather a way that men position themselves through discursive practice” (Connell, 2005: 841).

2. Masculinidad hegemónica y textos coloniales: los Andes del Siglo XVI

Esta investigación dirige su mirada hacia un momento y zona en particular de este gran proceso llamado modernidad: los Andes del siglo XVI. Preguntarse cómo las masculinidades fueron observadas, interpretadas y descritas por los cronistas en los textos coloniales, abre las puertas metodológicas e invita a un estudio interdisciplinario de la etnohistoria andina⁸. Desde la etnohistoria se integra los estudios de masculinidad para preguntarse cómo se construyeron discursivamente en los textos las masculinidades coloniales tanto españolas como andinas.

Para analizar las masculinidades hemos tomado parte de la *antropología de la masculinidad* donde se analizan a los “hombres como sujetos con género y que otorgan género” (Gutmann, 1998: 49) y así comprender cómo el cronista, un sujeto que tiene género y que otorga género, construyó las masculinidades en un determinado espacio discursivo.

Teórica y metodológicamente nos hacemos cargo de dos aristas fundamentales para los “Estudios Masculinos”⁹ que ayudan comprender mejor la masculinidad colonial:

(1) La masculinidad como un proceso donde el concepto de “poder” cumple una función primordial para entender la relación cronista/indígena (Hernández, 2007); (2) la relación masculinidad-poder implica entender el ingreso de la masculinidad hegemónica como concepto que coloca en tensión a las masculinidades indígenas como subordinadas y, por ende, la aplicación de un tipo determinado de poder (Connell, 2005: 846)¹⁰.

Estas dos aristas recorren nuestra investigación con el propósito de acercarnos desde la otra “cara metodológica” que forma parte de los estudios de género. Decimos la “otra cara” para aclarar que hemos abordado solamente el problema de la masculinidad y su relación con el hombre (varón), puesto que los estudios sobre la mujer en los textos coloniales ya han sido trabajados por: María Rostworowski (1988), Denise Arnold (1998), Irene Silverblatt (2001), Francisco Hernández (2005), entre otros.

⁸ Este punto lo profundizamos en el Primer Capítulo.

⁹ Este tipo de estudio nació en la década de los 70’ en respuesta a los estudios de género creado en los 60’ para comprender al varón, su identidad, etc. Ver los trabajos de Minnello (2002), Connell (2003) y Kimmel (1992) para una historiografía de los estudios masculinos.

¹⁰ Con respecto a esto, Connell señala: “this is a process that has now been documented in many settings internationally” (Connell, 2004: 846). De alguna manera los trabajos de Pete Sigal (2003), Michael Horswell (2003) y Ward Stavig (2003) en los Andes coloniales trabajan este tema enfocándose en el tercer género, la masculinidad y el poder, etc.

Plantemos la siguiente problemática que generó esta investigación y recorre las páginas de este trabajo: la(s) masculinidad(es) de los cronistas influyeron en la construcción discursiva tanto de los sujetos hispanos y andinos como estrategia para imponer el poder masculino hispano y enunciar a los andinos como sujetos representantes de masculinidades que salen de las lógicas cristianas españolas para legitimar el control del imperio español en los Andes.

Así como los textos coloniales (y los sujetos descritos en ellas) han tenido múltiples cambios en sus procesos textuales y enunciativos en diferentes periodos (Mignolo, 1982; Salomon, 1993, Hidefujii, 1999; Pease, 1995; Fossa, 2006); la(s) masculinidad(es), a su vez, no han sido un concepto estático, sino que ha tenido cambios en sus definiciones dependiendo de quién, cómo y dónde se ha llevado a cabo dichas descripciones (Connell, 2003).

Esta investigación se ha dividido en cinco capítulos contextualizando la(s) masculinidad(es) a través de los diferentes periodos discursivos a lo largo del siglo XVI en los Andes:

El primer capítulo, explicamos cuál es la importancia teórica-metodológica de la unión entre Etnohistoria andina y los Estudios Masculinos definiendo conceptos como: texto colonial, orden de género, masculinidad dominante, subordinada, marginal y su relación con el texto mismo.

Del segundo al cuarto capítulo, analizamos los tres momentos discursivos que se hacen cargo los textos coloniales, es decir, desde su entrada a los Andes denominado *periodo de la conquista*, una etapa donde se conoce más al *otro* (sus costumbres, etc.) conocido como *periodo Pre-toledano*, terminando con el virreinato de Francisco de Toledo llamado *periodo Toledano* y cómo las masculinidades descritas por los cronistas fueron cambiando en estos periodos¹¹.

Finalmente, el capítulo quinto exponemos los textos de religiosos como, por ejemplo, las constituciones creadas en los Concilios Limenses que afectaron en la construcción de la masculinidad española e indígena; la influencia aristotélica-tomista en la obra de Bartolomé de La Casas y su relación con la masculinidad; José de Acosta y la importancia del cuerpo, etc. para entender la masculinidad desde una mirada religiosa.

Estudiar los textos coloniales desde la Etnohistoria y los Estudios masculinos significa entender una parte del mundo andino colonial (su sexualidad, sus identidades, etc.) que no sólo logra percibir cómo era ese *otro*, sino que cómo el *nosotros* entendió a esa otredad durante el siglo XVI.

¹¹ Los años recorridos en estos tres periodos van desde 1534-1572.

Capítulo Primero. Etnohistoria andina y Estudios Masculinos: Espacios discursivos en textos coloniales para la construcción de la(s) masculinidad(es)

“¿Por qué en cualquier sociedad la sexualidad no deja de estar presente en todas partes, dejando en cada lugar el peso de sus fantasmas?” (Godelier, 1982: 10)

1. De la “crónica” a los textos coloniales: la construcción de las identidades

Tomar la “crónica”¹² como objeto de estudio contiene toda una problemática que resalta al momento de leerla: quién escribe, qué cosa describe y a quién va dirigida; preguntas simples (quizás de perogrullo) pero, a la vez, complejas y fundamentales para comprender toda una epistemología que proviene de una forma de pensar y ver diferente. Como explica Luis Millones:

las fuentes provienen casi exclusivamente del colonizador lo que quiere decir que a la sociedad indígena se le muestra inserta dentro de un devenir que le es ajeno. Y esto es válido para la forma y el contenido del documento, que por encima de la intencionalidad histórica del cronista (o burócrata o sacerdote), produjo su obra con materiales que tenían sentido dentro de una sociedad global para la que esta describiendo (1987: 255)

Se produce, por lo tanto, un gran problema: las crónicas presentan una carga ideológica occidental, específicamente, española y cristiana colocando en duda si este tipo de fuente es útil para el estudio del *otro*¹³.

Pero cómo se construye la descripción del *otro* es precisamente lo que hace interesante e importante el estudio de las “crónicas”. La descripción del indígena adquiere un nuevo valor teórico-metodológico, donde se necesita la ayuda de otras disciplinas para generar

¹² Angelo Marchese, en su *Diccionario de Retórica* define “crónica” como: “Exposición de hechos o acontecimientos centrada sobre un personaje o un lugar, la crónica constituye la forma embrionaria de la historiografía” (1989: 83). Sobre este concepto Hayden White también señala lo que se describe en la crónica: “la vida de un individuo, ciudad o región; alguna gran empresa, como una guerra o cruzada; o alguna institución, como la monarquía, o un obispado o un monasterio” (1992: 31).

¹³ Como explica Nelson Martínez Berríos: “La etnohistoria, y en particular la etnohistoria andina a partir de los trabajos de John Murra, María Rostworowski y Franklin Pease, ha cuestionado la utilización de las crónicas como fuentes privilegiadas y exclusivas para el estudio de las sociedades andinas” (2003: 8-9).

una reflexión más profunda sobre esa relación discursiva entre el colonizador y el colonizado¹⁴.

La apertura interdisciplinaria de la etnohistoria significó, en este caso particular, ya no referirse a la “crónica” como tal, sino que utilizar conceptos más apropiados que permiten una rigurosidad mayor para su reflexión, es decir: *texto* y *discurso* para entender la “red de relaciones internas que se establecen entre diferentes planos y elementos discursivos” (Invernizzi, 1990: 26). Como explica Grinor Rojo:

Texto, cuando lo deseamos es referirnos al continente que rodea y encierra a la totalidad significativa que nosotros deseamos comunicar, cualquiera sea la indumentaria semiótica que el mismo adopte [...] y discurso/s para nombrar los desarrollos sémicos mayores, perceptiblemente unificados, diferenciables por ende, y que a modo de vasos sanguíneos recorren el cuerpo del texto [...] Se subentiende, a partir de este doble distinguo que un texto puede (y suele) alojar en su interior a más de un discurso y que esos discursos no tienen que vivir en paz entre ellos (2001:23)

Ambos conceptos permiten entender nuestro objeto de estudio ya no como “crónica” sino que como *texto colonial*, cumpliendo una doble función para comprender al *otro* y también al *nosotros*: por un lado, el término *textos coloniales* sería un concepto general¹⁵, es decir, un marco que engloba a las Crónicas, Relaciones, Anales, Historias, etc.¹⁶. Por otro lado,

el texto es la suma de múltiples *discursos*¹⁷ que articulan el pensamiento del autor (o el “cronista” si hablamos del periodo colonial).

El *texto colonial*, “se nos muestra como un artefacto dual y polémico en el que resulta fundamental la componente estratégica: el enunciador de cualquier proceso discursivo opera una previsión de las representaciones del receptor y sobre ella funda su estrategia” (Lozano, 2007: 252).

¿Cuál es esa estrategia? El autor o cronista, consciente o inconscientemente, construye una serie de discursos que representan su pensamiento¹⁸. Dicho pensamiento

¹⁴ Este tema ha sido presentado por Mark Thurner en el IV congreso de etnohistoria: “El proyecto de la post-etnohistoria andina- que es simplemente una historia andina transdisciplinaria y pluralista- también pueden enriquecerse a través de un dialogo crítico con lo que se escribe en otras partes y sobre otras sociedades coloniales, colonizadas y postcoloniales” (Tomo 2, 1998: 485). En la década de los ochenta John Murra ya ha habido cierta luz sobre lo que Thurner analizó: “La etnohistoria ya no necesita mantenerse dentro de una definición técnica: el uso de las fuentes de archivos para el estudio de grupos étnicos no-europeos. La pista original puede provenir de una fuente escrita, como una visita, pero pronto el estudio se convierte en el esfuerzo coordinado de varias tácticas de investigación que por mucho tiempo se han ejercido separadamente” (1987: 135).

¹⁵ Lydia Fossa utiliza el concepto de “documentos manuscritos coloniales” (2006:24) para referirse a las crónicas, relaciones, etc.

¹⁶ Las diferencias entre estos términos implica utilizar un concepto que englobe a todos. Hayden White coloca como ejemplo la diferencia entre crónica y anales: “Por consenso entre los historiógrafos, la crónica es una forma <<superior>> de conceptualización histórica y expresa un tipo de representación historiográfica superior a la forma del anal. Su superioridad consiste en su mayor globalidad, su organización de los materiales <<por temas y ámbitos>>, y su mayor coherencia narrativa” (1992: 31)

¹⁷ Teun Van Dijk define discurso como “una forma de uso del lenguaje” (2000: 22). Este concepto se compone de tres dimensiones, según dicho autor: 1) el uso del lenguaje; 2) la comunicación de creencias (cognición) y 3) la interacción en situaciones de índole social (2000: 23)

¹⁸ “En una cultura de escritura o de imprenta, el texto físicamente engloba lo que contiene y hace posible la recuperación de cualquier especie de organización del pensamiento en su totalidad” (Ong, 1999: 139).

siempre estará ligado a un *contexto histórico* que influye en la forma de cómo construir dicho discurso y sus enunciaciones:

El concepto de contexto de situación se reduce a tres niveles fundamentales. El campo, en el que se considera el contexto general en el cual se produce texto en concomitancia con los fines del hablante. El tema forma así parte del campo del contexto de situación y con ello se evidencia una vez más, la dificultad de separar semántica extensional y pragmática. El modo se concibe en términos de la función que tiene el texto en el acontecimiento comunicativo. En el modo se incluye tanto el medio físico de la comunicación (oral o escrito) como el “modo retórico” (en la terminología de la lingüística funcional) [...] Finalmente, se considera parte -y un tercer nivel- de la situación comunicativa el sistema de roles [...] el sistema de roles sólo nos interesa en relación al “poder” que se tiene en el grupo o la comunidad para ejercer la palabra (Mignolo, 1986: 104. El destacado es nuestro)

Estos tres niveles: *campo, modo* y *el sistema de roles* son precisamente los componentes fundamentales para entender quién escribe, por qué escribe, a quién va dirigido y su relación con la estrategia que el propio cronista utiliza.

En otras palabras, hay un saber colonial “representado”¹⁹ en el autor, que se manifiesta físicamente en el texto como medio de comunicación que articula múltiples discursos que revelan no sólo el pensamiento del narrador sino que también exponen la identidad del cronista como enunciante y la del *otro* como enunciado: “repensar el problema de las construcciones identitarias, ya no como definiciones sustantivas, inherentes a una cultura étnica [...] sino como construcciones discursivas, dinámicas y vinculadas a los conflictos del poder y a las representaciones del nos-otros” (Martínez, 2000: 7)

Denominar la crónica como *texto colonial* -que posee un discurso subordinado ante un saber- abre las puertas para analizar el quién y por qué escribe desde otra forma teórica-metodológica, es decir, a partir de la identidad: “¿Quién escribe y a nombre de quién? ¿Quién habla y cuáles son las categorías empleadas para construir la imagen de lo indígena?” (Martínez, 2000: 142).

Estas preguntas sugieren que las identidades enunciadas dentro del texto pasan por un filtro epistemológico, implicando que dichas identidades son construcciones desde el lugar en que se enuncian, en este caso, una posición de *poder*²⁰, donde se delimita el tipo de discurso que se configura para construir los tipos de identidades que el autor desea enunciar: “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2008a: 14).

¹⁹ Sobre este concepto Roger Chartier explica: “De manera general, el concepto de representación tal como él lo entiende y lo maneja [Louis Marin] ha sido un apoyo inestimable para que se puedan identificar y articular [...] las diversas relaciones que los individuos o lo grupos mantienen con el mundo social: en primer lugar, las operaciones de división y clasificación que producen las configuraciones múltiples gracias a las cuales la realidad es percibida, construida, representada; después los signos que pretenden hacer reconocer una identidad social, exhibir una manera propia de ser en el mundo, significar simbólicamente un estatus, un rango, un poder” (2000: 78).

²⁰ Según Michel Foucault: “El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos [...] El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva” (2008: 138).

Poder y estrategia se entremezclan y pasan a ser parte de la función que el autor realiza al momento de escribir y construir discursivamente las identidades que el mismo cronista desea señalar:

La función-autor es el resultado de operaciones específicas y complejas que refieren la unidad y la coherencia de una obra, o de una serie de obras, a la identidad de un sujeto construido. Semejante dispositivo requiere dos series de selecciones y exclusiones. La primera distingue en el interior de los múltiples textos escritos por un individuo en el curso de su vida aquéllos que son asignables a la <<función-autor>> y aquellos que no lo son. La segunda retiene entre los innumerables hechos que constituyen una existencia individual aquellos que tiene pertinencia para caracterizar la posición de autor (Chartier, 2000: 90)

El cronista posee una función en la que, a través de su identidad como narrador, ejerce un control, un poder, una estrategia que contribuye a determinar cómo se forman las identidades del *nosotros* y del *otro* en este espacio discursivo que presenta a un público determinado²¹.

Hay un orden del discurso que configura las identidades narradas, “la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades” (Foucault, 2001a: 9).

Este *orden de las cosas* que exige una homogeneidad en su narrativización²² presentará la otredad enunciada (y su identidad también), como parte de ese orden: “Allí reside uno de los más importantes problemas en el empleo de las crónicas como fuentes históricas: son en realidad historias elaboradas, que asumen y transmiten a sus lectores estereotipos y prejuicios en medio de sus relatos” (Pease, 1995: 78).

Los prejuicios y estereotipos en las crónicas revelan el proceso de construcción epistemológico que el cronista realizó para configurar al *otro* y su identidad. Esa otredad será diferente (lo europeo no es lo mismo que lo americano), pero caerá en esa paradoja interesante: para enunciar al *otro* como distinto al hispano será necesario utilizar categorías occidentales: “los observadores del mundo americano, como los observadores de cualquier cosa culturalmente desconocida [...] tenían que clasificar antes de poder ver correctamente; y para esto no tenían más alternativa que acudir a un sistema que ya se utilizaba” (Pagden, 1988: 25)²³.

²¹ “Aceptamos hoy como unos de los supuestos básicos en el análisis de la producción y recepción de textos que éstos, en la comunicación social, siempre aparecen como manifestación de ciertas clases. Lo cual significa suponer que su texto responde a un horizonte de expectativas de su audiencia; como que la audiencia interpreta el texto en cuestión sobre el horizonte de expectativas que el texto orienta por la clase a la cual pertenece” (Mignolo, 1981: 360).

²² Según Hayden White: “la narrativa es un metacódigo, un universal humano sobre cuya base pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la naturaleza de una realidad común” (1992: 17)

²³ Como explica Edgardo Lander: “Esta es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad” (2000: 7).

Esas categorías empleadas para enunciar al *otro* pasaron, precisamente, por este filtro epistemológico cristiano español donde la enunciación de la otredad y su identidad, se escriben en el texto no como el *otro* que realmente es, sino que desde las lógicas hispánicas, “la representación de una cosa no es la cosa misma” (White, 2003: 51).

Las identidades de los españoles y los andinos, construidas por los cronistas, formarán parte de un imaginario (Gruzinski, 1991). Sus enunciaciones pasaron por este filtro epistemológico donde las características que definen dichas identidades se configuran en torno a la propia identidad del narrador, exponiendo, por lo tanto, las lógicas de un saber hispano. Pero la pregunta que nos inquieta o llama nuestra atención es: ¿cómo influyó las identidades genéricas de los autores en las construcciones identitarias coloniales?

2. Cronista, texto colonial e Identidad de género: la construcción de las masculinidades

Dentro de las múltiples identidades que circulan es el *género*²⁴ que centra nuestra atención por tener una directa relación con este filtro epistemológico, ya mencionado. Su importancia se encuentra en la relación que tiene con los procesos discursivos: “¿Las mujeres y los hombres usan lenguajes diferentes? ¿Ser hombre o mujer afecta la manera como se nos habla o se escribe sobre nosotros?” (West, 2000: 179). Es importante señalar que la identidad genérica dependerá del contexto histórico en que se encuentre:

La identidad como código de comunicación en la vida social no es estática, sino dinámica en la medida en que está sujeta a un proceso histórico y, por tanto, al cambio cultural que va registrando la humanidad. Se trata de un proceso profundamente complejo que impide establecer la existencia universal de una forma de expresión de la masculinidad o la feminidad, pues la diversidad cultural que caracteriza a los pueblos y a las naciones exige contemplar una amplia gama de expresiones de la identidad genérica (Montesinos, 2002: 12)

Durante el siglo XVI, los cronistas que escribieron sobre los Andes -y en Latinoamérica en general- fueron hombres (varones). Por lo tanto, la pregunta será: ¿qué tipo de masculinidad tenían y cómo influyó en los espacios discursivos ejercidos por estos cronistas?

Las razones de que el cronista sea varón provienen del orden genérico occidental, es decir, un sistema dual donde precisamente se opone la masculinidad y la feminidad. Como explican Jill Conway, Susan Bourque y Joan Scott: “Los sistemas de género, sin importar su periodo histórico, son sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino y lo femenino, y esto, por lo general, no en un plan de igualdad sino en un orden jerárquico” (1997: 32).

Detengámonos un momento para explicar esto, pues parece una perogrullada tan solo mencionar que el hombre o la mujer sean diferentes. Pero esta diferenciación es esencial para entender este sistema binario y su jerarquización en la conquista española, “La masculinidad no existe más que en oposición a la feminidad. Una cultura que no trata

²⁴ Joan Scott define género como: “El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1997: 289)

a las mujeres y a los hombres como portadores de tipos de personalidad polarizados, por lo menos en principio, no tiene un concepto de masculinidad según la noción cultural europea” (Connell, 2003: 104).

De acuerdo al orden genérico cristiano europeo (hispano), el ser hombre se asocia con lo masculino y la mujer con la femineidad. Nuestro análisis se centra en esta primera relación. Según Mathew Gutmann, la masculinidad es: 1) todo lo que los hombres piensan y hacen; 2) todo lo que hacen y piensan para ser hombres; 3) lo que piensan y hacen para ser “más hombres” que otros; 4) toda acción y pensamiento contrario a lo que define a las mujeres (1998:82).

Estos puntos señalados sugieren las bases para entender cómo se fue construyendo la masculinidad colonial. Hay un pensar y decir masculino que opone a lo femenino e intentan no sólo jerarquizar el género²⁵, sino que hay una división interna entre los propios hombres. El varón pasa a ser el sujeto predominante en el proceso discursivo, ejerciendo el poder:

La dominación masculina ejercida a veces a través de la fuerza y la violencia, reviste con mayor frecuencia la forma de una dominación simbólica, es decir una dominación que sólo es eficaz cuando las dominadas reconocen la validez de los principios que fundamentan su propio sometimiento. En este sentido, las mujeres del periodo que va entre el siglo XVI y el XVIII son lo que los hombres dicen que son (Chartier, 2000: 288).

Se construye una dominación masculina que ejerce este poder en los procesos discursivos. En otras palabras, el cronista formará parte de dicho poder denominado masculinidad hegemónica, “La masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de la práctica de género que incorpora la repuesta aceptada, en un momento específico [...] la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (Connell, 2003: 117)²⁶.

La hegemonía masculina, que formó un orden genérico jerárquico (hombre-masculinidad/mujer-femineidad), estableció no sólo su poder en la organización social, sino que también el cronista ejerció esa hegemonía, desde un saber hispano masculino, en el texto colonial.

La hegemonía masculina implicó que para que haya un control sobre el orden genérico deben existir múltiples masculinidades y femineidades que se encuentran subordinadas ante ésta (que ejerce el poder) y así legitimar dicha posición. Según Connell, existen tres tipos de masculinidades: *la hegemónica, la subordinada y la marginal*. La primera, es la que ejerce el control sobre las otras. Estos deciden cómo se estructura el orden genérico (ej.: el imperio español, los Reyes, conquistadores). El segundo, serán los que obedecen los órdenes de los primeros (ej.: indígenas). Los últimos son los que salen de este orden (ej.: los sodomitas)²⁷ (2003: 116-121).

Dirigiendo nuestra mirada a la conquista española en el territorio andino, la dominación masculina cumplió un rol importante en la construcción discursiva en los textos coloniales. El cronista realizó una construcción de las identidades masculinas españolas y andinas que pasaron por este filtro epistemológico. En otras palabras, las masculinidades dominante,

²⁵ Con respecto al lugar de la mujer, hemos profundizado este tema en el tercer punto de este capítulo.

²⁶ Con respecto a este término Teun Van Dijk explica: “suele utilizarse el término hegemonía para hacer referencia al poder social: el poder hegemónico hace que las personas actúen como si ello fuera natural, normal o simplemente existiese consenso” (2000: 43)

²⁷ Históricamente es el término previo a los que denominamos actualmente homosexuales.

subordinada y marginal se contextualizaron y adaptaron a este saber hispano que el cronista realizó²⁸.

Debemos entender que estos tres tipos de masculinidad estuvieron bajo un eje fundamental, que formó parte del contexto de dominación, es decir, de las *lógicas de la colonialidad*²⁹ que se impuso en los Andes nos referimos a el cristianismo, “In pre-capitalist and early modern Europe sexual ideology was organized as part of a religious world view” (Connell, 1987: 250)³⁰.

El cristianismo agrega, por lo tanto, un orden moral sexual³¹ a las construcciones discursivas en estos textos coloniales, “¿se ha escrito alguna vez una narrativa histórica que no estuviese imbuida no sólo por la conciencia moral sino específicamente por la autoridad moral del narrador?” (White, 1992: 35).

La religión cristiana, como factor preponderante y eje fundamental en la construcción del orden genérico conllevó que los textos coloniales fueran *textos de comportamiento* (Zavala, 1992: 4), modelos para establecer la moral sexual y articular las identidades del *otro*.

Los textos coloniales, como modelos de comportamiento, ejercieron un poder y una estrategia para legitimar las posiciones enunciadas por el cronista. Las imágenes masculinas del *otro* (y las del español) fueron expuestas bajo este orden que le otorga el rango de verosímil³² y jerarquiza dichas posiciones masculinas a través de lógicas que contienen una moral sexual cristiana.

Como se mostrará más adelante, el indígena se transformó en un sujeto *masculino subordinado*. Fue la imagen de un *otro* que no compartía las características identitarias de un modelo genérico moral cristiano español. Como menciona María Rostworowski: “El poder no era un privilegio del varón en el mundo andino; en numerosas regiones existían señoríos gobernados por mujeres curacas” (1988)³³. Esa diferenciación, entre otras, coloca

²⁸ Como explica Michael Kimmel, la masculinidad se vuelve dinámica, se transforma: “1. Desde una cultura a otra; 2. En una misma cultura a través del tiempo; 3. Durante el curso de la vida de cualquier hombre individualmente; 4. Entre diferentes grupos de hombres según su clase, **grupo étnico** y preferencia sexual” (1992: 135. El destacado es nuestro).

²⁹ Las lógicas de la colonialidad se entienden como el control, político, económico, etc. ocurrido en América Latina. Entre esos también se ejerció un control del género y la sexualidad (Mignolo, 2007: 36).

³⁰ Con respecto a este tema Merry Weisner-Hanks explica: “el cristianismo tuvo un impacto en la regulación de la sexualidad no sólo a través de la jerarquía de la Iglesia y las ideas de los teólogos, sino a través de las acciones e ideas de las personas laicas, tanto de monarcas como de individuos normales” (2001:XVI).

³¹ Según Mannarelli: “Colonizar, en el caso del imperio español sobre todo, no sólo significaba organizarse para una mejor actividad extractiva y productora, sino regimentar la vida cotidiana de esta cada vez más compleja constelación de grupos sociales, la administración metropolitana había ya impuesto una serie de políticas que rigieran y ordenaran la vida cotidiana” (1993: 20)

³² Como explica Hayden White: “el discurso se desarrolla ‘en toda sociedad’ en el contexto de las ‘limitaciones externas’ que aparecen como ‘reglas de exclusión’, reglas que determinan lo que puede decirse y no puede decirse, quien tiene derecho a hablar sobre un determinado tema, qué constituyen acciones razonables y acciones ‘insensatas’ y qué pasa por ‘verdadero’ y qué pasa por ‘falso’” (1992: 129).

³³ Francisco Hernández expone un pequeño ejemplo sobre esto: “Si bien la mujer [andina] estaba relacionada con la preparación de los alimentos, no se encuentra en una posición inferior al hombre, sino que participa de diversas formas en el ritual, y su vinculación con la preparación de los alimentos destinados a iniciar la reciprocidad no es sino un ejemplo de su participación en este” (2005:62). Tristan Platt señala algunos elementos que rompen con las lógicas del género europeo-español con respecto a los

al *otro* en un nivel subordinado dentro del orden genérico, legitimando la masculinidad dominante.

Con respecto a la *masculinidad marginada* es la sodomía³⁴ que se asocia a este concepto y que el cronista también utilizó para definir al *otro* como desestructurador del orden genérico³⁵. La sodomía, en este periodo, forman parte de la idolatría³⁶, enunciando al andino como fuera de toda una estructura que define el orden genérico europeo (español) como la correcta forma en que el ser hombre y mujer deben comportarse, es decir, parte de lo que la moral sexual cristiana considera normal.

Finalmente, el cronista forma parte de un saber conformado por el cristianismo y, a su vez, por el orden genérico el cual establece qué enunciaciones debe colocar y cuáles no en su discurso. Las identidades masculinas pasarán por esta “selección” ubicándose en las posiciones que el cronista decida. Esa decisión estará construida a partir de las lógicas que el orden genérico moral sexual impone, “Inscrita en las prácticas y en los hechos, organizando la realidad y lo cotidiano, la diferencia sexual está siempre construida por los discursos que la fundamentan y legitiman” (Chartier, 2000: 202).

Las identidades masculinas construidas en los espacios discursivos del texto colonial serán un reflejo de una identidad mayor: la del cronista como sujeto masculino hegemónico. La otredad se verá afectada por la dominación masculina, creando un imaginario masculino subordinado del andino para así legitimar la posición de poder del español en los Andes del siglo XVI.

3. El orden de género hispano: la división de lo masculino y femenino

Como ya se ha mencionado, el orden de género es un sistema binario-jerárquico, es decir, separa al hombre y a la mujer asignando lo masculino para el primero y lo femenino para la segunda, otorgándole el control de dicho sistema al varón. Esta definición está lejos de ser simple.

El orden de género, precisamente, es un “principio social ordenador” (Cucchiari, 1997: 199). En otras palabras, un orden social que separa y construye sujetos sexualmente (hombre/mujer) y genéricamente (masculino/femenino) diferentes, “El papel (rol) de género

machas de Bolivia: “La estructura fundamental del cosmos es de carácter dual y, por lo tanto, los hombres deben enfrentar ambos lados a la vez para obtener un beneficio de las fuerzas complementarias, pero antagónicas, que lo rodean” (1976:159).

³⁴ “Vicio sodomítico, es una conducta sexual contraria a la naturaleza por oponerse [...] al intercambio entre macho y la hembra, algo común a todos los animales, y porque no contribuye a la conservación de la vida humana” (Bazán, 2007: 443)

³⁵ Según Dennis Quiroz Leiva: “Muchos cronistas, españoles y religiosos españoles establecen la presencia de prácticas homosexuales en los aborígenes americanos. Entre estos se puede citar a Pedro Martir de Anglería, Reginaldo de Lizárraga, Francisco de Jiménez, Gonzalo Jiménez de Quesada, Pedro de Heredia, Bernal Díaz del castillo, Juan Ruiz de Arce, Hernán Cortés, Pedro de Cieza de León, Pedro Simón, Fray Bernardino de Sahagún, Alvar Núñez cabeza de Vaca, Francisco López de Gomara, y Fray Tomás Ortiz” (2003: 12).

³⁶ Pierre Duviols explica: “varios teólogos influyentes, desde Gregorio López a Ginés de Sepúlveda, entre otros, sostendrán que la república cristiana está fundada para someter por la fuerza los idolatras [...] esos **teólogos crean una amalgama entre idolatría propiamente dicha y los crímenes contra natura**, tales como los sacrificios humanos, el incesto, **la sodomía**, la bestialidad” (1977: 46-47. El destacado es nuestro).

se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino” (Lamas, 1996: 114), sin esta división no hay orden.

