

*El “diablo del amor”: La demonización de los afectos,
la coquetería y la carnalidad femenina en el virreinato
del Perú y la capitanía general de Chile (siglos XVI-
XVIII)*

Luis Castro Castro

UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ

Daniuska González González

UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA

ABSTRACT

We propose a perspective on the figure of the devil of love developed between the 16th and 18th centuries in Peru and Chile as a cultural construct that persecutes female affection and carnality. For this purpose, we address the damning records such as the demonization of love and sexual temptation, the act of kissing and female flirtatiousness through clothing as well as the theological discussions that validated restrictions using the devil as a resource. A case analysis methodology is used, theoretically supported by authors who have addressed the issue of demonization and women.

Keywords: Devil, kisses, passion, flirtatiousness, body, woman.

Proponemos una mirada a la figura del diablo del amor desplegada entre los siglos XVI y XVIII en Perú y Chile como un constructo cultural persecutorio de los afectos y la carnalidad femenina. Para ello, abordamos los registros condenatorios, como la demonización del amor y la tentación sexual, el acto de besar y la coquetería a través de la vestimenta, como las discusiones teológicas que validaron las restricciones usando como recurso lo diabólico. Se utiliza una metodología de análisis de casos soportada teóricamente con autores que han abordado el tema de la demonización y las mujeres.

Palabras claves: Diablo, besos, pasión, coquetería, cuerpo, mujer.

Introducción: “Satanás entra en escena”¹

Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad, porque suelen provocar también la muerte de muchos otros, a menudo antes que la propia, y a veces en lugar de la propia.

Umberto Eco (2005)

Para el ensayista y crítico literario Fernando Aínsa, el descubrimiento de América por parte de España implicó que estas desconocidas tierras fueran “devela[das] al mundo como algo real y preexistente” haciéndolas ingresar “al espacio del Occidente conocido” para, de este modo, “incorpora[r] a la historia universal no sólo la nueva realidad descubierta, sino también el pasado, lo que ya era historia americana” (2006, p. 1). Sin embargo, esta incorporación estructuralmente asimétrica también convocó el temor, más aún con la amenaza potencial que representaba lo desconocido a efecto de desplegar una agencialidad del miedo como mecanismo de control (Boucheron y Robin, 2016; Delumeu, 2012; Hobbes, 2005; Korstanje, 2010; Meza, 2008; Robin, 2009; Rosas, 2005). El miedo, entonces, condicionó tanto las posturas ideológicas como las prácticas socioculturales de los que osaron, con buenas o malas intenciones, cruzar el océano para pisar el Nuevo Mundo.

Ante tal escenario, la única manera que tuvieron conquistadores y evangelizadores para vencer los pavores y las sospechas que los atribulaban, fue poseer de manera absoluta todo cuerpo, alma o imaginario que se encontrara en estas lejanas y extrañas tierras, no importando si se era coherente o no con los supuestos de caridad, bondad y comprensión, puesto que lo primordial era la fidelidad absoluta a la necesidad imperial de la corona española y de la Iglesia Católica (Salinas, 1991, pp. 71-76), además de sostener y legitimar sus anhelos y ambiciones. Así, la conquista y la colonización americana se vieron envueltas en una sustantiva contradicción entre lo real y lo imaginario, entre la incompreensión del propio mundo y el mundo de los distintos y entre la constricción de los sentidos de unos y la negación de la sensualidad de los otros.

En estos términos, el síntoma de descontrol, es decir, las distintas manifestaciones de sublevación o resistencia del orden hegemónico que se estaba estableciendo, no podía permitirse en ningún ámbito, mucho menos en la ritualidad imaginaria y en las representaciones socioculturales, pues ellas representaban el más fértil de los caldos de cultivo para la reproducción del miedo entre los poderosos y los dominantes, un factor visto como determinante en la posibilidad de contener la arremetida de la civilización sobre la barbarie, cuestión

¹ Título del primer capítulo del libro *Historia del diablo* (2004) de Robert Muchembled.

que obviamente no se podía permitir. A partir de aquí es que se instala velozmente el acto demonizador, aunque el diablo no tuviera ninguna injerencia en el asunto, sostenido en la creencia europea de que el demonio era el enemigo más visible de la cristiandad (Mello e Souza, 1987). Desarrollada esta idea en su concepción teológica desde el siglo XIII (Matheus, 2017; Muchembled, 2004; Trachtenberg, 2001), pasó raudamente a estas lejanas tierras. De esta forma, los conquistadores y los colonizadores (cristianos y evangelizadores, pero también pillos e imperfectos) ubicaron a lucifer en el centro telúrico del Nuevo Mundo como un acto de posesión litúrgica, fáctica y simbólica.

Razón, orden, dios y masculinidad fueron, entonces, los elementos del pensamiento moderno occidental que se tomaron prestados para instaurarlos en los parajes que se comenzaban a conquistar y modificar. Allí, junto a la espada y la cruz, fueron enfrentados a la irracionalidad, el desorden y la lasciva, todos ellos vistos como contrarios a los propósitos del imperio y de la iglesia. En este contexto, solventado por los prejuicios que cruzaron la Mar Océano cobijados en las mentes de conquistadores y evangelizadores, no tardó demasiado que la mujer, en tanto sujeto, pasara a estar en el centro de una de las luchas más enconadas que se desarrolló en estos territorios: la de dios y sus seguidores contra satanás y sus seducidas. Una pugna que tomó prisa por ser correlato de las construcciones culturales que se trajeron desde el viejo continente, por lo tanto, una de las escasas herramientas para darle sentido y comprensión a todo lo diferente y extraño, además de ser conveniente a efecto de justificar y legitimar desigualdades, sometimientos y apropiaciones.

A partir de entonces, la mujer (india, negra, mestiza y pobre principalmente, pero también blanca y española si fuera necesario) se asoció con el pecado diabólico; y el amor, particularmente el sexual, fue el chivo expiatorio mediante el cual se justificó la definición degradante del cuerpo femenino, un ejercicio de dominación que adquirió, por una parte, ribetes semejantes y, a la vez, singulares respecto a lo ocurrido en Europa y, por otra, formó parte de un espacio mayor asociado a la idea del mal. En efecto, como apunta Bernard Sichère, no se trata de “hablar del mal en sí mismo o del mal en general, sino [...] hablar de cierta historia de la idea del mal, [...] de ciertas secuencias de esa historia” (2008, p. 9), a lo cual añadimos ciertos imaginarios que se incrustaron en el tema del mal².

² Apegándonos aquí a la noción de imaginario de Muchembled al analizar la figura del diablo: “Las representaciones imaginarias son objeto de investigaciones, como las acciones visibles de los hombres. No se trata de una especie de visión global proveniente de los designios divinos, ni de un inconsciente colectivo en el sentido de Jung, sino de un fenómeno colectivo muy real producido por los múltiples canales culturales que irrigan a una sociedad. Es una suerte de maquinaria oculta bajo la superficie de las cosas, poderosamente activa porque crea sistemas de

Metafóricamente hablando, estos conquistadores y evangelizadores (hombres por cierto) no fueron capaces de darse cuenta que el diablo no estaba en estas nuevas tierras, ni mucho menos en el cuerpo de las mujeres, ni en las expresiones más carnales del amor, sino que había sido traído por ellos como un instrumento más para establecer el control hegemónico del orden sociopolítico que se comenzaba a construir y que necesitaba con urgencia rodearse de “representaciones, símbolos, emblemas, etc. que lo legitima[ran], lo engrande[cieran] y [...] asegura[ran] su protección” (Baczko, 1991, p. 8).

Así, las preguntas que intentaremos contestar en las páginas siguientes están relacionadas con una de las tantas dimensiones que adquirieron estos imaginarios en torno al miedo y el mal. Puntualmente aquella construida alrededor de la demonización de los afectos amorosos y su vínculo con la mujer y su cuerpo entre los siglos XVI al XVIII en el virreinato del Perú y la capitánía general de Chile y la representación del diablo ligado al amor carnal, al sexo y la seducción, es decir, la del “diablo del amor”. Por lo mismo, no nos centraremos en observar la noción de bruja o hechicera en su forma más genérica, como tampoco analizaremos el tema de la sexualidad en función de la reglamentación de la familia como un orden social (Brown, 2008; Federici, 2009; Levack, 1995; Pérez, 2010; Perry y Cruz, 1991; Poderti, 2005; Sthepens, 2002), sino que nos avocaremos a ver cómo mediante un conjunto de dispositivos (reglamentos, disposiciones y definiciones teológicas, sanciones judiciales, etcétera) se instaló un campo de validación de lo prohibido y de lo permitido respecto al amor sexual entre un hombre y una mujer aduciendo lo demoniaco y la transgresión del orden social.

La demonización del amor o el temor a la mujer

El imaginario popular europeo creyente de la existencia personificada del diablo y cuya estructura moral estableció una asociación entre la práctica herética, la actuación de los demonios y la naturaleza débil de la mujer (Burton Russel, 1995b, pp. 101-342; Burton Russel, 1994, pp. 147-231), se posicionó en América durante el transcurrir de los dos primeros siglos de conquista, traspasando apriorísticamente sus contenidos ideológicos y teológicos (Silverblatt, 1995, pp. 118, 126-128). La imagen demonizada, traída conjuntamente con la avaricia y el afán de aventura, fue la manera como los conquistadores y los evangelizadores comenzaron a justificar y mediatizar el temor esencial que sintieron hacia este Nuevo Mundo desde que lo empezaron a habitar y dominar (Mello e Souza, 1987; Silverblatt, 1995). Un temor, que no era otro más que el miedo hacia el otro y hacia lo desconocido a debida cuenta de ser, como nos advierte Bernard Sichère, una de

explicación y también motiva tanto las acciones individuales como los comportamientos de los grupos” (2004, p. 10).

las maneras más asentadas que ha tenido la sociedad occidental masculinizada para “considerarse verídicamente en su relación tensa con lo Otro diferente” (2008, p. 10).

Al amparo de este contexto, el diablo representó la desarmonización que creyeron ver perturbadoramente en estas lejanas tierras aventureros, militares y evangelizadores. Desarmonización reflejada en la exhuberante e ilógica geografía, en una mágica y enigmática naturaleza y, también, en los comportamientos sociales de los nativos de este Nuevo Mundo como de la población africana que forzosamente comenzó a habitar estos parajes. De este modo, desde los primeros momentos de la conquista, satanás se convirtió en una amenaza desestabilizadora de la armonía, es decir de la civilización occidental traída para su reproducción conjuntamente con la espada y la cruz a estos salvajes territorios. Una armonía, por cierto, sostenida en el orden divino y patriarcal (Mello e Souza, 1987, p. 53).

La relación dual que opuso *humanidad* (nosotros, los conquistadores y evangelizadores enviados de dios) con *antihumanidad* (los otros, que viven en estado de pecado) terminó por imponer un sesgo ideológico esencialmente represivo en el novel imaginario que se comenzó a construir en este proceso de dominio en base a un apriorismo demonizador que terminó activando y legitimando la contienda entre el orden socioreligioso hispano-occidental y el desorden social y supersticioso indígena, negro y mestizo (Borja, 1998).

