



El dominio de las pulsiones del deseo: sexualidad e individuo en la Venezuela del siglo XVI*

Elizabeth Manjarrés Ramos**

<p>Resumen:</p> <p>La sexualidad fue una de las prácticas corporales más controlada por las instituciones del poder colonial, tanto la administración política como la Iglesia tejieron alrededor de ésta un cerco biopolítico incentivando o cohibiendo a los individuos a adoptar ciertas prácticas dependiendo de su estatus socioeconómico. En el artículo que se presenta pretendemos dar a conocer algunas de las prácticas y representaciones de la sexualidad en la mentalidad colonial de la Venezuela del siglo XVI, abordando aspectos tales como la conducción de las pulsiones del deseo, el amancebamiento, el control demográfico, la reproducción y la homosexualidad, evidenciando que las representaciones de lo lícito y lo ilícito en torno a la sexualidad no eran homogéneas y dependían del grupo social de los individuos implicados.</p> <p>Palabras clave: Venezuela, siglo XVI, sexualidad, deseo, biopolítica.</p>	<p>Abtract:</p> <p>Sexuality as a bodily practice was one of the most controlled by the institutions of colonial power. Both, political administration and church established a biopolitical blockade around it that channeled the drives of desire, promoting or restraining individuals from adopting certain sexual practices. In this paper, we aim to make known some of the sexual practices and representations in the colonial mindset of 16th century Venezuela by addressing topics such as management of desire, discourses for confronting condemned sexual practices as de facto relationships and homosexuality, and demographic control by means of reproduction.</p> <p>Key words: Venezuela, 16th century, sexuality, desire, biopolitics.</p>
--	---

* Artículo culminado en septiembre de 2016, entregado para su evaluación en octubre de 2016 y aprobado para su publicación en diciembre de 2016.

** Profesora contratada del Programa de Formación del Profesorado Universitario de la Universidad de Salamanca, España, adscrita al Instituto de Iberoamérica (Área Antropología Sociocultural). Doctora en Historia Moderna, Contemporánea y de América (Universidad de Salamanca, España), Magister en Antropología de Iberoamérica (Universidad de Salamanca, España) y Licenciada en Historia (Universidad de Los Andes, Venezuela). Email: manjarres.ramos@usal.es.

1. El control de la sexualidad y el deseo

La sexualidad fue una de las prácticas corporales más controladas por las instituciones del poder colonial; tanto la administración política como la Iglesia determinaban qué prácticas sexuales se podían realizar y cuáles se debían evitar en el siglo XVI para ser aceptado en la naciente sociedad colonial. Entorno a las prácticas y representaciones derivadas de la sexualidad se tejió un cerco biopolítico que encauzaba las pulsiones del deseo incentivando o cohibiendo a los individuos a aceptar o censurar ciertas conductas; sin embargo, la relación entre pauta y conducta no siempre se mantuvo ni fue homogénea para todos los grupos sociales, al contrario, las prácticas tendían a circular por caminos diversos a los trazados por las normas establecidas, y a cada grupo social se le permitían y atribuían prácticas sexuales diversas.

En esta investigación pretendemos dar a conocer algunas de las prácticas y representaciones de la sexualidad en la mentalidad colonial de la Venezuela del siglo XVI estudiando la relación entre individuo, grupo social, estatus y sexualidad pues las dinámicas sociales demuestran que las instituciones del poder eran más o menos permisivas con ciertos grupos, dependiendo de los intereses socioeconómicos del momento y de la naturaleza de las prácticas sexuales realizadas.

2. La escala colonial étnica de las pulsiones del deseo

En la Europa del siglo XVI, tal y como lo reflejan los tratados médicos de la época¹, estaba extendida la creencia de que vivir una sexualidad desbocada, más allá de tener graves condenas de índole divina, era causa de no desdeñables malestares físicos debido a que el calor y la humedad natural del cuerpo se extinguían causando la debilidad del organismo, lo que a su vez dejaba el cuerpo expuesto y propenso a sufrir cualquier enfermedad, entre las que se temía especialmente la tuberculosis y la caída del cabello².