El orden de género se normaliza, se institucionaliza para así ejercer un control, volviéndose “natural”³⁷, lógico e incuestionable: el hombre es lo masculino como la mujer es lo femenino, “pasa a ser una forma de denotar las ‘construcciones culturales’, la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres” (Scott, 1997: 271).

Pero esta división fue creada desde el sujeto que ejerce el poder, en este caso, el hombre (varón) que institucionalizó dicha separación ejerciendo una jerarquía y colocando a la mujer en un plano inferior (lo que ya hemos denominado como masculinidad hegemónica). Fue él quien estableció las características que definen al hombre como masculino y a la mujer como femenina, “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 1997: 292).

Este poder, ejercido desde lo masculino, ya se había articulado poco a poco durante la Edad Media (Lees, 1994)³⁸, dejando claramente, en el Renacimiento, los espacios públicos y privados para ambos géneros³⁹. El segundo quedó arraigado para la mujer, “su actividad es preferentemente doméstica; su marco, la casa, y su vocación, encarnan al unísono la imagen de esposa y madre que la iglesia y la sociedad civil han arraigado” (Aymard, 2001, T. 3: 389).

El varón quedó en control del espacio público (político, administrativo, municipal, corporativo) (Aymard, 2001, T. 3: 389). No hay que sorprenderse, entonces, que el lugar del “cronista” haya sido ocupado por el género masculino. Por lo tanto, el orden de género quedó plasmado en los textos europeos, enunciando lo que caracterizaba tanto al hombre y a la mujer como sujetos opuestos, “The renaissance in classical learning reestablished the theoretical intellectual and moral inferiority of women and enabled men implicitly to absorb all the positive qualities of ‘mankind’” (McNamara, 1994:5).

Debemos mencionar que el orden genérico que estamos analizando no es cualquiera, sino que el hispano cristiano. Parece obvio, pero no es menor establecer que la experiencia

³⁷ Como menciona Jo Ann McNamara: “The assignment of social roles and status on the basis of biological sex has customarily been justified as resting on the bedrock of natural law, decreed by God and nature and therefore beyond the reach of historical change” (1994:3).

³⁸ George Duby habla también de una jerarquía, de un orden que fue configurándose en la Edad media: “El campo de lo religioso no escapó tampoco a semejante invasión, los cristianos de la época feudal, al menos aquéllos cuyas actitudes es posible conocer, se presentan ante la divina potestad en las posturas rituales de quien hace entrega de sí: como los caballeros que se confían al señor del castillo, están de rodillas con las manos juntas, aguardando una recompensa, a la espera de verse paternalmente acogidos en el otro mundo, aspirando a introducirse en el ámbito privado de Dios, en su familia, pero en el grado conveniente al ‘orden’ del que forman parte, es decir, **al pie de una jerarquía de sumisión**” (2001, T.2: 47-48. El destacado es nuestro). Con respecto a esta *jerarquía de sumisión*, Jo Ann McNamara menciona un ejemplo: “Around 995, Abbo of Fleury described three orders of Christian men –monk, clerks, and laymen- suggesting that the highest order of men were those furthest from women” (1994:7).

³⁹ Como explica George Duby: “La sociedad doméstica se hallaba, por tanto, atravesada por una franca separación entre lo masculino y lo femenino, rigurosamente institucionalizada y repercutía sobre la mayor parte de los comportamientos y de las actitudes mentales” (2001, T. 2: 94-95).

de la masculinidad hegemónica y el orden de género se llevaron a cabo de múltiples maneras en las diferentes zonas de Europa⁴⁰.

Nuestra investigación, como ya se indicó anteriormente (y sin profundizar), se enfoca en el orden de género español, donde las lógicas de la masculinidad tuvieron también diferentes características que las otras zonas europeas, "Spanish masculinity was essentially antifeminine. Under no circumstances were men supposed to act like women, and effeminacy was a serious insult" (Poska, 2008: 4).

Uno de los textos que refleja este orden y presenta a la mujer como un sujeto subordinado ante el poder masculino fue la *Instrucción de la muger christiana* (1524) de Juan Luis Vives⁴¹:

El Apóstol San Pablo, vaso de escogimiento, dando forma á la Iglesia de los de Corinto dice: las mujeres callen en la Iglesia, ca no les es permitido hablar, sino ser sujetas conforme al mandamiento de la ley divina, y si quieren saber algo, pregúntenlo en casa a sus maridos. En otra parte el mismo Apóstol escribe á Timotheo su discípulo en esta forma: la muger aprenda callando con toda sujeción; enseñar ella yo no lo permito, ni que tenga autoridad sobre el varon, sino que esté en silencio, porque es notorio que Adan fue primeramente formado que no Eva, y no fue engañado, y ella sí, y traspasó el mandamiento de Dios (Vives, 1793 [1524]: 27-28)⁴²

Este tipo de textos enunció una imagen de la mujer subordinada y la representación del hombre como *pater familia*. El orden de género hispano definió la masculinidad como el regulador del poder no sólo en lo público sino que también en el ámbito privado desarrollando una jerarquía difícil de desestructurar: "Porque (según el Apóstol) [San Pablo] la cabeza de la muger es el varón, y la del varón es Jesuchristo" (Vives, 1793 [1524]: 271-272).

La jerarquía y la división de los espacios (privado/público) atribuido a los roles (masculino/femenino) implicó que este orden no podía ser desafiado. El quiebre de estas normas significaba entrar en pecado es decir, ser un sujeto "sucio". Como explicó

⁴⁰ La obra de Scott Hendrix y Susan Karant-Nunn (eds.) explica los diferentes tipos de masculinidad en España, Alemania, Suecia, etc. en la Europa del siglo XVI. Como por ejemplo, un tema no menor y que no abordamos en nuestra investigación es el Calvinismo. Sobre esto Karen E. Spierling explica: "For John Calvin and the reformed pastors of Geneva, masculinity was closely tied to obligations to the family, the city, and the church. Most important was man's duty to God; All other obligations originated in this overarching responsibility. To be a (Reformed) Christian man was to live a godly life by providing for one's family both materially and spiritually" (2008: 96).

⁴¹ Sobre Juan Luis Vives: "For those who desired more specific guidance on the subject of how to be masculine, early modern Spain offered a variety of behavioral manuals. Surprisingly, some of the most extensive descriptions of masculine expectations are contained in one of the most famous pieces of prescriptive literature for women, Juan Luis Vives' s Education of Christian women (1524)" (Poska, 2008: 4-5).

⁴² ***Más adelante este autor menciona: "¿Qual muger será tan mal criada y presuntuosa que no quiera obedecer a su marido? Si piensa que en él tiene su padre y todos los deudos, y que a el solo debe el amor y la piedad debido a todos ellos la muger que no obedece al marido no mira a estas cosas que si las mirase que es obligada hacer lo que digo, si ya por ventura no piensa que no debe obedecer á padre, ni á madre, ni hermano ni á pariente porque si á estos obedece de necesidad mucho mas debe obedecer a su marido"*** (Vives, 1793 [1524]: 244-245).

Antonio de Nebrija en su *Vocabulario Español-latino*, “Suzia cosa. imundos. a. um. Ipurcus. a.um” (Nebrija, 1951 [1495]: XCVI v)⁴³.

Limpio/sucio eran los opuestos en que colocaban al género en una situación de orden y desorden. La importancia de estos términos conllevó a la decisión del cronista a enunciar en sus textos cuándo el español o andino tenían un comportamiento que desafiase dicho orden⁴⁴ como, por ejemplo: la poligamia, la sodomía, etc.

Se ha mencionado anteriormente que las identidades masculinas y femeninas enunciadas por el cronista pasaron por un filtro epistemológico. Este mecanismo de selección que utilizó el enunciador se basa en este orden de género hispano cristiano.

El enunciador que construyó discursivamente a los españoles y andinos en los textos coloniales del siglo XVI tendrá presente el modelo de orden genérico (Masculino-hombre/ femenino-mujer) a lo largo de su narración colocando énfasis en los momentos en que hubiese posibilidades de desafiar este sistema dual jerárquico y finalmente poner en duda la masculinidad dominante enunciada.

4. Etnohistoria andina y Estudios Masculinos: nuevos desafíos

La etnohistoria andina enfrenta a un nuevo desafío para su estudio y comprensión del pasado en los Andes: los Estudios Masculinos. Su apertura interdisciplinaria dio paso a un proceso hermenéutico⁴⁵ que invitó a integrar los estudios de género. Como Joan Scott plantea: “¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo da significado el género a la organización y percepción del conocimiento?” (Lamas, 1997: 269).

Son estas interrogantes que obligan a dirigir la mirada hacia los *textos coloniales* con nuevas inquietudes para analizar la otredad desde estas perspectivas (Rostworoski, 1988; Silverblatt, 1990, etc.). Como explica Liliana Regalado: “La interpretación de los textos (y las fuentes históricas entre ellos) siempre está guiada por una lectura del presente, lo que [...] hace que el papel de la subjetividades o las intermediaciones se consideren cada vez

⁴³ Es importante mencionar que Nebrija hace la diferencia entre “suzia cosa” y “suzio po no estar lavado. illotus” (Nebrija, 1951 [1495]: XCVI v). La primera tiene una dimensión moral, mientras que la segunda está vinculada con lo físico.

⁴⁴ La importancia del término “sucio” lo podemos encontrar en los Diccionarios de Domingo de Santo Tomás y Gonzalo Holguín. Había un interés por conocer si el indígena tenía noción sobre este tema. En el caso del primero, define: “Suzia cosa. Mapaçapa”, “Suziedad. Millaypac” y “Suziedad por no estar lavado. Mapaçapa” (Santo Tomas, 1951 [1560]: 213). El segundo menciona: “Suzio. Mappamillay Llekue” (González Holguín, 1952: 676). Sobre el término “mappa”, González Holguín aclara: “Mappa. Mancha o cosa suzia”, “Mappaçapa. Cosa muy manchada, o suzia”, “Mappa soncco runa. El inclinado a los vicios, o vicioso” (1952 [1552]: 230). Sobre el término Millay, este mismo autor explica: “Millay. Cosa torpe suzia, o asquerosa”, “Millay hucha. Pecado enorme, o feo que da asco”, “Millay chani animayta hucha huan. Manchar y afear el alma con peccados” (González Holguín, 1952 [1552]: 239).

⁴⁵ Tal como menciona Paul Ricoeur: “En efecto, si la preocupación primera de la hermenéutica no es descubrir una intención oculta detrás del texto, sino desplegar un mundo delante de él, la autentica autocomprensión es la que, según el deseo mismo de Heidegger y de Gadamer, se deja instruir por la cosa del texto. La relación en el mundo del texto toma el lugar de la relación con la subjetividad del autor: al mismo tiempo, el problema de la subjetividad del lector es igualmente desplazado. Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto; es recibir, de la apropiación de la proposiciones de un mundo que la interpretación despliega, un sí mismo más amplio (2002: 340-341)

más sustantivas en la construcción no solo del conocimiento sino, también, de la realidad histórica” (2003: 19).

Los estudios del género permitieron preguntarse sobre la importancia de la otredad andina desde nuevas propuestas teóricas-metodológicas donde las descripciones del autor proponen interrogar el por qué y cómo se enuncian al español y al indígena como sujetos cargados de una identidad de género, específicamente masculina, “Los antropólogos [y etnohistoriadores también] que tratan diferentes temas reconocerán que en muchos trabajos, se da por hecho la naturaleza de los hombres y la masculinidad” (Gutmann, 1998: 82).

Preguntarse sobre el hombre y su masculinidad en los textos coloniales advierte la importancia de tener presente que las descripciones enunciadas por el cronista recogen matices que revelan la identidad masculina del cronista (enunciador) y de los españoles e indígenas (enunciados):

Ese sentido de oralidad-contemporaneidad del discurso de los cronistas puede ser revisado con el propósito de analizar los mensajes que contienen, así como los objetivos perseguidos por sus autores. Esa exploración nos remitirá, sin lugar a dudas, a la ideología y, en general, al universo mental de una época (Regalado, 2003: 22).

Aventurarse en los textos coloniales manteniendo presente la pregunta sobre la masculinidad y sus cambios en los procesos históricos ayuda a comprender que las construcciones identitarias masculinas responden a una época. En este caso particular, el periodo colonial articula dichas identidades y sugiere abordar las masculinidades como práctica del poder.

El “peso fantasmal” de la sexualidad que Maurice Godelier plantea se encuentra circulando en los discursos coloniales. Será entonces tarea del investigador analizar esos “fantasmas” y preguntarse cuál es la importancia para esa sociedad y contexto histórico el cual se está reflexionando.

Capítulo Segundo. Masculinidad en la conquista de los Andes: “Las Crónicas soldadescas”

“El me pregunto qué gente son los christianos y qué armas traen. Yo le dije que son valientes hombres y muy guerreros” (Xerez, 1992 [1534]: 100)

1. Re-definir la masculinidad hispánica: El Rey, yo y el otro

En las primeras décadas del siglo XVI se inauguró un nuevo escenario textual y discursivo en el territorio andino. Las primeras descripciones sobre el conquistador y, en menor medida sobre el *otro*, fueron iniciadas por las llamadas *crónicas soldadescas*, cuyo objetivo fue: “informar sobre la empresa conquistadora y para loar las hazañas del capitán o defender los intereses de alguien, el Rey, los indios o los soldados” (Porrás, 1986: 26)⁴⁶.

Existen tres aristas representativas que definen a las crónicas soldadescas o de la conquista: (1) la lealtad al Rey; (2) rechazo y castigo a las prácticas indígenas (idolatría); (3) superioridad del español frente al *otro* (Porrás, 1954:148). Estos puntos constituyen o forman parte de lo que ya Walter Mignolo ha denominado como las *lógicas de la colonialidad*, es decir, la relación de poder entre el dominador y el dominado (enunciador/enunciado) donde el primero construyó la realidad andina desde un saber hispano, “Había que explicar América a los europeos; las únicas formas conocidas para ellos eran las europeas” (Pease, 1995: 122)⁴⁷.

La enunciación del mundo andino desde las *lógicas de la colonialidad* implicó redefinir los espacios de poder genérico. La pregunta que uno debería realizarse sería: ¿A quiénes se les otorgaba la categoría de varones dominadores y dominados? Connell sugiere que: “en el mundo creado por los imperios europeos se observan estructuras complejas de relaciones derivadas del género en las cuales masculinidades dominantes, subordinadas

⁴⁶ Con respecto a las crónicas soldadescas, Franklin Pease comenta: “Los acontecimientos de la invasión española fueron el tema central del interés de los primeros cronistas. Poco podrían hablar, entonces, de los Andes y su gente que recién comenzaban a conocer. Los contactos iniciales entre españoles y andinos fueron oscuros y difíciles; no obstante que los cronistas hispánicos parecen creer que se había establecido una comunicación fluida, en la práctica era todo lo contrario, y ello se explica porque la capacidad de los traductores era mínima” (1995:21).

⁴⁷ Esta idea también fue compartida años antes por Anthony Pagden: “Los observadores del mundo americano, como los observadores de cualquier cosa culturalmente desconocida [...] tenían que clasificar antes de poder ver correctamente; ya para esto no tenían más alternativa que acudir a un sistema que ya se utilizaba. Y era este sistema, no la estructura innata del mundo, lo que determinó las áreas que seleccionaron para describirlas” (1988: 25).

y marginadas interactúan constantemente, cambian las condiciones de existencia de las demás y se transforman” (2003: 267)⁴⁸.

Si bien los españoles de principios del siglo XVI ya poseían una historia de convivencia con una otredad en Europa⁴⁹, los indígenas en Mesoamérica y en los Andes obligaron a los cronistas de la conquista a volver a enunciar su espacio de dominación masculina: “Quienes utilizaban la fuerza en las fronteras coloniales, los ‘conquistadores’, como fueron llamados en el caso español, probablemente fueron el primer grupo en ser definidos como tipo cultural masculino, según el sentido moderno” (Connell, 2003: 252).

Los pequeños datos etnográficos señalados en estos textos de la conquista por Francisco de Xerez, Miguel de Estete y Pedro Sancho de la Hoz (Porrás, 1986: 33) llevaron, precisamente, a establecer y volver a definir las razones de la superioridad masculina española frente a las andinas (como subordinadas).

Los cronistas soldados no sólo presentaron un encuentro entre las diferentes masculinidades hispanas e indígenas, sino que precisaron quiénes eran los que componían cada una de éstas.

En el caso de la masculinidad dominante, sólo la figura del Rey está por sobre los otros y es quien otorga el poder masculino al conquistador: “Yo-conquistador es la proto-historia de la constitución del *ego cogito*: se ha llegado un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como ‘Voluntad-de-Poder’” (Dussel, 1992: 59. La cursiva es del autor).

Los textos de la conquista iniciaron su discurso presentando al Rey como la primera figura de Poder. Como relata Xerez⁵⁰:

Porque a gloria de Dios nuestro soberano Señor, y honra y servicio de la católica cesárea majestad, sean alegría para los fieles y espanto para los infieles: y finalmente admiración a todos los humanos, la providencia divina y la ventura del César, y la prudencia y esfuerzo y militar disciplina y trabajosas y peligrosas navegaciones y batallas de los españoles, vasallos del invictísimo Carlos Emperador del romano imperio, nuestro natural Rey y señor: me ha parecido escribir esta relación, y enviarla a su majestad para que todos tengan noticia de lo ya dicho (1992 [1534]: 59. El destacado es nuestro)⁵¹

⁴⁸ Los nuevos conflictos que encaró el conquistador son discutidos por Carmen Alemany Bay: “El hombre europeo se encontró frente a una realidad geográfica, racial, cultural absolutamente nueva que lo obligó a cambiar sus esquemas de percepción, análisis y actuación en el mundo y generó, con ello, transformaciones esenciales en su pensamiento” (2009: 17).

⁴⁹ Según Alberto Salas: “Los hombres de la reconquista sabían lo que era enfrentarse y aun convivir con gente de religión y costumbres bien distintas, sin que esas diferencias produjeran en ellos repulsión. Era, además, un hombre que había vivido, largamente, en frontera del cristianismo y del mundo de occidente” (1992: 564). Louise Mirrer hace un análisis sobre esta historia con el *otro* en Europa, pero abordándolo desde la masculinidad: “In the epic and frontier ballads that focus specially on the war between muslims and christians ‘manliness’ is repeatedly linked to the military superiority of the christians” (1994: 171).

⁵⁰ Sobre el autor Franklin Pease explica: que “Él había actuado como secretario de Pizarro y su experiencia en el mar del Sur empezaba con los viajes iniciales de los españoles a la costa peruana, específicamente los llevados a cabo en los años finales de la década de 1520” (1995: 18).

⁵¹ ***Con respecto al Rey como primera autoridad, Cristóbal de Mena señala: “Llamada la nueva Castilla. La qual tierra por divina voluntad fue maravillosamente conquistada en la felicissima ventura del Emperador y Rey nuestro señor” (1968[1534]: 135). Las obras de Estete y Sancho de la Hoz no comienzan con pasajes similares a los recién presentados. Pero existen otros elementos relacionados con la autoridad del Rey que analizaremos más adelante.***

El reconocimiento de la autoridad ejercida por el Rey en los Andes implicó la primera redefinición de la masculinidad dominante en estos textos. Como Connell explica: “If authority is defined as legitimate power, then we can say that the main axis of the power structure of gender is the general connection of authority with masculinity” (1987:109). La redefinición significó volver a enunciar al Rey como la figura máxima dentro de una jerarquía política y social que poseía un orden de género ya constituida en España, es decir, estos textos presentaron un *continuum* de dicha estructura.

La segunda arista representativa que describieron los cronistas, fue sobre la división entre el cristianismo y las prácticas religiosas andinas (idolatría). Esta dicotomía dio inicio a una serie de problemáticas que pueden resumirse en tres: axiológicas (juicio de valor), praxeológicas (imposición de mi propia imagen) y epistémicas (sobre la identidad del otro) (Todorov, 1997: 195).

La dicotomía entre ser y no ser cristiano estableció una división entre la masculinidad española (dominante) y la indígena. Esta segunda, al no formar parte de la cristiandad, no cumplía con las características que conformaban la identidad hispana, es decir, una identidad cristiano católica. Como establece Pedro Sancho de la Hoz:

Pasado algunos días, ya que los españoles estaban a punto de partirse para embarcarse y volver a España, y el Gobernador alistaba la demás gente para salir de Xauxa, Dios Nuestro Señor que con su infinita bondad guía y encamina las cosas para que todo sea en mayor servicio suyo, como será, habiendo esta tierra españoles que la habiten y hagan venir en conocimiento del verdadero Dios a los naturales de la dicha tierra, para que Nuestro Señor sea siempre alabado y conocido de éstos bárbaros y ensalzada su Santa Fe (1938 [1534]: 120. El destacado es nuestro)

Esta división (cristiano/no cristiano) implicó: (1) El nombramiento de Dios como la verdadera divinidad conocida y alabada; (2) la categorización del indígena como bárbaro. La enunciación epistémica y axiológica de estos dos puntos permitió también construir la masculinidad andina como una identidad en oposición a la dominante.

En otras palabras, el conquistador al proyectar la imagen del andino, configuró un imaginario donde la masculinidad indígena pasó a estar en un plano subordinado por su rechazo al cristianismo (plano epistémico-axiológico): “El mundo andino era demasiado original, distinto y diferente para ser comprendido por hombres venidos de ultramar, preocupados en enriquecerse, conseguir honores o evangelizar por la fuerza a los naturales” (Rostworowski, 1988: 14).

Se describe, desde el lugar de poder, al no cristiano (indígena) como todo lo opuesto a la identidad española. Términos como bárbaro⁵², infiel, bestia, demoniaco⁵³ ayudaron a la construcción discursiva de un sujeto masculino dominante. Xerez enunció al respecto:

Y con la buena demanda que traemos permite Dios, criador del cielo y tierra y de todas las cosas criadas: porque le conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís, que tan pocos como somos sujetemos tanta multitud de gente” (1992 [1534]: 113).

⁵² Con respecto a este término Pagden explica: “De forma general, para cualquier propósito serio ‘bárbaro’ era una palabra reservada a aquellos que ni suscribían las opiniones religiosas europeas, ni vivían de acuerdo con las normas sociales europeas” (1988:46)

⁵³ Sobre lo demoniaco Dussel aclara: “Todo el ‘mundo’ imaginario del indígena era ‘demoniaco’ y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso” (1994:70)

Los textos de la conquista se transformaron también en textos moralizadores (Porras, 1954: 147), es decir, enunciaban las características moralmente reprochables que el cronista le asignaba al indígena y que a su vez no eran parte de este orden genérico hispano con el propósito de cristianizar a los indígenas e integrarlos a las lógicas cristianas⁵⁴. Para incorporar al *otro* a este orden se debía “subjeter”⁵⁵, es decir, transformarlo en súbdito.

Este proceso de enunciación significaba que el indígena como “súbdito” no solo debía ocupar el lugar de subordinado en el orden sociopolítico sino que también en el orden de género, de un sujeto masculino que cumpliera las normas religiosas hispanas. Como Miguel de Estete estableció:

En todo el tiempo de su prisión, siempre se le hizo muy buen tratamiento [a Atahualpa] y aquel Padre Dominicó, tenía cuidado de predicarle y hacerle entender las cosas de nuestra Santa fe y darle noticia de todo y de lo que le convenía para su salvación; y el gobernador le hacía entender cómo iba por mandado de su Majestad a descubrir y requerir todas aquellas a su obediencia y al yugo y obediencia de la Iglesia (1938 [1534]: 228. El destacado es nuestro)

La importancia de la evangelización, del carácter idolátrico a nivel textual, implicó la construcción epistémica (y axiológica) de una otredad ausente de las características que definían al hombre conquistador como “buen cristiano”. En otras palabras, las características que definían la identidad del andino se construyeron desde un saber hispano (epistémico) donde el juicio de valor tenía un peso fundamental. En este caso, la moral cristiana fue esencial en la construcción del sujeto indígena.

Este tipo de texto, como textos moralizadores, estaba asociado a una moral sexual. El cristiano debía comportarse de cierta manera estableciendo las características de su identidad genérica y, por lo tanto, cómo debía ser el varón español. El cronista le otorgó al indígena las características opuestas de un cristiano, conformando una masculinidad subordinada: un sujeto que debía estar sujeto, que no era obediente (ante la iglesia), bárbaro, etc.

El último punto representativo fue la superioridad militar hispánica frente al indígena. Estos textos al ser una “metonimia del imperio” (Medina, 2004: 475), es decir, reflejo del imperio español, debían resaltar las acciones del conquistador. Solo ellos podían poseer la autoridad y el control del nuevo espacio colonizado que representaba al hombre andino, como parte de una masculinidad subordinada.

Registrar, describir e interpretar, fueron las formas de control que permitieron ejercer, al enunciar hispano, una estrategia que lo autodefinía como el dominador masculino: “las narraciones de este periodo se caracterizan por la supresión del diálogo, el silenciamiento de los interlocutores alternativos y de la disidencia, la marginalidad de los agentes sociales y, en muchos casos, la invención estratégica del habla del otro como mecanismo de subordinación” (Medina, 2004: 470).

Con respecto a estos mecanismos señalados por Medina, la invención del diálogo fue un factor preponderante como estrategia para redefinir los lugares de poder que el cronista elaboró para legitimar la posición masculina dominante. Tal como escribió Pedro Sancho de la Hoz:

⁵⁴ “Civilizar y cristianizar eran sinónimos en el lenguaje del siglo XVI americano” (Porras, 1986).

⁵⁵ El Vocabulario de Antonio de Nebrija define “subjeter” como: “Subdito o sujeto” (2005 [1492]: XCVIr). En el territorio andino los españoles también tenían un interés por entender las relaciones de obediencia. El diccionario de Diego Gonzalez Holguín define: “sujeter gente conquistar. Runachani runachacuni chapacumuni runacatam” (1952 [1552]: 675).

y cómo por mano de este nuestro Señor Dios Todopoderoso y de sus vicarios que dejó en la tierra, porque él subió al cielo donde ahora habita y será glorificado eternamente, fueron dadas aquellas provincias al Emperador para que se hiciera cargo de ellas, el cual le mandaba para que los doctrinase en la fe cristiana y los pusiera bajo su obediencia; y que todo lo tenía por escrito a fin de que lo escuchasen y cumpliesen, lo cual les hizo leer y declarar palabra por palabra por medio de un intérprete. Luego les preguntó si lo habían entendido bien y respondieron que sí y que pues les había dado por señor a Atabalipa ellos harían todo lo que les ordenara en nombre de S.M. teniendo por Señor Supremo al Emperador, y después al Gobernador y después a Atabalipa, para hacer cuanto les mandara en su nombre (1938 [1534]: 125. El destacado es nuestro)⁵⁶

El orden jerárquico Rey-Conquistador-Cacique (en este caso, Carlos I, Francisco Pizarro y Atahualpa) posicionan los lugares de poder y establecen quiénes son los que poseen la autoridad. Esta “estrategia discursiva” (Fossa, 2006: 191) fue el reflejo del control genérico que el imperio español sostuvo en los textos de la conquista: “La principal característica de la hegemonía es el éxito de su reclamo a la autoridad, más que la violencia directa (aunque la violencia a menudo apuntala o sostiene a la autoridad)” (Connell, 2003: 117).

Los enunciados construidos por los cronistas señalaron la autoridad del Rey ejercida por los conquistadores (como representantes de dicha autoridad) para establecer discursivamente quién fue el que poseía el poder masculino. La invención del dialogo será una de las formas para conformar dicha jerarquía y redefinir las posiciones dominantes y subordinadas en los textos de la conquista.

Parte de esta estrategia discursiva fue presentar el “reconocimiento de sumisión” por parte del subordinado (Bourdieu, 2000: 26)⁵⁷ de manera ficticia, es decir, el cronista fue quien otorgó los lugares de poder y construyó discursivamente la subordinación del *otro*.

La enunciación del indígena como un no cristiano fue también parte de este tipo de estrategia para justificar la autoridad y dominación masculina del hispano. En este caso, Miguel de Estete estableció:

Comenzada por Hernando Pizarro la plática, que era decirle nuestra llegada y cómo éramos vasallos de un gran Emperador, gran señor, el cual nos enviaba a saber y descubrir aquellas tierras y a predicar en ellas la fe de Jesucristo Nuestro Dios y a doctrinarle y enseñarle a él y a los suyos en ella; y otras muchas palabras de amistad y paz (1938 [1534]: 220)

⁵⁶ El mismo autor también escribió: “Se asentó junto a él Calichuchima, el gran Capitán de Atabalipa que le conquistó esta tierra [...] y junto de él el capitán Tice, uno de los principales y de la otra parte ciertos hermanos del señor, y seguían de uno y otro lado, otros señores de grandes tierras [...] y después de haber comido, dijo el cacique quería dar obediencia en nombre de su S.M. como lo habían dado sus principales. El Gobernador [Francisco Pizarro] le dijo que hiciera como le parecía, y luego le ofreció un plumaje blanco que sus caciques le habían dado, diciéndole que se lo presentaba en muestra de obediencia” (1938 [1534]: 124).

⁵⁷ Esta idea ya fue expuesta por Maurice Godelier: “Pero una permanente subordinación también implica la existencia de un determinado consentimiento de su dominación por parte de los dominados y la existencia de dispositivos sociales y psicológicos para crear este consentimiento” (1982: 44-45)

El cronista al exponer la subordinación del *otro*, a través del dialogo, también demostró la “hombría y virilidad”⁵⁸ del conquistador. La conquista del andino por medio del combate fue un factor preponderante que enunció al español como el vencedor y un verdadero varón, “el hombre ‘realmente hombre’ es el que se siente obligado a estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública” (Bourdieu, 2000: 68-69). Como Francisco de Xerez escribió:

Entre otras muchas palabras, le dijo el gobernador [a Atahualpa]: <<No tengas por afrenta haber sido preso y desbaratado, porque los christianos que yo traigo, aunque son pocos en número, con ellos he sujetado más tierra que la tuya y desbaratado otros mayores señores que tú, poniéndolos so el señorío del Emperador, cuyo vasallo soy, el cual es señor de España y del universo mundo, y por su mandado venimos a conquistar estas tierras, porque todos vengáis e conocimiento de Dios, criador del cielo y tierra y de todas las cosas criadas: porque le conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís (1992 [1534]: 113)

La importancia de esto radica en que al presentar la otredad a través de un dialogo ficticio, para enunciarlo como subordinado, el cronista intenta demostrar al lector europeo la capacidad de dominación que tenía el español. En este caso, la enunciación de términos como *vasallo*, *sujetar* (conquistar) *la tierra* fueron elementos que construyeron al hispano como un sujeto que poseía las capacidades para dominar al *otro* y, por ende, expone una identidad masculina dominante. La hombría y virilidad se centró en cómo el conquistador se representó como mejor guerrero.