En este contexto, el contenido medular subyacente en los temores sociales de los conquistadores hispanos desembocó, paulatina y sostenidamente, en la articulación de una visión estrecha del convivir cotidiano, haciéndose evidente a los ojos de los europeos la presencia del mayor de los pecados: los vicios de la carne. Partícipes todos los integrantes de las empresas venidas a América de la cosmovisión católica, que en ese entonces ya era absolutamente demonizadora por convicción o conveniencia, creyeron firmemente detectar, en primera instancia, la presencia del demonio en todas las manifestaciones sociocorporales que observaron en el otro originario de estas tierras como, más tarde, en los negros y mestizos, expresiones que comenzaron – para desgracia de todos esos otros – por la exhibición arrogante del cuerpo desnudo, la devoción a la naturaleza y la ausencia de tabúes sexuales (Silverblatt, 1995, pp. 126-128).

Un buen ejemplo de este apriorismo ideológico en Perú fue el padre José de Acosta, que vio en cada indio y sus creencias religiosas y en cada manifestación desconocida de la arrogante naturaleza americana (hierbas capaces de prolongar o quitar la vida, ríos inmensos circulando desordenadamente, aluviones, sismos, selvas impenetrables, etcétera) la presencia de satanás (Acosta, 2008 [1590]). En la capitánía general de Chile, en tanto, dos exponentes destacados fueron Gerónimo de Bibar, quien creyó encontrar en la hechicería Mapuche pactos con el demonio, y

Pedro de Valdivia, que estaba convencido que el diablo reinaba en la Araucanía (Casanova, 1994, pp. 106-107).

Frente a esta realidad imaginaria y sus asociaciones constitutivas de temor tan afianzadas en la mente de los conquistadores y los colonizadores, la vinculación *miedo/desorden/cuerpo/diablo* no tardó mucho en ubicarse preferentemente en la mujer india, negra y mestiza pobre, el componente más débil y volátil de la estructura social emanada desde la conquista. De este modo, entre los siglos XVI y XVIII la demonización del cuerpo, el amor (carnal sobre todo) y la mujer recorrió sin freno cada rincón del virreinato peruano y la capitanía general de Chile acosando toda manifestación que fuera contraria a la caracterología demonizadora de lo femenino importada como parte esencial de los instrumentos a utilizar en la erradicación, dentro de la explicación española, de las tradiciones idolátricas y heréticas existentes en estas exóticas tierras (Silverblatt, 1982, pp. 31-32).

La noción de pecado carnal como transgresión de la ley permitió entonces la demonización de la mujer ya fuera india, negra, mestiza pobre o, incluso, blanca. Así, la mujer fue “percibida como una posible enemiga mortal del hombre, la Iglesia y el orden político colonial” (Silverblatt, 1995, p. 130). En el caso de las mujeres indias, por tratar de obtener mediante ciertas prácticas amorosas (como ser amantes de hombres influyentes) privilegios y seguridades perdidas en el nuevo orden; las mujeres negras por tener costumbres amoroso-corporales “libertinas” que las alejaban y enajenaban de sus quehaceres esclavistas; y las mujeres criollas pobres y blancas por asumir como naturales las relaciones amorosas lascivas obstruyendo la moral responsable.

Ante tales condiciones de pecado y transgresión del orden divino y político, la mujer fue definida como la “puerta del diablo” o el vehículo de “vida maligna” mediante el cual lucifer actuaba en este Nuevo Mundo imponiendo, por una parte, el placer por sobre la penitencia y, por otra, la transgresión a la aceptación de la estructura social impuesta (Caro Baroja, 1986, pp. 136-137). De esta manera el temor, genérica y culturalmente masculinizado y dominante, una vez instalado el orden sociopolítico, no tuvo reparos en centrarse en la mujer y su débil naturaleza, dando pie a la presencia sistémica de la demonología en tanto una creación intelectual intencionada y fundamentada en propósitos de control social, político y económico. A partir de esto es que se puso la herejía (entendida como el ámbito del dominio femenino ligado a comportamientos sexuales inapropiados) en oposición al orden social establecido (Burton Russel, 1994, pp. 207-209; Silverblatt, 1995, p. 120) y, al mismo tiempo, se comenzaron a fabricar y manipular ideas-imágenes para conjugar el monopolio del poderío y del sentido (Baczko, 1991, pp. 8-9).

La idea de que la mujer era el *lugar* propicio para la actuación del demonio se afirmó en la supuesta debilidad física y moral de su cuerpo y su alma, cuestión que se fundamentó en una serie de elementos teológicos traídos por los

evangelizadores y los conquistadores, entre ellos: la doctrina judeocristiana de la creación y la caída del género humano, las referencias explícitas de la impureza de la mujer en el Antiguo Testamento y los juicios en las epístolas de San Pablo que declaraban la necesidad de subyugarlas (Ariès, 1987, pp. 65-69; Duby, 1998; Le Goff, 2005). Fray Juan de la Puente, hacia el siglo XVII, sintetizó muy bien este temor teológico hacia la mujer declarando que “la mujer toda es veneno, su voz, su vista, sus ropas, el aire donde una vez estuvo y hasta su sombra emponzoña” (en León Pinelo, 1966 [1641], vol. II, p. 234).

Validada esta debilidad intrínseca, se instaló la idea de que la injerencia de satanás en las mujeres resultaba más fácil, especialmente porque les hacía creer que eran poseedoras de cierta autoridad sobre los hombres que de forma natural era imposible que se diera:

Son también las mujeres de naturaleza más húmeda, y lo húmedo fácilmente se muda y recibe diversas figuras, y más dificultosamente se aquieta y sosiega, y por eso las mujeres imaginan más presto y sustentan con mayor pertinencia sus imaginaciones que los hombres, y como, regularmente hablando, tienen menos de razón y prudencia que los hombres, es más fácil al demonio engañarlas en falsas visiones y revelaciones (Flores Arroyuelo, 1985, p. 224).

Esa autoridad se refería de manera muy especial al mundo del amor sexual; era aquí donde la mujer podía recurrir al demonio para suplir su menor fuerza física (Caro Baroja, 1992, pp. 212-213). Fue el caso de María Núñez, quien declaró en Lima durante el año 1600 que “esta oración avia rezado para que con hombres con quien estava amancevada no la dexassen, y se casasen con ella aunque nunca le avia dado a entender que se desseava casar, y que esto avia hecho como muger flaca y de poco saber” (Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Sala Medina, en adelante MSM, tomo 280, pza. 8285, *Relaciones de causas de fe a hechiceras*, Lima 9/5/1600, f. 439). Del mismo modo, la situación de Mariana Clavijo al confesar en Potosí en el año 1595 que, viéndose abandonada por su amante, se había entregado a practicar conjuros y oraciones destinadas a recuperar el amor perdido (en Medina, 1956, vol. I, p. 287) y de María Antonia, una negra criolla esclava, que en 1737 “invocaba al diablo valiéndose de muñecos, y guardaba un cuernecito de chivato, creyendo que tenía la virtud de impedir que su amante cayese en brazos de otra” (en Medina, 1956, vol. II, p. 267). También los requerimientos evidenciados en el año 1700 de “cierta dama” (seguramente española de la alta sociedad limeña) a la mulata Nicolasa Cavero para que le propinase algunos remedios que dieran fin a las demasiadas exigencias sexuales de su marido (*ibidem*, p. 242).

Por cierto, esta conducta de búsqueda sobrenatural de autoridad se interpretó como una muestra de desafío contra el orden establecido. En este

sentido, una acción para obtener facultad y poder en una sociedad que las había marginado desde los inicios de su fundación, era imposible que fuese aceptada por los marcos regulatorios de la convivencia social (Lavrín, 1990, p. 12). Consecuentemente, una debilidad transgresora, violenta a veces, llevó a los inquisidores del amor a ver como necesaria la protección de la mujer para, de esta forma, alejarla de las garras del demonio y del desorden. Claro que esta protección contenía en su fuero interno un elemento clave para la consecución del orden al que aspiraban: la sumisión en cuerpo y alma de las féminas.

El discurso moralizador se encargó de reglamentar esta supeditación. En primer lugar, reprimiendo la sexualidad. En 1570, recién instalada la Inquisición en Lima, fue condenada a prisión la española María de las Nieves por haber mentido respecto a su amancebamiento con un clérigo (en Medina, 1952, vol. I, pp. 47-48). En 1581 se desterró en castigo a Arica por cuatro años al mestizo Alonso de Velasquez, herrador y natural de Arequipa, por estar casado dos veces (*ibidem*, pp. 157-158). La misma pena se aplicó en 1592 a Fray Antonio de Ribera, también natural de Arequipa, por estar enamorado de una mujer en Cusco que le correspondía plenamente sus sentimientos, es decir afectiva y carnalmente (*ibidem*, p. 239). La sanción a Rafaela de Ovando, soltera de 29 años y natural de Potosí, obligada a fines del siglo XVI a pagar 250 pesos de plata ensayada para gastos extraordinarios del Santo Oficio por sostener que andar con un hombre honrado, cierto capitán Porras, no tenía nada de reprehensible (*ibidem*, p. 298). En segundo lugar, declarando como herejes y delincuentes a los que no creían que la fornicación era pecado (MSM, tomo 280, pza. 8267, *Carta donde se declara pecado la simple fornicación*, f. 145). Por ejemplo, Jorge Griego, preso en Arequipa, fue sentenciado a 200 azotes por el Tribunal limeño en 1570 por haber dicho que la simple fornicación no era pecado (Medina, 1952, vol. I, pp. 46-47). Francisco Hernández, en tanto, fue detenido en 1581 por decir “que la simple fornicación no era pecado mortal syno venial”, agregando que esto lo “avia dicho [...] como hombre de poco saber” y por no entender “que era contra la Yglesia Romana, queriendo distinguir diversos pecados entre la cópula con muger casada y muger soltera” (*ibidem*, pp. 150-151). Por último, en tercer lugar, se condenó la permisividad de las mujeres que practicaban la prostitución. En 1581 la iglesia limeña emitió una carta pública que compelió a autoridades y ciudadanos a atajar legalmente la permisividad de las mujeres públicas en el Perú, iniciativa derivaba de una recomendación del obispo de Segovia al arzobispo de Lima cursada en 1574 (MSM, tomo 280, pza. 8267, *Carta donde se declara pecado la simple fornicación*, f.45). En el mismo tenor, en 1592 Leonor Cabezas fue acusada de ser una “mujer perdida” tras un largo juicio iniciado en 1587 (en Medina, 1952, vol. I, p. 239).

De alguna manera, la diabolización de la mujer como de todo espacio amoroso y afectivo buscó relegarla a la intimidad, sobre todo del hogar donde era

el hombre quien mandaba, protegiendo de este modo el quehacer público de cualquier intruso desagradable al orden jerárquico impuesto a la fuerza. La mujer enclaustrada en lo privado y el amor sexual cercado para impedir su expansión social, dejaba el dominio político lo suficientemente libre de intervenciones que distrajeran las preocupaciones eclesiásticas y masculinas por expandir en estas colonias la “bendición” divina de la paz y el orden.