Estas ideas llegaron con los europeos al Nuevo Mundo, al respecto, narra Girolamo Benzoni que mientras estaba en Maracapaná, llegó el capitán Pedro Cálize con más de cuatro mil indígenas que

habían capturado y esclavizado durante la travesía, los cuales venían atados por el cuello con cadenas y cabuyas. Se lamentaba Benzoni al verles desfilar cabizbajos pues tuvo noticias de que les habían dado muy malos tratos, especialmente a las mujeres pues señala que al llegar a Maracapaná "...no quedaba una sola doncella sin ser violada por los españoles, y eran tan indulgentes en sus vicios, que arruinaban su propia salud"³. En este fragmento, Benzoni enuncia la irrefrenabilidad del desbocado deseo sexual del español que no es capaz de dominar su vicio a pesar de que para la época estaba muy extendida la creencia de que el mismo arruinaba la salud de los lujuriosos.

Tanto en la mentalidad de la Europa medieval como a inicios de la moderna, prácticas sexuales como el estupro, la violación o las relaciones extramaritales eran toleradas con bastante flexibilidad, sobretodo cuando las víctimas eran de clase baja y los culpables de clases altas. Antes de la conquista de América, ya los hombres de las élites peninsulares acostumbraban a mantener relaciones no consentidas con sus esclavas, sin que tales prácticas fuesen siquiera consideradas delito⁴, por tanto, no es de extrañar que al llegar al Nuevo Mundo dichas prácticas también fuesen realizadas con las poblaciones autóctonas, como indica el relato de Benzoni. Este autor se compadece de las doncellas y dice que los españoles son incapaces de frenar su vicio a pesar de que les causa daños en la salud, sin embargo, resulta curioso que el autor no haga referencia al remordimiento o al temor del castigo divino como posibles ataduras para evitar las violaciones, sólo menciona los posibles daños a nivel de la salud; esto probablemente se deba a que, como señala Rodríguez⁵, el estupro y la violación de mujeres de grupos considerados inferiores no solía causar ningún género de remordimiento ni temor pues las pedagogías cotidianas no insistían en estos como delitos sexuales, y al no ser considerado un pecado/delito evidentemente no habrá sanción social ni remordimiento individual.

Por otro lado, los alcaldes de Barquisimeto Sebastián Arévalo y Juan Ruiz de la Parra en 1579, al referirse a los Axaguas mencionan que "...eran dados al vicio de la carne, al que son muy aficionados, porque cada uno toma las mujeres que se atreve a sustentar y por esta causa viven poco..."⁶, en este fragmento se codifica nuevamente la

misma creencia de Benzoni acerca de que el desenfreno sexual es perjudicial para la salud, con el agravante de que para algunos, como es el caso de los indígenas según los alcaldes, puede tornarse en una causa mortal. La lujuria pues, no sólo es concebida por los cristianos como un mal para el alma, un obstáculo para entrar al paraíso, también se le adjudican males terrenales con consecuencias sobre la salud corporal.

Los tratados medievales de salud insistían en la importancia de llevar una vida sexual acorde a la tipología corporal de cada individuo, en este sentido, por ejemplo, se desaconsejaba el coito a los hombres delgados ya que se creía que poseían poca sangre y poco semen, y al perderlo quedaban debilitados; mientras que a los hombres gruesos y blancos se les recomendaba una mayor actividad sexual pues tenían semen en abundancia, cuestión que también resultaba contraproducente para la salud si se acumulaba en exceso⁷.