2. Masculinidad y Memoria en la obra de Pedro Pizarro

⁵⁹
Nota de título

Pedro Pizarro y su *Relación del descubrimiento de la Conquista* (1571) a simple vista no deberían formar parte de los textos de la conquista por no encontrarse dentro de los marcos temporales. Pero las temáticas abordadas por dicho autor como, por ejemplo, la predominancia de las acciones del conquistador en el territorio andino, hacen de esta obra parte de dicho grupo⁶⁰.

Para el autor, la construcción discursiva de un pasado ya distante influyó en la forma de abordar su experiencia en la conquista del territorio andino: “El recuerdo del pasado

⁵⁸ La diferencia fundamental es que “hombría” se asocia con lo moral (honor, respeto ante el otro, etc.) y “virilidad” con lo físico (destreza, ser más fuerte, etc.). En general, ambos elementos están relacionados al momento de definir la identidad de un varón. Ver nota al pie en la obra de Connell (2003: 55) y Peristiany (1968). Con respecto a esto Bourdieu explica que: “la virilidad, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia” (2000: 68).

⁵⁹ La obra de Diego de Trujillo fue escrita en el mismo periodo y también forma parte de los textos de la conquista, pero no existe información relevante para efectos de esta investigación.

⁶⁰ Ver Wedin (1966) y Pease (1995)

está incorporado, pero de manera dinámica, ya que las experiencias incorporadas en un momento dado pueden modificarse en períodos posteriores” (Jelin, 2002: 13)⁶¹.

Las modificaciones del pasado estuvieron relacionadas precisamente con resaltar el lugar de poder que ejerció el conquistador. Pizarro continuó con la línea discursiva presentada en los textos de la conquista⁶², introduciendo al hispano como buen guerrero, valiente y exponiendo al lector la virilidad guerrera del español:

El Marqués D. Francisco Pizarro era hijo de Gonzalo Pizarro el Tuerto, capitán de hombres de armas, natural de Trujillo: era hombre muy cristiano y muy celoso del servicio de S.M., era hombre alto, seco, de buen rostro, la barba rala, valiente hombre para su persona [...] Hernando Pizarro era hombre de buen cuerpo, valiente, sabio, animoso, aunque hombre pesado á la gineta. Joan Pizarro era valiente y muy animoso, gentil hombre, magnánimo y muy afable. Gonzalo Pizarro era valiente, sabía poco, tenía, muy buen rostro [...] Hernando de Soto era hombre pequeño, diestro en la guerra de los indios y valiente [...] Pedro Pizarro era hombre en la guerra y muy buen hombre de á caballo (Pizarro, 1944 [1571]: 127-130.El destacado es nuestro).

Pizarro colocó la figura del español como un sujeto valiente. Reconstruyó la historia acontecida en los Andes durante la conquista y presentó al hispano según las lógicas que el imperio demandaba, es decir, como dominador del *otro* para ser recordados por el lector europeo como los legitimadores del territorio andino: “la memoria ‘reconstruye’ y reorganiza el pasado, y al hacerlo también organiza la experiencia del presente y del futuro” (Kaulicke, 2003: 18).

Pero también existe otro elemento fundamental asociado a la valentía del conquistador: su corporalidad. La relación del término valiente con *buen rostro*, *barba*, etc. no fue azarosa, sino que dichos elementos del cuerpo corresponden a lo que Bourdieu define como “*órganos nobles de presentación de uno mismo* en los que se condensan la identidad social” (2000: 30. La cursiva es del autor).

Hay una intención del autor por reconstruir la figura del conquistador como un sujeto noble, cuya virilidad se vio reflejada en su corporalidad (buen rostro). La importancia de esta construcción discursiva se centró en que la configuración del cuerpo masculino hispano ayudó a presentar una imagen de dominador, es decir, se “legitima una relación de dominación inscribiéndola en un naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada” (Bourdieu, 2000: 37. La cursiva es del autor). Este cronista expone:

Acuérdome oí decir á un orejón, señor de los desta tierra, que antes cinco años, pocos mas ó menos, que los españoles entramos en esta tierra, á Purima un ídolo que estos indios tenían doce leguas del Cuzco, á quien hablan, había mandado que se juntasen los señores todos, que les quería halar; y juntos

⁶¹ Con respecto a las modificaciones que el escritor puede hacer sobre el pasado, Kaulicke señala: “La confrontación entre españoles y pueblos andinos que se produce en el siglo XVI es, entre otras cosas, también una confrontación de memorias. De parte de los españoles son, en primer lugar, formas de de experiencias individuales que se insertan dentro de conceptualizaciones del otro a partir de una autopercepción diferenciada (memoria biográfica europea), a menudo textualizada desde una distancia temporal considerable” (2003: 20).

⁶² Con respecto a este punto Franklin Pease explica: “La memoria es falible; lo fue la de los cronistas. Sus obras fueron al mismo tiempo, narraciones ‘históricas’, y probanzas destinadas a resaltar propias o ajenas hazañas, a la vez que ejercían su derecho a demostrar la necesaria lealtad a la corona española” (1995: 67).

le dijo: habeis de saber que viene una gente barbuda que os ha de sojuzgar (Pizarro, 1944 [1571]: 202. El destacado es nuestro)

Por otra parte, esta obra no sólo legitimó la posición española por medio de la valentía o la descripción corporal del hispano, sino que la moral sexual cumplió un papel fundamental para la modificación de la historia relatada por Pizarro, tales como: (I) el casamiento entre hermanas por parte del Inca, (II) el vestir de los hombres con ropa femenina y (III) el pecado nefando.

Hay una memoria hispana representada por Pizarro centrado en colocar a los incas como quebrantadores de dicha norma sexual cristiana. El matrimonio, desde estas lógicas, no podía ser alterado⁶³, por lo tanto, el incesto⁶⁴ y poligamia eran prácticas que ponían en peligro el orden genérico. Como Pizarro describió:

Pues visto Almagro y los oficiales la ida de Soto, apretaron al Marqués con muchos requerimientos, y la lengua por su parte que ayudaba con sus retruecos, vinieron á convencer al Marqués que muriese Atabalipa, porque el Marqués era muy celoso del servicio de S. M., y así le hicieron temer, y contra su voluntad sentenció á muerte á Atabalipa mandando le diesen garrote, y después de muerto le quemasen porque tenía las hermanas por mujeres (1944 [1571]: 61. El destacado es nuestro)

Representar la figura de Atahualpa como un sujeto que se diferenciaba de los códigos morales sexuales que el cristianismo exigía (ej.: “tenía las hermanas por mujeres”) reafirmó la masculinidad del conquistador. La enunciación del incesto y poligamia, como parte de las costumbres andinas, fue importante para legitimar la posición dominadora del español como sujeto cuya identidad de género no quebrantaba dicho orden moral cristiano.

Con respecto a la vestimenta, Pizarro describió a los andinos utilizando atuendos femeninos alterando el uso que el español le otorgaba al cuerpo⁶⁵ y cómo éste estaba directamente relacionado con la moral sexual, “Los atuendos utilizados en diversas épocas nos dan información sobre el sentido que se le daba al cuerpo y sobre la manera de representarlo, a partir de lo que se mostraba y lo que se cubría” (List, 2005: 174). Como Pizarro describe:

Estos indios destas provincias del Collao es gente sucia en muchos pecados abominables, andaban muchos varones en hábitos de mugeres usando mal y en muchas idolatrías” (1944 [1571]: 97-98. El destacado es nuestro).

La identidad tanto masculina como femenina está relacionada con la vestimenta que utilizan tanto el varón como la mujer, “la experiencia corporal es a menudo central en la memoria de nuestras propias vidas y, en consecuencia, en nuestra comprensión de quiénes somos y de qué somos” (Connell, 2003: 83). En otras palabras, cada uno usa una determinada prenda que lo identifica con su identidad genérica. En este caso, un varón que utilice “hábitos de muger” contradice el orden genérico.

⁶³ Como explica Merry Weisner-Hanks: “Las autoridades ibéricas, tanto clericales como seculares, afirmaban estar imponiendo en sus posesiones coloniales un modelo cristiano de matrimonio y nociones ibéricas de honor sexual” (2001: 175)

⁶⁴ Como indica Fernando Armas: “En el tema del incesto, los Manuales para Confesión tienen mucho cuidado de detallar la prohibición para casarse si son primos, medio hermanos, tíos, etc., delimitando con exactitud los términos de prohibición” (2001: 692-693)

⁶⁵ Como establece List: “De este modo, cuerpo, sexualidad y género se vieron entrecruzando con la construcción cultural de Occidente y con ello se mezclaron aspectos cuyo sentido se basó en un orden ‘natural’, para con ello construir discursos ordenadores que le dieron a cada uno su lugar en la sociedad” (2005: 178)

En este caso particular, la vestimenta andina fue un factor importante para exponer la desestructuración genérica. Se construyó un relato donde la visualidad española (la vestimenta hispánica) pasaría a ser lo correcto, lo aceptado por la moral cristiana.

Si bien Pizarro no le dedicó muchas páginas al pecado nefando⁶⁶, la enunciación de este tema fue importante para entender la construcción discursiva que hace de los andinos como sujetos carentes del orden de género hispano:

“Muchos viajeros europeos clérigos y oficiales acusaron a algunos grupos de indios de sodomía, pero estas acusaciones eran a menudo parte de una lista estándar de prácticas, que también incluían al canibalismo, el incesto, el coito anal y la poligamia, establecidas para demostrar la inferioridad o barbarie de ese grupo” (Weisner-Hanks, 2001: 189)⁶⁷.

La importancia de este pecado radica en que el sujeto que practica dicho acto, es decir, el *sodomita*⁶⁸ pasó a ser la figura que colocó en mayor riesgo el orden genérico, ubicándose en el último lugar de las identidades masculinas como una *masculinidad marginada*, marcando la diferencia entre los hispanos y los otros, “La diferencia cultural entre españoles e indios [...] se marca principalmente por medio de la sodomía, la idolatría y los sacrificios” (Medina, 2004: 483). Como explicó Pizarro:

Esta gente de la isla y de Tumbes era gente belicosa en la guerra y traían cortado el cabello bajo un poco de la oreja [...] Estos de Puerto Viejo eran gente sucia y malvada en el pecado nefando, adoraban á las piedras y á ídolos de palo, y por mandado del Inga al Sol” (1944 [1571]: 28, el destacado es nuestro).

Pizarro construyó al sodomita como un sujeto forcluido⁶⁹ (o de rechazo). Enunció a la masculinidad marginada como lo opuesto a una masculinidad dominante: “La masculinidad no existe más que en oposición a la femineidad. Una cultura que no trata a las mujeres y los hombres como portadores de tipos de personalidad polarizados, por lo menos en principio, no tiene un concepto de masculinidad según la noción cultural europea” (Connell, 2003: 104).

La descripción del *otro* como sujeto marginado implicó reorganizar, bajo una memoria que enuncia desde el poder, la historia andina estableciendo quién era el que estaba fuera o dentro de la moral sexual que conformaba el orden genérico:

Pues diré de los vicios questos orejones tenían y maldades: eran muy dados á la lujuria y al beber: tenían acceso carnal con las hermanas y con las mugeres de sus padres, como no fuesen sus mismas madres, y aun algunos había que

⁶⁶ “Pecado nefando’ o sexo anal considerado como la máxima aberración sexual en el mundo católico, junto a la práctica homosexual” (Armas, 2001: 680)

⁶⁷ **Recordemos que Pizarro escribió su obra en 1571 y el tema sobre el pecado nefando ya había sido tratado por los pre-toledanos y en especial por Cieza de León. Ver Capítulo 3 de esta investigación.**

⁶⁸ Este concepto ya fue definido a finales del siglo XV por Antonio de Nebrija como: “puto que haze” (2005 [1495]: XCVr). Con respecto a su antecedente histórico Martín Nesvig menciona: “Definitions in Spanish law began in earnest in the thirteenth century. Title 21 of the seventh *Partida* condemned sodomy as a crime, relying on the biblical reference to Sodom and Gomorah as a templace for this understanding” (2001: 697)

⁶⁹ Como define Judith Butler: “En realidad lo forcluido o repudiado dentro de los términos psicoanalíticos es precisamente lo que no puede volver a entrar en el campo de lo social, sin provocar la amenaza de psicosis, es decir de la disolución del sujeto mismo” (2002: 19-20, ver nota al pie n° 2 de la obra de Butler).

con ellas mismas....., y así mismo con sus hijas: estando borrachos tocaban algunos en el pecado nefando (Pizarro, 1944 [1571]: 28. El destacado es nuestro).

¿Por qué mencionar al sodomita a nivel discursivo? Escribir desde el lugar de poder significa no sólo legitimar la posición política y económica sino que también genérica. En este último caso, el sodomita al ser enunciado como una categoría ambigua (hombre que tiene relaciones sexuales con otros hombres), contraria al cristianismo (pecado nefando) y asociada al mundo andino, implicó colocar al español como el poseedor de una identidad masculina que cumplía con lo demandado por el orden genérico, es decir, seguir una moralidad sexual que no alterase las características que definen a un hombre (varón) hispano.

La obra de Pizarro al ser un “vehículo de memoria” (Jelin, 2002:37) construyó la historia de los españoles y su dominación sobre el *otro* desde un espacio de poder discursivo que recoge toda una tradición de cómo otorgarle mayor importancia al orden genérico hispano. Este texto expresó una memoria individual (biográfica) que formó parte de una mayor, colectiva, correspondiente al imperio español.

Pizarro al escribir sobre su pasado inevitablemente tuvo que re-definir la identidad del conquistador y del andino donde ambas identidades tuvieron un impacto en cómo volver a enunciar las posiciones masculinas (dominante, subordinada y marginada) construidas por este cronista, “Son los momentos en que puede haber una vuelta reflexiva sobre el pasado, reinterpretaciones y revisionismos, que siempre implican cuestionar y redefinir la propia identidad grupal” (Jelin, 2002:26).

3. Las “crónicas soldadescas” y el inicio de las identidades masculinas

Iniciar un proceso textual y discursivo en los Andes conllevó a redefinir de manera tenue e inicial los lugares de poder identitarios que fueron presentados por los cronistas de la conquista. La falta de conocimiento sobre la otredad significó dar un mayor énfasis a los actos del conquistador en el territorio andino, centrándose en las características que conforman la identidad masculina hispánica, es decir, cómo era ser varón durante el primer contacto con los andinos.

Se construyó un imaginario masculino, a nivel discursivo, de la figura del conquistador como el legitimador del poder en los Andes, donde el *otro* a través de su ausencia en el texto o en un diálogo ficticio pasó a formar parte del grupo masculino subordinado.

Los textos de la conquista abrieron un espacio discursivo donde la construcción masculina del *otro* se vio opacada por la presencia del enunciador, como sujeto de mayor importancia en el relato, que posicionó los lugares de poder que caracterizaron las masculinidades (dominante, subordinada y marginada) descritas por el cronista a través de los enunciados que presentaron el orden genérico hispano como el modelo moral sexual cristiano que debían seguir tanto indígenas como europeos.

Capítulo Tercero. Las “crónicas pre-toledanas” y la masculinidad andina

“Por las relaciones que los Incas del Cuzco nos dan, se colige, que auía antiguamente gran desorden en todas las provincias de este reyno que nosotros llamamos Perú” (Cieza de León, Parte I, 1984 [1553]: 100)

1. El continuum de la masculinidad dominante en los textos pre-toledanos

Los textos pre-toledanos (1550-1569)⁷⁰ formaron un segundo proceso textual y discursivo donde su aproximación hacia el *otro* fue mucho mayor que los textos de la conquista: “Al iniciarse la década de 1550, el interés por los incas se hizo evidente entre los autores que escribían en el virreinato del Perú, sin opacarse la atención que recibía ya la historia de los españoles en los Andes” (Pease, 1995: 25).

El mayor conocimiento sobre la población andina se debió a los clérigos y soldados que aprendieron (parcial o cabalmente) la lengua indígena⁷¹, realizando una descripción más profunda sobre las costumbres andinas, tales como: los ritos, organización política, etc. (Porrás, 1986: 17 y 34). Los autores más representativos de este periodo fueron: Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León⁷², Gonzalo Fernández de Oviedo, López de Gomara.

El aumento de la información de los cronistas sobre el mundo andino⁷³ trajo, como consecuencia, una descripción más minuciosa sobre el género y en nuestro caso también sobre las masculinidades subordinadas indígenas ya presentadas, de manera tenue, en las primeras crónicas de la conquista.

⁷⁰ Los años establecidos como el periodo pre-toledano están fijados por Raúl Porrás Barrenechea (1986), pero no implica que este autor no haya tomado en cuenta a los autores de los otros periodos, tales como: Oviedo, Gomara, Zarate, etc. que corresponden a los *Cronistas de Indias* y de las *Guerras Civiles* extendiendo la fecha, por lo tanto, entre 1538-1569. El autor así lo sugiere: “El cambio de espíritu con relación a un conocimiento pleno del Incaico, de su historia y de sus instituciones, se produce lentamente en una etapa oscura, paciente y provechosa de investigación del Perú por la Gasca hasta la época del virrey Toledo. Es la época que hemos llamado de los cronistas pre-toledanos. En ella hablan tanto los últimos cronistas soldados como los cronistas de las guerras civiles y los cronistas de indias” (Porrás, 1986: 34).

⁷¹ “El primer paso para descubrir la mentalidad india y sus creaciones culturales fue el dominio de la lengua general de los Incas o lengua quechua. En las primeras crónicas las palabras indígenas correspondientes a personas o lugares, aparecen groseramente deformadas. La toponimia es grotesca. Apenas si en las primeras crónicas se incorporan las palabras quechuas de inga, inga yunga y mamacona [...] Descubierta la clave de la lengua se puede penetrar en los secretos de la vida incaica” (Porrás, 1986: 34).

⁷² Ver Millones (2001) donde realiza un estudio sobre la obra de Cieza de León.

⁷³ Sobre el aumento de la información en este periodo, Franklin Pease explica: “A partir de 1540, cuando ya se había iniciado las guerras civiles entre españoles, que asolaron el país, los autores de la época los registraron con minuciosidad, a la vez que comenzaba a realizarse las primeras aproximaciones serias a los incas, su cultura y su experiencia andina” (1995: 22).

La descripción sobre el *otro* en los textos pre-toledanos continuó siendo definida bajo los criterios hispánicos, inserta en una moral sexual que el indígena no poseía. Como menciona Edgardo Lander: “Con los cronistas españoles se da inicio a la ‘masiva formación discursiva’ de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial” (2000:3).

La presencia del imperio español a mediados del siglo XVI afectó de forma directa la construcción discursiva de la identidad genérica sobre el mundo andino⁷⁴. El cronista pre-toledano comenzó a justificar con más fuerza su presencia y su posición privilegiada en el orden de género.

Con respecto a las identidades masculinas señaladas, hay un *continuum* de la masculinidad dominante (inaugurada en los textos de la conquista) para seguir legitimando el poder español en los Andes, existiendo dos puntos en cómo se caracterizó dicha masculinidad: (1) por derecho natural y divino el indígena está sujeto al poder del Emperador, es decir, como vasallo del Rey; (2) la hombría y virilidad del español a través de la valentía.

No carece de importancia este *continuum* puesto que el *otro* fue incorporado dentro de la gran Historia europea, colocando automáticamente al español como el legitimador de su poder, describiendo al andino bajo los “esquemas propios europeos” (Pease, 1995: 95)⁷⁵.

La subordinación del indígena en el discurso pre-toledano mantuvo las lógicas de los textos de la conquista con respecto a la jerarquización de los estamentos⁷⁶ (Rey-vasallo), jerarquizando, a su vez, el género. Tal como explicó Gonzalo Fernández de Oviedo:

E por conquistar e pacificar aquellas provincias e traer los naturales dellas a la obediencia de la Iglesia en lo espiritual, e para que en lo temporal conociesen a sus Majestades cuyos vasallos eran, por Reyes e naturales señores, como porque convenía abajar la soberbia e tiranía de Atabaliba por fuerza de armas o con buena maña resistirle o atraerle al servicio de sus Majestades (1599 [1549]: 38. El destacado es nuestro)⁷⁷

⁷⁴ Recordemos que la expansión del imperio español en América produjo efectos en el orden de género. Tal como menciona Connell: “la sociedad creada por el imperialismo se convierte en un ámbito de formación de género y de políticas de género, en las cuales emergen nuevas modalidades de masculinidad” (1998: 84).

⁷⁵ Lydia Fossa también explica esta construcción discursiva desde lo europeo: “La concepción de la historia europea como Historia Universal, con mayúscula se extiende de colonizador a colonizado en busca de espacios que le permitan reproducirse y en los que sea recibido como ‘natural’ y ‘lógica’” (2006: 385).

⁷⁶ Sobre los estamentos, Steven Stern explica “podemos definir a las sociedades del antiguo régimen como aquellas cuyos principios de organización (es decir, hegemónicos) del orden político se basaban conceptualmente en la jerarquía orgánica y la segmentación jurídica. La cadena de vida humana y orden moral requería una jerarquía orgánica: colaboración y dependencia mutuas en relaciones construidas con base en la superioridad y la inferioridad desde las divinidad y el rey, pasando por los grandes señores, los principios y las figuras de alta autoridad” (1999: 426).

⁷⁷ ***El autor comenta el mismo tema más adelante: “Con menos que éstos he yo sujetado e señoreado otra mucha más tierra que la tuya, y he desbaratado otros mayores señores que tú poniéndolos debajo del señorío del Emperador, mi señor, cuyo vasallo e criado yo soy, e lo son estos españoles que conmigo por su mandado vienen, el cual es rey e señor de España, y universal Emperador de los cristianos de todo el mundo; e ando conquistando e atrayendo para su real servicio estas tierras, para que todos vengáis en conocimiento de Dios e de su sanctísima fee católica. Y con tan buena demanda e tan justa e sancta razón como traemos, permite Dios Todopoderoso, que es Criador del cielo e de la tierra, de***

El español al estar en la cúspide jerárquica estableció en su discurso la conquista del *otro* como vasallo del Rey, implicando el sometimiento de los incas (y su identidad de género) en manos del imperio español. Pero la *estrategia discursiva*, para enunciar al español como el dominador, también estuvo presente en la historia prehispánica (“en tiempos de los incas”) justificando de antemano la sujeción y dominación de los incas:

su hijo Topa Ynga Yupangue siempre había de andar en las guerras y sujeción y pacificación de las provincias que se rebelasen porque les hacía saber que después de sus días habían de rebelarse las provincias de Coyasuso y Andesuyo y que después de los días de aquel nieto Guaina Capac habría Pachacuti que dice vuelta de mundo y preguntándole aquellos señores que si aquella vuelta de mundo por agua o por fuego o por pestilencia y él les dijo que no sería por ninguna de aquellas cosas sino porque había de venir una gente blanca y barbuda y muy alta con la cual gente habían de tener guerra y que al fin los había de sujetar y que no habría mas señores Yngas (Betanzos, 1987 [1551]: 137. El destacado es nuestro)

El cronista pre-toledano al tener “conocimiento” del pasado andino construyó discursivamente la historia del *otro* para colocarlo en un segundo plano (praxeológico y epistémico) e incorporarlo a la historia europea.

Con respecto al segundo punto que caracteriza la masculinidad dominante, el español (ahora presente en la historia andina) no sólo debía tener un rol protagónico, sino que también demostrar por qué era el dominador masculino. La hombría y virilidad obtuvieron un papel preponderante para la construcción identitaria de la masculinidad dominante hispánica, “Al ser masculino se le desafía permanentemente con un ‘Demuestra que eres un hombre’” (Badinter, 1993: 18).

La enunciación de la valentía fue un indicador de cómo el hispano buscaba exponer sus características identitarias para explicar su posición en la masculinidad dominante. Como menciona López de Gómara:

Ruminagui, que con cinco mil hombres huyó de Cajamarca cuando Atabaliba fue apresado [...] Mas como ni en aquél ni otros ardidés anteriores pudieron engañar a los españoles, se fueron a Quito, diciendo que los barbudos eran tan sabios como valientes (1965 [1552]: 215-216, el destacado es nuestro)

Establecer en los textos la valentía hispana ayudó a construir la figura del español como un “Gran hombre” (Gilmore, 1994: 108). Pero en este caso, la valentía estaba asociada a la sabiduría. La obra de Juan Luis Vives explica dicha relación:

Los Estóycos ponían todos los bienes en solo saber y todos los males en no saber, diciendo que solo el sabio es rico, libre, hermoso, Rey, esforzado, naturalmente bien aventurado, y que el ignorante es pobre, siervo, feo, cobarde, desechado, miserable (1793 [1524]: 108)

Esta oposición valiente/cobarde, sabio/ignorante, hermoso/feo fue utilizada en los textos pre-toledanos como estrategia para describir la masculinidad hispana. Fueron atributos que

nosotros e de vosotros, e de todas las otras cosas naçidas e criadas, que porque le conozcáis e salgais de la bestialidad e vida diabólica en que vivís” (1959 [1549]: 56-57).

ayudaron a la construcción de un imaginario masculino de *hombre fuerte*⁷⁸. El español, como *metonimia del imperio*, no podía demostrar signos de debilidad:

Y de ahí fui a las tiendas de Atabaliba, que está frontero del Pueblo [...] Díjeles que me dejaren ver a Atabaliba e decille la embajada que llevaba, e no quisieron, diciendo que estaba ayunando e no podía hablar a nadie. Un tío suyo salió a hablar conmigo [...] me preguntaron que qué gente eran los cristianos e qué armas traían e díjeles que eran muy valientes hombres e grandes guerreros (Fernández de Oviedo, 1959 [1549]: 49. El destacado es nuestro)⁷⁹

Por lo tanto, en los textos pre-toledanos se continuó con la idea ya elaborada en los textos de la conquista de colocar la figura del español como un hombre fuerte, valiente, que se impone frente al *otro*, con la finalidad de que a nivel textual siguiera presente la posición dominante hispánica.

2. La masculinidad subordinada: el interés por el otro

Como se había mencionado anteriormente, el interés por parte del imperio español para describir las costumbres andinas abrió las puertas para profundizar en cómo se fueron construyendo las identidades masculinas del *otro*, “Al irse consolidando la invasión, los textos van mostrando cómo se perfilan los rasgos del colonizador y se borran los del conquistador” (Fossa, 2006: 390).

La comprensión del género y sus características masculinas/femeninas estuvo generalmente filtrada por la pluma colonial. Si bien es cierto que con Betanzos y Cieza de León se abrió todo un universo desconocido de información sobre el mundo andino⁸⁰ fueron precisamente los cronistas quienes seleccionaron lo que caracterizaba a lo masculino y/o femenino y su lugar de poder en el orden genérico.

Pero este proceso de selección o de filtro sugiere la siguiente pregunta: ¿Cómo logró entenderse la masculinidad andina por los cronistas? La mujer pasó a un segundo plano para centrar las descripciones hacia el poder masculino ejercido en el Tahuantinsuyo y cómo las identidades genéricas se configuraban en torno a ésta.

El cronista le otorgaba la posición de poder al varón andino y su dominación en el territorio, en este caso, los incas: “dominaron la política andina, así también dominaron los sistemas culturales de significación mediante los cuales se interpreta el género” (Silverblatt, 1990: 30).

En otras palabras, con los cronistas pre-toledanos se inició una mejor comprensión sobre el género en el mundo andino, surgiendo múltiples masculinidades andinas que se encontraban en el Tahuantinsuyo. Lo primero que resalta fue la valerosidad que los españoles asignaron a los dominados. Como Cieza de León explica:

En algunas partes deste libro he apuntado el gran poder que tuvieron los Ingas reyes del Perú y su mucho valor: y cómo en más de mil y dozientas leguas que

⁷⁸ Como señala Badinter: “Deber, pruebas, demostraciones, son palabras que nos confirman la existencia de una verdadera carrera para hacerse hombre. La virilidad no se otorga, se construye, digamos que se ‘fabrica’” (1993: 18).

⁷⁹ ***Este mismo pasaje se encuentra en Xerez (1992 [1534]: 100).***

⁸⁰ Sobre ambos autores ver Pease (1995: 229-238) y Porras (1986: 281-282).

mandaron de costa tenían sus delegados y gobernadores (Parte I, 1984 [1553]: 143-144. El destacado es nuestro)⁸¹

Si bien a los integrantes del Tahuantinsuyo se les otorgó una posición menor (masculinidad subordinada) en el orden genérico impuesto por el imperio español, se consideró su lugar de dominadores en el mundo andino. La expansión del territorio en manos de los incas fue, a ojos del cronista, prueba de su valentía: “No existe una línea que, una vez cruzada, confiera la virilidad. El umbral está en el ojo del observador, una demarcación borrosa que constantemente necesita probarse” (Gilmore, 1994: 73).

La guerra como mecanismo de dominación y expansión del Tahuantinsuyo⁸² fue para los cronistas pre-toledanos prueba que los Incas eran los que demostraron tener una masculinidad dominante dentro del grupo subordinado: “la virilidad tiene que ser revalidada por los otros hombres, en su verdad como violencia actual o potencial, y certificada por reconocimiento de la pertenencia al grupo de los ‘hombres auténticos’” (Bourdieu, 2000: 70).

La hombría y virilidad expresadas en la guerra como ejemplos de valentía, legitimó la posición de los incas y, por ende, dentro del grupo subordinado. Para el enunciador hispano se transformaron en los *masculinos dominantes subordinados*. Como describe Betanzos:

Mandó [Inca Yupanqui] que todos los señores de la ciudad del Cuzco y los demás caciques e principales se juntasen en la plaza los cuales ansi fueron juntos e siendo allí todos díjoles que él tenía noticia que en torno de aquella ciudad había mucha y muy gan cantidad de pueblos e provincias y para é que tenía fuerzas que era mal vivir con poco que tenía pensado y ordenado de se partir de aquella ciudad de allí en dos meses a buscar adquirir e sujetar los tales pueblos e provincias a las ciudad del Cuzco e quitar los nombres que cada señorcillo de los tales pueblos e provincias tenían de Capac e que no había de haber si no sólo un Capac y que ese que lo era él (1987 [1551] : 87. El destacado es nuestro)⁸³

No sólo se enunció al conquistador como reflejo o parte del imperio español en los Andes, sino que también el Inca fue representado como *metonimia* del Tahuantinsuyo. El éxito de la expansión se le atribuyó al Inca como máxima figura de poder del grupo dominante, “Uno de los atributos del inca mejor precisados en las crónicas es su actividad conquistadora” (Pease, 2001: 56).