El elemento central de la diabolización de la mujer y los afectos en estos alejados parajes del imperio, consecuentemente estuvo referido a la eliminación de su potencialidad para convertirse en un elemento social con cierto poder, capaz de comunicarse de igual a igual tanto con dios como con el diablo, es decir, intervenir en las esferas del control político. En este sentido, las prácticas mágicas realizadas frecuentemente por mujeres en el virreinato del Perú y la capitania general de Chile fueron entendidas por los inquisidores como el medio capaz de arrebatarles este privilegio, especialmente el de la comunicación con dios, y ello no se podía permitir. Por ejemplo, en 1666 Francisca Bustos se jactó en este orden de cosas de “que era Santa que hablaba con Dios y con su Madre santísima y con muchos santos y como San Francisco sacaba almas del purgatorio, así ella los libraba de pecado por gracia de Dios le había dado y que por esta misma gracia alcanzaban los pensamientos de los hombres” (Archivo Nacional de Chile, Documentos José Toribio Medina [ex Archivo General de Simancas], en adelante DJTM, libro 25, pza. 10, *Causa a Francisca Bustos*, f. 41). En 1612 Ana María Pérez, mulata cuarterona y natural de Cuenca, fue castigada en Lima por “haber fingido ser profetisa y que era santa desde el vientre de su madre, y que un hijo suyo era sancto profeta, haciendo embustes de que veía ordinarias visiones, ya del cielo, ya del purgatorio, ya del infierno” (en Medina, 1956, vol. II, p. 30). En 1700 Bárbara de Aguirre, una costurera vecina del Callao de 50 años, confesó que sus “sortilegios los realizaba por gracia divina” (*ibidem*, p. 196). Anteriormente, en 1672, en un interesante caso, Angela de Olivitos, limeña soltera de 26 años y cuarterona de mestiza, llamada también hermana Angela de Cristo, fue condenada a 5 años de prisión por tener fama de ser “virtuosa y sierva de Dios”, además de decir que era “asistida desde los seis años por dos angeles de guardia que le dijeron que debía adorar a Dios, desde entonces se había convertido en una santona” (*ibidem*, p. 225).

Para los inquisidores este afán de poder, considerando la debilidad moral y física de las mujeres, más que una honra era una ofensa a dios y también una pretensión antinatural como destructiva del orden sociopolítico. La mujer, en consecuencia, no debía y no podía aspirar a autoridad alguna por cuanto esta condición inevitablemente se sostenía en la deshonestidad intrínseca de su cuerpo y en la preeminencia de la soberbia por sobre la humildad. Claramente con esto se estableció una relación asimétrica, en donde para *unos* el orgullo del dominio era un don casi divino y para *otras* un pecado capital. No cabe duda, los ofuscados

inquisidores del amor estaban cuidando sus “sagrados” intereses materiales, accionar político en donde el elemento satánico fomentó “la obediencia religiosa, pero también el reconocimiento del poder de la Iglesia [...], consolidando el orden social por medio de una moral rigurosa” (Muchembled, 2004, p. 36).

Este ímpetu de poder y de ser ubicadas en igualdad de condiciones en el tejido social, provocó una desconfianza generalizada hacia la mujer en estos territorios. Ahora no solo sería un combate de evangelizadores e inquisidores del amor, sino de todo aquel que se viera amenazado. Una especie de reacción defensiva ante una mujer que curaba los males de amor cuando estos ya parecían una epidemia y que, por lo tanto, comenzaba a tener el control de los afectos³. De este modo, la lucha contra el diablo por el dominio de la mujer ocupó gran parte de las energías masculinas del sector dominante. Los otros, los de abajo, en cambio, o se dejaron consumir por la seducción demoniaca de las féminas, o utilizaron la violencia física a riesgo de ser conjurados en venganza. En este afán por arrebatarse el dominio máspreciado del demonio en la tierra, los combatientes de la iglesia sacaron a relucir lo que Julio Caro Baroja (1994, p. 45) denomina la *hybris intelectual ibérica*, es decir, ese deseo incontrolable por hundir al enemigo/enemiga más allá de cualquier condicionante moral que no fuese coherente con el discurso regulador de las relaciones sociales vistas como convenientes a los ojos de dios.

Uno de los mecanismos de lucha utilizados fue el de aferrarse al monopolio de lo sobrenatural, lo que implicaba la exclusividad de la comunicación con dios y, a la vez, la negación más absoluta a permitir que se hablara con el demonio. Para desbaratar a sus opositoras, los inquisidores del amor debieron recurrir a la práctica de expandir el temor, aduciendo la culpabilidad de todos los males a la existencia del diablo en estas tierras, que por ser lejanas se encontraban desprovistas. La demonología trasplantada, dio a la autoridad eclesiástica y civil las razones suficientes para justificar su persecución a la mujer, a su cuerpo y a la sexualidad amorosa por ser instrumentos de lucifer (Sánchez, 1991, p. XLIV), diseminándose como un efectivo mecanismo de control social (Harris, 1987, pp. 205-206.) El resultado principal de esta caza de mujeres amorosas y diabólicas radicó en hacer creer a la población – sobre todo masculina, pero no exclusivamente – de que eran víctimas del abuso desmedido de satanás y sus seguidoras, y no de las acciones equivocadas, mezquinas e injustas de la autoridad y del orden (divino) impuesto a fuerza de la espada y la cruz.

El control desmedido de la vida cotidiana y de las ideas, las costumbres y los comportamientos se dirigió en la dirección señalada: mantener el orden y la

³ Al respecto, viene a colación el planteamiento de Philippe Ariès (1987) acerca de que el resquemor hacia la mujer se planteó por primera vez en la Edad Media a través de la creación y la legitimación del argumento que establecía el carácter intrínsecamente pecador de sus cuerpos, sus afectos y sus pensamientos.

uniformidad que establecía la Iglesia Católica, según ella por mandato de dios. La reclusión de las mujeres públicas, las prostitutas y de las que manifestaban su descontento en casas de recogidas fue casi una obligación moral. Igual la flagelación de la carne, sobre todo porque era la expresión viva del pecado carnal, es decir, la concupiscencia lasciva y fornicaria. Para Cecilia Salinas, estas casas de recogida fueron literalmente cárceles constituidas especialmente para mujeres ramera y sospechosas de bigamia, adulterio u otra conducta transgresora de la normativa moral (1994, p. 78). Presas al interior de sus paredes, las mujeres debían expiar sus culpas purificando su cuerpo y alma con la penitencia, la modestia y la abstinencia física y mental de los deseos sexuales.

La generalidad de los castigos establecidos por la Inquisición en Perú y Chile a las mujeres praticantes o solicitantes de la magia amorosa fue el de los latigazos y la exhibición en vergüenza de sus torsos desnudos. En cambio, a los clérigos usurpadores de favores sexuales solo se les sancionó, en diversos grados, con la suspensión de sus facultades eclesiásticas, estableciéndose la configuración asimétrica del pecado de la carne entre una mujer y un hombre.

Sin embargo, la demonización de la mujer y su cuerpo obligó a la iglesia a construir una teología del amor, cuya pretensión fue justificar la naturaleza y la característica del *amor sagrado*, contraponiéndolo al *amor profano*. El *amor sagrado* era, por definición, ajeno y contrario a las expresiones de pasión, sensualidad y locura lasciva, no era un amor carnal, más bien se trataba de un amor de entrega y abstinencia, de bondad y caridad (Priore, 1989, p. 32). Esto lo hacía de un rango superior, por cuanto solo se expresaba hacia dios y en la relación conyugal. En este amor era imposible que entrara el demonio, que dominara la carne femenina y que la mujer fuera poseedora de poder, todavía más hacia los hombres. Por lo mismo, transitaba por el sendero de la obediencia al orden puesto por dios en la tierra. Este amor no cuestionaba la ubicación natural de las cosas, la dicotomía sagrada de los hombres arriba, las mujeres abajo; los hombres con poder, las mujeres sin poder; los hombres fuertes, las mujeres débiles; la mujer con cuerpo enfermo (diabólico), el hombre con cuerpo sano, entre otras. El *amor profano*, en cambio, seguía el camino de la transgresión y el desorden, tanto en el espacio público como en el privado, visto del todo inconveniente. De esta manera, la ideología religiosa del temor quedó entrampada en el cuerpo de la mujer y en las prácticas amorosas. Así, los inquisidores del amor configuraron un sistema eficaz de defensa del orden establecido que funcionó, a lo largo de los siglos XVI al XVIII, de manera dependiente de los elementos estructurales que se le oponían real o artificiosamente. La ausencia intencionada de una articulación dialogante viabilizó la existencia del demonio en América y su ubicación en el cuerpo de la mujer como vehículo de la sexualidad y el amor.

Este nivel de polarización se entiende a partir del discurso oficial, tanto político como religioso, que trató de combatir a la mujer y su corporalidad dirigiendo hacia ella toda la furia de su prédica moralista; más aún cuando entre los siglos XVI al XVIII se dio la existencia de dos modelos de amor totalmente opuestos: el casamiento sacramentado por la iglesia y el Estado y el amancebamiento y el concubinato. La iglesia trató de salvar al primero de las garras del diablo y sus súbditas y expurgar al otro de los dominios territoriales de dios en este Nuevo Mundo. No se trató de atraer a la mujer hacia dios, convenciéndola de su bondad infinita, sino de dominarla físicamente para establecer su eliminación social, única forma de asegurar que el objeto de sus temores no volviese a rondar otra vez por los parajes seductores de América.

Los besos y los demonios: “Besas besos de Dios”⁴

A propósito de la demonización del amor trabajada en el acápite anterior, el beso se convirtió durante la Colonia en la expresión más patética, pero también sintética y sincrética, del temor a la mujer. No resulta extraño que en pleno siglo XVII la Iglesia Católica, evidenciando sus dudas teológicas, se preocupara del tema de manera oficial comprendiendo su discusión dentro de sus quehaceres evangelizadores. El análisis eclesiástico destinado a verificar si dar un beso a una mujer era pecado o no, recorrió durante los siglos XVI al XVIII un derrotero marcado por la sospecha, provocando – al amparo de las estructuras argumentales expuestas en aquel entonces – que ni siquiera las opiniones más moderadas se salvaran de dejar abierto, al final de su discurso, un camino de encuentro entre el diablo, el beso y la mujer.

Si bien el acto de besar, incluso a la fuerza, normalmente era iniciado y deseado por un hombre, la relación maléfica será siempre responsabilizada a la “debilidad” femenina, todavía más cuando la iniciativa partía de la mujer y con una clara intención lasciva. En este caso, se tenía con absoluta seguridad la opinión de que era el demonio actuando contra el orden moral y social.