Los indígenas eran considerados por los conquistadores como seres corporalmente débiles, que sucumbían fácilmente a enfermedades y que eran incapaces de soportar las largas jornadas agrícolas y mineras que eran mejor toleradas por los esclavos negros cuyos cuerpos robustos eran codiciados por su fortaleza y resistencia. La supuesta debilidad y delgadez de la tipología física de los indígenas hacía de ellos individuos sexualmente frágiles e incapaces. Como señala Emanuele Amodio:

...no es ciertamente una coincidencia casual que, por lo menos hasta la polémica ilustrada sobre el Nuevo Mundo (Buffon, De Pauw, etc.) dos siglos más tarde, los indios americanos fuesen pensados todavía como “genésicamente débiles”, lo que producía (según la justificación europea) el deseo de la mujeres indígenas de acostarse con los europeos⁸

La debilidad corporal de los indígenas en el imaginario europeo hacía que se creyera que estos eran una especie de niños a lo largo de toda su vida, idea que se veía fortalecida por el hecho de que eran imberbes hasta la vejez. Se les consideraba poco viriles e incapaces de satisfacer a sus mujeres, motivo por el cual algunas indias solían mostrarse favorables a los encuentros carnales con los europeos. Para Gilberto Freyre, una de las posibles causas de la desproporción del

deseo sexual entre hombres y mujeres indígenas en las sociedades amazónicas, donde el hombre suele manifestar debilidad en el impulso sexual, podría estar relacionada con la vida sedentaria y regular de las mujeres en oposición a la vida de mayores exigencias físicas de los hombres en la repartición sexual del trabajo⁹.

La flaqueza sexual de los indígenas era agravada, según el entender europeo, por el consumo de ciertos productos de la dieta americana que tenían un impacto sobre la hombría y la potencia sexual. Al respecto, Domingo Ibarguen, narrando las jornadas en la búsqueda de El Dorado que lideró Antonio de Berrio dice que “...es el camino y entrada por tierra alta y fría y que la gente come maíz y no yuca, ni raíces, ni otras comidas que crían a las gentes afeminadas”¹⁰. Ibarguen considera que el consumo de yuca y otras raíces propiciaba el afeminamiento, mientras que el consumo de maíz mantenía la virilidad. Si bien es cierto que este comentario parece alabar el consumo de maíz, éste en exceso también era mirado con cierta desconfianza por los europeos, aunque era preferido frente a otros alimentos del Nuevo Mundo que, como bien lo expresa Ibarguen eran considerados tan nocivos para el cuerpo que no sólo podían tener consecuencias directas sobre la salud, sino también sobre el temperamento y la sexualidad de los individuos; se creía por tanto que una alimentación a base de yuca y raíces típica de las zonas amazónicas era una de las posibles causas de la debilidad genésica de los amerindios. En cuanto a los alimentos nocivos para las mujeres, se desaconsejaba el consumo del chocolate pues era visto durante la colonia como un afrodisíaco, una posible causa del aumento del deseo sexual; por ello, a finales del siglo XVII y comienzo del XVIII los brebajes de cacao eran empleados, especialmente en Mesoamérica, para realizar hechizos de amor¹¹.

Acerca del deseo de las indias por los blancos, Castellanos señaló que las indias que vivían en las orillas del río Unare, en un poblado solo de mujeres, no eran duras para entregarse a los juegos lascivos de los europeos, más bien eran grandes aficionadas a los cristianos pues los aceptaron en su poblado durante más de diez días para disfrutar y yacer con ellos¹². Está claro que las indias de muchos grupos aborígenes vivían su sexualidad con más libertad y con menos

tabúes que los impuestos por el imaginario cristiano, y por ello no tenían impedimentos en mantener relaciones sexuales con los blancos, cuestión que en ningún caso implica que esto se debe a falta de virilidad indígena o a su debilidad física y genésica.