⁸¹ Cieza escribe más adelante una idea parecida: “En el Perú no hablan otra cosa los Indios sino decir que los unos vinieron de una parte y los otros de otra, y con guerras y contiendas los unos se hazían señores de las tierras de los otros, y bien parece ser verdad, y la gran antigüedad desta gente [...] Los Ingas claramente se conosce que se hizieron señores deste reyno por fuerça y por maña” (Parte I, 1995: 303).

⁸² Como menciona José Luís Martínez C.: “Si bien hemos partido del supuesto de que la sociedad andina estaba organizada fundamentalmente sobre la base de un cierto grado de consenso, no por ello debemos descartar, como parte del poder, el acceso al uso de la fuerza. Es necesario no olvidar que en el proceso de expansión de unos grupos andinos sobre otros, el empleo de control de una fuerza de carácter militar se fue haciendo cada vez más importante” (1995: 169).

⁸³ Hay otro pasaje similar en la obra de Betanzos, en relación con la guerra de los Chancas: “e visto por Ynga Yupangue lo que le enviaba a decir Uscovilca respondiéndole que él era presto de morir peleando antes que ser sujeto porque libre habían nacido y señor y si su padre daba obediencia que él la podía dar por sí y por los que con él tenía allá en el peñol do estaba y que él había de ser señor del Cuzco y intitularse de tal que peleando con él y venciéndole tenía la tal nombradía y que se holgaba que su padre hubiese desmamaparado la ciudad del Cuzco y saliese della siendo de opinión de se rendir lo cual en el Cuzco nunca tal había hecho ni sido vencido por nadie desde que Mango Capac lo había fundado” (1987: 27-28)

Los textos pre-toledanos fijaron la jerarquía y posición de poder que los incas poseían y, en consecuencia, construyeron en su discurso las identidades masculinas que integraron el Tahuantinsuyo. A la cabeza estaba el Sapa Inca *Gran Hombre* u *hombre autentico* estableciendo las características identitarias masculinas de la máxima autoridad en el mundo andino:

Como el Marqués tuviese preso a Atagualpa en Caxamalca teniale en su aposento consigo y allí dormía el Atagualpa y siempre procuraba el Marqués de le hacer todo placer y darle consentimiento porque Atagualpa era gran señor y via que había hallado en su poder todo el reino del Perú (Betanzos, 1987 [1551]: 283. El destacado es nuestro)⁸⁴

Como se ha mencionado anteriormente, la incorporación de la historia andina en la historia europea produjo que al soberano andino se le atribuyeran categorías europeas⁸⁵. Como ya se sabe, la asociación “Inca=valiente” se debe a que el Inca era considerado un “Rey” en el mundo andino para los españoles.

Los cronistas de este periodo al tener un mayor conocimiento de la otredad explicaron de dónde surgió dicha valentía: “Frente a la imagen que identificaba al inca con el gobernante del Cuzco, podemos hallar en las mismas crónicas la presencia de un inca considerado como modelo ejemplar de todas las cosas (arquetipo), propuesto como tal en los mitos de fundación del Cuzco” (Pease, 2001: 47)

La incorporación de la historia andina en la historia europea implicó que también se permearan ciertos elementos andinos en las descripciones españolas. La construcción discursiva del pasado andino se conformó tanto por rasgos hispánicos como del *otro* (pero primando lo español). En otras palabras, el cronista al conocer mejor la historia indígena encontró elementos de hombría y virilidad que formaban parte de la identidad masculina Inca:

Y subiendo un día al cerro Guanacaure para de allí mirar y divisar donde fuese mejor asiento y sitio para poblar y subiendo ya encima del cerro Ayarcache que fue el primero que salió de la cueva sacó su honda y puso en ella una piedra y tiróla a un cerro alto y del golpe que dio derribó el cerro y hizo en él una quebrada [...] y viendo estos tiros de honda los otros tres sus compañeros pasáronse a pensar en la fortaleza de este Ayarcache y apartáronse de allí un poco aparte y ordenaron de dar manera como aquel Ayarcache se marchase de su compañía porque les parecía que era hombre de grandes fuerzas y valerosidad (Betanzos, 1987 [1551]: 18. El destacado es nuestro)

La descripción antropogónica de los incas estableció cómo era dicha identidad andina y, por lo tanto, las características masculinas del inca y el por qué de su autoridad⁸⁶ en el mundo andino. En general, los pasajes donde se menciona al Inca los sujetos que integran dicha

⁸⁴ *Fernández de Oviedo también realiza una observación similar: “Y era este príncipe tan temido e obedecido pro todos los de la ribera de aquel río de Turicaran e sus comarcas, que decían que Atabaliba era su señor e no otro, e que muy pequeña parte de su hueste bastaba para matar a todos los españoles” (1959 [1549]: 38).*

⁸⁵ Según Franklin Pease: “Si cuando hablaron del Inca lo consideraron como un gobernante que cumplía un papel político equivalente al del rey de cualquier país de Europa occidental” (2001: 57)

⁸⁶ Con respecto a la autoridad José Luis Martínez C. explica: “La autoridad, sin embargo, no sería una institución, sino más bien un atributo que poseerían las divinidades o determinados individuos en función de su posición dentro de un grupo social” (1995: 33).

enunciación comparten una descripción similar: la de un individuo con poder, perteneciente al lugar del dominador masculino, como por ejemplo: los orejones.

Estos, importantes en la jerarquía social andina, fueron sin duda figuras de poder, representantes del Inca lejos del Cuzco que poseían una imagen de orden, en otras palabras, una extensión de la hombría y virilidad incaica, reflejo de la autoridad y dominación masculina que el Tahuantinsuyo estableció en el territorio andino:

él tenía ordenado de poner en cada provincia de cada uno dellos un oregon señor natural de los del cuzco a quien ellos y cada uno dello respetase en su tierra como a su persona el cual sabría lo que ansi cada uno tenía e poseía (Betanzos, 1987 [1551]: 96. El destacado es nuestro)⁸⁷

La presencia de la elite cuzqueña sobre el orden de género, en las diferentes provincias controladas por el Tahuantinsuyo, fue un indicador de quiénes eran los que practicaban dicho poder.

En este proceso discursivo pre-toledano el interés del cronista sobre la praxis de expansión imperial centró su mirada hacia lo masculino como la respuesta lógica a dicho poder, “Los incas emplearon la jerarquía de conquista para estructurar la organización política del imperio. Su lógica semántica dictaba que la élite fuese conceptualizada como los ‘conquistadores masculinos’ de todas las poblaciones no incas” (Silverblatt, 1990: 64).

A simple vista resultan confusas las características identitarias que al Inca y los orejones les fueron otorgados. Por un lado (una práctica ya iniciado en los textos de la conquista) se les definió como un *otroidólata*, ajenos a lo cristiano⁸⁸. Pero, también se describieron sus conquistas bélicas, ejemplificando su valentía, separando a los incas de los otros sujetos andinos ¿Por qué ese doble discurso?

La valentía asignada a la otredad se debe a la construcción discursiva del Inca como masculino dominante en el territorio andino, justificando y legitimando la masculinidad española. En otras palabras, la designación de la otredad incaica como *Gran hombre* implicó que el dominador también lo fuese. El doble discurso se formó como parte de esta construcción discursiva para aumentar la imagen de la masculinidad hispánica a partir de la derrota de los incas que a su vez eran los dominadores masculinos en los Andes.

La necesidad de pruebas para validar la hombría y virilidad masculina española, a través de las descripciones del grupo dominante andino, ayudó a que se conociese en Europa a los españoles como los “verdaderos” hombres, “Lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular” (Bourdieu, 2000: 82).

⁸⁷ *Con respecto a los orejones, Betanzos describió los atributos que estos poseen para diferenciarse de los otros: “Ordenó y mandó que os de su linaje y descendientes siendo propiamente orejones de padre y madre de dentro de la ciudad del Cuzco dijo aquesto porque había dado ciertas hijas suyas a caciques señores y otras muchas hijas de señores de su linaje y casándolos con ellas por traerlos a su servidumbre y dominio del cuzco y no se entendía con los hijos destas esto que ansi mandaba y era que trujeren una o dos plumas de halcón por señal en la cabeza par que fueren conocidos y temidos y acatados por toda la tierra” (1987[1551]: 110).*

⁸⁸ Ver Cieza (Parte 1, 1996: 8-9); Fernández de Oviedo (1959: 63). Con respecto a las Visitas se indica la necesidad de doctrinar a los indígenas: Epinoza (1964 [1567]: 25, 45, 173 y 176); Ortiz de Zúñiga (1967 [1562]: 15).

3. Orden y desorden: La masculinidad marginada en el mundo andino colonial

Sabemos que la descripción del *otro*, iniciada en los textos de la conquista, fue escrita desde las lógicas españolas y, al momento de profundizar en el mundo andino, la construcción discursiva del Tahuantinsuyu no sería la excepción: “Es evidente que los cronistas no pudieron eludir el considerar el Tahuantinsuyu como si fuera un reino europeo y le aplicaron entonces aquellas categorías, políticas y jurídicas, por ejemplo, que funcionaban en Europa” (Pease, 2001: 57)⁸⁹.

No sólo se construyó discursivamente a los integrantes del Tahuantinsuyu (Inca, orejones) como los dominadores masculinos, sino que también como los ordenadores de los grupos conquistados utilizando categorías europeas para introducir el orden genérico hispánico y así separar a los que se encontraban dentro o fuera de dicho orden. Como analiza Ward Stavig:

The Incas are reported to have imposed sexual codes and values on those whom subjugated, just as they imposed sexual codes and values on their own people [...] However, in Tawantinsuyu and its periphery there were people, sometimes even societies, who adhered to sexual practices that differed from Inca norms and who were vulnerable to the values of the dominant society (2003: 136).

Si uno observa con cuidado la historia de los incas, los cronistas pre-toledanos al escribir su genealogía también fijaron su atención en cómo era la moral sexual de cada uno de ellos. Los “Reyes” incas debían cumplir con una norma moral que los caracterizara como un “modelo a seguir”⁹⁰:

En estos lugares, los que sabían los romances a bozes grandes, mirando contra el Ynga, le contavan lo que por sus pasados avía sido hecho; y si entre los reyes alguno salía remisio, covarde, dado a biçios y amigo de holgar sin acrecentar el señorío de su ynperio, mandaban que destos tales oviese poca memoria o casi ninguna (Cieza, Parte II, 1996 [1554]: 28)

Era importante mencionar que así como existieron incas valientes, y moralmente “correctos” hubo otros que carecieron de estos atributos. Su enunciación fue importante, tanto para los hispanos como los andinos, para exponer el caso contrario y tener conocimiento de las características moralmente reprochables para no actuar de esa manera. El inga Urco fue un ejemplo bastante claro:

Los orejones, y aun todos los más naturales destas provinçias, se ríen de los hechos deste Ynga Urco. Por sus poquedades quieren que no goze de que se diga que alcanço la dinidad del reyno; y ansí vemos que en la quenta que en los quipos y romances tienen de los reyes que reynaron en el Cuzco callan éste, lo qual yo no haré, pues al fin, mal o bien, con viçios o con virtudes,

⁸⁹ Franklin Pease también señala: “Al ver la expansión del Tahuantinsuyu, tal como lo relatan las crónicas tradicionalmente conocidas, encontramos diversos problemas relacionados con la imagen europea que los cronistas produjeron sobre el 'imperio' incaico y los criterios empleados por la historiografía europea de la época” (2001: 57).

⁹⁰ En general, la gran mayoría de los incas cumplían con las normas que lo reconocían como un sujeto modelo, por ejemplo: Ynga Yupangue era virtuoso, afable, mancebo, casto y valeroso (Betanzos, 1987 [1551]: 31). Lloque Yupangue se le reconocía como sabio, “habló cosas de admiración que a mi parecer debió ser otro Merlin” (Betanzos, 1987 [1551]: 21), recordemos la influencia de los estoicos y lo que decía Juan Vives sobre la sabiduría (ver pag. 51 de esta investigación)

gobernó y mandó el reyno algunos días [...] Era tan viçioso y dado a luxurias y deshonestidades que, sin curar della, se andava con mujeres vaxas e con sus mançebas, que eran las que quería y le agradavan; aun afirman que corronpió algunas mamaconas que estaban en el templo (Cieza, Parte II, 1996 [1554]: 129)⁹¹

Las maneras en cómo el inca se comportaba formaron parte también del discurso pre-toledano para enunciar dos elementos importantes: 1) las características que un varón debía tener para ser parte de un orden moral y 2) cuánto se asemejaba el inca al orden moral cristiano. Pero ese orden no sólo formaba parte de una normativa ética, sino que también reflejaba la ocupación del espacio por los diferentes pueblos andinos.

La separación de los pueblos (y culturas) andinas dentro y fuera del Tahuantinsuyu hizo que se configurara una línea, una *frontera*⁹² que dividió a los que estaban en ese orden genérico español. Los cronistas mencionaban a dichas zonas excluidas de ese orden como “behetrías”⁹³:

Muchas vezes pregunté a los moradores destas provincias lo que sabían que en ellas ovo antes que los Yngas los señoreasen; y sobre esto dizen que todos vivían desordenadamente y que muchos andavan desnudos, hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas (Cieza, Parte II, 1995: 6. El destacado es nuestro)⁹⁴

El desorden atribuido a los pueblos no conquistados por los incas se debe a esta asociación en que los sujetos controlados, subyugados, están insertos dentro de un orden moral sexual. Por ende, esta frontera imaginaria, creada por los cronistas, separó a los que estaban dentro y fuera del modelo cristiano, “Si la frontera es dicotomizada, como una línea entre el bien y el mal, se confirmaría por otro camino la fuente misma de su poder: el poder de establecer parámetros del conocimiento” (Michaelsen, 2003: 14).

Los textos pre-toledanos comenzaron a complejizar la moral-sexual. La sodomía empezó a delinear con más fuerza la identidad de una masculinidad no aceptada por el cronista: la masculinidad marginada.

¿Por qué la sodomía se definiría como una masculinidad marginal? El acto sexual anal, la penetración, comportamientos que no forman parte de las normas establecidas por el

⁹¹ **No Solo el inca Urco fue representante de una moral contraria al orden sino que hubieron otros como Guascar, “era muy viçioso en todos los vicios y más en el de la bebedez” (Betanzos, 1987 [1551]: 207).**

⁹² Con respecto al concepto de frontera: “Concebir la cultura como un todo integrado de costumbres, creencias y prácticas o como significados compartidos por una comunidad implica necesariamente delimitar con precisión conjuntos humanos. De ‘aquél lado’, la iglesia, el homicidio, la desnudez y el labrado tienen un significado; de ‘este lado’, otro” (Michaelsen, 2003: 14).

⁹³ Sobre las behetrías Franklin Pease explica: “Repetidas veces se ha discutido sobre esta temática, originada sin duda en la condición de *behetría* que caracterizaba a ojos hispánicos las poblaciones de la Nueva Granada, y que después sirvió también para individualizar a la población andina anterior a los Incas del Cuzco. Sin duda alguna, ésta es una reminiscencia de la historiografía medieval -procedente de una visión etnocéntrica griega y romana, por ejemplo- que tiempos más adelante sirvió de alimento a tesis evolucionistas” (1995: 209. La cursiva es del autor). Ver también Luis Millones (2001: 113).

⁹⁴ **Cieza también menciona: “En el primer libro traté más largo estas materias; por tanto, pasando adelante, contaré de la manera que estaban las jentes deste reyno antes que floreciesen los Yngas no del se hiziesen señores soberanos por él, antes sabemos por lo que todos afirman, que eran behetrías sin tener la orden y gran razón y justicia que después tuvieron” (Parte II, 1995: 4-5)**

género hispano⁹⁵, obligan a que el sodomita se ubique en la última posición de esta jerarquía de poder: "In Seville and elsewhere, both state and church authorities of the early modern state period punished sodomites for two reasons: sodomy was seen as a contagious disease and as a transgression of gender norms" (Sigal, 2003: 7).

Su posición como marginal,⁹⁶ enunció esa frontera moral entre el Tahuantinsuyo y los otros pueblos, asignando la sodomía dentro del desorden. De todos los textos pre-toledanos la obra de Cieza de León fue la que construyó con más precisión la división entre orden y desorden asociada a la sodomía⁹⁷:

En esta primera parte de esta historia he declarado muchas costumbres y usos destes Indios: assí de las que yo alcancé el tiempo que anduue entre ellos: como de lo que también oy a algunos religiosos y personas de mucha calidad: los quales a mi ver por ninguna cosa dexarían de dezir la verdad de lo que sabían y alcançauan: porque es justo, que los que somos Christianos tengamos alguna curiosidad: para que sabiendo y entendiendo las malas costumbres destes, apratarlos de ellas, y hacerles entender el camino de la verdad, para que se saluen. Por tanto diré aquí una maldad / grande del demonio: las quales, que en algunos pueblos comarcanos a Puerto Viejo, y a la isla de la Puna vusauan el peccado nefando, y no en otros. Lo qual yo tengo que era assí, porque los señores Ingas fueron limpios en esto (Cieza, Parte I, 1984 [1553]: 199. El destacado es nuestro)⁹⁸

La construcción discursiva del sodomita como un sujeto que vive en *behetría* (en desorden) automáticamente potenció la frontera entre los que tienen una moral sexual cercana a la hispánica y los que no. Los incas al estar asociados al orden genérico español fueron representados, según Horswell, como *proto-cristianos* (2008: 41).

La enunciación en torno a los incas como ordenadores y controladores del mundo hizo que fueran más aptos a convertirse en cristianos y, por ende, más favorables a seguir un modelo moral sexual "natural".

⁹⁵ Spencer Colin explica: "In practical terms, any sexual expression outside marriages or positions and acts within marriage which were not vaginal penetration in the missionary position, were contaminated by the devil. Gradually, all 'deviant' acts became grave and flagrant sins against the divinity of God" (1995: 125).

⁹⁶ Con respecto a la marginalidad Pierre Bourdieu analiza: "La forma de dominación simbólica que sufren los homosexuales, afectados por un estigma que, a diferencia del color de la piel o de la femineidad, puede estar oculto (o exhibido), se impone a través de los actos colectivos de categorización que hacen que existan unas diferencias significativas, negativamente marcadas, y a partir de ahí unos grupos, unas categorías sociales estigmatizadas" (2000: 143-144).

⁹⁷ Como explica Sigal: "The quotation from Cieza de León, a chronicler of the conquest in Peru, presents some of the complex cultural, political and social realities to colonial Latin American same-sex desires and behaviors. Cieza argues that the people, particularly the leaders, of many indigenous societies, engaged in extensive sodomy" (2004: 2).

⁹⁸ ***Es importante mencionar que los pueblos que no practicaban la sodomía, según Cieza, eran: los Cañares (Parte I, 1995: 147); los de Manta (Parte I, 1995: 162) los de la provincia de Guancabamba (Parte I, 1995: 184) y los de Guánuco (Parte I, 1995: 234-235). Con respecto a esto Cieza menciona: "Y puesto que es esta mi historia yo aya escrito algo desto, y de algunas otras fealdades y abusos dellos: quiero que se sepa, que no es mi intención dezir que esto se entiendan por todos: antes es de saber, que si en una prouincia comen carne humana y sacrifican sangre de hombres: en muchas otras aborrescen este peccado. Y por el consiguiete en otra el peccado de contranatura: en muchas lo tienen por gran fealdad, y no lo acostumbran, antes lo aborrecen: y así son las costumbres dellos. Por manera que será injusta: condenarlos en general" (Parte I, 1995: 304).***

La descripción de los incas como sujetos que construían un orden, político, social y de género los ubicó en la posición dominante, dentro del grupo subordinado, asociándolos con el término *limpio*. Como describe Cieza de León:

En este reyno del Perú pública fama es entre todos los naturales dél cómo en algunos pueblos de la comarca de Puerto viejo se usava el pecado nefando de la sodomía –y también en otras tierras avría malos como en las demás del mundo. Y nótese desto una gran virtud destes Yngas porque, siendo señores libres y que no tenían a quién dar cuenta y no avía ninguno tan poderoso entre ellos que se la tomase y que en otra cosa no entendían las noches ni los días que en darse quenta y ni avía ninguno tan poderoso entre ellos que se lo tomase y que en otra cosa no entendían las noches ni los días que en darse quenta que ninguno dellos usava el pecado susodicho (Parte II, 1996: 74. El destacado es nuestro)⁹⁹

Por lo tanto y para recapitular, las informaciones entregada por estos cronistas¹⁰⁰ enunciaron el Tahuantinsuyo como un *imperio* con categorías europeas configurando una línea que separó a los incas de los otros pueblos asignando a los primeros como ordenados y a los segundos como desordenados desde una moral sexual.

Se separaron discursivamente los espacios andinos masculinos concentrando el poder y control en los incas (masculinos dominantes-subordinados), rechazando a los pueblos que practicaban la sodomía¹⁰¹ (masculinos marginados). En otras palabras, se dividieron los lugares de poder identitarios, separando por una línea moral las identidades que potencialmente podrían estar dentro del orden genérico español y cristiano. Como se observa en el esquema:

⁹⁹ Según Cieza, antes de que se estableciera la hegemonía de los Incas en los Andes se sucedieron el apogeo y la decadencia de varias civilizaciones [...] y todas éstas fueron finalmente destruidas por los Incas quienes llegaron a construir una sociedad altamente civilizada y homogénea (2001: 191).

¹⁰⁰ Específicamente son tres cronistas: Betanzos que escribe sobre “vicios idolatrías” (1987: 102); López de Gómara que explica, “Desembarcó en Puerto Viejo [...] hallaron muchas hombres sacrificados, pues los de allí son idolatras muy crueles, viven como sodomitas habían como los moros y parecen judíos” (1965:217); Fernández de Oviedo que narra sobre el “pecado nefando” (1959: 93) y “sodomitas abominables” (1959: 97). Con respecto a este último autor ver el artículo digital de Dennis Quirós Leiva (2003) sobre la sodomía en el *Sumario de la Historia Natural de la Indias*.

¹⁰¹ En Cieza, Parte I, por ejemplo: “los moradores de esta isla [noreste de Túmbez] grandes religiones, y eran dados a mirar en agüeros y en otros abusos: y que eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos dellos usauan el peccado abominable de sodomía” (1984: 34). También ver sobre esta misma parte páginas: 160, 167, 175 y 199.

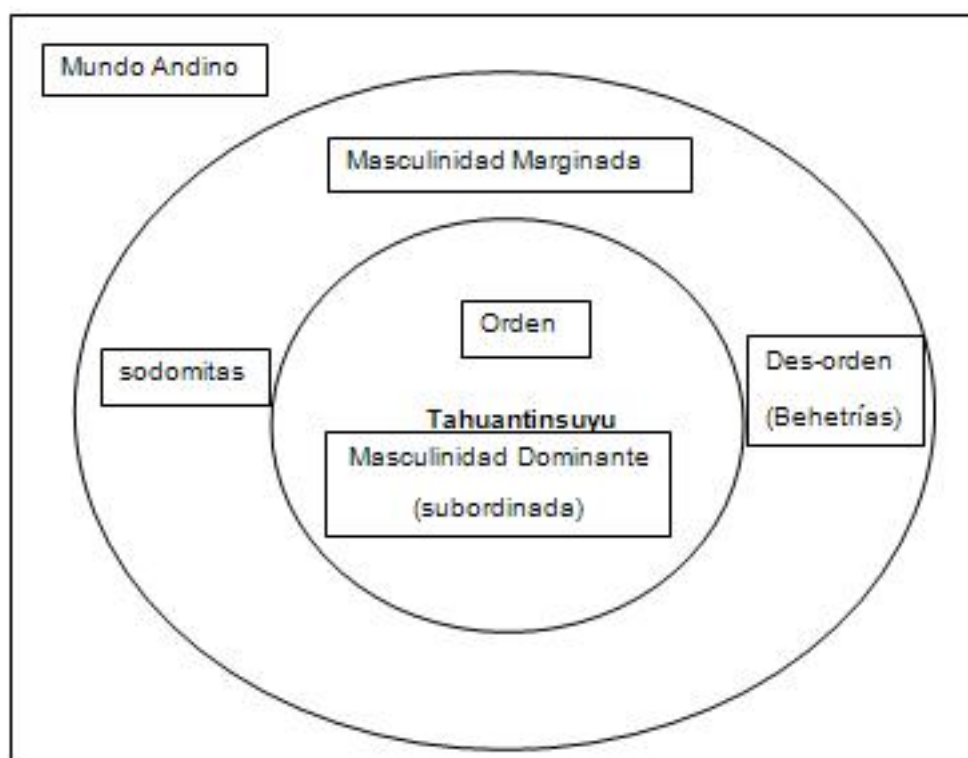


Figura 1: Las masculinidades en el mundo andino según Cieza de León

Orden y desorden fueron categorías empleadas para no sólo distinguir el tipo de organización socio-política de los grupos étnicos descritos por los cronistas, sino que también enunciaron algunas características para poder definir las identidades masculinas andinas. Qué tan cerca o lejos de la masculinidad hispana se encontraba el grupo descrito determinó su lugar (fuera o dentro del Tahauntinsuyu) y posición (dominante, subordinado o marginal) de la jerarquía de género.

4. La conformación de las identidades masculinas en los textos pre-toledanos

La profundidad de los textos pre-toledanos sobre el mundo andino logró que se establecieran con mayor claridad las tres masculinidades discutidas aquí¹⁰². Los cronistas utilizaron la información sobre el mundo andino para incorporar la historia del *otro* en la historia europea española enmarcando la conformación del Tahuantinsuyu según las lógicas del dominador. Al tener un conocimiento mejor de la otredad fueron capaces de construir discursivamente las posiciones y características que poseían las identidades masculinas presentadas en los textos.

Este periodo discursivo legitimó con más fuerza la posición de la masculinidad española presentando las masculinidades andinas como subordinadas. En otras palabras, se construyó un *otro* bajo el filtro hispánico cuya identidad genérica, delineada por un

¹⁰² No sólo es el hecho de que en este periodo hubieron más textos que en el periodo de los textos de la conquista, sino que cada uno de los textos abordó con mayor claridad las costumbres andinas. Basta colocar como ejemplo a Betanzos y Cieza de León.

orden moral, expuso una imagen que ayudó no sólo a colocar al indígena en una posición subordinada y marginada, sino que a establecer la posición del español como el dominante masculino.

Los cronistas pre-toledanos potenciaron su propia identidad masculina (y del imperio español) a través del mejor conocimiento del *otro*. Los enunciados sobre cuál era el origen, conformación del Tahuantinsuyo, la conquista de los otros pueblos andinos y posterior dominación de los españoles, asentó las bases epistémicas de cómo era ese orden genérico.

El lugar en que escribió el cronista pre-toledano fue de una posición de poder para presentar, tal vez inconscientemente a través de su estrategia discursiva, ciertas características que componían estas masculinidades desde dos ejes importantes: la valentía como formadora de la hombría, virilidad y moral sexual como eje separador entre la masculinidad hispánica y la marginada (sodomita).

Capítulo Cuarto. Panóptico discursivo y masculinidad colonial en los textos toledanos

“Por cuanto en la visita general que voy haciendo para dar asiento y estabilidad en las cosas de estos reinos y proveer lo que viere que conviene y es necesario al bien y conservación de las ciudades que están pobladas y que las repúblicas anden bien gobernadas y ordenadas [...] en lo que toca al bien de los naturales y para que mejor puedan ser enseñados e industriados en la cosas de nuestra santa fe católica, ley natural y buena policía y que cesen sus vicios y borracheras” (Toledo, Tomo 1, 1986 [1575-1580]: 487).

1. Panóptico discursivo

La presencia del Virrey Francisco de Toledo en los Andes (1569-1581) no sólo reorganizó el sistema colonial sino que también marcó un nuevo escenario textual y discursivo¹⁰³.

Este nuevo periodo llamado “toledano”¹⁰⁴ puede resumirse en tres grandes puntos: (1) La enunciación de los incas como tiranos; (2) Una recopilación de las idolatrías y supersticiones indígenas; (3) La imposición político imperial de las lógicas españolas (Porras, 1986: 39)¹⁰⁵.

Los autores y textos más destacados que pertenecen a este periodo fueron: Francisco de Toledo (*Disposiciones gubernativas*), Juan de Matienzo (*Gobierno del Perú*), Pedro Sarmiento de Gamboa (*Historia de los Incas*), Polo de Ondegardo (*De los errores y supersticiones de los indios... y Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*) y el “Anónimo de Yucay”¹⁰⁶.

¹⁰³ Franklin Pease señala: “El decenio 1570-1580 se encuentra marcado por la vigorosa presencia del virrey don Francisco de Toledo en el Perú. Toledo era hombre de recia personalidad y un alto ejemplar de burócrata, que puso en práctica los principios elaborados por la nueva administración española, iniciada durante el gobierno de Carlos V” (1995: 35). Ver también Germán Morong (2001: 298).

¹⁰⁴ Con respecto al periodo toledano Raúl Porras Barrenechea comenta: “El nombre de Toledanos puede aplicarse a todos aquellos grandes cronistas únicamente en el sentido cronológico y como coadyuvante al más grande movimiento de investigación y documentación histórica sobre el Incanato” (1986:37)

¹⁰⁵ Raúl Porras sugiere dos puntos más: (1) El tahuantinsuyu se formó por la violencia ejercida en los “reinados” de Pachacuti Yupanqui y; (2) un interés en la sociedad y estructura económica del incario (1986: 39). Estos puntos no forman parte de nuestro análisis por alejarse de nuestro respectivo estudio.

¹⁰⁶ Se han propuesto diferentes autores con respecto a esta obra tales como: el mismo Sarmiento de Gamboa, Fray Pedro Gutiérrez Flores (Caballero de Alcántara y acompañante de Toledo), Fray García de Toledo y Polo de Ondegardo. Ver nota n° 64 en Pease (1995: 61)

Los textos de este periodo fueron el reflejo de los tres puntos ya señalados, pero además abrieron un nuevo campo epistemológico para la construcción del *otro* que hemos definido como el *panóptico discursivo*¹⁰⁷.