Dos fueron las posturas asumidas por los clérigos en el contexto de esta discusión colonial. Una, mediatizó la maleficencia del beso en función de la intención. La otra, no dejó escapatoria alguna a su esencia pecadora. El franciscano fray Francisco Delgado expresó muy bien la primera opinión al argumentar que no era posible encontrar una relación genérica entre el beso y la presencia del demonio, sino, más bien, esta se daba casi siempre en momentos precisos de debilidad: “de la proposición que el osculo intrinsece et ex natura tiene anexa malicia, alias la malicia le fuera inseparable, lo qual es falso por que muchas veces

⁴ Verso del poema “Un relámpago apenas” del español Blas de Otero (1916-1979).

se ejercita sin culpa o ya por razón de paz o benevolencia, salutación o cortesía, según las costumbres de las naciones o ciudades” (DJTM, vol. 20-A, pza.17, *Calificación sobre el beso a una doncella*, 7/12/1677, f. 53). En cambio, la segunda postura, como la del jesuita Amadeo Ximenes, consideró que el ósculo en esencia era carnal, y por ello estimaba que “se le debe poner perpetuo silencio en lo especulativo y en lo práctico” (*ibidem*, f. 56).

La trama medular de esta discusión estuvo en la dicotomía entre pecado carnal y manifestación natural de los sentimientos. No obstante, ambas posturas no fueron estrictamente antagónicas. Si bien la primera opción estableció una naturaleza inicialmente no pecaminosa de los besos, no desconoció su viabilidad carnal, especialmente cuando ocurría entre un hombre y una mujer como consecuencia de la pasión amorosa. Fue en este ámbito donde ambas opiniones se encontraron en la definición diabolizada de las expresiones de la carne.

Siendo el beso uno de los deleites carnales a través del cual comenzaba la vinculación amorosa y carnal entre un hombre y una mujer, no fue difícil que el común de los eclesiásticos lo viera como uno de los vehículos más utilizados por el diablo para provocar la seducción en los hombres. Para los inquisidores del amor esta condicionante operaba al amparo de dos mecanismos, la *obsesión* y la *posesión*, que articulaban el fin último de la tentación. La *obsesión* cuando los poderes del mal se desplegaban mediante el deseo atacando la debilidad corporal desde fuera. La *posesión*, en tanto, concretada desde adentro del cuerpo mediante un acto carnal simple como el tacto indecente o el beso lascivo. Pero como ambos mecanismos eran obviabiles por la voluntad humana, el diablo adicionalmente agredía mediante la *tentación* que socavaba esta oposición terrenal. De esta manera, el beso se convirtió en un “órgano sexual” altamente influenciado por el demonio (Burton Russel, 1994, p. 77). Sin duda alguna, los inquisidores del amor y de la mujer ampliaron la visión europea y medieval del beso diabólico, o beso indecente, circunscrito a los genitales o trasero del macho cabrío en los aquelarres (Burton Russel, 1995a, pp. 340-341). Aquí la cuestión se transformó en algo mucho más complejo desde el punto de vista teológico y político, pues se configuró una categoría analítica y discursiva destinada a justificar la supuesta esencia maligna de la mujer, por tanto, se entendió en amplitud el riesgo de todo beso.

La expresión más clara de este temor la encontramos en los exhaustivos cuestionarios confesionales que fueron aplicados por la Iglesia Católica en Perú y Chile durante los siglos XVII al XVIII, tanto como en el resto de las colonias americanas, donde una de las interrogantes señaladas, a inmediata continuación de la rigurosa “¿has pecado con una mujer?”, se refería a saber si el confesante había besado a una fémina (Salinas, 1994, p. 150). Salinas señala que esta iniciativa arrojó resultados cuantitativos tan evidentes respecto a una práctica amorosa de la población, muy liberal para los cánones oficiales del sistema colonial de esa época,

que llevaron a las autoridades eclesiásticas a determinar la necesidad imperiosa de crear en las mentes de los lugareños la idea del sexo sucio (*ivi*, p. 141).

El temor a los besos, como a todas las manifestaciones amorosas terrenales, manifestó una visión contradictoria que se debatía entre la evidencia y la necesidad procreativa de las relaciones sexuales, cuestión que los religiosos necesariamente debían aceptar, y la ideologización ortodoxa de darle a los placeres carnales una connotación diabólica intrínseca. En efecto, si un beso carnoso, suave, provocativo, dulce y húmedo dado a una “doncella con intención de copula carnal” podía provocar la locura y el descontrol humano, era porque detrás de este actuaban los demonios provocando las condiciones necesarias para la explicitación de la debilidad humana por el pecado de la carne, especialmente de la mujer (DJTM, vol. 20-A, pza.17, *Calificación sobre el beso a una doncella*, 7/12/1677, f. 54).

Más allá de ciertas aceptaciones muy reguladas en su ejecución, besarse debía ser evitado en lo posible entre un hombre y una mujer y toda contraveniencia debía castigarse. El beso al cual se hacía alusión en esta discusión eclesiástica colonial no era uno cualquiera, no se refería al dado en la mejilla o en la mano producto de una simple cortesía o necesidad protocolar, sino el que ponía en contacto boca con boca exponiendo sin trabas mentales y sin descaro la intimidad de los participantes. En este contexto del argumento no se podía aceptar ningún desliz, mucho menos cuando “echa la última llave a la reprobación de esta proposición para que no se practique ni se tome en la boca sino es para condenarla so graves penas” (*ibidem*, f. 55).

Si el beso provocó tal preocupación eclesiástica, fue porque su manifestación más común en los parajes coloniales tuvo relación con la intención de iniciar una relación prohibida. El fraile Nicolás de Ulloa así lo manifestó al comentar de manera muy preocupada que “prácticamente parece imposible que el beso se separe del peligro y mas en provincias donde no se usa in signum benevolentia” (*ibidem*, f. 58). Por cierto, el comienzo de la transgresión del amor se debía prohibir porque podía traspasar rápidamente el ámbito de lo íntimo al espacio de lo social, provocando en consecuencia graves trastornos al orden establecido.

Libido, tacto, pasión, sensibilidad carnal, todas manifestaciones materiales de los besos amorosos y sexuales, hicieron que los religiosos fundamentaran una particular visión que establecía una relación directa entre este acto humano, imperfecto, por tanto, y el pecaminoso y demoniaco coito; y es que en opinión de estos inquisidores del amor, la naturaleza, de alguna u otra forma, ordenaba siempre que los ósculos dados por cualquier mujer que sea *capax coitus* siguiera el camino del concubinato.

La naturaleza representó, en este caso, desestabilización y desorden al poner la delectación en los besos. Aquí operó nuevamente el traspaso apriorístico de las categorías demonizadoras europeas a la realidad colonial americana. La raíz

probable de esta asociación entre la naturaleza (en tanto femenina) y el caos se debe encontrar en la idea judeocristiana de que la pasión sexual, que comienza con el beso lascivo, deja rápidamente la razón en suspenso y lleva fácilmente al exceso carnal y social (Burton Russel, 1995a, pp. 119-130). El beso entonces, esencialmente femenino, se convirtió en una suerte de vía espiritual hacia los pecados veniales derivados de la pasión amorosa, es decir, la concupiscencia, el engaño, la codicia y la avaricia.

A la hora de calificar su contenido y su esencia, tal característica determinó la poca importancia que el operante evitase intencionalmente este fin concubinal, por cuanto la misma naturaleza ordenaría, sin posibilidad alguna de evitarlo humanamente, concretar el pecado carnal y entregarse a la lujuria plena y desquiciadora (DJTM, vol. 20-A, pza.17, *Calificación sobre el beso a una doncella*, 7/12/1677, f. 59-62). Una moral tan rígida y exigente como la que estableció este orden de fundamentaciones para evitar los besos amorosos y los tactos ilícitos en el Nuevo Mundo, solo era posible bajo una lógica racional escolástica posttridentina traspasada desde Europa a propósito de los temores que provocaba este territorio desconocido, lo que obligaba a imponer, sin importar el costo, un orden social único y hegemónico. En este sentido el *ósculo libidinoso* representó la corrupción del anhelado *amor casto*, constituyendo en la mentalidad inquisitorial de la autoridad eclesiástica un crimen (Torres Londoño, 1989, pp. 17-30).

Probablemente tras la dialéctica teológica de definir dos tipos de besos, por tanto dos tipos de amor (uno bueno pero peligroso por ser débil en su constitución, y otro maléfico, al ser propiedad del diablo) obedeció a un propósito impositivo, cuyas raíces estaban en la necesidad de establecer una relación amorosa institucional que asegurase la estabilidad social, es decir, una familia monogámica, con sexo sólo procreativo o, a lo más, inhibidor de la concupiscencia masculina, obediente de la ley imperial y de dios (Torres Londoño, 1989, pp. 17-30; Priore, 1989, pp. 31-56).

Como una manera efectiva de lograr este propósito, se estableció la presencia de la *mujer no obediente* en el acto de besar como el elemento perturbador que inhibía la capacidad de todo ósculo (en tanto sentido y tacto carnal) de poder percibir la diferencia entre el deleite lícito del ilícito. Esta sutil distinción entre el pecado y la virtud amorosa estrechó la posibilidad de que el beso fuera visto como un "acontecer sin culpa mortal ni venial" y, por el contrario, aumentó forzosamente la idea que era imposible dejar de ver a la mujer de manera "lasciva y torpemente" al besarla en cualquier circunstancia no regulada (DJTM, vol. 20-A, pza.17, *Calificación sobre el beso a una doncella*, 7/12/1677, f. 74). Se advierte en esta lógica argumental un raciocinio esquemático tan elaborado que ubicó al acto de besar sexualmente, especialmente si partía por iniciativa femenina, en una transgresión de tal gravedad que se situaba en el ámbito de la lucha de dios contra el diablo. En

este sentido, dos eran los mecanismos, en oposición siempre, que se podían seguir de manera consciente o por engaño. Primero, actuar procurando facilitar vías de actuación diabólica ya sea por un acto de rebeldía al orden establecido o por una simple seducción maligna. Segundo, a través de la defensa o la aceptación del orden natural para evitar y/o eliminar drásticamente las posibilidades materiales de intervención satánica. Una, implicó el control y hasta la persecución del beso como práctica social, no importando si fuera el más sublime (el del amor) o si se daba dentro o fuera del matrimonio. La otra, buscó constreñir el ósculo, aun consolidando la hipocresía social, a un acto simbólico-religioso de entrega a la bondad de dios. Establecidas, así las cosas, la alternativa del *beso benevolente*, manifestado por el uso pleno de la razón en búsqueda de la verdad y la obtención de la felicidad, tenía un único camino posible: el encuentro con dios y la sumisión de la mujer al poder (masculinizado ideológica y socioculturalmente) para, de esta forma, descarnalizar el acto del beso eliminando su sesgo pecaminoso y acentuando su relación con el bien⁵.