Pero si la fortaleza sexual de los indios era fuertemente cuestionada por los europeos, la de los negros y mulatos era temida por su ímpetu y furor, por ello se les prohibía entrar en las encomiendas y resguardos de indios. Alarmado por ver a negros, mestizos y mulatos en los repartimientos indígenas, en el año 1602, Alonso Suárez del Castillo, Gobernador de Venezuela, emite un informe en el que afirma haber hallado muchos y graves desórdenes en aquella gobernación, al respecto denuncia que, contra la voluntad real, ha visto negros, mestizos y mulatos en los repartimientos de indios, cuestión que causa gran daño a los indígenas y a sus mujeres¹³. En esta denuncia, reveladora del imaginario europeo de entonces, encontramos codificada la inferioridad de los negros, a quienes se acusa de ser un factor de amenaza y riesgo para los indígenas, de quienes deben ser apartados pues su sexualidad desbordada hará que violen a las indias; no son los indígenas los que atentan contra los negros, son los negros los que pueden pervertir la inocencia de los amerindios, lo que evidencia que en la escala social colonial los negros eran tenidos por más peligrosos y promiscuos, y por tanto eran más temidos y controlados¹⁴.

El mito de la sexualidad sádica y desenfrenada del negro en oposición a la sexualidad desabrida del indígena forma parte de una escala del deseo en la mentalidad del colono que posiciona al blanco europeo en el sitio de la sexualidad equilibrada, y a los demás grupos étnicos los sitúa en los extremos de la anormalidad, claro reflejo de un pensamiento etnocéntrico.

3. Mujeres que enhechizan: amancebamiento

El amancebamiento no fue una costumbre exclusiva de los españoles que vivían en las Indias, sino que era una constante a uno y otro lado del Atlántico, sobre todo en las clases altas; al respecto, Madame d'Aulnoy refiriéndose a las costumbres sexuales de los

españoles en el siglo XVII escribió que “...el único goce y la sola ocupación de los españoles consiste en sostener una afición. Los jóvenes aristócratas con dinero empiezan desde la edad más tierna (doce o catorce) a tener manceba”¹⁵. Estas mancebas solían ser mujeres de clases sociales más bajas muchas de ellas provenientes del mundo del espectáculo como afirmó un compañero de d’Aulnoy¹⁶.

En el Nuevo Mundo el amancebamiento también fue una práctica muy extendida y tolerada, sobre todo entre blancos e indias y mestizas, siendo poco frecuente el amancebamiento con blancas. Aunque es cierto que algunos de estos mancebos intentaron formalizar legalmente su unión, como lo demuestran los análisis de documentos sobre Juicios de Oposición Marital¹⁷, la mayoría de los hombres blancos que se amancebaban no tenían intención de casarse con estas mujeres, sino que elegían por esposas a mujeres de la élite blanca para preservar sus privilegios de sangre; cuestión que no implicaba obligatoriamente que el amancebamiento respondiese a fines exclusivamente sexuales, al contrario, se creía que las mestizas tenían un poder especial para *enhechizar*, enamorar a los hombres y hacerles perder el juicio.

Ermila Troconis estudió uno de los escándalos por amancebamiento en más famosos en la Venezuela del siglo XVI, el mismo estuvo protagonizado por *La Camacha* apodado a Antonia Camacho, mujer casada, quien fue la concubina del alcalde mayor de Nueva Cádiz, Pedro Ortiz Matienzo; los vecinos rumoreaban que el alcalde había perdido su juicio y estaba tan aturdido por la mujer que le obsequió a ésta una licencia para la armada “regalo que ésta no dudo en vender” y que fue juzgado como excesivo e inapropiado por los vecinos de Nueva Cádiz, ocasionando la destitución del alcalde.

Una de las mujeres más famosas que participó en las expediciones del siglo XVI fue la mestiza Doña Inés de Atienza, quien viajaba en la expedición de Ursúa “expedición que luego dio origen al ejército de los marañones de El Tirano Aguirre”; de Doña Inés se decía que había enhechizado a tal punto a su amante Ursúa que éste la llevaba donde fuera y a fuerza de su furor sexual lo tenía frágil y flaco; se quejaban los soldados de esta mujer pues Ursúa los utilizaba