Toledo tuvo un interés por describir las idolatrías y las formas de gobierno para la deslegitimación de las autoridades que gobernaban el territorio andino. Para imponer las lógicas que el imperio español demandaba instauró un sistema de “vigilancia, control y corrección” (Foucault, 2003:123), es decir, un *panóptico* en los diferentes textos que relataban la historia andina.

El objetivo del *panóptico discursivo* fue ejercer el poder y enunciar la otredad como un sujeto que debía ser controlado. Este poder no fue algo nuevo (ya se había originado con los primeros textos), pero sí se produjo con mayor fuerza. Sugiere nuevas normas y formas de control que surgen desde lo textual: “Los individuos sobre los que se ejerce el poder pueden ser el lugar de donde se extrae el saber que ellos mismos forman y que será retranscrito y acumulado según nuevas normas; o bien pueden ser objetos de un saber que permitirá a su vez nuevas formas de control” (Foucault, 2003: 143).

El panóptico discursivo se abordó de dos formas: (1) desde los textos jurídicos-normativos¹⁰⁸ (Toledo y Matienzo) donde se desarrolló un *dispositivo de vigilancia* y (2) desde los textos que dieron cuenta de la historia andina (Sarmiento de Gamboa y el Anónimo de Yucay) que hemos denominado *dispositivo de corrección*, es decir, se reconstruye otorgándole atributos negativos a la figura enunciada del *otro* para corregir la historia andina. Ambos puntos ejercen un control, un poder, sobre lo enunciado.

Hemos sugerido el concepto *dispositivo*¹⁰⁹ porque de alguna manera son los mecanismos del Panóptico, las formas en que se puede controlar al *otro*. En este caso, los textos toledanos (y lo que llama nuestra atención) colocan la sexualidad bajo “un régimen binario lícito e ilícito, permitido y prohibido” (Foucault, 2002a:102)

La pregunta que se hizo Michel Foucault: “¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?” (2002b: 44) es sugerente para comprender el *panóptico discursivo* de este nuevo periodo. El conjunto de enunciaciones en los diferentes discursos y textos toledanos sobre el comportamiento andino no fue azaroso, sino que tuvo la intención de exponer al público lector una imagen negativa del *otro* y así establecer que “el ojo del emperador va a poder alcanzar los rincones más oscuros del Estado” (Foucault, 2001b:77) para el control del mundo andino a través de estos dispositivos.

¹⁰⁷ Nos pareció sugerente el concepto de “panóptico” que analiza Michel Foucault (2002). Si bien, habla sobre el control y corrección del reo a través del diseño arquitectónico de una prisión, de alguna manera se puede aplicar (y es lo que desarrollaremos en las siguientes páginas) un control del *otro* en los textos toledanos.

¹⁰⁸ En el caso de Toledo, Guillermo Lohmann explica: “Las Ordenanzas de Toledo conforman un corpus de instrumentos normativos concernientes de modo primordial a la población aborígen, complementarios o supletorios, dentro de marco jurisdiccional del virreinato del Perú, de la legislación dictada por la Corona con carácter genérico para todas las Indias (Toledo, 1986: XXXIV). Con respecto a Juan de Matienzo, Pease menciona: “escribió una de tratados, descollando entre ellos Gobierno del Perú (1567), donde dejó claras huellas de sus amplios conocimientos acerca de la sociedad andina, al mismo tiempo que hacía sesudas propuestas para su mejor gobierno por los españoles” (1995: 34).

¹⁰⁹ Según el artículo de Oscar Moro Abadía: “Foucault define el dispositivo como la red que puede establecerse ente un conjunto heterogéneo de elementos que incluye discursos, instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas y morales” (2003: 40).

2. La “buena policía” y el orden de género: el dispositivo de vigilancia

Los textos de Toledo y Matienzo construyeron discursivamente los elementos para mantener vigilados a los indígenas en el territorio andino. En otras palabras, estas obras fueron un conjunto de normativas para mantener controlada a una otredad que vivía en desorden por cometer una falta, es decir: “una infracción a la ley natural, a la ley religiosa, a la ley moral” (Foucault, 2003: 96). Tal como señala el Virrey Toledo en sus *Disposiciones Gubernativas*:

Por cuanto entre los principales efectos que se han pretendido conseguir en la Visita general que su Magestad me Mandó hacer en estos reinos y yo he venido haciendo por mi persona y por los comisarios que para ello he nombrado para dar estabilidad y asiento en ellos ha sido y es que los naturales se reduzcan y congreguen a pueblos donde puedan ser enseñados e industriados en buena policía, ley natural y doctrina evangélica y cesen de sus ritos, gentilidades y abusos que han tenido hasta aquí, y no vivan como barbaros sin policía ni gobierno (Tomo 2, 1989 [1575-1580]: 47. El destacado es nuestro)¹¹¹

Reducir al *otro* en un espacio de control, implicó su vigilancia para que siempre estuviese dentro de un orden moral cristiano y establecer lo que debe o no hacer, “se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer” (Foucault, 2003: 105).

Dicha vigilancia ejerció un poder que debía ser jerárquico¹¹²: Rey-español-indígena. Si bien esta triada había sido enunciada con los primeros cronistas, fue fundamental para la construcción del *panóptico discursivo*. La enunciación de esta jerarquía expuso la tarea y el deber que cada uno debía seguir y así el panóptico lograrse su objetivo: mantener el orden y control sobre el *otro*.

En primer lugar el Rey, figura máxima de autoridad, es él quien deriva dicha autoridad a los hispanos quienes controlan las reducciones (y escriben sobre los andinos), “El

¹¹⁰

Sobre el término “policía” Foucault explica: “Los autores del siglo XVI y XVII entienden, por lo tanto, por <<policía>> algo muy distinto a lo que nosotros entendemos [...] ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado” (2008: 127). El Diccionario de Sebastián de Covarrubias define policía como: “término ciudadano y cortesano. Consejo de policía, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad, y el adorno de ella y limpieza” (1611: 591v)

¹¹¹

Con respecto a la buena policía ver en la obra de Toledo: (Tomo 1: 65), (Tomo 1: 69), (Tomo 2: 85). Juan de Matienzo también menciona este término: “Entre otras cosas a que tiene obligación Su Magestad y los encomenderos de indios en su nombre, una es enseñarles la policía humana, para que enseñados en nuestra Santa fe católica que es el principal intento que todos debemos tener” (1967[1567]: 48) ver también: (1967[1567]: 51), (1967[1567]: 60).

¹¹² “La disciplina hace ‘marchar’ un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye la resonancia de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas” (Foucault, 2002: 182).

emperador es el ojo universal que abarca a la sociedad en toda su extensión” (Foucault, 2003: 127). En este caso, Toledo explica:

Y porque lo principal que su Majestad pretende en esta visita es la conversión de los indios y saber la doctrina que han tenido y la orden que en ella ha habido y la convendrá que para adelante tengan (Tomo 1, 1984 [1569-1574]: 14)

Enunciar al indígena como un sujeto que debía “convertirse” al cristianismo, a un orden moral, significó integrar al *otro* en la jerarquía impuesta por la autoridad, es decir, se transforman en vasallos del Rey:

Y porque la principal causa de la visita general es para dar orden y forma cómo los indios tengan competente doctrina y mejor puedan ser industriados en las cosas de nuestra santa fé católica y con más facilidad y comodidad se le puede administrar los sacramentos y sean mantenidos en justicia y vivan políticamente como personas de razón y como los demás vasallos de su Majestad (Toledo, tomo 1, 1984 [1569-1574]: 33. El destacado es nuestro).

En segundo lugar, los sujetos que controlan al indígena en estas reducciones deben ser personas que reflejen la autoridad del Rey en el territorio andino. Se enuncia, por ende, las características que deben poseer dichos sujetos que representan el poder hispano. Entre esas características se exponen, a nivel discursivo, los elementos que componen la identidad del dominador con el fin de legitimar su posición en esta jerarquía:

Esto se ha visto por ispirencia en este Reino más que no en otros, pues su Magestad y el Emperador Don Carlos, nuestro señor, que esté en gloria, como católicos reyes y señores, deseando el bien de todos, así de españoles como naturales, siguiendo el consexo de Platón, han procurado inviar a le gobernar personas nobles y dignos varones y muy valerosos (Matienzo, 1967 [1567]: 196. El destacado es nuestro)

Las características que definen la identidad dominante serían, en resumen: ser modelos del orden moral cristiano (ser un buen cristiano, etc.). Pero, a su vez, y es lo que llama nuestra atención, exponen una identidad masculina. En este caso, los que vigilan a los andinos, en las reducciones, debían ser varones dignos y valientes. La hombría y virilidad del español (ser valiente) se colocó en juego y se enunció como sinónimo que identificó al español como sujeto modelo que vigilará al andino:

Primeramente se os encarga mucho que viváis como cristiano, dando buen ejemplo a los dichos indios como de vuestra cristiandad y celo que habéis tenido y tenéis de mirar por los indios (Toledo, Tomo 2, 1989 [1575-1580]: 297)

Desde la norma legal la masculinidad se hace presente y expone una estrategia para controlar al andino: “There is a convergence between the construction of both masculinity and law of hierarchy, authority, rationality and abstraction; each involves a distancing of the personal, the emotional and the sexual in the constitution of a univocal authoritative voice” (Collier, 1995: 41).

Las normas legales a través del dispositivo de vigilancia, enuncian una masculinidad dominante asignada al español, estableciendo no sólo un orden moral cristiano, sino que un orden moral sexual, “El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, en lugar de sacar y de retirar, tiene como función principal la de 'enderezar conductas'” (Foucault, 2000: 175).

Estos textos jurídicos-normativos forman una imagen para el lector de la necesidad de controlar a los andinos en reducciones para su vigilancia y mantener así el orden genérico

hispano. Al estar en este orden las costumbres andinas serán cuestionadas y, bajo la mirada panóptica, se vigilará que no se desestructuren los significados de masculinidad que el español ha impuesto en los Andes. Se “enderezarán” las conductas que no estén en este orden, “la vigilancia sobre los individuos no controla lo que hacen, sino lo que son o lo que pueden hacer” (Foucault, 2003: 124).

Se construye discursivamente al andino como potencial peligro del orden genérico. Se enuncian las conductas morales sexuales del *otro* para presentar al lector *como son* y lo que *pueden hacer* para legitimar el poder hispano e instaurar la moral-sexual correcta:

Son enemigos del trabaxo y amigos de ociosidad si por fuerza no se les hace trabaxar son amigos de beber y emborracharse y idolatras, y borrachos cometen graves delitos. Comunmente son viciosos de mugeres(Matienzo, 1967 [1567]: 18. El destacado es nuestro)

Los textos jurídicos-normativos presentaron una estrategia para la enunciación de una otredad potencialmente desestructuradora del género hispano para establecer un poder político y sexual que, a su vez, colocó a los andinos en la posición subordinada, justificando la necesidad de su vigilancia:

hay costumbre entre los indios casi generalmente de no casarse sin primero haberse conocido y tratado y conversado algún tiempo y hecho vida maridable entre sí como si verdaderamente lo fuesen, y les parece que si el marido no conoce primero a la mujer y por el contrario, que después de casados no pueden tener paz y amistad entre sí, lo cual hacen ofensa de Dios Nuestro Señor por persuasión diabólica, y conviene proveer en ello de remedio, ordeno y mando que se procure así por los sacerdotes, corregidores, cacique y alcaldes persuadir y quitar a los dichos indios esta costumbre tan nociva y perniciosa a su conversión, policía y cristiandad, haciendo castigos ejemplares en los dichos indios que lo contrario hiciesen (Toledo, Tomo 2, 1989 [1575-1580]: 213)¹¹³

La subordinación del indígena y su vigilancia impuso las formas en que debían comportarse los hombres y mujeres en materias de moral sexual estableciendo una normativa regulada por la administración toledana:

Las palabras ‘masculino’ y ‘femenino’ apuntan más allá de la diferencia sexual categórica e incluyen las formas en las cuales los hombres se distinguen entre ellos, y las mujeres entre ellas, en cuestión del género. Las definiciones normativas reconocen estas diferencias y ofrecen una norma: la masculinidad es lo que los hombres deben ser (Connell, 2003: 106-107).

La enunciación de dicho orden fue dirigida a los hombres y mujeres (españoles e indígenas) que convivieron en los Andes y debieron seguir dicha norma para mantenerse en *policía*.

¹¹³ Este mismo pasaje se encuentra en el artículo de Ward Stavig, donde explica: “Alrededor de 1570 nada más ni nada menos el virrey Francisco de Toledo observó que si una pareja de indígenas no vivía junta antes de casarse, ellos no podrían tener ‘paz, contento y amistad’. Sin embargo, Toledo se refería a esta práctica como una práctica ‘nociva y perniciosa a su conversión, policía y cristiandad’ y recomendaba ‘castigos ejemplares’ a los trasgresores” (1996: 64). Con respecto al matrimonio Fernando Armas Asin menciona: “el Virrey Toledo ordenó que la mujer se adscriba sólo al grupo de parentesco del marido, viviendo donde él residiese [...] De esta manera se impusieron los vínculos patrilineales y patrilocales, occidentales, socavando las estructuras andinas de organización, basadas en las descendencias paralelas” (2001: 689).

Pero fueron los funcionarios del imperio (soldados, gobernadores, etc.) quienes debieron velar que el *otro* la cumpliera también. Como explica Juan de Matienzo:

***Háse procurar, por el capitán o gobernador que se inviase a hacer la población, que los que ansí poblasen procuren paz y amistad con los indios que de su voluntad habiten en pueblos cerca de ellos, defendiéndoles, y ayudándoles a defender de los que les quisieren hacer algún daño, reduciendo a buena pulicía, procurando de apartarlos de vicios, pecados y malos usos, y procurando por medio de relixiosos y otras buenas personas, de reducillos y convertillos a nuestra santa fe católica y relixión cristiana voluntariamente (1967 [1567]: 340. El destacado es nuestro)*¹¹⁴.**

La enunciación de una “buena policía” para los andinos significó la clasificación del *otro* como un sujeto que debía estar vigilado para así “apartarlo de los vicios”. Esta enunciación fue necesaria para definir al indígena como un sujeto que debía estar controlado y subordinado ante el poder que ejercían los “agentes” del imperio.

La enunciación de estos agentes (varones) como “buenas personas” y su tarea de apartar a los andinos de los vicios implicó articular una tensión entre las masculinidades. Se rigidiza la jerarquía masculina impuesta por el orden genérico¹¹⁵ cuando se enuncian elementos que salen de las lógicas de la moral sexual como, por ejemplo, el pecado de sodomía:

mi intención es tratar solamente del reino del Perú, dejaré de decir algunas causas que los teólogos y juristas de nuestro tiempo largamente tratan y examinan para fundar que las Indias fueron justamente ganadas, como son porque el sumo Pontífice concedió al rey de España estas tierras y le hizo príncipe de ellas; porque el Emperador Don Carlos nuestro señor de gloriosa memoria era señor de todo el mundo por razón del Imperio, y en su tiempo se purgó el vicio (si alguno hubo antes en lo adquirir); porque estos reinos se hallaron desiertos por los españoles; y porque los indios no quisieron recibir la fe aunque fueron requerido por sus grandes y abominables pecados contra natura (Matienzo, 1967 [1567]: 11. El destacado es nuestro)

La sodomía rigidiza las identidades, puesto que la masculinidad dominante evitará parecerse al marginado. Pero, a nivel discursivo, cumple con una necesidad fundamental, su enunciación y asociación con el andino expone al lector las características de un sujeto que no cumple con los requisitos para definirse como un hombre (varón) desde las lógicas hispanas.

La enunciación de normas para el control del indígena y los potenciales peligros del *pecado contra natura* implicó la legitimación del poder masculino a través del poder político impuesto por la administración toledana para ejercer un control que diferencia y establece quiénes son los dominante y los dominados:

Los daños e inconvenientes que se siguen de las borracheras son tan notorio, que no hay para qué gastar mucho tiempo en decillos, pues se ve claro que de estos borrachos vienen a cometer adulterios, e incestos con sus hermanas, hixas

¹¹⁴ Con respecto a este tema ver Toledo (Tomo 1, 1986, [1575-1580]: 105)

¹¹⁵ Recordemos que la jerarquía masculina del orden genérico sería en primer lugar, la masculinidad dominante, en segundo lugar la subordinada y finalmente la marginada.

y parientas, y aun en algunas partes el pecado nefando, y se matan unos a otros (Matienzo, 1967 [1567]: 80)¹¹⁶

Este *dispositivo de vigilancia* desarrollado en los textos jurídicos-normativos presentados por Matienzo y Toledo establecen una forma de enunciación que tiene que ver con el control del *otro* proyectándose en el discurso hacia el lector: “La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaba parte de los rituales de poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación” (Foucault, 2000: 196).

Ese control mezcla la política con el género y abre otro campo diferente de control sobre los andinos, una forma de vigilancia que distribuye las identidades masculinas, jerarquizándolas y estableciendo el poder para los españoles. La masculinidad dominante se identificará con los españoles que controlaron las reducciones y, a su vez, el subordinado estuvo representado por el indígena. La estrategia toledana de normativizar el espacio donde vive el andino permitió describir al indígena en los textos como una figura que necesitó de un orden, de una *buena policía*.

3. Re-escribiendo la historia, los andinos como nosotros: dispositivo de corrección

Los textos que relatan la historia incaica (Sarmiento y el “Anónimo”) construyeron un tipo de panóptico diferente: “de corrección”. En otras palabras, se corrigió la historia andina, reescribiéndola desde las lógicas hispánicas.

Hay un saber hispano que enuncia una historia del *otro* bajo la mirada del cronista, insertando el orden genérico y estableciendo los lugares identitarios en que las masculinidades se deben colocar, “lo ‘real’ representado no corresponde con lo real que determina su producción. Oculta, detrás de la figuración de un pasado, el presente que lo organiza” (Certeau, 2007:4).

Se enunció una realidad española para legitimar su control y poder sobre la otredad.

El proceso comienza, en estos textos, con definir a los incas como “tiranos”¹¹⁷. Como, por ejemplo, Sarmiento relata:

A Don Francisco de Toledo se le deben las gracias, por haber sido el potísimo reparador de ellas y, lo que es mucho de ponderar y estimar, dando ocupación a toda suerte de gente ociosa y suelta [...] acometió nuevos y mayores trabajos,

¹¹⁶ Sobre la sodomía Matienzo también explica: “Item, si algún pleito hobiera entre los mismos indios, procure de los concertar, y si no puidiere, determínelo breve y sumariamente, sin tela de juicio; y si fuese creminal, remítalo a la justicia más cercana y invíe al delincuente preso, para que se haga de él justicia; no usando de tanto rigor como si fuera hombre de mucho entendimiento, antes usando de toda equidad; atento su imbecilidad y baxo entendimiento, si no fuere delito grave de muerte, alevosía o pecado de sodomía” (1967 [1567]: 250)

¹¹⁷ Con respecto a este concepto Franklin Pease explica que en el periodo toledano “se discutía si las autoridades andinas carecían de legitimidad” (1995:74). Germán Morong también aclara: “la noción de tiranía parece organizar la mayor parte de los relatos. Es utilizada, en tanto expresión de un gobernador ilegítimo, para demostrar el tipo de gobierno que impusieron los incas para dominar el Perú prehispánico” (2001: 283)

cuales nunca los virreyes ni gobernadores antes de él osaron ni aun pensar, que fue, peregrinando por su persona esta aspirísima tierra, hacer la visita general de ella [...] reduciendo a congregaciones de pueblos formados en sitios tratables y sanos a los que estaban en riscos y breñas, donde no podían ser curados ni doctrinados, antes vivían y morían como fieras salvajes, idolatrando como en tiempo de sus tiranos incas y de su ciega gentilidad (2001 [1572]: 21-22. El destacado es nuestro)

La construcción discursiva de los incas como tiranos no solo implicó un proceso de legitimación jurídica del orden y un saber español sino que, como ya hemos mencionada antes, se unió el orden político y el orden genérico, “La connotación que adquiere la existencia de la tiranía entre los naturales me parece de gran relevancia, puesto que bajo esta categoría política europea se organiza la existencia ‘bárbara’ de la sociedades andinas” (Morong, 2001: 283).

Se abre un espacio discursivo donde se asocia el desorden (político y genérico) con la categoría de tirano, enunciando la necesidad del control español en los Andes:

Está clara la verdad de que estos indios de todo el Pirú y lo mucho de lo que conocemos fuera, no tenían señor universal ni particulares sino todos tiranos y puestos por tiranos. Ninguna cosa hay en el Perú que más fatalmente se pruebe, como ahora vuestra Excelencia con gran autoridad va haciendo la probança, porque es entre ellos más claro que haber entrado españoles en esta tierra (Anónimo de Yucay, 1995 [1571]: 120)¹¹⁸

Pero esta reescritura de la historia andina implicó que al enunciar al inca como tirano, el cronista tuvo que remontarse en el pasado del *otro* y reorganizar su historia para corregirla y justificar el por qué su tiranía actual. Por lo tanto, se controló discursivamente la figura del indígena para establecer la tiranía del inca anterior al periodo hispánico (como es en el caso del texto de Sarmiento), con lógicas de enunciación occidentales, para así justificar la presencia española en los Andes e imponer su orden (político-genérico):

Se escribirán los antiquísimos y primeros pobladores de esta tierra in genere, y descendiendo a particularidades, escribiré la terrible y envejecida tiranía de los incas capacs de estos reinos hasta el fin y muerte de Huascar, último de los incas. La tercera y última parte será de los tiempos de los españoles y sus notables hechos en los descubrimientos y poblaciones de este reino (Sarmiento, 2001 [1571]: 27)

La cronologización y división del pasado andino implicó una separación entre el desorden y el orden. Denominar al inca como tirano no sólo fue útil para legitimar el poder político hispano, sino que también el poder masculino.

Tal como en los textos pre-toledanos, el poder masculino hispano legitimó su dominación a través de la enunciación de los incas-tiranos como los más fuertes de los Andes:

Sabido cómo en las antiguas edades toda esta tierra era behetría, es necesario decir, cómo los incas empezaron su tiranía [...] en un asiento que nombran Paccari-tampu, hubo cuatro hombres y cuatro hermanas de feroces bríos y

¹¹⁸ Sobre la categoría de tirano el Anónimo de Yucay también señala: “Más siendo la verdad ésta: que ellos fueron tiranos y tiránicamente proveyeron estos caçiques como consta, y que[!] rey es señor verdadero destes reinos” (1995 [1572]: 128-129).

mal intencionados, aunque de altos pensamientos. Estos, como fuesen de más habilidad que los otros entendiesen la pusilanimidad de los naturales de aquellas comarcas y su facilidad en creer cualquier cosa que con alguna autoridad o fuerza se les proponga, concibieron en sí que podrían enseñorearse de muchas tierras con fuerza e imbuimiento (Sarmiento, 2001 [1571]: 50-51. El destacado es nuestro)

Estos textos, como dispositivos de corrección, produjeron un doble efecto: (I) reconocer el poder de los incas como tiranos¹¹⁹ solo para ser controlados por los españoles; (II) reorganizar la historia andina para construir discursivamente al inca como el dominante, pero un dominante ahora subordinado.

Términos como behetrías¹²⁰ e idolatrías¹²¹ fueron recurrentes en los textos toledanos para explicar el poder de los Incas. Pero la enunciación de los incas como tiranos permitió que se representaran como sujetos ilegítimos en este territorio y los españoles como los “verdaderos” gobernantes, es decir, los masculinos dominantes:

Topa Inga fue el que hiço y ordenó y instituyó todos los señoríos del arte que he dicho, como son curacas y caçiques, guarangas, pachacas. En fin, cuántos géneros de señores hay, todos los hiço éste, sin antes haber ninguno; y, en realidad de verdad, ni nombre dellos, sino [que] como tirano, dio y repartió a quien quiso, y puso las leyes que se le antojó con su habilidad, todas ordenadas a la subjección que pretendía (Anónimo, 1995 [1571]: 141)

Recapitemos, establecer a los incas como tiranos y los más fuertes de los Andes conllevó a que el control de estos no sólo fuera político, sino que de orden genérico. La administración toledana, desde el discurso, se encargó de proyectar al lector una imagen moral que sugiere una vinculación con las identidades masculinas dominantes y subordinadas.

La enunciación del inca como tirano se asocia a todo un proceso discursivo que entrecruzó la política con la moral sexual, reforzando la jerarquía de las identidades masculinas y las posiciones en las cuales son enunciadas. La sodomía nuevamente aparece como concepto que tensionó la masculinidad española e indígena, legitimando la hispana:

Sus tiránicas leyes y costumbres se entenderá el verdadero y santo título que Vuestra Majestad tiene, especialmente a este reino y reinos del Perú, porque Vuestra Majestad y sus antepasados reyes santísimos impidieron sacrificar los

¹¹⁹ Sobre el concepto de tirano, ver Sarmiento (2001) páginas: 64 (sobre Manco Inca, primer inca), 80 (Viracocha, inca octavo), 106 (Pachacuti), 128 (Tupa Inca).

¹²⁰ Con respecto a las behetrías, Sarmiento escribió: “DICHO he cómo aunque las poblaciones de estas tierras se conservaron y vivieron antiguamente en behetrías, también tenían conocidas y propias patrias y naturalezas, y como quiera que de muchas de ellas hay noticia, dejase ha para su lugar, tomando el presente fundamento de los naturales pobladores del valle donde al presente está la ciudad el Cuzco, porque de aquí hemos de tomar el origen de la tiranía de los incas, los cuales siempre tuvieron su silla en el valle del Cuzco” (2001 [1571]: 47-48). En el anónimo de Yucay ver sobre la behetría en (1995: 142 y 146). Polo de Ondegardo menciona que antes de los incas vivían como bestias (1990 [1567]: 39).

¹²¹ Con respecto a este concepto Germán Morong señala: “La tiranía de los incas es nefasta doblemente: reproduce las prácticas tiránicas descritas por el saber clásico y comporta rasgos de excesiva idolatría en las redes de lo demoníaco” (2001: 286). Precisamente sobre este tema ver: (Ondegardo, 1990: 38, 39, 47, 48); (Anónimo, 1995 [1571]: 130 a la 134); (Sarmiento, 2001 [1571]: 39)

hombres inocentes y comer carne humana, el maldito pecado nefando y los concúbitos indiferentes con hermanas y madres, abominable uso de bestias, y las nefarias y malditas costumbres suyas (Sarmiento, 2001 [1571]: 50-51. El destacado es nuestro)

Se reescribe la historia andina, pero a diferencia de los textos pre-toledanos, se enunció al Inca (y no solo a los otros pueblos andinos) como sodomitas. Se condensan, se mezclan, las identidades masculinas subordinadas y marginadas, presentando al Inca como un sujeto negativo para el orden genérico español, en lo político (tirano) y en lo moral sexual (pecado nefando e incesto).

El control del *otro* no solo ejerció un poder sino que construyó la jerarquía de las identidades masculinas. Son los españoles quienes deciden castigar a los incas por su desorden moral sexual, “El castigo disciplinario tiene como función reducir las desviaciones” (Foucault, 2002: 184). Como describió Pedro Sarmiento de Gamboa:

y aunque fueran naturales y verdaderos señores de la tierra, y se pudieran mudar señores e introducir nuevo principado, porque por estos pecados contra natura pueden ser castigados y punidos (2001 [1571]: 24. El destacado es nuestro)

Por lo tanto, al concentrar lo negativo en los incas (tiranos, idólatras, etc.) todo el poder se concentra en lo español (orden-hispanos/desorden-incas) legitimando su autoridad e identidad masculina como la dominante. Se enuncia al *otro* para insertarlo en un orden y corregir su comportamiento a través del discurso, “Ante la justicia del soberano, todas las voces deben callar” (Foucault, 2000: 41).

4. Panóptico discursivo y textos toledanos: la política de la masculinidad

122

El control del *otro*, sus costumbres, su forma de vida, su historia (pasada y presente) se filtró a través del ojo panóptico toledano plasmado en normativas jurídicas y en sus textos. Construyó un imaginario de un indígena desestructurador del orden político y genérico que necesita de *buena policía*.

La administración toledana ejercida y aplicada por varones configuró una política masculina donde las identidades masculinas se plasmaron en los textos creados para legitimar el poder hispano:

el Estado [en este caso la monarquía española] es una institución masculina, y decir esto no sólo implica que la personalidad de los funcionarios que lo encabezan se filtre e impregne la institución. Lo que quiero decir es algo mucho más profundo: las prácticas de organización del Estado se estructuran en relación al ámbito reproductivo. La abrumadora mayoría de funcionarios de alto nivel son hombres porque existe una configuración de género en la contratación y promoción; una configuración de género en la división interna del trabajo y los

122

Como explica Connell: “Definiré como ‘política de la masculinidad’ aquellas movilizaciones y luchas que se ocupan del significado del género masculino y de la posición de los hombres en las relaciones de género” (2003: 276)

***sistemas de control; una configuración de género en el diseño de las políticas
(Connell, 2003: 111)***

Los textos toledanos sintetizan el saber hispano organizado por varones para presentar una imagen de la identidad masculina española como sujetos que tienen y ejercer el poder.

Los enunciados en este periodo cumplen una doble función: (1) establecer las normas y el orden ("buena policía"), permeándose en cómo debe ser este orden de género y (2) una estrategia discursiva que se centró en la construcción de un otro negativo (moral sexual) para enunciar al hispano como el modelo a seguir.

La masculinidad dominante, subordinada y marginal continuó presente (como en el periodo anterior), pero dichas masculinidades fueron enunciadas desde un panóptico discursivo (masculino), creado para controlar en reducciones al andino e imponer una norma (política y genérica) donde lo correcto, lo moralmente aceptado sería lo hispano y, en consecuencia, todo lo contrario (lo que está fuera de la norma) se le atribuye a la organización política, social y genérica que impuso el Inca tirano.

Capítulo Quinto. Masculinidad y moral sexual en textos de religiosos

1. Buen cristiano, buen varón: los Concilios Limenses y la forma de comportarse

Los Concilios Limenses formaron parte de un proceso donde se legalizó, a través de sus constituciones, la forma en que los indígenas y españoles debían comportarse para lograr ser buenos cristianos y establecer un orden político, moral y genérico (*buena policía*) en los Andes¹²³.