Por la manifestación de locura ante el placer carnal obtenido, la opción por el camino del *beso lascivo* llevó a estos inquisidores del fin del mundo a establecer su vínculo irremediable con los dominios de lucifer, es decir, con la debilidad humana por los pecados de la carne, comprometiendo en esto tanto la arrogancia de la mujer que osaba oponerse al mandato divino como la complicidad de los hombres dados a la fornicación, salvo que se optara por la redención del *beso benevolente*. De esta manera, los labios en el acto de besar simbolizaron el lugar carnal privilegiado de la introducción satánica en el cuerpo femenino, configurando a partir de ello un espectro demonizador singular de estas colonias del Nuevo Mundo toda vez que la tradición medieval europea hizo esta relación únicamente con el bostezo (Burton Russel, 1994, p. 151).

El dualismo, contenido en estas argumentaciones respecto al verdadero carácter de los besos, devino un intento por parte de las autoridades eclesiásticas coloniales por implementar un instrumento político represivo de ciertas prácticas amorosas de la población, como imponer un tipo de virtud moral, con lo cual se compensaba una “organización y [...] dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico” (Baczko, 1991, p. 30). El beso entonces, particularmente con fines lascivos, se convirtió en uno de los emblemas utilizados por el catolicismo contrarreformista colonial americano, atribuyéndoselo al diablo para, de este modo, generar un temor social a efecto de sostener obsesivamente la necesidad de una

⁵ Esta aspiración colonial de control y supeditación femenina recuerda la idea instalada en el imaginario cotidiano de que dios se representa masculino (grande, viejo y con barba exhuberante), acentuando con ello una forma de dar cuenta de la debilidad intrínseca de la mujer expresada en su corporalidad proclive a la tentación pecaminosa. En cambio, el diablo puede ser mujer y/o hombre a la vez.

pureza doctrinaria que permitiese, como indica Enrique Urbano cuando analiza la extirpación idolátrica en los andes peruanos en el siglo XVII, la eliminación eficaz y deliberada de cualquier manifestación (cúltica o simple creencia) que discutiese la supremacía católica (1993, pp. 28-29)⁶.

La sensualidad de la coquetería y la intervención de lucifer: “Las prosperidades del vicio”⁷

Durante los siglos XVI al XVIII, el temor a los encantos femeninos remarcó la demostración más evidente a la cual podía acceder el control eclesiástico de la naturaleza demoniaca del amor sexual. Al amparo de este prisma, como parte del orden natural de las cosas de dios en la tierra, nada podía justificar el artificio del adorno del cuerpo femenino. Si este en sí ya era tentador, su acicalamiento aumentaba la viabilidad del actuar de satanás a propósito de la debilidad humana por los placeres de la carne. Así, la seducción, la coquetería y la tentación emanada de perfumes y trajes que dejaban al descubierto partes íntimas de la mujer y la demasía en el uso de colores en las vestimentas, podían resultar en una profanidad ofensiva del amor hacia dios y de este hacia los hombres. La explicitación del uso de estas tecnologías amorosas traería consigo la mecánica de su propia condenación:

qualquer sorte de prendas que o Demônio introduziu entre os amantes lascivos, para que Ihe despertem a lembrança de suas malditas afliçõs, quando estão ausentes... Sendo esta diabólica invenção tão usada entre os amantes do mundo, é no mundo pouco repreendida e por isso talvez praticada... Também é certo que é causa para ocasião do pecado tudo aquilo que os amantes lascivos dão uns aos outros como prenda, memória e lembrança de sua pecaminosa afeição e detestável amor (Frei Antonio das Chagas, Escola de Penitência e flagelo de viciosos costumes, 1687, en Priore, 1989, pp. 45-46).

Descomposición y desorden requirieron una regulación constante y rigurosa, tanto que el franciscano Fray Alonso de Herrera, discurriendo teológicamente en 1618, estableció la orientación meridiana a seguir en estos remotos territorios respecto al tema del adorno del cuerpo, especialmente del

⁶ Desde nuestra perspectiva, esta supremacía tiene una morfología más amplia y sustantiva de lo que señala Urbano, ya que se soportó en un aparato institucional (la Iglesia Católica) y se agencializó mediante una desigualdad de género (diferencia hombre-mujer). Entonces, en estricto rigor, es una supremacía “católica-masculinizada”.

⁷ Guiño al título de la novela *Juliette o las prosperidades del vicio* (1797) del Marqués de Sade en el sentido de entender lúdicamente la utilización del vestuario y la coquetería femeninas como elementos diabólicos que empujarían hacia el vicio.

femenino, “porque cuanto mas se adorna con profanidad el cuerpo, tanto mas desordenada, y descompuesta queda el alma” (Impresos Sala Medina, en adelante ISM, Fray Alonso de Herrera, *Consideraciones de la amenazas del Iuizio y penas del infierno, Consideración Segunda, De la variedad de cosas que tiene la Sagrada Escritura para adorno del alma*, 1618, f. 4).

Las autoridades coloniales no tardaron en asumir esta visión que relacionaba el peligro de un desorden social (acto demoniaco) con un supuesto uso y contenido desmedido de los trajes y los adornos femeninos, aprovechando de pasada justificar la supeditación cultural y legal de la mujer en la sociedad que se construía en estos apartados territorios. El Cabildo de Santiago inauguró en la capitanía general de Chile este afán. En 1613 emitió una ordenanza que reglamentaba el uso de los trajes aduciendo poner atajo a la competencia entre las mujeres de su comarca en la utilización de vestidos y alhajas (Salinas, 1994, p. 114). En tanto, en España, el mismo rey recurrió en 1639 a la promulgación de una serie de autos que prohibieron a todas las mujeres del imperio, incluyendo sobre todo a las del Nuevo Mundo, el uso de los escotes o jubones escotados (quizás el símbolo máximo de la coquetería y la seducción femenina en occidente desde la Edad Media), el miriñaque (enagua almidonada que tenía por función aumentar el volumen de la falda) y los guardainfantes por descubrir los pies.

Estos mandatos del siglo XVII condenaron a las mujeres a cubrirse todo, especialmente los pechos, no importando su condición social, además de disminuir su anatomía e incluso esconder sus pies. Las únicas exceptuadas de estas regulaciones fueron las prostitutas por entenderse el descubrimiento de sus cuerpos, como sus pronunciamientos excesivos, parte intrínseca de sus prácticas sexuales. De alguna manera con esta excepción se dio cuenta, por una parte, de la presencia residual de la moralidad medieval y renacentista europea que aceptaba convivir con la sensualidad y la licenciosidad expresadas en el quehacer cotidiano y público de la prostitución y, por otra, del paso contradictorio a una moral sexual que progresaba aumentando los tabúes del amor y modificando la jerarquía de los pecados carnales (Rossiaud, 1986, pp. 143-144; Rossiaud, 1987; Burton Russel, 1995a, pp. 115-119; Burton Russel, 1995b, p. 84; Burton Russel, 1994, pp. 37-38 y 153; Silverblatt, 1995, pp. 102-108)⁸. Sin embargo, a medida que estas disposiciones fueron tomando cuerpo en las distintas comarcas coloniales de Perú y Chile, comenzaron a adquirir un cariz tan extremo que terminaron por alcanzar a las

⁸ Es posible entender la aceptación de la prostitución en Europa a propósito de los intereses de la élite por preservar en sus comarcas una estabilidad político-social, haciéndose de esta práctica entonces una actividad pública y oficial. No existiendo este interés en el Nuevo Mundo, la adscripción a ideas ya contenidas en las tradiciones judeocristianas que veían a la prostituta como una pecadora aliada del demonio (por ejemplo, la procreación del Anticristo por una prostituta de Babilonia) fue rápidamente asumida por los inquisidores civiles y eclesiásticos.

meretrices. Con ello se plasmó una de las diferencias asumidas tras el largo viaje realizado desde Europa a estos nuevos, inhóspitos y recónditos parajes.

La materialidad de la coquetería y la sensualidad femenina, así como la profusión de costumbres respecto al uso de trajes y adornos altamente seductores y derrochadores, aspectos que precisamente buscaron regular las ordenanzas de 1613 y 1639, acabó por provocar en el siglo XVII la emergencia de una postura eclesiástica que centró su discurso teológico en la oposición entre la *cultura popular* embrionaria de la transgresión, es decir, una “segunda vida del pueblo, basada en el principio de la risa”, como supo ver Mijail Bajtín (1990, p. 6), y la *cultural clerical*. Este distanciamiento permitió a la Inquisición limeña en 1639 condenar a la mulata esclava Ana María de Contreras a 100 azotes por declarar “que a las mujeres que se vestían faldellín colorado, les veía todo quanto tenían, como si estuviesen en pelota, con otras cosas desta suerte” (Medina, 1956, vol. II, p. 113) y prohibir en 1650 la compra de cintas de seda, abanicos, telas, paños y otras cosas de hilo o algodón que circularan con “nombre de corazones de ángeles y entrañas de apóstoles” (*ibidem*, p. 221).

A partir de este momento, el paso de una simple preocupación a la persecución demoniaca de estas manifestaciones resultó casi imperceptible. La hermosura y las virtudes de la belleza vinieron a constituir un crimen social y divino. El fray Alonso de Herrera aclaró este punto en 1618:

aquí exemplos divinos y humanos de las mugeres que se an perdido, por confiar en su hermosura, y se pierden, y condenan cada dia, y le uviera sido mejor nunca aver tenido hermosura, sino tan abominable fealdad que todos los aborreciessen, pues con esso quizá no se uvieran condenado sus almas (ISM, *Fray Alonso de Herrera, Consideraciones de las amenazas del Iuizio y penas del infierno*, capítulo XIV, nº 11, f. 146).

Si bien parte importante del control de la sensualidad se centró en el interés por eliminar a las prostitutas en las colonias americanas, asociándolas al uso de adornos pecaminosos, también se relacionó con el control de la mujer casada, aquella que había asumido un compromiso formal adscrito a los intereses del sistema sociopolítico colonial. En palabras del mismo Alonso de Herrera: “Hazer con afeytes, que el color parezca mas rudicundo, o mas blanco, es engaño adulterino, porque, aunque San Pablo permite a la muger casada, que se adorne no le permite que finja lo que no es” (*ibidem*, capítulo ILV, nº 6, f. 368).

Por otra parte, la asociación entre el maquillaje y una mentira pecaminosa se erigió en un argumento teológico de primer orden en la demonización del amor en este Nuevo Mundo, y se fundamentó en presupuestos teológicos de comienzos de la era cristiana, entre ellos uno de Tertuliano enunciado en el siglo II que

consideraba una blasfemia tratar de mejorar la obra de dios. El punto era que el peso del pecado se cargaba en las mujeres en la medida que seducían con maquillajes y peinados (Burton Russel, 1994, pp. 95-96; Burton Russel, 1995a, p. 195).