para que durante las largas jornadas de expedición la llevaran cargada, motivo por el cual los soldados la odiaban¹⁸. Según la crónica de Fray Pedro Aguado, su amor desmedido por la mestiza Doña Inés, a quien en todo complacía, fue la causa de la muerte del gobernador pues como verla no le era permitido, Ursúa acostumbraba tender su tienda a las afueras del campamento para poder encontrarse con su amante sin que sus soldados los importunasen, pero al estar la tienda lejos del campamento, estaba peor resguardada de las conspiraciones que contra él armaban y fueron algunos de sus propios hombres quienes, movidos por el odio que les generaba este amor desmedido por Doña Inés, le dieron muerte a Ursúa sin que sus soldados fieles pudiesen llegar a tiempo a la tienda a socorrerlo¹⁹. Muerto Ursúa, Doña Inés pasó a ser la amante de Lorenzo Salduendo quien prontamente murió —de acuerdo a la crónica de Aguado— por la misma causa que su amante anterior; hasta que:

Le pareció a Lope de Aguirre que pues por causa de doña Inés le sobrevenían algunos disgustos y amenazas, que no era justo que careciese ella del castigo que los demás, y así mandó luego incontinentemente a un sargento, llamado Antón Llamoso, y a un Francisco Carrión, mestizo, que fuesen a matar a doña Inés, los cuales, como andaban cebados en matar hombres, no se lo hubo acabado de decir Lope de Aguirre cuando se partieron y fueron donde estaba la pobre de doña Inés, y usando con ella las crueldades que con los demás, le dieron muchas estocadas y cuchilladas, conque la mataron tan cruelmente que no hubo persona que después de muerta la viese a quien no incitase y moviese a una de las mayores lástimas y crueldades que en aquella jornada se había hecho.²⁰

Así pues, las disputas por las mujeres en los ejércitos podían ocasionar verdaderas catástrofes, pues se veía en el sexo femenino la causa de una especie de pérdida de la razón que hacía a hombres como el gobernador Pedro Ursúa o el alcalde Pedro Ortiz cometer actos de amor desmedido que les ganaban el odio de sus compañeros y soldados dificultando la empresa conquistadora. Como hemos visto en los dos ejemplos anteriores, tanto en el caso de Doña Inés como de Antonia Camacho, los soldados de Ursúa y los vecinos de Nueva Cádiz se

oponen al amancebamiento no por considerarlo una falta cristiana o un delito legal, sino por la pérdida del buen juicio que demostraban ambos hombres, lo que deja entender que el amancebamiento era bastante tolerado en el siglo XVI.

Irónicamente, pese a que el amancebamiento y las violaciones eran bastante tolerados, en los discursos cristianos de la época la honra de las mujeres era un bien constantemente loado y defendido; incluso un hombre como El Tirano Aguirre, que se comportaba despiadadamente con sus enemigos, aparentemente era un defensor del honor femenino. Según el franciscano Fray Pedro de Aguado, de salida de Margarita, El Tirano Aguirre pidió a sus marañones que en los pueblos que entrasen a saquear "... solamente les encargaba la veneración de los templos y la honra de las mujeres, y que en todo lo demás hiciesen lo que quisiesen y viviesen como les pareciese"²¹. Pese a que en esto insistía El Tirano "según el relato de Aguado" sus soldados poco cumplían la orden pues otro cronista, Juan de Castellanos, critica el proceder de los marañones señalando:

Vienen quemando templos heredades
Deshonrando doncellas y casadas
Sin frenos usan deshonestidades
Sin riendas ensangrientan las espadas
Matan los religiosos los abades
Las mujeres paridas y preñadas
Jura siempre la gente fementida
De nunca perdonar cosa nacida²².