En total, fueron tres los concilios durante el siglo XVI¹²⁴ en los que se construyó epistemológicamente al *otro*, denominándolo: idólatra¹²⁵, gente de poco entendimiento, etc., es decir, un no cristiano. La Iglesia dirigió su mirada para discutir cómo debían incorporar al andino a este nuevo orden cristiano hispano: “En síntesis, el siglo XVI, al menos hasta Francisco de Toledo, tiene más el mérito de recopilar los antecedentes para la evangelización que el de la conversión. Se registra las creencias indígenas y se proveen los métodos para combatirlos y cristianizar a los indígenas” (Castro, 2009: 54).

El Primer Concilio (1551-1552) enunció la forma en que se debía comportar el *otro*¹²⁶. Evangelizar al andino implicó introducirlo a una forma de pensar occidental, un saber cristiano:

¹²³ Pierre Duviols indica que: “El primer Concilio de Lima fue convocado en 1551, cuando el Perú salía de las guerras civiles. En 1550 fray Domingo de Santo Tomás [...] definía así la situación religiosa del país: ‘a empeñado a aver algun poco de horden...’ Y añade que los indígenas han comenzado a frecuentar la Iglesia, e incluso algunos llegan a la fe. En 1551 arriban los primeros agustinos. El arzobispo juzga que el momento es propicio para iniciar la unificación de los métodos de la conversión de los indígenas” (1977:97). Siguiendo esta idea Victoria Castro explica que anterior a la formación de los Concilios, los españoles “no se ocupa sistemáticamente del problema de la idolatría” (2009:26).

¹²⁴ Juan Carlos Estenssoro explica que: “existe una primera evangelización con métodos y contenidos específicos que luego desaparecerán. Cronológicamente, se abre con la llegada de Pizarro en 1532 y se cierra en 1583 con la promulgación del tercer concilio limense. Al interior de ese medio siglo, algunos hitos políticos e institucionales de desigual importancia marcan puntos de inflexión: la paz relativa que acompaña las reformas de La Gasca y la reunión del primer concilio (1551) le darán un fuerte impulso; con los decretos de Trento (llegados en 1565) la Iglesia secular se fortalece pero comienzan los cuestionamientos; el virrey Toledo, la Compañía de Jesús y la Inquisición le asestan un duro golpe que lleva a una reorientación fijada definitivamente en 1583” (2003:31)

¹²⁵ Con respecto a esta distinción Carmen Bernand y Serge Gruzinski: “lo que separa la idolatría de la latría no es, pues una lógica distinta, una necesidad diferente, sino la dirección, el objeto de la veneración [...] La idolatría es el culto falso y erróneo que se rinde a dioses y creaturas. Es la opción obligada frente al verdadero culto y la expresión de todas las formas religiosas distintas de la auténtica” (1992:45).

¹²⁶ Es importante mencionar que este Primer Concilio toma como base la Instrucción que redactó Gerónimo de Loayza entre 1545-1549. Tal como menciona Pierre Duviols: “El orden en que se enumera las rúbricas principales del texto implica el orden de las prioridades en la evangelización: 1) construcción de la iglesia, celebración de los oficios, administración de los sacramentos; 2) búsqueda y destrucción de los monumentos paganos; 3) refutación de la idolatría; 4) instrucción religiosa” (1977: 95)

Tendrán cuidado los sacerdotes de hacer sus asientos en los pueblos de más gente, donde, como dicho es, han de estar las iglesias principales y allí junten todo los hijos de los caciques e principales, y de cada uno de los demás pueblos que tuviere a cargo tres o cuatro mochachos de los más hábiles, a los cuales, con gran cuidado y diligencia particularmente doctrine a las cosas de nuestra santa feé católica y les enseñe cómo han de rezar cuando levantan y acuestan, y bendecir lo que comieren y bebieren, y otras buenas costumbres y policía, y leer y escribir y contar, y los libros en que leyeren sean de buena doctrina; procurar aprendan nuestra lengua española”(Vargas, 1951, T. 1: 33. El destacado es nuestro)

Esta serie de formas que debía enseñar el sacerdote (rezar, aprender la lengua castellana, leer, etc.) significó, entre otras cosas, que la identidad del *otro* se enunció como la de un sujeto que debía ser controlado por el cristianismo e introducido en sus lógicas “El Occidente proyectó sobre la América india unas categorías y unas redes para comprenderla, dominarla y aculturarla” (Gruzinski, 1995: 16).

Pero, al mismo tiempo, la incorporación del andino dentro de las categorías y redes cristianas significó enunciar al *otro* como un sujeto idólatra, “El idólatra se convirtió en un tipo desviado al que había que perseguir” (Gruzinski, 1995: 67)¹²⁷.

El enunciador hispano representó, precisamente, al andino como un individuo no cristiano, donde el objetivo de este primer Concilio (para nuestro interés) fue introducir al indígena en dos dimensiones: el *bautismo* y el *matrimonio*¹²⁸, elementos fundamentales para introducirlos a la moral sexual cristiana y una participación directa en la construcción de las identidades masculinas y femeninas.

El bautismo formó parte de una dimensión simbólica-práctica importante¹²⁹. Es la entrada oficial del sujeto idólatra a una nueva religión, el adoctrinamiento del indígena al cristianismo y, por ende, el paso del desorden al orden, a la *buena policía*. Se instruyó al indígena para comportarse como un cristiano, es decir, un sujeto que debe actuar y pensar según las lógicas hispanas:

¹²⁷ Enrique Urbano explica que: “el catolicismo nació en los Andes en lucha abierta contra la idolatría, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso pie en tierra americana no ha hecho otra cosa, hablando de la dimensión religiosa, que extirpar idolatrías” (1993: 8)

¹²⁸ Según Antonia Acosta y Victoria Carmona: “los padres conciliares pasaron con cierta rapidez por un terreno tan importante para la Iglesia como era el de la administración de los sacramentos que eran tratados entre las constituciones 6 y 25, aunque en algunas de ellas se abordaron asuntos marginales, y en cierto modo parece lógico, los sacramentos que más se tocaban eran el bautismo y el matrimonio” (1999: 38-39). Con respecto a esto, la constitución 14 establece: “mandamos que por el presente, hasta que estén instruidos y arraigados en la feé y conozcan mejor los misterios y sacramentos, solamente se le administren los sacramentos del baptismo, penitencia y matrimonio” (Vargas, 1951, T.1: 15)

¹²⁹ Como explica Estenssoro: “la primera evangelización no buscaba, a priori, introducir nuevas necesidades, sino cristianizar un territorio simbólico preexistente sin modificarlo. El enfrentamiento se da, adrede, en el terreno de los ídolos del que Dios debe tomar posesión, apropiarse de sus rituales hasta desplazarlos porque habrá asumido sus funciones con mayor eficiencia. Esto explica la ausencia de cualquier prohibición de antiguas ceremonias, el imperativo de cristianizarlas y la extrema economía en la enseñanza del dogma” (2003: 170) Así queda demostrado en la Constitución 3 de este primer concilio: “mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuese lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o lo menos se ponga una cruz” (Vargas, 1951, T. 1: 8).

Item conformándose con lo que los santos apóstoles en la primitiva iglesia usaron, y los sacaron cánones acerca desto disponen que los infieles que se convierten a nuestra santa feé católica y quieren entrar al corral de la Iglesia por la puerta del bautismo, primero que lo entiendan lo que reciben y a lo que se obligan, así en lo que han de creer como en lo que han de obrar: S.S. ap. hordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí adelante baptime indio aluno adulto de ocho años y desde arriba, sin que primero, a lo meno por espacio de treinta días, sea industriado en nuestra feé católica dandole a entender dentro del dicho término el horror y vanidad en que ha vivido, adorando al sol y a las piedras y a las demás criaturas dejando al Criador (Vargas, 1951, T. 1: 9)

El bautismo cumplió una doble función. Por un lado, se le enseñó al indígena a ser cristiano. Pero, por otro lado, estableció una relación dominante/subordinado que la Iglesia ejerció para el control del *otro*, "La instrucción en el catecismo era la manera más directa de contacto entre el doctrinero y el indígena: lo que el Concilio escribió acerca de ella [...] es decir, que se establecía una relación de superioridad-inferioridad con la que quedaba marcada ya las diferencias entre cultura europea y americana" (Martínez i Álvarez, 1999: 81).

Por lo tanto, el bautismo ejerció un proceso de reconstrucción identitaria. Es a través de esta dimensión donde la Iglesia inició el papel de la dominación masculina¹³⁰. En otras palabras, se bautiza para que el andino se transforme simbólica y prácticamente en un cristiano diferenciándolo del no cristiano¹³¹, quedando subordinado ante la Iglesia en su totalidad (incluyendo la manera de comportarse moral y sexualmente). Desde el cristianismo se enuncia cómo debe ser la correcta identidad genérica del *otro*.

El matrimonio corresponde a una segunda dimensión que forma parte del proceso de identificar al *otro* como idólatra y así incorporarlo al orden genérico. En otras palabras, se enuncia "lo negativo" del andino en materias de moral sexual para lograr reconstruir su identidad y transformarlo en un sujeto cristiano, "El modelo cristiano definía conductas, estipulaba prohibiciones, deberes y roles" (Bernand et al., 1988, T. 2: 186). Como se indica en este Primer Concilio:

Item. por quanto, en parte por falta de policía natural y en parte por sobre malicia y corrupción de naturaleza, podrían acontecer que algunos de los que se convierten a nuestra santa feé católica tuviesen por mujeres hijas, o madres suyas, o agüelas, o nietas, o mujeres de sus padres, o de sus hijos: S.S. ap. Mandamos y declaramos que los que así fueren hallados, primero que se baptime le manden apartar, no obstante cualquier costumbre que hayan tenido, dándoles a entender cuán contra toda ley natural [...] Pero si algunos se hallaren casados verdaderamente, según sus ritos y costumbre, con sus propias

¹³⁰ Como Patricio Martínez i Álvarez menciona: "De pronto, la conquista se asimilaba como acto varonil, las mujeres eran compañeras temporales de los conquistadores y además, la Iglesia daba legitimidad a la invasión mientras establecía preceptos acerca de la sumisión femenina, la necesidad de un orden de relaciones de poder no sólo en su interior sino también en el ámbito social y finalmente con la eliminación de la mujer de cualquier espacio en que el pudiera tener potestad religiosa" (1999: 93). No sólo la subordinación de la mujer pasó por el poder de la Iglesia sino que también los indígenas en general (hombres y mujeres).

¹³¹ "Pero hay diferencia, que los que son hijos de Dios y están señalados con su señal, que es el agua del bautismo, y guardan todo lo que él manda, cuando mueren,, sus ánimas van al cielo [...] mientras que los que viven en este mundo no son hijos de Dios, ni se bautizan e no guardan sus mandamientos, cuando mueren, luego los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno" (Vargas, 1951, T. 1: 29).

hermanas, permitimos que se retifique el matrimonio en la haz de la Iglesia [...] mas hallándose casados, según dicho es según sus ritos y costumbres, con hermanas de sus padres, o hijas de sus hermanos, o cuñados, o mujeres de sus hermanos, o en todos los demás grados prohibidos dentro del cuarto grado, excepto los arriba dichos, porque según la sentencia del Apóstol y los sagrados cánones, a los que están fuera de la Iglesia, las leyes que a los fieles tienen puestas no los obligan (Vargas, 1952, T. 1: 16-17. El destacado es nuestro)

El matrimonio cristiano corresponde a una de las aristas que representa de forma más directa el orden genérico. Es en esta dimensión moral donde se distingue con mayor claridad la división entre cristiano/no cristiano. Las uniones indígenas se asociaban como toda una práctica que implicaba una posible desestructuración de este orden en el territorio andino, “Así, en el transcurso de las décadas que siguieron a la conquista hasta el Concilio de Trento, la Iglesia definió y moduló el sistema de valores, ritos y conductas llamado a regir el matrimonio y la vida conyugal de los indios” (Bernand et al., 1988, T. 1: 176).

Tal como se menciona en este Concilio, el peligro, la desestructuración, estaba relacionada con una práctica indígena que era opuesta la ley natural¹³², la poligamia: “No debe extrañarnos el ver cómo los evangelizadores pusieron el acento en la familia nuclear en detrimento de sus extensiones domésticas y sociales. No podía ser mayor el abismo entre el núcleo conyugal y la cara colectiva indígena” (Bernand et al., 1988: 176).

Las menciones de las prácticas poligámicas enuncian una imagen sobre el *otro* describiendo al andino como un sujeto que no posee las características de un cristiano, es decir, de un varón cuya identidad masculina está subordinada ante el orden moral sexual que el cristianismo establece:

Item. porque es costumbre entre estos indios, principalmente entre estos caciques, tomar mujeres y cuando les pareciere dejarlas. Por tanto, S.S. ap. mandamos que el sacerdote, cuando baptizare alguno de los tales, examine cuál fue la primera mujer que tomó, de manera que no entienda el tal indio para qué fin se hace, porque no lo niegue, y averiguado sea compelido estar y casar con ella [...] aunque según sus costumbres la haya dejado. Y si no se pudiere averiguar cuál fue la primera, podráse casar con la que quisiere de aquellas, o con otra, tornándose primero cristiana (Vargas, 1951, T. 1: 16)

Este primer concilio enunció de forma introductoria las características que construyen una identidad andina genérica contraria al orden moral sexual de la Iglesia: 1) No bautizado; 2) Polígamo y; 3) “Falto de Policía” donde, a su vez, establece la necesidad de corregir estos tres puntos señalados, por ende, reconstruir su identidad para que se vuelva un buen cristiano.

¹³² Es con San Pablo donde proviene toda esta argumentación teológica sobre el matrimonio que está conformado por un arquetipo ordenador: la unión, en espíritu y en carne, que mantiene Cristo con su esposa” (Tejero, 2005: 113-114). La doctrina paulina se considera el pilar del Derecho clásico sobre materias de la regulación del sistema matrimonial (Tejero, 2005: 116). Para el caso de los Andes, este primer concilio señala: “porque la ley de gracia no deroga la ley natural antes la perfecciona, y entre estos infieles, según se ha entendido por las diligencias que se han hecho, hay contrato matrimonial: S.S. ap. Mandamos y declaramos, conforme a los sagrados cánones, que cuando algún infiel se quisiere baptizar, el sacerdote se informe si es casado según su rito y costumbres, y si ambos se quisieren baptizar, después de baptizados le compela a retificar el matrimonio en haz de la iglesia” (Vargas, 1951, T. 1: 15)

El primer concilio dio las bases para continuar con esta discusión (sobre los tres puntos señalados) en el segundo Concilio¹³³. Como explica Henrique Urbano: “Llamará la atención para quienquiera que lea los textos del Primer Concilio Limense (1551-1552) y segundo concilio Limense (1567-1568), primero, el firme propósito de la Iglesia de difundir la doctrina christiana y seguir sus esfuerzos para atraer al catolicismo a las poblaciones andinas” (1993: 22-23).

La insistencia del adoctrinamiento, en este Segundo Concilio, se debe a la “urgencia”¹³⁴ de continuar con el objetivo central: transformar al indígena en un buen cristiano. La instrucción se convierte no sólo en un manual para instruirlo en la fe, sino que un manual para moldear su identidad genérica:

que enseñen a los indios a vivir con orden y policía y tener limpieza e autoridad e onestidad y buena crianza, y que, como acostumbra los xpianos, digan la bendición de la mesa y den gracias después de comer y quando van a dormir se encomienden a dios y a menudo se persignen y santiguen y digan el pater noster y Ave María, en lo qual todo principalmente sean instruidos los caciques y maiordomos para que los demás tomen exemplo (Vargas, 1951, T. 1: 255)

Cómo rezar, dónde y cuándo, permitían introducir al indígena en este saber cristiano de *orden, policía y limpieza*, “Los catecismos no buscaban fijar las consecuencias políticas de la creación y de la fundación de la Iglesia, sino las reglas de juego de la conversión: las condiciones para volverse cristiano, lo que es necesario creer o saber para ser reconocido como tal” (Estenssoro, 2003: 54).

Las instrucciones y catecismos incorporaron al *otro* en un proceso de reconocimiento doble: Por un lado, se lo enuncia, nuevamente (ya señalado en el Primer Concilio), como contrario a la religión cristiana y por otro, la tarea de moldear el comportamiento de los andinos para convertirlos en buenos cristianos y sean reconocidos como tal:

que se guarde por todo uniformidad en la doctrina y en el modo de enseñar a los indios para esto se procure que aya un catecismo hecho e aprobado con autoridad del obispo por el qual doctrinen todos e el no lo hiciere sea penado (Vargas, 1951, T. 1: 240. El destacado es nuestro)

La importancia de los catecismos abrió una discusión epistemológica sobre la identidad genérica del *otro* y cómo el sacerdote debía enfrentar dicha problemática a través de un proceso de aprendizaje para que se reconstruyera la identidad andina y española, bajo las lógicas hispánicas, para convertirlos en buenos cristianos (tanto varón como mujer), “Entre naturales, como entre españoles y en todo el occidente católico, recitar el catecismo y las oraciones principales es lo que las distintas instancias jerárquicas exigen para evaluar si un individuo es un verdadero cristiano” (Estenssoro, 2003: 44).

¹³³ En este segundo Concilio se sigue con las mismas lógicas de adoctrinamiento sobre el bautismo, como se indica en la Constitución 3: “que el baptismo no se de sino dentro de la iglesia y a los niños an de ser pasado ocho días eceto caso de necesidad: pero esto se guarde por quinze días y los ya crecidos y adultos por un mes antes de la vigilia de resurrección y de pentecostés para que entonces estén bautizados si la necesidad no obligue a más priessa y los adultos sean enseñados en el catecismo en su lengua vulgar y manifiesten por si mismos las voluntad que tienen de recibir baptismo” (Vargas, 1951: 225) ver constituciones n° 27 a la 33 (pp. 244-245) sobre el bautismo.

¹³⁴ Hemos colocado “urgencia” por la razón de que el indígena continuó realizando prácticas idolátricas: “De la constitución del Segundo Concilio se desprende que, a partir de 1551, la Iglesia ha ido adquiriendo un buen conocimiento de la religión indígena [...] El Concilio reconoce implícitamente el fracaso parcial de los primeros intentos evangelizadores, ya que admite que los indios cristianizado mantiene sus antiguas prácticas en la clandestinidad, y que el paganismo se ha generalizado” (Duviols, 1977: 131-132).

Ser un “verdadero cristiano” implicó tener una identidad genérica que cumpliera con los requisitos que la doctrina cristiana establecía (en sus catecismos) tanto en el primer como en el segundo Concilio. Para cumplir dicha tarea se debía enunciar lo permitido y lo prohibido para comprender lo que la identidad de un verdadero cristiano debía o no tener, “distinguir entre lo lícito de lo ilícito, fijar sus límites precisos, sería tarea de los teólogos” (Duviols, 1977: 293-294).

Los concilios describieron lo prohibido para enunciar cómo el *otro* debe ser para transformarse en un buen cristiano, “Este Concilio [segundo] considera que antes que nada se debe solicitar a los indios pública y solemnemente que entreguen sus ídolos y renuncien a sus ritos” (Duviols, 1977: 23). Como se indica:

Que las demás supersticiones y zeremonias y ritos diabólicos que tienen innumerables los indios, mayormente para tomar agüero de negocios que comienzan, y en hazer mil ceremonias en los entierros de sus difuntos se procure estirpar del todo (Vargas, 1951, T. 1: 244. El destacado es nuestro)¹³⁵

El tercer Concilio (1582-1583) fue la síntesis y culminación¹³⁶ de un proceso de discusión teológica en torno a cómo integrar al andino a las lógicas hispanas y por lo tanto cristianas¹³⁷. Continuar con la aplicación de un catecismo para instruir al indígena fue necesario y obligatorio para la moral y reconstrucción de la identidad andina, “la obra del tercer Concilio no se limita a sus constituciones, es necesario tener en cuenta también la literatura pedagógica que ha preparado y publicado. Se trata de tres manuales trilingües (español, quechua, aymará) para la enseñanza de los indios: un catecismo, un libro del confesor y un sermonario” (Duviols, 1977: 173).

El catecismo tomó especial consideración en este Concilio no sólo porque era necesaria la evangelización en el territorio andino, sino que dicho catecismo tenía como objetivo hacer “entender” al indígena sobre las materias de fe¹³⁸. Al entender el indígena la moral cristiana se podía completar el tránsito de convertirse de un no cristiano a un “verdadero cristiano”:

El principal fin del catecismo y doctrina christiana es percibir los misterios de nuestra fée, pues con el espíritu creemos interiormente para ser justificados lo que interiormente confesamos con la boca para ser salvos, conforme al Apóstol, y así cada uno ha de ser tal manera instruido que entienda la doctrina, el Hespagnol en romance, y el yndio también en su lengua, pues de otra suerte,

¹³⁵ Pierre Duviols explica que: “la idolatría no es una forma simple y errónea de la religión natural: es diabólica y no natural” (1977: 18).

¹³⁶ Como indica Francesco Leonardo Lisi: “El tercer concilio limense clausura el período de la conquista y abre el camino a la consolidación de la hegemonía europea en América del sur” (1990: 11).

¹³⁷ “Al leer sus constituciones parece que el Concilio no se hubiera ocupado de la idolatría, si se exceptúa un párrafo dedicado al encarcelamiento de los hechiceros. Claro está que el obispo Mogrovejo no creía que ésta fuera cuestión importante. Pero es necesario mirar con más atención: el Concilio ratifica todas las constituciones de Concilio de 1567 y amplía su validez. En efecto, para formarse una idea de la actitud del Concilio con referencia a la idolatría es necesario reunir a las constituciones del segundo Concilio” (Duviols, 1977: 173).

¹³⁸ Con respecto a esto Juan Carlos Estenssoro señala: “Frente a la fría memorización del catecismo, los sermones del concilio incitan a que los indios ya no simplemente sepan, sino que a que crean lo que éste enseña. Al igual que en el caso de las exhortaciones del confesionario, la principal función del sermón es superar un saber que queda limitado a la palabra fijada por la memoria y pudiera pasar a ser fe creencia de allí que la colección tenga el nombre de Tercero catecismo” (2003: 257).

por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo eso se quedará sin fruto su entendimiento como lo dice el mismo Apóstol (Vargas, 1951, T. 1: 325. El destacado es nuestro)¹³⁹

Esta insistencia en promover el catecismo logró imponer un proceso discursivo (iniciado en el Primer Concilio) sobre un único modelo religioso. El buen cristiano perteneció a un sólo orden donde la moral fue controlada por los aparatos civiles y eclesiásticos, ambos empeñados en formar al individuo según las prácticas cristianas¹⁴⁰, “el modelo dogmático sólo terminará por imponerse en los Andes entre 1567 y 1583” (Estenssoro, 2003: 54).

Los concilios limenses, de alguna manera, se traducen como un proceso discursivo, que enuncian al indígena como un sujeto no cristiano y las formas de dominación que se debían aplicar para reconstruir su identidad, una identidad idolatra que debía ser instruida para transformarse y comportarse en un “verdadero cristiano”.

Las enunciaciones sobre el adoctrinamiento a través de los catecismos y sermones, significaron no sólo ejercer una dominación religiosa, sino que también masculina. Los componentes que definieron la identidad andina, desde las lógicas hispanas, tales como: *bárbaro*, *poco entendimiento*, *infieles*, *idólatras*, etc. fueron parte de la construcción epistemológica que desarrolló discursivamente una identidad genérica contraria al orden moral cristiano (español), formando todo un proceso enunciativo que presentó al lector los mecanismos para dirigir y enseñar al *otro* una manera de actuar como un varón cristiano.

2. Bartolomé de las Casas y la influencia aristotélico-tomista para la construcción de un orden genérico moral sexual.

Bartolomé de las Casas a través de su *Apologética Historia Sumaria* realizó una descripción sobre los indígenas americanos (espacio geográfico, costumbres, etc.) discutiendo términos como *bárbaro* e *idolatría*, construyendo un discurso sobre la religión de la otredad a partir de lógicas cristianas españolas: “se esfuerza por mostrar las virtudes casi cristianas de los idólatras de México y del Perú [...] toma de la literatura patristica y de las noticias de los informantes peruanos aquellos elementos que pueden permitirle demostrar que los

¹³⁹ **Sobre el catecismo este Concilio también menciona: “Para que los indios que están aún muy faltos en la doctrina christiana sean en ella mexor ynstuidos aya una misma forma de doctrina, le parescio necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentido o hazer un cathesismo para toda esta provincia, por la cual sean enseñados todos los indios conforme a su capacidad” (Vargas Ugarte, 1951, T. 1: 323).**

¹⁴⁰ “En síntesis, el [tercer] concilio intentó dar a la institución eclesiástica una mejor organización y una mayor disciplina, impedir el enriquecimiento particular de los sacerdotes, acrecentar su dependencia económica de la corona, e incentivar la tarea de evangelización. En este sentido, concluye la tarea del segundo sínodo. Su labor principal fue planificar la integración definitiva de los indígenas al aparato del estado español por medio del instrumento de la Iglesia” (Lisi, 1990: 55). Victoria Castro también menciona: “El Tercer Concilio Limense realizado entre 1582 y 1583, tiene una importancia fundamental porque junto con hacer público el segundo Concilio, perfecciona las medidas para la evangelización y define las tareas de los extirpadores de idolatrías; también de hecho, rebasa los límites de la pulicía cristiana” (2009: 43)

indios idólatras sufren perversiones, pero no son perversos” (Duviols, 1977: 17-18)¹⁴¹. Como explica el dominico:

Deste principio natural que las gentes tienen de buscar a Dios y no poder vivir sin algún dios falso o verdadero y por las tinieblas de ignorancia con que después del pecado de los primeros padres con que todo nacemos, y los que más de nuestra cosecha añadimos, por lo cual incurrió en una corrupción natural y universal todo el linaje humano, y por falta de la guía susodicha necesaria en el camino que los hombres hacen de buscar al verdadero Dios, tuvo la idolatría su raíz y origen y así fue hecha natural y tan natural y entrañada en los corazones de los hombres que se inficionaron en ella (Las Casas, 1967 [1559], T. 1: 381. El destacado es nuestro)¹⁴²

Fue en este periodo (1545-1565) donde se desarrolló un discurso sobre la capacidad de evangelización de los indígenas (Pease, 1995: 352) y el giro discursivo de Las Casas al proponer una “idolatría natural” (Duviols, 1977: 18)¹⁴³, cuyo origen se encontró en el fraccionamiento, aislamiento y diversidad lingüística de grupos humanos (formando un sinnúmero de divinidades), deformando así la verdad (Duviols, 1977: 17).

Al discutir sobre la idolatría inevitablemente se abordó un término que construye epistemológicamente al indígena, discutiendo sobre la moralidad y orden que la otredad posee, nos referimos al “bárbaro”.

Bartolomé de las Casas argumenta su discusión desde una perspectiva aristotélica-tomista¹⁴⁴ para definir la categoría de bárbaro que los indígenas poseen, entrando en una dimensión axiológica: “El problema de un término como ‘bárbaro’ es que es al mismo tiempo una clasificación y una valoración” (Pagden, 1988: 175). Este ejercicio intelectual sugirió

¹⁴¹ Victoria Castro señala algo semejante: “El padre Las Casas es el primero que se refiere extensamente a la idolatría a partir del capítulo 74 de La Apologética. Argumenta que la idolatría comenzó a raíz del fraccionamiento y el aislamiento de los grupos humanos, de la diversidad lingüística y de la visión cada vez más deformada de la verdad; tales factores extremos explicarían la multiplicidad de divinidades. A su juicio, la idolatría nace en el hombre de su profunda necesidad de adoración, que emana de su religiosidad natural. Desde este punto de vista, la idolatría es la afirmación y la glorificación aunque desviada, de la grandeza divina a través de sus criaturas” (2009: 23).

¹⁴² ***Con respecto a la idolatría, Bartolomé de las Casa señala: “De todo lo dicho manifiestamente se sigue que la servidumbre divina o culto divino verdadero, conviene a saber, al verdadero y sumo Dios hecho y ofrecido, o el erróneo conviene a saber, que a las criaturas y dioses falsos dondequiera que se hizo, fue y es universal y perpetuo, conviene a saber que odas las naciones del mundo lo tuvieron y hicieron una más y otras menos, según mas o menos las gentes fueron prudentes y devotas y de mejor y más concertada policía, y así en ningún tiempo, después que los hombres comenzaron a multiplicarse, faltó en el mundo divino culto y sacrificio verdadero, aquel que a Dios verdadero se hacía por los fieles que le cognoscían, o el culto erróneo y falso que es lo que llamamos idolatría” (Las Casas, 1967 [1559], T. 1: 379).***

¹⁴³ Ver también (Castro, 2009: 23)

¹⁴⁴ Como explica Carmen Bernand y Serge Gruzinski: “Las Casas parte de una serie de certidumbres y premisas que delimitan desde el principio un campo conceptual homogéneo, sólido y claro, en donde su pensamiento (como el de muchos de sus sucesores) se desplaza, se enraiza y... se encierra. El marco subyacente es la ‘ley natural’, que da cuenta de una serie de ideas claras que comparten todos los hombres, sean paganos o cristianos, y que les permiten ver el mundo tal como es. Tiene esencialmente dos maestros del pensamiento: Aristóteles y Santo Tomas, a las que habría que añadir a San Agustín por la manera en que aborda el paganismo antiguo” (1992: 39-40).

no solo discutir teológicamente el destino de los indígenas, sino que abrió las puertas al orden genérico¹⁴⁵.

La dimensión axiológica que implicó denominar al indígena como bárbaro estableció una relación dominante/subordinado que se vinculó con el orden moral. El autor mencionó cuatro maneras de ser bárbaro: 1) cuando hay degeneración de razón, justicia y buenas costumbres; 2) falta de locución y estudio de letras; 3) a causa de sus malas costumbres y perversa inclinación salen crueles y feroces y no tienen razón y 4) todos los que carecen de verdadera religión y fe cristiana (Las Casas, 1967 [1559], T. 2: 637-645)¹⁴⁶.

Los indígenas aztecas e Incas entrarían en esta segunda categoría, pero viviendo de forma social y política ordenada (Pagden, 1988: 189). Como menciona Franklin Pease, Las Casas, “No oculta su interés en hacer pública su admiración por las características de la organización política de los Incas” (1995: 357). Así lo describe el dominico:

Para comienzo de lo cual hase de considerar que dos estados tuvieron aquellos reinos principales: uno fue antes que los reyes Ingas comenzasen a reinar, cuando las gentes dellos vivían más simple y rudamente, contentándose con sólo lo natural, sin tanta delicadez de policía como después introdujeron los reyes ingas [...] El otro estado fue después que comenzaron a señorear los reyes ingas, las cuales en lo temporal y espiritual fueron muy delicados y muy proveídos en la orden que dieron en su policía. Desde aqueste gobierno destos reyes ingas comenzó la religión así como en todo los demás, a florecer y afinarse más que en los tiempos antiguos (Las Casas, 1967 [1559], T. 1: 236. El destacado es nuestro).