Mujeres profanas o mujeres casadas, todas ellas con su afán de naturalizar el adorno de sus cuerpos, caerán finalmente rendidas a la seducción de la tentación maléfica por cuanto “pone al Demonio gran deleyte a las mugeres en este vicio, porque sus adornos son provocativos al mal” (ISM, *Fray Alonso de Herrera, Consideraciones de la amenazas del Iuizio y penas del infierno*, capítulo capítulo ILV, nº 6, f. 368); todavía más consignando su condición de debilidad frente a los placeres terrenales al ser las “que mas caen en este lazo de Satanás, acerca de los adornos, son las mugeres, las quales se tratan bien porque las estime este mundo” (*ibidem*, f. 367).

A tan terrible pecado le correspondía un castigo ejemplar: las penas del infierno. La culminación de la tentación del adorno corporal en la mujer apareció como el acabado más apropiado, tanto como ejemplificador, de un proceso estrictamente coherente que tenía por objetivo controlar la movilidad social y resguardar la autoridad solventada en una asimétrica relación de poder entre hombres y mujeres. Como muy bien lo planteó el inquisidor hispano Manuel de Arce en 1724, la motivación política de los afanes regulatorios inquisitoriales, se debían necesariamente fundamentar en la

obligación de frenar los movimientos ilícitos de pasión sensual y debemos abstenemos también de todo lo que provoca la lujuria como la demasiada familiaridad con personas del otro sexo (sic). Los espectáculos profanos, las pinturas torpes, los bailes, las canciones de amor, la lectura de libros que contienen expresiones amatorias, o el arte de amar; las palabras deshonestas, la ociosidad, la vida delicada y dada a los gustos de los sentidos, (sic) lo vano, supérfluo y desvergonzado adorno de las mujeres, sus arreglos engañosos, sus colores artificiales, sus ungüentos olorosos y otros mil embelecocos untados y embustes que usan para llamar la atención de los hombres (en Priore, 1989, p. 36).

El control del cuerpo, especialmente el de su constitución artificial, no podía dejarse en manos de los y las mortales, por cuanto este era un privilegio exclusivo de dios y su instrumento terrenal, la iglesia. Así, la práctica del acicalamiento llevaría a que ni siquiera los modos piadosos se salvaran de la tentación a la coquetería. Pero, ¿cuál era la pena específica que iba a sufrir la mujer tentada a adornarse con exceso y artificio? Pues la más simple y terrible para la vanidad corporal: pasar de bella a fea. El ejemplo que relata Fray Alonso de Herrera es muy clarificador al respecto:

una señora, que por una parte era muy liberal con los pobres y muy amiga de rezar, y por otra muy vana en componerse: murio y despues de algunos dias se aparecio a una amiga, en una figura muy espantable, echando fuego por todas partes de su cuerpo, y rodeada la cabeça de vivoras que la atormentaban cruelmente; dixole que no hiziesse oracion por ella, porque estava condenada, por el mal ejemplo que avia dado al pueblo con sus adornos, siendo lazo para que cayessen muchos (ISM, Fray Alonso de Herrera, *Consideraciones de la amenazas del Iuizio y penas del infierno*, capítulo ILV, nº 6, f. 368).

Si en el siglo XVII se logró implantar en estas lejanas colonias americanas los elementos de la demonización de la coquetería femenina, el XVIII representó su desarrollo pleno. No hubo aspecto vinculado a esta materia que se escapara del interés controlador de la autoridad eclesiástica y administrativa de ese entonces. La prohibición legal con temor fue la combinación que se utilizó para combatirla. Mujeres profanas, seculares, religiosas, viejas, niñas, vivas y muertas estuvieron durante todo este siglo en la mira de los demonizadores, al igual que los ornamentos más variados, incluyendo la simple exhibición de sus cuerpos. Esta concepción se integró a un discurso mayor, aquel que apuntaba hacia la condena del erotismo, pues, como bien recuerda Georges Bataille, en “la medida en que el cristianismo rigió los destinos del mundo, intentó privarlo del erotismo”, todavía más cuando “Desde la perspectiva cristiana, el erotismo comprometía o, al menos, retardaba la recompensa final” (2000, p. 97).

En Santiago de Chile, en 1712, por citar un caso, su obispo Luis Francisco Romero instaló las preocupaciones por la sensualidad artificial a propósito de una situación realmente delicada, como la intromisión de la malificencia en uno de los dominios materiales de dios: los conventos de monjas. Esta situación anómala se venía manifestando desde el siglo XVI con el comportamiento de algunas religiosas que requirió la intervención directa de la propia Inquisición. Fue el caso de Isabel Romero Ferrer que en 1591, habiendo sido monja profesa, vivía con hábito de viuda y amancebada con un hombre profano sosteniendo “que no por eso dejaba de hacer vida santa” (Medina, 1952, vol. I, p. 274); o el de una religiosa que, hallándose en ilícita amistad con un hombre, se fue a confesar de este hecho ante el sacerdote jesuita Martín Morante, natural de Piura, y éste en vez de redimirla de sus pecados la instó a abandonar a su amante y además la gozó lascivamente dejándola embarazada de una hija, que parió contra toda inconveniencia (Medina, 1956, vol. II, p. 203).

Una serie de reglamentaciones exigieron una moderación de los trajes usados por las seculares en estos monasterios. El uso de mantillas, sedas de colores alegres en polleras, faldellines y jubones, quedaron estrictamente prohibidos para “cualquiera edad, estado, ni condición que sean” por considerarse “trajes profanos” y de rasgos “indecentes en casas tan santas” (MSM, tomo 277, pza. 8156, *Autos sobre*

que se moderen los trajes de las seculares que están en los Monasterios de Monjas, Santiago 26/4/1712, f. 54-55). Por si esto fuera poco, además se restringió el uso de encajes, rebosos y puntas en los vestidos, como de perlas, joyas y cintas de colores alegres (*ibidem*, f. 56). Sin duda que, con esta reglamentación, la profanidad constituía toda la acción cotidiana del vestirse y del acicalarse. La alegría del color se castigó con la exigencia de “traer hábitos honestos de color musgo” pues representaba la bondad divina (*ibidem*, f. 55), a contrapartida de los colores alegres que denotaban la tentación maléfica.

Tres años más tarde, en 1715, el obispo Romero arremetió nuevamente contra la que llamaba transgresión profana en los trajes y los adornos femeninos, pero esta vez fue más lejos en sus contenidos, reglamentando y exigiendo honestidad tanto en las mujeres vivas como en las muertas, estrechando de esta manera al máximo el cerco persecutorio. En esta exigencia describió y argumentó de manera precisa y detallada los elementos a prohibir: la vestimenta del cuerpo muerto, la exhibición de pechos y tobillos y el uso de zapatos blancos. Su ideologismo se cargó de extremismo pecaminoso y no hubo, entonces, elemento de la sensualidad posible de ser exceptuado. Vale detenerse en algunas de estas prohibiciones.

Aduciendo una relajación desmedida de las costumbres, el acto de vestir a los muertos, tradición aun más antigua que el propio cristianismo, cayó en desgracia en presencia de este prelado, encargándose personalmente de establecer la precisa y “verdadera” relación entre el adorno del cuerpo muerto, el amor sexual, la profanación y el interés seductor de satanás. La indecencia carnal aún después de la vida constituyó la fundamentación que usó para consignar esta costumbre entre las tentaciones maléficas necesarias de combatir (MSM, tomo 277, pza. 8157, *Auto sobre la reforma de trajes en las mujeres vivas i muertas*, f. 62). Tanto temor al cuerpo llevó, en este caso, a su negación más extrema, a tal punto que una portadora de un cuerpo bello podía ser acusada de poseer al demonio, incluso fallecida. Es posible que el temor a la muerte, que rondó con fuerza el pensamiento occidental y cristiano desde los aciagos años de pestes y pudrición masiva de la carne en la Edad Media (Ariès, 1984; Duby, 1995, pp. 77-95 y 121-141), se conjugó en la mente del obispo Romero para establecer tan peculiar prohibición. Si la muerte fea en un cuerpo horrible era vista con miedo (en el pensar escolástico y aún tridentino), más temor podía causar la muerte en un cuerpo bello.

Si este controlador observó el uso de los tisúes, los encajes, las franjas, los galones y los recamados de oro como estigmas demoniacos, a pesar de que como adornos no mostraban el cuerpo desnudo, la exhibición descarnada de ciertas partes especialmente “delicadas” de la anatomía femenina, le resultaron profundamente pecaminosas y asociadas a la actuación de lucifer. Así, prohibió la exposición pública de senos y tobillos. Los primeros porque “manifestando con

escándalo i empacho de la decencia cristiana la mitad de los pechos, apretándose la cintura, para que entumecidos i lebantados se vean mas patentes, atropellando no solo la molestia, pero aun el recato natural de las mujeres” (MSM, tomo 277, pza. 8157, *Auto sobre la reforma de trajes en las mujeres vivas i muertas*, f. 61), mientras que los segundos en consideración a que “lo que exede toda ponderación aun el tremendo Sacramento de la Eucarestía haciendo este traje i abuso mas indecente por bestirse las mugeres la ropa mui alta por delante, dando lugar a que se vean los pies i mucha parte de la ropa interior (*ibidem*, f. 61-62).

De esta manera, si lo que se ocultaba tras la ornamentación artificiosa provocó un temor diabolizado en Romero y en otros tanto controladores de este siglo XVIII, todavía más lo hizo la exhibición de ciertas partes pudendas de la mujer, a tal punto que no se escatimó esfuerzo en condenar incluso el uso de prendas vistas como resaltadoras de esta anatomía, sobre toda una: los zapatos blancos (*ibidem*, f. 61). Cabe la pregunta acerca de qué podían tener de pecaminosos los zapatos blancos hasta el punto de entrar en la categoría de demoniacos. Primero, se asociaron con el acto de mostrar los tobillos y, segundo, se entendieron como opuestos al color honesto, el musgo, el único que se podía permitir. Curioso raciocinio, el blanco, signo de pureza y virginidad, pasó de pronto a ser impuro y desvirgado⁹.

Esta aparente contradicción se explica por una asociación inversa del universo demoniaco, donde no es la oscuridad la que define su carácter sino la luz multicolor. En este caso, la falta de claridad se vio como la expresión del recato y la obediencia a dios, ya que solo este podía relucir. La oscuridad, en tanto, se entendió como la forma más propicia para ocultar la tentación carnal (senos y tobillos) y definir la pasividad y la obediencia de la mujer frente al orden moral y social. En cambio, el exceso de iluminación fue identificado como aquel que opacaba el brillo de dios y llevaba la atención hacia la belleza del cuerpo incentivando las prácticas irreverentes del orden moral y social.