Hace una distinción clara, donde indica un estado superior de los Incas, más cerca de la “perfectibilidad”¹⁴⁷ que los otros grupos (o bárbaros) que circulaban en los Andes. Las razones se deben a que al tener un orden superior a los otros pueblos podrán incorporarse con mayor facilidad el cristianismo¹⁴⁸. Este tipo de enunciación construyó a la sociedad incaica como los dominantes subordinados. Si bien, ante las lógicas hispanas, son subordinados por no ser cristianos su orden moral supera al de los otros pueblos americanos:

¹⁴⁵ Lamentablemente R.W. Connell solo da un esbozo (casi un guiño) sobre Bartolomé de las Casas desde el género: “La famosa denuncia de Bartolomé de las Casas del baño de sangre (resultado de la violencia incontrolable de los conquistadores españoles) en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, es un momento significativo de la historia de la masculinidad [...] su propio trabajo fue la primera crítica abierta a una forma de género ascendente” (2003: 252).

¹⁴⁶ Anthony Pagden menciona: “Las Casas mantenía que el término ‘bárbaro’ podía referirse a varios tipos culturales distintos. Como dice en el *Argumentum apologiae*, siguiendo los libros 1 y 3 de la *Política*, el libro 7 de la *Ética*, ‘y a Santo Tomás de Aquino y a otros doctores’, dividía a los ‘bárbaros’ en cuatro grupos distintos” (1988: 177).

¹⁴⁷ Según Ramón-Jesús Queraltó Moreno: “para nuestro personaje [Las Casas] la religión cristiana es sino de perfectibilidad en la sociedad. Para él, civilizar equivale a cristianizar y hay un único camino para hacerlo, esto es, el método de evangelización pacífica” (1976: 139).

¹⁴⁸ Con respecto a un estado inferior o superior en relación al orden tanto político, moral, Bartolomé de las Casas hace una comparación con los griegos para justificar su argumento sobre el por qué los indígenas todavía no conocen el cristianismo: “Concuerta con lo dicho Tullio en el libro *De natura deorum*, queriendo que este haya sido el más antiguo de los reyes de Atenas. Quien quisiere ver algo más desto, lea al Tostado sobre Eusebio, *De temporibus* en la cuarta parte, capítulo 90. De donde parece que los atenienses, entre los cuales tanto resplandeció la filosofía, las ciencias naturales y morales y toda buena doctrina, fueron al principio rudísimos y barbarísimos y tenidos como otras naciones por bestias, porque no nascieron más que las otras enseñados ni políticos, y este ejemplo, harto claro, para prueba del propósito que aquí traemos” (1967 [1559], T. 1: 256).

Y los reyes del Perú, que por sus virtudes morales y administración y buen gobierno de las repúblicas, eran después de muertos servidos y adorados según que todo a la larga queda en los capítulos precedentes declarado. Y es verdad que no he oído jamás que persona humana alguna de las recibidas por estas gentes por dios, fuese hombre de algún crimen o vicio notable, ni mal alguno, infamado, sino que solamente lo rescibían por dios por sus obras y vida loable (Las Casas, 1967 [1559], T. 1: 666)

Al formar parte de los pre-toledanos, Las Casas no fue la excepción a la regla de introducir en su discurso el pasado de los incas para argumentar la “buena policía” de estos¹⁴⁹. Como ya se ha mencionado anteriormente, el matrimonio fue una dimensión que demuestra el tipo de orden moral sexual del que se está enunciando. En este caso, el autor ejemplificó el buen orden de los incas a través del matrimonio:

Puso ley e orden aquel rey Pachacuti en los casamientos y matrimonio, y tenía cuidado de que sus vasallos se casasen [...] Repartidas por esta vía las doncellas y para cada marido cada una señalada, el señor les hacía una plática muy larga persuadiéndolos y exhortándolos a que se amasen, y los varones que hiciesen buen tratamiento a sus mujeres, y a ellas que a los maridos amasen y reverenciasen y los sirviesen, para que el sol los prosperase y hiciese bienaventurados (Las Casas, 1967 [1559], T. 2: 637-645)¹⁵⁰

La influencia aristotélica-tomista ayudó a desarrollar una división dominante/dominado entre los indígenas y su directa relación con el estado de religión en que se encontraban. Para Las Casas, el estado de orden social (y moral sexual) de los Incas era superior a los otros andinos que poseían costumbres contrarias al orden cristiano, “lo que destaca Las Casas, a lo largo de toda su ‘Apologética Historia’ es este sentido de que la vida de complacencia natural que llevan los indígenas es algo muy cercano al paraíso exceptuadas claro está sus costumbres más o menos abominables” (Queraltó, 1976: 118). Como indica el autor:

Todo la tierra que decimos ser comprehendia en lo que llaman el Perú, nunca se supo qué fuese comer carne humana, si no fuese un pedacillo de tierra, en la entrada hacia Panamá. En toda la cual, eso mismo tuvieron siempre por abominable el vicio nefando contra natura, excepto en alguna parte de la costa de la mar, como se dice Puerto Viejo, que algunos y no todos cometían el tal vicio; pero no por eso se dejaba entre ellos de tener por cosa vilísima (Las Casas, 1967 [1559], T. 2: 564. El destacado es nuestro)

Si bien es cierto, Las Casas tomó las influencias aristotélicas-tomistas para defender sus argumentos¹⁵¹, dichas teorías ayudaron a enunciar un orden genérico móvil, no estático. En otras palabras, los indígenas podrían llegar a tener un orden político, moral sexual

¹⁴⁹ Carmen Bernard y Serge Gruzinski mencionan: “Tomistas, lascasianos o neoplatónicos, las redes del siglo XVI eran ante todo renacentistas, y por ello copiadas de lo antiguo: se referían al pasado prehispánico” (1992: 130).

¹⁵⁰ ***Sobre Pachacuti Bartolome de Las Casas también señala: “Es tan glorioso y venturoso rey Pachacuti Inga, o Pachacuti Cápac Inga Yupangui, rey que volvió o trastornó aquel mundo, después de haber gobernado y puesto en todos aquellos tan grandes reinos suyos tan provechosa y esmerada policía” (1967 [1559], T. 2: 613).***

¹⁵¹ Con respecto a esto Anthony Pagden: “Las Casas logró dismantelar la tesis de Aristóteles y construir a partir de sus elementos una imagen de la relación entre los ‘bárbaros’ y los hombres civiles que tuvo el efecto de eliminar no sólo los elementos biológicos de la teoría de Aristóteles, sino también su base psicológica principal” (1988: 174).

semejante al hispano con la ayuda pacífica del adoctrinamiento: “a los pueblos indios les faltaba lo fundamental que era el asentamiento a la verdadera religión pues, con ella, desaparecerían muchos delitos y defectos que cometerán los indígenas; si las sociedades políticas indias fueran cristinas, se abolirían muchas costumbres nefastas” (Queraltó, 1976: 147). Como expone Las Casas:

La Razón es porque no hay alguna nación (sacando las de los cristianos) que no tenga y padezca muchos y muy grandes defectos y barbaricen en sus leyes, costumbres, viviendas y policías, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en la iglesia, rescibiendo nuestra sancta y católica fe, porque solo ella es la ley sin mancilla que convierte las ánimas, limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos (Las Casas, 1967 [1569], T. 2: 645. El destacado es nuestro)¹⁵²

La descripción de un *sujeto bárbaro no cristiano* se encontró ubicado en diferentes categorías, según el modelo aristotélico-tomista interpretado por Las Casas. Pero esta enunciación también formó parte de la construcción de una identidad indígena genérica, donde lo masculino y femenino se vincularon con el grado de moralidad que estos llegaron a desarrollar (“buena policía”). La identidad del *otro* debe llegar a un estado religioso pleno que se traduce en un proceso para convertirse en un “verdadero cristiano”.

La reinterpretación de las teorías aristotélica-tomistas en la *Apologética Historia Sumaria* conllevó a un giro discursivo dentro del periodo de los pre-toledanos. A diferencia de los otros “cronistas” Las Casas construyó un discurso donde la posición genérica del enunciante es móvil (a largo plazo), es decir, el autor explica el estado actual de los Incas por un proceso “teológico-natural”¹⁵³ vivido y, por ende, no es necesaria una dominación belicosa para imponer el cristianismo.

3. Bartolomé Álvarez y los sucios pecados andinos

Bartolomé Álvarez, doctrinero de Aullaga (actualmente en el departamento de Oruro, Bolivia) escribió su Memorial a Felipe II, *De las Costumbres y conversión de los indios en el Perú* (1588), centrando su discurso en el fracaso de la evangelización y la denominación de los indígenas como *bestias, sucios, torpes* (Villarías Robles et al., 1998: XV).

Debemos subrayar que el discurso de Álvarez se realizó post-tercer Concilio Limense, luego de todo un debate teológico sobre el indígena (y la moral sexual de estos) que formó parte de una construcción epistemológica para enunciarlos como no cristianos (idólatras). Este proceso ayudó a formar un discurso anti-indigenista que caracterizó a Álvarez,

¹⁵² ***Bartolomé de las Casas en su obra Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión establece: “las criaturas racionales deben atraerse a la fe y a la religión cristiana dulce, blanda y suavemente de manera que oigan, acepten, reciban y cran lo que con relación a la fe y a la religión se les notifica obrando de su propio movimiento, con voluntad de libre albedrío y con una disposición natural” (1975: 73).***

¹⁵³ “La misma naturaleza del hombre señala el fin último y radical de la bienaventuranza, ya que el ser humano está llamado a una participación de la naturaleza divina en estado de suprema bondad y felicidad. A través de los primeros principios posee el hombre un hábito especial para captar lo conveniente a su naturaleza, y será por tal hábito por lo que entenderá de lo bueno o lo extraño para su propia naturaleza; doctrina ésta que será refrendada perfectamente por Las Casas” (Queraltó, 1976: 20).

sugiriendo matices que reforzaron la imagen discursiva de una otredad que potencialmente podría desestructurar el orden genérico, producto de la desconfianza que inspiraban los andinos (Villarías Robles et al., 1998: LXIII). Así lo explica Álvarez:

De donde se sigue que el pecado grave por el cual desde su principio les ha seguido y seguirá, con la maldición de la Divina mano que les ha aborrecido, haciéndolos por Divino saber perversos de iniquidad y oprobio –como de su dura obstinación se presume- es parte para que en ellos no se pueda injerir [=injetar] algún pimpollo que dé verdadero fruto. Son tan sucios y malos y viles, de bajo entendimiento [y] medrosos corazones, que me atrevo a decir que en ninguna manera son buenos para servir a Dios (1998 [1588]: 73. El destacado es nuestro)

Es recurrente dentro de este texto la asignación de los andinos con el término *sucio*. Suciedad comprende todo un proceso epistemológico que definía al *otro* como un sujeto que no seguía las “normas de conducta” cristiana (Pagden, 1998: 42). Si bien es cierto, durante el periodo pre-toledano también se asoció la conducta indígena con lo *sucio*, Álvarez retoma dicho discurso y justifica la suciedad por la “hábil estrategia de engaño” de los andinos (Martin Rubio, 2000: 1506):

Los mozos de veinte años arriba ya tan malos como sus padres que son vivos: porque los unos [=los padres] son hijos de no bautizados- como adelante diré engañadores- [y] los otros [=los mozos] son hijos de bautizados, empero apóstatas, porque desde la hora que se bautizaron volvieron a idolatrar y no lo han dejado. De suerte que los unos y los otros han vivido y viven como engañadores, no como cristianos; y esto, para engañarnos a nosotros queriendo que los tengamos [como cristianos], y trabajando de que no los conozcamos. Por lo cual han venido a cometer y cometen tantos pecados contra Dios nuestro Señor, contra la Santa Iglesia y contra los santos sacramentos, que puedo decir y digo que son peores que los de Sodoma y Gomorra(Álvarez, 1998 [1588]: 139. El destacado es nuestro)¹⁵⁴

La estrategia de engaño, que indicaba este autor, implicó construir discursivamente al andino como un sujeto al que no se le podía enseñar, es decir, “no eran como niños necesitados de educación” que fue una de las razones del fracaso del programa de evangelización (Villarías Robles et al., 1998: LXIII) por dos razones importantes: (1) continuar con sus costumbres y (2) hacer caso omiso a la doctrina cristiana.

En el discurso de Álvarez se centró en el desorden genérico, específicamente en la poligamia, relaciones sexuales entre familiares y la sodomía (Villarías Robles et al., 1998: LXIII y LXXIV). Tal como señala este doctrinero:

A gente tan sucia y torpe de toda humana razón, era justo no se le diera lugar a que vivieran en tanta disolución para haber de venir [finalmente] hacer un casamiento. Conforme a esto, parece que se debía consultar si sería lícito, en siendo la gente moza de edad, juntarlos y casarlos por evitar este sucio y mal

¹⁵⁴ Con respecto al engaño Bartolomé Álvarez también señala: “Y cuando se les ha olvidado la doctrina a algunos, si le preguntan por qué la han olvidado, dicen que andando ganando la tasa, o que usando algún oficio u ocupándose en algún servicio se les olvidó la doctrina; en la cual se ve ser bellaquería determinada y clara su infidelidad. Si en alguna casa hay algún hijo que sepa la doctrina cristiana de aquellos que el sacerdote enseña, no se hallará que el padre ni la madre ni los hermanos la sepan; siendo esto así, claro está que los que piden el bautismo con las condiciones que arriba he dicho, que no quieren ni desean ser cristianos sino [que] solamente piden por engañar” (1998 [1588]: 169)

uso en que viven por su infidelidad; aunque esto que digo es contra la Santa Iglesia [...] Gente que desta manera se casa con tan mal intento y medios parece que no era contra justicia hacerles estar en razón, juntándolos en casamiento pro evitar todos esos pecados y mala usanza, y que los hechiceros no los concertase. Y [evitar] muchos pecados de sodomía que hay entre los hombres y las mujeres, unas con otras, y [con] los muchachos de menos de doce años: y de ahí arriba les habían de dar mujeres por evitar la sodomía, que hay mucha. Los habían de ayuntar y casarlos porque son tan lascivos y sucios toda la generación que de muy pequeños, no pueden sufrir la concupiscencia y accidente de la pasión natural de la carne (Álvarez, 1998 [1588]: 244-245. El destacado es nuestro)

Infidelidad, sodomía, etc. fueron aspectos que enunció Álvarez como parte del discurso para la “regulación de la sexualidad” (Weisner-Hanks, 2001: XVI), discurso ya iniciado desde los primeros cronistas, pero colocando un énfasis en la suciedad moral de ellos. Esta asociación (suciedad y sujeto andino) fue un componente importante, en el argumento de este autor, para definir la identidad genérica del indígena por los pecados que estos practicaban y su insistencia en no abandonar dichas costumbres¹⁵⁵.

El énfasis en enunciar la continuidad de sus costumbres como “estrategia de engaño”, de alguna manera, produjo un quiebre en las teorías aristotélica-tomistas, porque tomó a todos los andinos como una sola unidad (que se resisten al cambio) y no sugiere un “proto-cristianismo” ni un estado inferior al cual podrían llegar a ser cristianos (como indicaba Las Casas).

Esta “estrategia discursiva” desarrolló todo un proceso enunciativo en que se asocia el “ser idólatra” como un apartado del conocimiento de Dios (Estenssoro, 2003: 35) y, por ende, del conocimiento del verdadero orden genérico trajo, como consecuencia, la enunciación del andino ya no como un sujeto con una identidad subordinada sino que como marginal:

De su secta o doctrina falsa los sacerdotes pretendieron, y pretenden, advertirlos menospreciando sus ritos y diciéndoles más dellos y de sus suciedades. Trabajan de evitarles los graves y sucios [y] obscenos pecados naturales y contra natura que usaban y usan (Álvarez, 1998 [1588]: 135. El destacado es nuestro)

La “estrategia de engaño” del indígena implicó una “contra-estrategia” discursiva por parte de Álvarez para enunciar la figura del *otro* como potencial peligro para la moral sexual. Su enunciación significó describir la otredad como todo lo opuesto a un buen cristiano y, por lo tanto, incapaz de alcanzar una identidad masculina hispana¹⁵⁶. La masculinidad marginal estará siempre ligada al discurso teológico¹⁵⁷, atribuyéndole el pecado, la suciedad, como parte del comportamiento de un sujeto que no desea cambiar:

¹⁵⁵ Con respecto a esto Álvarez comenta: “Propuse asimismo de tratar de la idolatría; en la cual perseveran hasta hoy día, y perseverarán si Dios no lo remedio <así> como si no hubiesen tenido predicación del santo evangelio ni sacerdotes ni doctrina cristiana, ni comunicación de cristianos” (1998 [1588]: 69).

¹⁵⁶ Ver punto n° 3, Capítulo Primero de esta investigación.

¹⁵⁷ “The extremely personal nature of must sexual behavior, including homosexuality, has long contrasted with the public concern and debate that has been waged over such private matters. In Western tradition the Old Testament established codes of conduct and provided didactic stories such as that of Sodom and Gomorrah in which the weight of God’s punishment fell on those who transgressed

Acerca del Sexto Mandamiento he tratado todo lo más que hay por decir. Aquí sólo diré que usan la sodomía, que ha sido pecado tan antiguo entre ellos y tan usado que se sabe haber andado entre ellos los hombres en hábito de mujeres, sirviendo desta maldad. Después que estoy en este obispado [de Los Charcas], oí certificar por cosa muy cierta que se había hallado uno déstos -en aquellas partes que llaman el Collao, comarcano a la parte que por allí llaman la provincia de Umasuyo- que en hábito de mujer andaban con las mujeres sembrando papas en la arada que los hombres andaban arando [...] Entre los muchachos de seis y siete años o más -hasta doce, poco más o menos- cometen este pecado muy ordinario, y de ahí arriba. Y ha lugar todo por su natural mala inclinación, y por la falta que hay en sus padres, así de cristiandad como de no saber castigar ni conocer su pecado (Álvarez, 1998 [1588]: 135. El destacado es nuestro)

Pero, la contra-estrategia de Álvarez tuvo un doble objetivo. Por un lado, la construcción discursiva del andino, como opuesto a un buen cristiano. Por otro lado, tuvo como objetivo una mayor rigurosidad en el control y regulación de la identidad genérica del indígena¹⁵⁸. La mayor rigurosidad, que demandaba este doctrinero, fue consecuencia del proceso discursivo en categorizar al indígena como bárbaro, bestia, “En muchos aspectos, el bárbaro era completamente otro animal” (Pagden, 1988: 43). Como explica Álvarez:

Si los indios fueran amigos de razón y tuvieran discurso della, si fueran amigos de [la] verdad y la trataran, si conocieran a Dios o creyeran que le hay, y esperan o supieran esperar en la redención que esperamos [=preparados para el evangelio], bien fuera decir “así se engañan”; mas, si todo lo necesario ignoran y nada creen, ¿qué provecho le trae decir ‘así se engañan’? Pues que son como bestias, es necesario tratarlos con rigor, como a bestias, porque es gente que siempre quisieron ser llevados por rigor. Ya dije lo que se les reprehende y no se les castiga; entiendo que se les reprehende por de burla y, como no tienen honra ni vergüenza, no estiman palabras; y el bien que no creen, si no se les da por fuerza, no lo tomarán; y el mal que hace nunca lo dejarán. Por lo cual es malo dicho “así se engañan” (1998 [1588]: 190. El destacado es nuestro)

La enunciación del término “bestias” para describir al sujeto andino como parte del control y así establecer el orden moral sexual fue uno de los múltiples elementos del contra-discurso que recurrió Álvarez. Se construyó una imagen andina marginal y, a su vez, enunció al clérigo (y la iglesia) como el dominador masculino, quien ejerce el poder sobre la otredad.

Este doctrinero al imponer una imagen cristiana construyó discursivamente al andino como un sujeto con una identidad rígida, sin cambio, que resiste al adoctrinamiento (a los mandatos de Dios) y enuncia a la sociedad indígena, masculina y femenina, como los practicantes de sucios pecados morales sexuales donde peligra el orden genérico.

these codes, especially when transgressions became public or were openly tolerated or embraced” (Horswell, 2003: 136). Recordemos que en el caso de Sodoma y Gomorra la mujer fue castigada por ejercer la prostitución, tema que no abordamos es esta investigación.

¹⁵⁸ Bartolomé Álvarez también realiza una crítica hacia sus pares precisamente por no ser más rigurosos en el control de las costumbres indígenas: “los visitadores en muchas partes los hallan amancebados que es el pecado más común que hallan los visitadores. Porque de lo demás de idolatría y otros a ella circunstantes, los visitadores no hallan alguno; y si alguno hallan, es rara cosa, porque los sacerdotes no los quieren buscar, y si algunos lo buscan, o los quistan y callan o, si no callan asimismo porque a los indios no les venga mal ni escándalo. Porque de tener quietud el indio le viene quietud al clérigo; que se haga la voluntad del indio puede vivir el clérigo. Y así, todo le procura y le aman y le ayudan, porque no procura la enmienda de la mala vida del indio” (1998 [1588]: 44). Ver también (1998 [1588]: 43).

Por lo tanto, el control y castigo¹⁵⁹ hacia el *otro* se hace inevitable, formando una jerarquía donde la identidad masculina hispana y las identidades andinas masculinas como femeninas se vuelven polos diametralmente opuestos. Dominantes y marginados formarán parte del discurso genérico de Bartolomé Álvarez:

Lo que podría ayudar al descargo de los gobernadores sería un vigilante cuidado sobre quitarles la coca, y perseguirles sobre el pecar ordinario de la idolatría, pues que éste -y el [pecado] de Sodoma- es el que dios más aborrece, por el cual siempre Dios hizo y hace visibles y notables castigos (1998 [1588]: 352. El destacado es nuestro)

La enunciación de una masculinidad marginal andina fue consecuencia de la construcción discursiva como sujetos opuestos al buen cristiano (masculinidad dominante), es decir, bárbaros, bestias, etc. pero siempre asignándole el término “suciedad”, por los pecados que cometían (libremente y resistiendo al adoctrinamiento), colocándolos finalmente en la última posición de la jerarquía masculina.

4. El cuerpo del otro y la enfermedad de la idolatría en los textos de José de Acosta

Los textos del jesuita José de Acosta -*De Procuranda indorum salute* (1588) e *Historia natural y moral de las indias* (1590)- formaron parte del último discurso sobre el proceso epistemológico que construyó al indígena a lo largo del siglo XVI. Pero abrió paso, a su vez, a un nuevo proceso que se consolidó en el siglo XVII: “La sentencia de Acosta constituía una muralla que marcaba una ruptura en el proceder de la Iglesia y era también la semilla que permitía construir un filtro [...] Todo lo que contuviera elementos indígenas era ahora susceptible de ser proscrito como idolátrico” (Estenssoro, 2003: 192)¹⁶⁰.

Presentar la idolatría como lo opuesto al cristianismo, y parte de lo demoníaco (Duviols, 1977: 18) fue central, como base, para enunciar la extirpación de este mal y es aquí donde Acosta propuso un elemento diferente y esencial: la extirpación moral estará estrechamente ligada a lo físico (Duviols, 1977: 171) presentando el cuerpo indígena como parte del

¹⁵⁹ Como menciona Gabriel Ramos y Enrique Urbano: “Castigo más, castigo menos, este es el modelo mismo de extirpación de idolatrías. Con el avance del catolicismo y la presencia cada día más numerosa de misioneros y españoles en los andes, la religiones andinas de origen prehispánico pierden paulatinamente su fuerza” (1993: 22)

¹⁶⁰ José de Acosta define la idolatría, en su *Historia Natural y Moral*, como la: “causa y principio y fin de todo los males, y por eso el enemigo de los hombres ha multiplicado tantos géneros y suertes de idolatría, que pensar de contarlos por menudo es cosa infinita. Pero reduciendo la idolatría a cabezas, hay dos linajes de ella: una es cerca de cosas naturales; otra cerca de cosas imaginadas o fabricadas por invención humana. La primera de éstas se parte en dos, porque o la cosa que se adora en general como sol, luna, fuego, tierra, elementos, o es particular como tal río, fuente o árbol, o monte, y cuando no por su especie sino en particular, son adoradas estas cosas, y este género de idolatría se usó en el Perú en gran exceso y se llama guaca. El segundo género de idolatría [...] tiene también otras dos diferencias: una de lo que consiste en pura arte e invención humana, como es adorar ídolos o estatua de palo [...] Otra diferencia es de lo que realmente fue y es algo, pero no lo que finge el ídolo que lo adora, como los muertos” (2006 [1590]: 245).

proceso discursivo de construcción de una otredad que debe ser controlada y vigilada para mantener el orden moral sexual¹⁶¹.

El cuerpo pasó a tener una importancia religiosa, como parte del orden cristiano, es decir, los actos corporales que cometen los españoles e indígenas son reflejos de su moral, “Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona. Al enunciar lo que hace el hombre, sus límites, sus relaciones con la naturaleza o con los otros, se dice algo de su carne” (Le Breton, 2002: 27).

Este jesuita, para explicar el cuerpo y moral del *otro*, iniciará su discurso (en el Proemio) con las diferentes clasificaciones del indígena como bárbaro. Estas clasificaciones serán fundamentales para entender la necesidad de control y vigilancia que propone.

Acosta expone tres categorías o clases: 1) los que poseen “recta razón”, es decir, los que tienen un gobierno (leyes, comercio, etc.) estable (chinos, japoneses), destacando su “sabiduría humana”; 2) También tienen un régimen estable, pero carecen de escritura (mejicanos y peruanos), pero están muy lejos de la recta razón y 3) Son los hombre salvajes, sin ley ni régimen de gobierno (los del Caribe, chunchos, chiriguanás, moxos, pueblos brasileños, los de la Florida, Cartagena) (Acosta, 1984 [1588], T. 1: 63-67)¹⁶².

Si bien es cierto, hace una clasificación de los diferentes tipos de indígenas (y el orden que poseían), todos estos eran definidos como bárbaros y paganos¹⁶³, por ende, idolatras. En otras palabras, sujetos que cometían acciones que alteraban su cuerpo y espíritu (Pagden, 1988: 239) alejándose del orden moral sexual: “El canibalismo, la disolución de la relaciones naturales entre sexos, la desintegración de la familia, todas estas cosas –junto con ataques directos al tejido social [...] son inversiones o perversiones del orden natural. Su causa fundamental es la ‘idolatría’” (Pagden, 1988: 238). Tal como indica Acosta:

Pero en lo que más ofenden los bárbaros el recto amor de sí mismo, aunque ellos no lo piensan así, es en lo que el Apóstol dice elocuentemente con una sola palabra: contaminan sus cuerpos con inmundicias . Expresa así todas las heces vergonzosas de la lujuria y liviandad. Y él mismo demuestra con mucha verdad que al crimen de la idolatría lo siguen los otros vicios, como los arroyos a la fuente [...] A ese tipo de cosas corresponde las desviaciones sexuales con otros varones, con la bestias, con los mismos leños; los abrazos incestuosos con hermana, con madres, con hijas que entre ciertos bárbaros no sólo permitidos, sino justificados por la ley (1987 [1588], T. 2: 283. La cursiva es del autor. El destacado es nuestro)

¹⁶¹ Como explica David Le Breton: “Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión de mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no es una realidad en sí mismo” (1995: 13)

¹⁶² Con respecto a este tipo de clasificación Anthony Pagden explica: “Acosta también era consciente, como lo había sido Las Casas, de que por muy indefinido que fuera, el término bárbaro describía en último término los niveles de comunicación posibles entre distintos grupos de personas. Cuanto más sofisticados fueran los medios de comunicación, tanto lingüísticos como sociales de los que disponía, más civilizado era un grupo. Por lo tanto, en De Procuranda, Acosta comenzó su clasificación de los distintos grupos de ‘bárbaro’ con el lenguaje” (1988: 220).

¹⁶³ Con respecto al paganismo Pagden señala: “Todos los bárbaros son, por definición, paganos, pero el paganismo tomaba muchas formas, que se consideraban un ‘arte’ en el sentido antiguo del término. Y, por tanto, como a las demás actividades humanas era posible clasificarlas de acuerdo con su nivel de civilización y situarlas en la escala histórica” (1988: 227)

La idolatría fue el motor que contribuyó a enunciar al *otro* como un sujeto que corrompe su cuerpo por medio de los vicios (Pagden, 1988: 237) conformando un discurso identitario-corporal que separó al buen cristiano del bárbaro, “El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto” (Le Breton, 1995: 22). Es esta frontera corporal, potencialmente corruptible, que obligó al jesuita a imponer un control en el cuerpo del indígena:

Hay que enseñar a los bárbaros, de todas las maneras posibles, a que aprendan a amarse a sí mismos, sus sentidos y su cuerpo, y a conservarse conforme a la naturaleza (Acosta, 1987 [1588] T. 2: 285. El destacado es nuestro)

La enunciación de una falta de amor a sí mismo implicó la autocorrupción del cuerpo (Pagden, 1988: 238): la sodomía, la antropofagia, etc. vicios que construyeron discursivamente al indígena como un sujeto que poseía una “enfermedad”, generada por la idolatría (Acosta, 1987 [1588] T.2: 259)¹⁶⁴. Para eliminar la idolatría se debían aplicar medidas disciplinarias para ejercer el control del cuerpo indígena. Acosta enunció una *fuerza simbólica*¹⁶⁵ necesaria para integrar al *otro* en el “orden de las cosas”:

En definitiva, a estas naciones bárbaras, principalmente a los pueblos de Etiopía y de las Indias Occidentales, hay que educarlas al estilo del pueblo hebreo y carnal, de manera que se mantengan alejados de toda ociosidad y desenfreno de las pasiones mediante una saludable carga de ocupaciones continuas y queden refrenadas en el cumplimiento del deber infundiéndoles temor. Tanto los ejemplos de tiempos antiguos como la experiencia reciente y cotidiana de los más expertos lo confirman abundantemente y con toda claridad. Esta es la brida y el yugo que aconseja el sabio; éste el látigo y la carga. De manera se insta a entrar en la salvación incluso a lo que no quieren (Acosta, 1984 [1588], T. 1: 147. El destacado es nuestro)¹⁶⁶

El “orden de las cosas” fue el orden moral y natural que se vio reflejado en los actos que definen la identidad genérica de esos cuerpos (Bourdieu, 2003: 21). La necesidad de un control y castigo, es decir, de un poder sobre esos cuerpos, tiene como objetivo imponer un orden masculino, “Casi siempre se supone que la verdadera masculinidad surge de los cuerpos de los hombres -que es inherente al cuerpo masculino o que expresa algo sobre el mismo-” (Connell, 2003: 73).