Fiel reflejo del grado de elaboración de las argumentaciones controladoras del obispo Romero en la capitania general de Chile del siglo XVIII, fue su operatividad que ligó (para hacer realmente efectiva su lucha contra satanás) la dimensión estrictamente corporal (el mundo de lo privado) con el contexto político-social. Con lo primero allanó el camino para la intromisión de la iglesia en el cuerpo

⁹ Si bien esta asociación entre el blanco y el diablo parece extraña, tiene algunos fundamentos en la Edad Media con los colores de satán. Por ejemplo, la idea de Dante de que lucifer pasó por un proceso evolutivo de tres caras, siendo la primera de color blanco amarillento y la última negra, es decir, el camino desde la bondad hasta la maldad. También, bajo este mismo esquema del diablo con tres cabezas, la cara blancuzca indicaba la impotencia. De igual modo la configuración humanoide de satanás, articulada en el siglo VI y desarrollada plenamente en la mentalidad popular entre los siglos IX y XI, lo representaba vestido de blanco.

carnal. Con lo segundo, facilitó la introducción del orden demonizador en el cuerpo social. La sensualidad y la coquetería, de este modo, no tuvieron posibilidad de desplegarse, lo mismo que sus portadoras, las mujeres coloniales.

Más allá de los ímpetus demonizadores de Romero respecto a los trajes y los adornos, la iglesia se enfrentó a una realidad francamente perturbadora con respecto a sus intentos regulatorios de las diversas manifestaciones de la sensualidad, la seducción y el amor. Tan rigurosas sanciones emitidas en 1715 provocaron escaso efecto en las costumbres populares, sobre todo en los gustos modales femeninos, una situación entendible, como plantea Muchembled en su ya citado abordaje al imaginario diabólico, a razón de que las costumbres populares permanecieron como “residuos o vestigios sobre la superficie de un océano cristiano que recubr[ía] las plataformas paganas sumergidas” (2004, p. 48). Dos prendas, la mantilla (tapadas y velos) y el vestido de cola, provocaron una particular atención en este contexto y, a diferencia de las anteriores, no fueron exhibidoras sino encubridoras del cuerpo, lo que involucró un asedio cabal al cuerpo y sus manifestaciones de sensualidad.

Los tapados y los velos, además de posibilitar la acción caritativa, también encubrían otras tantas prácticas pecaminosas, como la coquetería y la seducción lasciva (Salinas, 1994, p. 124). Este dilema llevó a tratar profundamente las implicancias en el uso de estas prendas, como el establecer una legislación acuciosa que delimitara sus diferencias. En 1586 una disposición real ordenó que “ninguna mujer de cualquier estado, calidad y condición que fuese, en todos estos reinos, pudiese andar, ni andase tapada el rostro, en manera alguna, sino llevándolo descubierto, so pena de tres mil maravedís” (León Pinelo, 1966 [1641], vol. II, p. 246). Debido a los escasos resultados prácticos, esta medida se restableció en diciembre de 1593, junio de 1609 y abril de 1639 (*ibidem*, pp. 246-247).

La iglesia limeña, en tanto, también hizo su aporte. En 1583 el Concilio Provincial mandó a ordenar que las mujeres del virreinato no anduviesen tapadas en Viernes Santo y que no presenciaran las procesiones con trajes indecentes e indecorosos (*ibidem*, pp. 297-298 y p. 341). Del mismo modo, en julio de 1699 el virrey del Perú prohibió a las mujeres taparse de medio ojo (*ivi*, pp. 294-295).

Es evidente que este interés por eliminar de manera drástica el uso de las tapadas, bajo el argumento de que eran prendas que facilitaban las conductas indecentes y lascivas, tuvo aparejado la asociación entre el actuar del mal y el autocontrol del cuerpo, cuestiones inaceptables. En efecto, para los inquisidores del amor el tapado era propio de las prostitutas, debía acotarse a este estricto ámbito del pecado si era imposible su erradicación cabal. En cambio, su uso generalizado no era aceptable bajo ninguna consideración ya que permitía a las mujeres, independiente de su condición social, un mínimo de libertad pública y autocontrol de su cuerpo al escapar de las miradas acusatorias y censuradoras de las honestas y

justas regulaciones institucionales, abriendo una peligrosa puerta a la provocación, a la transgresión y a la resistencia al orden establecido, especialmente porque al estar tapadas podían perfectamente, impulsadas por su “natural debilidad”, cautivar maliciosamente tanto a hombres profanos como religiosos al punto de llevarlos hacia aventuras “pecaminosas”, pero placenteras, como a sufrir el ridículo público (Arciniegas, 1986, p. 58). De igual modo, la sospecha sobre el “taparse” de medio ojo tuvo por sustento la creencia de que, en estricto, era un uso de los tapados con evidente intención lasciva, en consecuencia, innecesaria en el vestir femenino toda vez que los ojos eran las primeras armas de las mujeres deshonestas para “diseminar” el pecado. Lo mismo con los velos que, dentro de este esquema inquisitorial, fueron considerados como un instrumento útil y eficaz para ocultar la debilidad femenina. Por ello era obligatorio el vedarlos y prohibirlos para minimizar la tentación diabólica. Después de todo, pasiones se percibían, pero caras no se veían.

De este modo, el uso masivo de estas prendas llevó a las autoridades a una preocupación constante por los posibles daños morales que podían provocar, además de tener en cuenta que el registro de los imaginarios debía “preservar el lugar privilegiado” del poder establecido “legitimando modelos formadores para sus ciudadanos” (Baczko, 1991, p. 8). Así, Lima y Santiago fueron testigos del esfuerzo por eliminarlas de las calles, entre otras razones, porque en periodos de pasiones tan intensas, como en los carnavales y la celebración de Semana Santa, eran usadas, conjuntamente con los antifaces, con una doble intención: participar en la procesión de la piedad y para establecer prohibidos “lances amorosos” tentados por el diablo. Entonces la asociación entre tapadas, velos, ocultamiento de la carne y satanás se desarrolló de manera fluida.

La relación argumentativa de descubrimiento-ocultamiento para explicitar la vinculación entre las prendas femeninas y la presencia del diablo tuvo en el vestido de cola otro componente. Esta prenda escandalizó a ciertos inquisidores por su asociación con lo bestial. La mujer no podía llevar cola porque esta se asignaba a las bestias y romper este orden natural era pecado. Precisamente así lo señaló en 1745 el fraile franciscano Manuel Becerril al argumentar que el uso de esta prenda “era una blasfemia real contra Dios, pues el había creado al hombre y a la mujer sin cola y las mujeres llevándolas en sus ropas se hacían semejantes a las bestias y aún peores que ellas”, más aún cuando una “mezcla tan híbrida resultaba un verdadero monstruo de la naturaleza y por lo mismo pretendían enmendar la plana al Creador” (en Araneda, 1986, p. 226).

En estos términos, Berrecil no dudó en llamar esta prenda como la “cola de Lucifer”, provocando una discusión al interior de la iglesia en el virreinato del Perú y la capitánía general de Chile. Si bien las autoridades eclesiásticas de ese entonces determinaron que, en general, el uso de esta prenda no era pecado, dejó abierta la

posibilidad de que sí fuera expresión del dominio del mal en casos especiales (Salinas, 1994, p. 122)¹⁰, entre ellos su uso sexual, es decir, para la coquetería y la seducción destinadas a lograr el amor lascivo y la unión carnal en fornicación al margen de las reglas.

Un nuevo obispo, Manuel de Alday, reintentó en 1755 extirpar el diablo de los encubrimientos y los descubrimientos presentes en el ropaje de las mujeres coloniales. Para ello reafirmó el carácter profanador de estas costumbres en lo moral y lo social, acusando de indecente la práctica de usar los brazos desnudos y de repugnante la utilización de las ropas altas. Con esto logró completar el control de las expresiones de la sensualidad y la coquetería. No quedó rincón posible de vestir o desvestir en la mujer que no quedara expuesto, por un arrebato de regulación social, a su demonización. La resolución ante la indecencia y la repugnancia de brazos, piernas, nalgas e, incluso, vaginas descubiertas fue, considerando la mentalidad inquisitorial y sus fines sociopolíticos, clara y obvia:

ninguna de cualquier estado y condicion puede salir con los brazos desnudos, sino que tienen que cubrirlos al menos hasta el medio entre el codo y la muñeca de la mano. Igualmente que no usen la ropa alta fuera de sus casas de modo que descubran sus bajos, sino que usen ropas que lleguen a tapar los tobillos, o gargantas del pie (MSM, tomo 280, pza. 8162, 1755, *Edicto prohibiendo que las mujeres anden con los brazos desnudos*, f. 138-139).

No obstante, esta prohibitiva resolución, que venía a reafirmar las regulaciones de Romero de principios de siglo, la fundamentación básica requerida para definir estas prácticas como demonizadoras, dándole un estatuto legal de mayor cuantía, fue recién establecida mediante la constitución de una Junta de Teólogos solicitada por el obispo Alday a fines de 1753. Este organismo *ad hoc* entregó su dictamen un año después de su convocatoria, el cual vino a significar la culminación legal de este afán por satanizar el uso de los “trajes indebidos”. En concreto, estableció que la utilización de estos ropajes era un “pecado mortal”, cuestión que con anterioridad solo se había consignado para el descuido de la caridad cristiana con los pobres a propósito del derroche monetario en los vestidos (*ibidem*, 8/3/1755, f. 155-178).

La calificación como “pecado mortal” de los trajes profanos y su uso excesivo definió y fundamentó su relación profana con satanás. La sensualidad y la coquetería mediante los adornos del cuerpo y la estructura que los sostenía (la carnosidad femenina), fueron convertidos en instrumentos del diablo para tentar el

¹⁰ Según Cecilia Salinas, los antecedentes documentales de esta discusión se conservan en el Archivo Arzobispal de Santiago de Chile. Lamentablemente no hemos tenido acceso a esta información a efecto de ver en detalle los argumentos.

amor de dios en la tierra, un amor contemplativo y asexuado. Había que temer al amor sexual y extirparlo de raíz.

Un “diablo del amor” suelto y enamorado: consideraciones finales

Históricamente, la imagen del diablo como constructo cultural ha provocado persecuciones injustas y hasta la muerte. Tan indesmentible realidad hace necesario reparar y diferenciar entre la visión diabólica y el contenido de su materialidad terrenal. Como señala Muchembled, referirse al diablo, a sus posesiones terrenales y espirituales, es también referirse a “la desdicha de los hombres en el seno de su sociedad” (2004, p. 15).

Entre los siglos XVI al XVIII, en dos comarcas del imperio español, el virreinato del Perú y la capitanía general de Chile, fue posible no sólo una imagen del diablo sino muchas que convivían de forma paralela, aunque no siempre complementarias, incluso antagónicas, dependiendo de los intereses que las sustentaban. Una de estas representaciones fue el “diablo del amor”, un diablo complejo y alucinante, lleno de atavíos que lo hacían atractivo para la seducción amorosa. Un diablo imposible de no mirar e inquietarse por las propias pasiones contenidas por la severa moralidad de entonces. Un diablo que usaba la palabra hablada de los conjuros¹¹, el gesto del placer y el tacto del encuentro amoroso para expresarse y comunicarse. Un diablo “maliciosamente” risueño.