Acosta enunció una masculinidad dominante (hispana y cristiana) para ejercer un poder sobre el cuerpo indígena ya definido como: *desenfrenado, inmundo*. Solo así se puede prevenir que el cuerpo del *otro* practique sus idolatrías, potencial peligro para la moral sexual:

Con verdad dice el Sabio: La fornicación empieza al inventarse ídolos, y al encontrarlos comienza la corrupción de la vida. Y más abajo: No respetan la vida

¹⁶⁴ Pierre Duviols señala: “la idolatría no es una forma simple y errónea de la religión natural: es diabólica y no natural. No puede coexistir con las virtudes del alma, como quería Las Casas, sino al contrario, la ataca y pervierte completamente” (1977: 18).

¹⁶⁵ Según Bourdieu, “La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos” (2003: 54)

¹⁶⁶ José de Acosta también indica: “La consecuencia es que hay que mantener a los bárbaros en su deber con castigos corporales. Pero por lo dicho queda descartado que sea el sacerdote quien los imponga. ¿Qué hacer, pues? No es pequeño el aprieto: por un lado, hay que poner a salvo necesariamente tanto la dignidad del sacerdote como su bondad paternal, pero del lado opuesto están la necesidad de mantener la disciplina y la condición servil de los indios” (1987 [1588] T. 2: 151)

ni la pureza de los matrimonios, sino que unos a otros se matan por celos o con sus adulterios se hacen sufrir. El caos lo invade todo de sangre, homicidios, hurtos y engaños, corrupción e infidelidad... y los demás vicios, entre los que enumera: la inseguridad de la vida, la inconstancia de los matrimonios, los desórdenes del adulterio y la lasciva. El culto abominable de los ídolos es la causa y el principio y el fin de todos los males (Acosta, 1987 [1588] T. 2: 284-285. La cursiva es del autor)

El *pecado de la carne*¹⁶⁷ altera el orden genérico, impidiendo una división clara de los géneros que el cristianismo impone en la sociedad. Al enunciar el cuerpo como un sujeto enfermo se altera el orden, como ya sabemos, de género, pero en un plano corporal. Los vicios que practicó el indígena desafían la división que imponen las lógicas cristianas. En otras palabras, la *sodomía, la fornicación fuera del matrimonio*¹⁶⁸, etc. son prácticas que “ensucian” el cuerpo¹⁶⁹.

Recapitulando, la relevancia que tomó sobre el cuerpo del *otro* en sus textos, en especial *De Procuranda*, abrió una discusión donde enunció al indígena como “enfermo”, producto de la idolatría, estableciendo la necesidad del control, de una fuerza simbólica, que se traduce en el castigo para delimitar lo que debe o no hacer el indígena para no desestructurar el orden genérico, “En una palabra, se puede decir esto: a la dirección espiritual va a responder el trastorno carnal, el trastorno carnal como dominio discursivo, como campo de intervención, como objeto de conocimiento para esa dirección” (Foucault, 2008 : 187).

Acosta describió un “trastorno carnal” (sodomía, antropofagia, etc.) como dominio discursivo para enunciar la identidad-corporal del *otro* (enfermo por idolatría) colocando al cristiano como el sujeto dominante, cuyo cuerpo no estaba contaminado (sucio), y, por lo tanto, era el más adecuado para ejercer el control, es decir, imponer la moral sexual cristiana.

5. La masculinidad como saber cristiano en los textos de religiosos

Tanto los Concilios Limenses como los diferentes textos mencionados durante el siglo XVI, fueron definidos como *textos de religiosos* por su “valor retórico que explican y amplifican los contenidos de la fe, estimulando la conversión” (Estenssoro, 2003: 52).

¹⁶⁷ Con respecto a esto Acosta explica: “Todos estos pecados de la carne, el catequista ha de combatirlos asidua y gravemente, y proceder con severidad contra los violadores y gravemente, y proceder con severidad los violadores de la ley natural” (1987 [1588] T. 2: 285).

¹⁶⁸ Con respecto al matrimonio de los Incas Acosta realiza la siguiente descripción: “Como no era lícito a la mujer casarse con otro, tampoco al marido repudiar a su esposa una vez casado con ella. Los adulterios que se descubrieran se castigaban con durísimas penas. Aunque entre ellos tienen los célibes mayor permisividad y la lacra de la fornicación no está castigada, los adulterios de los casados, en cambio, se castigan con más severidad que entre nosotros” (1987 [1588] T. 2: 461).

¹⁶⁹ Como explica David Le Breton: “Como emisor o como receptor, el cuerpo produce sentido continuamente y de este modo el hombre se inserta activamente en un espacio social y cultural dado” (2002: 8)

La enunciación de la conversión hacia el cristianismo significó exponer y explicar las características que debía poseer el enunciante para ser un buen cristiano, es decir, poseer una identidad de género que no desafiara y desestructurara el orden moral sexual (sodomía, estupro, etc.).

La importancia de esta enunciación fue presentar las formas (bautismo, matrimonio, etc.) que debía seguir el sujeto al cual había que convertir. Los *textos de religiosos* fueron el vehículo epistemológico en que se plasmó la imagen del texto sagrado (la Biblia) para imponer el orden moral que todos (españoles e indígenas) debían seguir.

El enunciador, hombre religioso, con una identidad masculina hispana, no presentó cualquier tipo de masculinidad, sino la que estaba directamente relacionada con las sagradas escrituras, es decir, características tales como: estar bautizado, ser monógamo, etc., para construir discursivamente al indígena como un sujeto carente de dichos componentes que eran parte de la identidad cristiana de un varón.

El saber cristiano, forma de ver y construir la realidad desde una visión cristiana, tuvo un impacto textual. En otras palabras, los discursos, estrategias y contra-estrategias se construyeron bajo una mirada masculina. Enunciadores y enunciados se plasmaron en estos textos y las masculinidades dominante, subordinada, marginal estuvieron siempre presentes, distinguiendo entre el cristiano (verdadero varón) del no cristiano.

Consideraciones finales

Masculinidad colonial: reflexión sobre la masculinidad hegemónica

“La sexualidad aparece como una máquina ventrilocua, como esas muñecas que se ponen de repente a hablar de todo y de nada, sostenidas por el brazo de un hombre que, estando al lado de ellas, parece no decir nada, y no hacer otra cosa que plantear las preguntas y esperar las respuestas; mientras en realidad es él quien hace las preguntas y da las respuestas” (Godelier, 1982: 274)

¿Quién es el ventrílocuo? ¿Cuál es el poder que ejerce sobre la máquina ventrilocua? ¿Cuál es la importancia del muñeco para el ventrílocuo? Estas preguntas, de alguna manera, reflejan las reflexiones de nuestra investigación.

Para nosotros la “máquina ventrilocua” fueron los textos coloniales y las relaciones de poder que ejercieron como un “motor” que dio forma, delineó, construyó las identidades de género enunciadas. Pero estas relaciones de poder no se dieron por sí sola ¿Quién es el que hizo funcionar esta máquina?

Analizar los conceptos de *masculinidad dominante*, *subordinada* y *marginal*, propuestos por Connell, en un soporte como los textos coloniales permiten discutir no solo sobre estos conceptos sino que la influencia del texto mismo sobre la construcción discursiva de estas masculinidades.

Es común en los *Estudios Masculinos* colocar la masculinidad dominante y la masculinidad hegemónica como sinónimos, pero estudiar la masculinidad desde la etnohistoria a través de los textos coloniales permite ser más minucioso a nivel teórico sobre estos dos conceptos.

Por un lado, la masculinidad hegemónica estaría representada por el cronista, el sujeto detrás de la “maquina” que ejerció un poder sobre el texto colonial. Ese poder o control sobre el espacio discursivo permitió que las masculinidades enunciadas tuviesen un orden o jerarquización que el cronista consideró necesaria para no alterar el poder masculino hispano.

Por otro lado, la masculinidad dominante vendría a ser la representación en el discurso sobre cómo la masculinidad hegemónica definió la institución (imperio español) y sus agentes (Rey, conquistador) para exponer un cierto tipo de imagen masculina a los lectores: una masculinidad colonial.

La masculinidad colonial, desde los textos, sería por lo tanto, una “textualización” (Salomon, 1994) y “colonización del lenguaje” (Mignolo, 1992) masculino para enunciar diferentes tipos de masculinidades cuyos significantes estaban centrados en la moral cristiana hispana. Desde esta dimensión, los sujetos enunciados se construyeron para entender qué tan lejos o cerca su identidad genérica se asemejaba a las conductas que un cristiano debía poseer, determinando su posición en el discurso ejercido por el cronista.

Tanto la textualización y colonización del lenguaje ayudaron a construir un imaginario masculino cristiano que necesitaba del *otro* para definirse. En otras palabras, la enunciación

de ambos en un mismo espacio discursivo significó construir al hispano y al andino como sujetos opuestos para definir qué es lo que debe o no tener un “verdadero hombre”.

Proponer una masculinidad colonial obliga a “repensar” el concepto mismo de masculinidad hegemónica (Connell, 2005) y entender que las múltiples masculinidades y sus jerarquizaciones no solo dependen del contexto al cual se está estudiando, sino que también del soporte mismo, en este caso, el texto colonial. Por lo tanto, a medida que van cambiando los procesos discursivos y textuales (soldadescas, pre-toledanos, toledanos, etc.) las masculinidades enunciadas, hispanas como andinas, tenderán a estar sujetas a estos cambios.

El aporte de la *Teoría literaria* (White, Ricoeur, Mignolo, etc.) a la *Etnohistoria* (Pease, Salomon, Rostworowski, etc.) y los *Estudios Masculinos* (Connell, Kimmel, etc.) sugiere dos propuestas importantes que el investigador debe considerar. En primer lugar, que el texto mismo, durante el periodo colonial, es un soporte activo, que dialoga con el cronista y viceversa, es decir, la identidad masculina del enunciador tendrá un efecto importante en cómo se van construyendo las enunciaciones que tienen que ver con su identidad genérica. En segundo lugar, al ser activo el texto, las masculinidades enunciadas también los serán. La permanencias y/o cambios de las masculinidades *dominantes*, *subordinadas* y *marginadas* fueron el resultado de de múltiples masculinidades hegemónicas (Connell, 2005). En otras palabras, los contextos en que actuaban los cronistas, como agentes de la masculinidad hegemónica, permitieron entender una pluralidad de masculinidades hegemónicas a lo largo del siglo XVI, teniendo un impacto en cada uno de los procesos discursivos mencionados.

Estudiar las masculinidades en los textos coloniales permite entender no solo una parte de la realidad colonial, sino que tener siempre presente que esa realidad estaba permeada por un discurso cargado de una identidad genérica que tuvo un impacto en la construcción discursiva de los sujetos hispanos y de la otredad. Si bien la historia colonial estuvo escrita por varones habría entonces que volver un paso hacia atrás y reflexionar sobre ese hecho tan “obvio”.

La unión de estas tres disciplinas permiten cuestionar esta “obviedad” y deconstruir la maquina ventrílocua, el ventrílocuo y las funciones que esta realizó para dar marcha a los componentes de dicha máquina.

Bibliografía

Textos Coloniales (Fuentes Impresas)

- ACOSTA Joseph de, 1984 [1588]. *De Procuranda Indorum Salute: Pacificación y colonización*, Tomo 1, ed. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____, 1987 [1588]. *De Procuranda Indorum Salute: Educación y evangelización*, Tomo 2, ed. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____, 2006 [1590]. *Historia natural y Moral de la Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ALBORNOZ Cristobal de, 1967 [1580?], "Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas", en P. Duviols, *Journal de la Société des Americanistes*, Tomo LVI, pp. 7-39.
- ANÓNIMO, 1995 [1571]. *Anónimo de Yucay*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.
- BETANZOS Juan de, 1987 [1551]. *Suma y narración de los incas*. Madrid, Ediciones Atlas.
- CIEZA DE LEÓN Pedro. 1984 [1553]. *Crónica del Perú: Primera Parte*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____, 1996 [1554] *Crónica del Perú: Segunda Parte*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESPINOZA SORIANO Waldemar, 1964 [1567]. *Visita hecha al la provincia de chuicuito por Garcí diez de San Miguel en el año 1567*, Lima, La casa de la cultura.
- ESTETE Miguel de, 1938 [1534]. "Noticias del Perú", en Horacio Urteaga (ed.). *Los cronistas de la conquista*, París, Desclée de Brouwer.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Gonzalo, 1959 [1549]. *Historia General y Natural de las indias*, Volumen 5, Madrid, Editorial Atlas.
- LAS CASAS Bartolomé de, 1967 [1559]. *Apologética Historia Sumaria*, Tomos 1 y 2, E. O'Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____, 1975 [1537]. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, A. Millares, L. Hanke, A. Santamaría (eds.), México, Fondo de cultura Económica.
- LOPEZ DE GOMARA Francisco, 1965 [1552]. *Historia General de las Indias: "Hispania vitrix" cuya segunda parte corresponde a la conquista de Méjico*. Madrid, Iberia.
- MATIENZO Juan de, 1967 [1567]. *Gobierno del Perú*, París-Lima, Institut Francais d' Études andines.

- MENA Cristóbal, 1968 [1534]. “La conquista del Perú” en Biblioteca Peruana: Primera serie, Tomo 1, Lima-Perú, Editores técnicos asociados.
- NEBRIJA Elio Antonio de. 1951 [1495]. *Vocabulario español-latino*, España: Real Academia Española. Acceso a www.cervantesvirtual.com
- ONDEGARDO Polo de, 1990 [1567]. *Polo de Ondegardo: El mundo de los incas*, Madrid, España, Historia 16.
- ORTIZ DE ZUÑIGA Iñigo, 1967 [1562]. *Visita a la Provincia de león de Huánuco en 1562, Tomo 1*. Perú, Universidad Nacional Hermilio Valdizan.
- PIZARRO Pedro, 1944 [1571]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Buenos Aires, Editorial Futuro.
- SANCHO DE LA HOZ Pedro, 1938 [1534]. “Relación para S.M. de lo sucedido en la conqusita y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla...” en Horacio Urteaga, *Los cronistas de la conquista*, París, Desclée de Brouwer.
- SARMIENTO DE GAMBOA Pedro, 2001 [1571]. *Historia de los Incas*, Madrid, España, Miraguana, S.A. Ediciones
- TOLEDO Francisco de, 1984 [1575-1580]. *Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú*, Tomo 1, Sevilla, España, Escuela de Estudios Hispanoamericanos
- _____ 1989 [1575-1580]. *Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú*, Tomo 2. Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispanoamericanos
- GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, 1952 [1552]. *Vocabulario de la Lengua general de todo el Perv llamada lengua QQuichua o del inca*, Lima, Ediciones instituto de Historia, imprenta Santa María, Universidad Mayor de San Marcos.
- SANTO TOMAS Domingo de, 1951 [1560]. *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima, Ediciones del Instituto de Historia, Universidad amyor de San Marcos.
- VARGAS UGARTE Rubén, 1951. *Los Concilios Limenses (1551-1601)*, Tomo 1, Lima, Talleres gráficos de la Tipografía Peruana.
- VIVES Juan Luís, 1793 [1524]. *Instrucción de la mujer christiana*, Madrid, Imprenta de Don Benito Cano. Acceso en books.google.com
- XEREZ Francisco de, 1992 [1534]. *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Madrid España, Historia 16.

Bibliografía general

- ALEMANY BAY Carmen, 2009. *América en el imaginario europeo*, España, Publicaciones Universidad de Alicante.
- AUGÉ Marc, 2006. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, España, Gedisa.
- AYMARD Maurice, 2001. “La comunidad, el estado y la familia. Trayectorias y tensiones”, en P. Ariès y G. Duby (eds.) *Historia de la vida privada: Del Renacimiento a la Ilustración*, Tomo 3, Madrid, Taurus, pp. 379-533.

- BAZÁN Iñaki, 2007. "La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval", en *Revista En la España Medieval*, vol. 30, Universidad del País Vasco, pp. 433-454.
- BADINTER Elisabeth, 1993. *XY: La identidad masculina*. Barcelona, Alianza.
- BERNARD Carmen, GRUZINSKI Sergei, 2005. *Historia del Nuevo Mundo: Del descubrimiento a la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERNAN Marshall, 2003. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- BERNARD Carmen, GRUZINSKI Serge, 1988. Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes, en André Burguière y otros, *Historia de la familia: El impacto de la modernidad*, Tomo 2, Madrid, Alianza Editorial.
- _____. 1992. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU Pierre, 2003. *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BUTLER Judith., 2002. *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.
- CARMONA Victoria y ACOSTA Antonia, 1999. "La lenta estructuración de la iglesia 1551-1582", en F. Armas Asin (ed.), *La construcción de la iglesia en los andes (siglos XVI-XX)*, Lima, Pontificia Católica del Perú.
- CASTRO Victoria, 2009. *De ídolos a santos: evangelización y religión andina en los Andes del Sur*, Santiago, Chile, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Investigación Barros Arana.
- CERTEAU Michel de, 2007. *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*. México, Universidad Iberoamericana
- CHARTIER Roger, 2000. *El juego de las reglas: lecturas*, México, Fondo de Cultura económica.
- _____. 2000. *Entre Poder y Placer: cultura escrita y literatura en la edad Moderna*. Madrid, Cátedra.
- COLIN Spencer, 1995. *Homosexuality in History*. USA, Harcourt Brace & Company.
- COLLIER Richard, 1995. *Masculinity, law and the family*, London, Routledge.
- CONNELL R. W., 1987, *Gender & Power: society, the person and sexual politics*, Great Britain, Polity Press.
- _____. 1998. "El imperialismo y el cuerpo de los hombres" en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Chile, Flacso, pp. 77-89.
- _____. 2003. *Masculinidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Programa Universitario de Estudios de Género.
- _____. y MESSERSCHMIDT James W., 2005. "Hegemonic Masculinity rethinking the concept" en *Gender & Society*, vol. 19, N° 6, December, pp. 829-859.
- CONWAY Jill K., BOURQUE Susan C. y SCOTT Joan C., 1997. "El concepto de género", en M. Lamas (ed.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Editorial Porrúa.

- CUCCHIARI Salvatore, 1997. "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en M. Lamas (ed.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Editorial Porrúa.
- DONALDSON M., 1993. "What is Hegemonic Masculinity?" en *Theory and Society*, Vol.22, n° 5, Special Issue, October, Australia, pp. 643-657.
- DUBY George, 2001. "Obertura: Poder privado, poder público", en P. Aries y G. Duby (eds.) *Historia de la vida privada: De la Europa feudal al renacimiento*, Tomo 2, Madrid, Taurus.
- DUSSEL Enrique, 1994. *El encubrimiento del Indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Editorial Cambio XXI.
- DUVIOLS Pierre, 1977. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México, Universidad Autónoma de México.
- ESTENSSORO Juan Carlos, 2003. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo (1532-1750)*, Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Fraces Estudios Andinos.
- FOSSA Lydia, 2006. *Narrativas Problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FOUCAULT Michel, 2000. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, España, Siglo XXI de España editores.
- ____ 2001a, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno.
- ____ 2001b. *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial.
- ____ 2002a. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*, Argentina, Siglo veintiuno editores Argentina.
- ____ 2002b. *La arqueología del saber*, Argentina, Siglo veintiuno editores Argentina
- ____ 2003. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- ____ 2008a. *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets editores.
- ____ 2008b. *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ____ 2008c. *Tecnología del yo y otros textos a fines*, Argentina, Ediciones Paidós.
- GILMORE DD., 1994. *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*, España, Paidós básica.
- GRUZINSKI Serge, 1991. *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ 1995. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1491-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GODELIER Maurice, 1982. *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Editorial AKA.
- GUTMANN Mathew, 1998. "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", en *Revista La ventana*, n° 8, México, pp. 47-99

- HERNÁNDEZ ASTETE Francisco, 2002. *La mujer en el Tahuantinsuyo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HERNÁNDEZ, Oscar. 2007, Estudios sobre masculinidades. Aportes desde América Latina, en *Revista de Antropología experimental*, N° 7, texto 12, Universidad de Jaén, España, pp. 153-160.
- HORSWELL Michale J., 2003. "Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity" en P. Sigal (ed.) *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, USA, The University of Chicago Press, pp. 25-69.
- JELIN Elizabeth, 2002. *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo Veintiuno
- KAULICKE Peter, 2003. "Memoria historiografiada y memoria materializada. Problemas en la percepción del pasado andino preeuropeo", en *Estudios atacameños*, N° 26, Chile, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, pp. 17-34.
- KIMMEL Michael, 1992. "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes", en *Revista Fin de Siglo: Género y cambio civilizatorio*, ediciones de las mujeres, pp.129-138.
- LANDER Edgardo, 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias
Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- LE BRETON David, 1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- _____. 2002. *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- LISI Francesco Leonardo, 1990. "El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos", en *Actas Salmanticensis*, Estudios Filológicos Salamanca, Universidad de Salamanca.
- LIST Reyes Mauricio, 2005. "Hombres: Cuerpo, género y sexualidad", en *Revista Cuicuilco*, enero-abril, año/vol. 12, n° 033. México, Escuela Nacional de Antropología, pp. 173-202.
- LOZANO Jorge, 2007. *Análisis del discurso: hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra.
- MANNARELLI, María Emma, 1993. *Pecados Públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, ediciones Flora Tristán.
- MARCHESE Angelo, 1989. *Diccionario de retórica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel
- MARTIN RUBIO M. del Carmen, 2000. "La mujer indígena andina, según un memorial inédito dirigido a Felipe II en 1588", *Revista regional Archivo del Cuzco*, Cuzco, 105: 1506-1514.
- MARTÍNEZ I ÁLVAREZ Patricia, 1999. "Para la construcción de una iglesia Santa..." en F. Armas Asin (ed.), *La construcción de la iglesia en los andes (siglos XVI-XX)*, Lima, Pontificia Católica del Perú.

- MARTINEZ BERRÍOS Nelson. 2003. *Las crónicas hispanas y las voces del otro: una aproximación etnohistórica a las fuentes para el rescate de la alteridad*, Universidad de Chile, Tesis para optar al grado de magister en Historia mención Etnohistoria, Santiago, Chile.
- MARTÍNEZ CERECEDA José Luís, 1995. *Autoridades en los Andes: los atributos del señor*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 2000. *Los discursos sobre los otros (Una aproximación metodológica interdisciplinaria)*, Santiago, Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Serie estudios.
- _____. 2002. "La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos. Ideas para un debate", en B. Subercaseaux (ed), *Identidades y sujetos: para una discusión latinoamericana*, Santiago, Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- MAYER E., 1980. *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MC NAMARA Jo Ann, 1994. "The herrenfrage: The Restructuring of the Gender System, 1050-1150 en Clare A. Lees (ed.) *Medieval Masculinities. Regarding men in the middle ages*, Medieval Culture, Vol. 7, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, pp. 3-29.
- MEDINA Rubén, 2004. "Masculinidad, Imperio y Modernidad en cartas de Relación de Hernán Cortés", en *Hispanic Review*, USA, University of Pennsylvania, pp.469-489.
- MICHAELSEN Scott, 2003. *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural*, Barcelona, Gedisa.
- MIGNOLO Walter, 1978. *Elementos para una teoría del texto literario*, Crítica, Barcelona.
- _____. 1981. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana", en *Modern Languages notes*, Vol. 96, n° 2, pp. 358-402.
- _____. 1992. "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition" en, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 34, No. 2, USA, Cambridge University Press, pp. 301-330.
- _____. 1995. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, Michigan, The University of Michigan Press.
- _____. 2007. *La idea de América latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.
- MILLONES Luís, 1987. "Etnohistoriadores y etnohistoria andina: una tarea difícil una disciplina heterodoxa", en *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto Nacional de antropología e Historia.
- _____. 2001. *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias: la entrada de los Incas en la historia universal*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad católica del Perú.
- MINELLO MARTINI Nelson, 2002. "Masculinidades: un concepto en construcción", en *Nueva Antropología*, septiembre, vol. XVIII, n° 61, México, pp. 11-30.

- MIRRER Louise, 1994. "Representing "Other" Men: Muslims, Jews, and Masculine Ideals in Medieval Castilian Epic and Ballad", en Clare A. Lees (ed.) *Medieval Masculinities. Regarding men in the middle ages*, Medieval Culture, Vol. 7, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, pp. 169-186.
- MONTESINOS Rafael, 2002. *Las Rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- MORO ABADÍA Oscar, 2003. "¿Qué es un dispositivo?", en *Empira. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n° 6, España, Universidad de Cantabria, pp. 29-46.
- MORONG R. Germán, 2001. "Textualidad hispana y dominación colonial: La construcción de la legitimidad hispana por el dominio del Tawantinsuyu durante la administración toledana 1567-1572", en *Anuarios de Postgrado*, Santiago, Chile, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- MURRA John, 1987 "La investigación en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro", en J. Murra, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, Lima, Instituto de estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- NESVIG Martin, 2001. "The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 81, N° 3-4, August and November, Duke University Press, pp. 689-729.
- ONG Walter, 1999. *Oralidad y escritura: tecnología de la palabra*. Colombia, Fondo de Cultura Económica.
- OJALVO Álvaro, 2010. "Masculinidad en la conquista de los Andes: las crónicas soldadescas", en *Revista Historia y Patrimonio*, N° 3, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, pp.1-8 (<http://socialesehistoria.udp.cl/historia/revista-historia-y-patrimonio/historia-y-patrimonio-3>)
- PAGDEN Anthony, 1988. *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza Editorial
- PEASE Franklin, 1991. *Los últimos Incas del Cuzco*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____. 1995. *Las crónicas y los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2001. *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica.
- PERISTIANY John G, 1968. *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor.
- PORRAS BARRENECHEA Raúl, 1954. *Fuentes históricas peruanas: Apuntes de un curso universitario*, Lima, Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva.
- _____. 1986. *Los cronistas del Perú: 1528-1650 y otros ensayos*, Lima, Banco del crédito del Perú.
- POSKA Allyson M., 2008. "A married man is a woman", en Scott Hendrix y Susan Karant-Nunn (eds.) *Masculinity in the Reformation Era*, USA, Truman State University Press., pp. 3-20.
- QUERALTÓ MORENO Ramón Jesús, 1976. *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

- QUIRÓS LEIVA, Dennis, 2003. "Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de las indias de Gonzalo Fernández de Oviedo," en *Cuadernos de Centro América y el Caribe*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica (www.ciicla.ucr.ac.cr).
- REGALADO DE HURTADO Liliana, 2003. "El estudio de las fuentes coloniales y la historiografía actual", en M. Guerra Martiniere (ed.), *Historias Paralelas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- RICOEUR Paul. 2002. *Del Texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2003. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ROJO Grinor, 2001. *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago, LOM.
- ROSTWOROWSKI María, 1988. *La mujer en la época prehispánica*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 2004. *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- SALAS Alberto, 1992. "El mestizaje en la conquista de América", en G. Duby y M. Perrot (eds.) *Historia de las Mujeres en Occidente: del Renacimiento a la edad Moderna*, Tomo 3, Madrid, Editorial Taurus, pp. 539-556.
- SCOTT Joan W., 1997. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Lamas (ed.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Editorial Porrúa.
- SALOMON Frank, 1994. "La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada", en *América Indígena, Etnohistoria latinoamericana: aportes metodológicos*, México, n° 54 (4), pp. 229-261.
- SIGAL Pete. 2003, "(Homo) Sexual Desire and Masculine power in Colonial Latina America: Notes toward an Integrated Analysis", en P. Sigal (ed.) *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, USA, The University of Chicago Press, pp. 1-24.
- SILVBERBLATT Irene. 1990. *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Perú, Centro de estudios regionales 'Bartolomé de las casas'.
- SOMEDA Hidefujii, 2003. *El imperio de los incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SPIERLING Karen E., 2008. "Father, Son and Pious Christian", en Scott Hendrix y Susan Karant-Nunn (eds.) *Masculinity in the Reformation Era*, USA, Truman State University Press., pp.95-120.
- STAVIG Ward, 2003. "Political 'Abomination' and Private Reservation: The Nefarious Sin, Homosexuality, and Cultural Values in Colonial Peru", en P. Sigal (ed.) *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, USA, The University of Chicago Press, pp. 134-151.
- STERN Steve, 1999. *La Historia oculta del género: mujeres, hombre y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.

- TEJERO Eloy, 2005. "De la visión del matrimonio desde la revelación a su inserción en el derecho natural", en Ignacio Arellano y Jesús María Usunárizi (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico siglo XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Visor libros.
- THURNER Mark, 1998. "Después de la etnohistoria: Desencuentros y encuentros", en *Congreso internacional de Etnohistoria*, Actas del IV congreso Internacional de etnohistoria, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, Tomo II.
- TODOROV Tzvetan, 1997. *La Conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo Veintiuno.
- URBANO Henrique, 1993. "Introducción: Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), *Catolicismo y extirpación de Idolatría siglo XVI-XVIII*, Lima, Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas.
- VAN DIJK Teun, 2000. *El discurso como estructura y proceso*, España, Gedisa
- VILLARÍAS ROBLES Juan J.R y Martin Rubio M. del Carmen, 1998. "Sobre el autor", en Bartolomé Álvarez. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, ed. M. del Carmen Martín Rubio, J. Villarías y F. del Pino, Madrid, Ediciones Polifemo. pp. XIII- XXIII.
- WEDIN Ake, 1966. *El concepto de lo incaico y las fuentes*, Go#teborg, Akademifo#rlaget.
- WEST Candance, LAZAR M. y KRAMARAE C., 2000. "El género en el discurso", en VAN DIJK Teun, 2000. *El discurso como estructura y proceso: una introducción multidisciplinaria*, Volúmen 2, España, Gedisa, pp. 179-212.
- WEISNER-HANKS Merry, 2001. *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, Madrid, Ediciones Siglo XXI.
- WHITE Hayden, *El contenido de la forma*, Paidos Báscia, Barcelona, 1992.
- ____2003. *El texto histórico como artefacto literario*, España, Paidos.
- ZAVALA Iris, 1992. *Discursos sobre la "invención de América*, Amesterdam, Atlanta, Edtorial Rodopi.