Su rostro se cubría con las mantillas permisivas del encuentro amoroso ilícito, protectora de las miradas inquisidoras, y poseía también en su boca dos poderosos labios que posibilitaban la entrega de los besos más lascivos posibles. Su cuerpo se vestía con trajes costosos y multicolores, lleno de encajes, tisúes y adornos dorados, que se oponían al riguroso color musgo exigido por los inquisidores para no ser pecaminoso. Era un diablo que mostraba sus brazos para el enojo de sus detractores, que descubría los senos para la ira de sus enemigos y, por si fuera poco, cuando estaba pobremente vestido más mostraba el cuerpo. Claro que en este caso el orden moral lo exceptuaba de cierta culpabilidad.

De su “trasero” partía una cola gruesa, cuya función llamaba a la curiosidad, además de subir maliciosamente los límites de encubrimiento de los “bajos”. Por otra parte, sus extremidades inferiores eran dominadas por los tobillos, los que mostraba públicamente para incitar a quienes se interesaban por un camino de encuentro, mientras que sus pies calzaban con brillantes zapatos blancos, contrariando el color musgo de la misma manera que sus vestidos. Es que el blanco era su color favorito y no el negro, pues gustaba de la claridad y aborrecía la oscuridad, así como prefería la risa al llanto, aunque muchas veces, a través de los

¹¹ Este tema lo abordamos en otro trabajo que está en la fase inicial de redacción.

desamores, provocaba más de algún dolor del alma. En fin, como se puede deducir, para la sociedad colonial del virreinato peruano y la capitania general chilena su apariencia externa fue, por lo general, la de una mujer.

El viaje y el traspaso del diablo desde Europa hacia el Nuevo Mundo, no solo trajo como consecuencia la lujuria persecutoria, sino igualmente cambios en su imagen. En este sentido, entendemos que esta idea del “diablo del amor” se plasmó en estos alejados lugares a debida consideración de la sexualidad ajena a los tabúes de los indígenas y los afrodescendientes, como al rápido traslado de esta sexualidad a las capas mestizas pobres e incluso blancas y acadauladas. Un diablo que desde Europa llegó negro y aquí se volvió blanco. Un diablo que en Europa se preocupó casi exclusivamente de la muerte y que aquí se ocupó de la procreación, el placer y la pretensión para la conquista amorosa, aunque esta fuera ilegítima. En síntesis, un diablo que en Europa era un “don” señor político y que aquí se transformó en una suerte de “celestino” para hincar y/o pinchar con su tridente el orden moral cristiano.

Bibliografía

Archivos e Impresos

ARCHIVO NACIONAL DE CHILE, Documentos José Toribio Medina (ex Archivo de Simancas) (ANCh.DJTM), libro 20-A, pieza 17, *Calificación sobre el beso a una doncella*, Lima 7/12/1677, folios 53-76.

ARCHIVO NACIONAL DE CHILE, Documentos José Toribio Medina (ex Archivo de Simancas) (ANCh.DJTM), libro 25, pieza 10, *Causa a Francisca Bustos*, Lima 1666, folios 40-44.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE, Impresos Sala Medina (ISM), Fray Alonso de Herrera, *Consideraciones de las amenazas del Iuizio y penas del infierno*, Sevilla, 1618.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE, Manuscritos Sala Medina (MSM), tomo 277, pza. 8156, *Autos sobre que se moderen los trajes de las seculares que están en los Monasterios de Monjas*, Santiago de Chile 26/4/1712, folios 52-58.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE, Manuscritos Sala Medina (MSM), tomo 280, pza. 8157, *Auto sobre la reforma de trajes en las mujeres vivas i muertas*, Lima 1715, folios 59-66.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE, Manuscritos Sala Medina (MSM), tomo 280, pza. 8162, *Edicto prohibiendo que las mujeres anden con los brazos desnudos*, Santiago de Chile 1755, folios 132-139.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE, Manuscritos Sala Medina (MSM), tomo 280, pza. 8267, *Carta donde se declara pecado la simple fornicación*, Lima 1581, folio 45.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE, Manuscritos Sala Medina (MSM), tomo 280, pza. 8285, *Relaciones de causas de fe a hechiceras*, Lima 1600, folios 434-440.

Libros y artículos

- ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, CSIC, 2008 [1590]. <https://es.scribd.com/doc/219543389/Historia-natural-y-moral-de-las-Indias-Josef-de-Acosta-pdf> [12/12/2017]
- AÍNSA, Fernando. "El mundo como invención" in *Encuentros en Verines. América desde las dos orillas: sueño, mito, utopía, literatura*. Pendueles, Asturias, 2006. (pp. 1-9). <http://www.culturaydeporte.gob.es/lectura/pdf/274.pdf> [15/2/2019].
- ARANEDA, Fidel. *Historia de la Iglesia en Chile*. Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1986.
- ARCINIEGAS, Germán. *Las mujeres y las horas*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1986.
- ARIÈS, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Editorial Taurus, 1984.
- ARIÈS, Philippe. "San Pablo y (los pecados de) la carne" in ARIÈS, Philippe y BÉJIN, André (dirs.) *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires, Paidós, 1987. (pp.65-69).
- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y Esperanzas Colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- BAJTÍN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- BATAILLE, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona, Tusquets, 2000.
- BORJA, Jaime. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá, Editorial Ariel, 1998.
- BOUCHERON, Patrick; ROBIN, Corey. *El miedo: historia y usos políticos de una emoción*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016.
- BROWN, Peter. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 2008.
- BURTON RUSSEL, Jeffrey. *El Príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1994.
- BURTON RUSSEL, Jeffrey. *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al Cristianismo primitivo*. Barcelona, Editorial Laertes, 1995a.
- BURTON RUSSEL, Jeffrey. *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona, Editorial Laertes, 1995b.
- CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- CARO BAROJA, Julio. *Vidas mágicas e Inquisición* (v. I). Madrid, Ediciones ISTM, 1992.

- CARO BAROJA, Julio. *El señor Inquisidor*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- CASANOVA, Holdenis. *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera, 1994.
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en occidente*. Barcelona, Taurus, 2012.
- DUBY, Georges. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.
- DUBY, Georges. *Damas del siglo XII. Eva y los sacerdotes*. Madrid, Alianza, 1998.
- ECO, Humberto. *El nombre de la rosa*. Barcelona, Editorial Lumen, 2005.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York, Automeia, 2009.
- FLORES Arroyuelo, Francisco. *El diablo en España*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- HARRIS, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, 1987.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- KORSTANJE, Maximiliano. "El temor en Thomas Hobbes como organizador político: Notas preliminares sobre la paradoja profesional". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Málaga, v. XV, 2010 (pp. 167-186).
- LAVRÍN, Asunción. "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana" in BETHELL, Leslie (ed.) *Historia de América Latina* (v. IV). Barcelona, Editorial Crítica, 1990. (pp. 109-137).
- LE GOFF, Jacques. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Ediciones Paidós, 2005.
- LEÓN PINELO, Antonio de. *Velos en los rostros de las mujeres: sus consecuencias y daños* (v. I y II, Serie Curiosa Americana n. 4). Santiago de Chile, Centro de Investigaciones de Historia Americana Universidad de Chile, 1966 [1641].
- LEVACK, Brian. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London, Longman, 1987. [edición en español: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza, 1995]
- MATHEUS, Carlos. "Del mito faústico al *Liber Belial*: el Demonio en la literatura, el derecho y el arbitraje". *Anamorphosis. Revista Internacional de Direito e Literatura*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2017. (pp. 99-118).
- MEDINA, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile* (v. I). Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, 1952.
- MEDINA, José Toribio. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* (v. II). Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, 1956.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo é a terra de Santa Cruz. Feitiçaria é religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MEZA, Javier. "La pastoral del miedo fraguado en la culpa". *Tramas*, México D.F., n. 30, 2008. (pp. 59-91).

- MUCHEMBLED, Robert. *Historia del diablo*. Siglos XII-XX. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- PÉREZ, Joseph. *Historia de la brujería en España*. Madrid, Espasa, 2010.
- PERRY, Mary; CRUZ, Anne (eds.). *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. California, University, California Press, 1991.
- POBERTI, Alicia. *Brujas Andinas. La Inquisición en Argentina*. Sidney, Cervantes Publishing, 2005.
- PRIORE, Mary del. "O corpo feminino e o amor: um Olhar (Século XVIII, São Paulo)" in D'INCAO, María Angela (comp.) *Amor e família no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto, 1989. (pp. 31-56).
- ROBIN, Corey. *El miedo. Historia de una idea política*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2009.
- ROSAS, Fernando. "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio" in ROSAS, Claudia (edit.) *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005. (pp. 23-32).
- ROSSIAUD, Jacques. *La prostitución en el medioevo*. Barcelona, Editorial Ariel, 1986.
- ROSSIAUD, Jacques. "Prostitución y sociedad en las ciudades francesas en el siglo XV" in ARIÈS, Philippe y BÉJIN, André (dirs.) *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires, Paidós, 1987. (pp. 123-151).
- SALINAS, Cecilia. *Las chilenas de la colonia. Virtud sumisa, Amor rebelde*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1994.
- SALINAS, Maximiliano. "El evangelio, el Imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619" in PINTO, Jorge; SALINAS, Maximiliano y FOERSTER, Rolf (eds.) *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera, 1991 (pp. 71-167).
- SÁNCHEZ, Ana. *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1991.
- SICHÈRE, Bernard. *Historias del Mal*. Barcelona, Gedisa, 2008.
- SILVERBLATT, Irene. "Dioses y Diablos. Idolatrías y evangelización". *Alpanchis*. Cusco, v. XVI, n. 19, 1982. (pp. 31-47).
- SILVERBLATT, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1995.
- STHEPENS, Walter. *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press. 2002.
- TORRES LONDOÑO, Fernando. "O crime do amor". in D'INCAO, María Angela (comp.) *Amor e família no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto, 1989. (pp. 17-30).

TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*. Varda Books, 2002.

URBANO, Enrique. *Ídolos, figuras e imágenes. La representación como discurso ideológico*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1993.

Luis Castro Castro

Doctor en Historia por la Universidad de Chile. Profesor Titular del Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas de la Universidad de Tarapacá (Arica, Chile). Investigador Responsable del proyecto Fondecyt Regular “Estado nacional y proyecto republicano peruano: ideas, imaginarios y planteamientos políticos y económicos en una provincia periférica (Tarapacá, 1826-1879)”. Especialista en historia social, política, económica y transfronteriza de Chile y Perú siglos XIX y XX y en estudios interculturales en contextos urbanos.

Contacto: lecastro@academicos.uta.cl

Daniuska González González

Doctora en Humanidades por la Universidad Central de Venezuela. Profesora Asociado de la Universidad de Playa Ancha (Valparaíso, Chile). Coordinadora del Grupo Internacional de Investigación de la Violencia e Investigadora Responsable del proyecto Fondecyt Regular “Los nudos de la memoria. El testimonio chileno y venezolano contemporáneo”. Especialista en narrativa hispanoamericana contemporánea y las representaciones de la violencia política y urbana hispanoamericana y caribeña contemporánea.

Contacto: daniuska.gonzalez@upla.cl

Recibido: 25/03/2019

Aceptado: 12/05/2020