Castellanos quería pintar una imagen aún más aterradora de El Tirano Aguirre y su ejército, y por ello los pintaba como demonios que actuaban contradiciendo todas las normas del buen cristiano. Sin embargo, la imagen de El Tirano Aguirre representada en la *Recopilación historial* de Aguado es la de un hombre que censuraba la sexualidad descontrolada de sus marañones y despreciaba a las mujeres que, como Doña Inés de Atienza, cambiaban de un amante a otro generando trifulcas entre los conquistadores y enhechizando razones. Al respecto dice Aguado que Aguirre:

Mostraba asimismo tener grande odio a las mujeres públicas e malas de su cuerpo, por respeto del odio que tuvo con doña Inés de Atienza, amiga que fue de Pedro de Orsúa, y así decía que no le había de quedar viva ninguna, porque por causa de éstas sobrevenían muchos males entre los hombres y se perdían muchos pueblos; pero no se debe creer de él, aunque su mal propósito de mandar y reinar pasara adelante de donde llegó, hicieran ningún mal a este género de mujeres, antes por la parte que tenían de ser malas y causadoras de males y daños y pecados, las hiciera reservar y acatar y reverenciar. Más seguramente se le podía creer si estas amenazas hiciera contra monjas, beatas y otras santas recogidas mujeres y buenas personas, contra quien el traidor tenía toda su enemistad²³.

Para Aguado las mujeres que se comportaban como Doña Inés, que eran mancebas, era adjetivadas como mujeres *malas de su cuerpo*, dejando clara su impureza corporal, directamente en relación con el descontrol sexual que en amancebamiento suponía.

Aunque la virginidad y la honra, en oposición a la fornicación y amancebamiento, era una de las virtudes más destacadas de las mujeres en el imaginario cristiano colonial del siglo XVI al elegir esposa, esta virtud podía verse opacada si la mujer aún no siendo virgen era blanca, viuda y acaudalada. En el Nuevo Mundo, muchas mujeres gozaron de una situación económica muy privilegiada, llegando a ser poseedoras de verdaderas fortunas gracias a las herencias que recibían de sus padres y de sus matrimonios; era frecuente enviudar y volver a contraer nupcias, engrosando considerablemente el patrimonio, y pudiendo en las siguientes nupcias lograr una mejor alianza matrimonial gracias al aumento de su fortuna. Las causas de este constante enviudamiento se debían a los peligros a los que se enfrentaban los conquistadores, sobre todo, en sus guasábaras con los indígenas. Así pues, en el siglo XVI, era común y aceptado que las mujeres contrajesen segundas nupcias luego de enviudar, en muchos casos, incluso podían enviudar una segunda vez y contraer terceras nupcias, tal es el caso de Inés Mejía, en la ciudad de Mérida, quien se casó con Juan Esteban, capitán y fundador de Mérida, de quien enviudó, y posteriormente contrajo

matrimonio con Francisco Abril, con quien tuvo dos hijos, y de quien también enviudó. Tras esta última pérdida del marido, Inés Mejía comienza a figurar en los protocolos merideños del siglo XVI con notable frecuencia, realizando transacciones mercantiles, comprando, vendiendo o alquilando bienes y servicios, lo que demuestra que no sólo había aumentado su patrimonio sino que gozaba de mayor respeto y se le permitía realizar transacciones que normalmente las realizaban sólo los hombres²⁴. Otro caso es el de Doña María de Oviedo, quien se casó por primera vez en 1578 con el capitán Pedro Zapata, luego vuelve a contraer nupcias con el capitán Cristobal de Camañas, y se casa una tercera vez con el Licenciado Manuel Ruiz Caballero²⁵.

Así pues, enviudar y adquirir nuevas nupcias era una práctica muy corriente en la sociedad colonial del siglo XVI, sobre todo, teniendo en consideración el bajo porcentaje de mujeres con que se contaba en estas tierras a mediados del siglo decimosexto; además de ello, es notable el hecho de que, las mujeres viudas, más que perder valor social pues ya no eran vírgenes, ganaban prestigio pues poseían la fortuna del difunto y por ello conseguían mejores alianzas matrimoniales. De esta forma, las mujeres vírgenes no eran las únicas ni las mejor cotizadas en el mercado marital colonial, también las viudas acaudaladas ocupaban un sitio privilegiado casándose con capitanes y licenciados, es decir, con la élite masculina blanca de la sociedad colonial del siglo XVI en el Nuevo Mundo. En este sentido, enviudar favorecía los procesos de movilidad social ascendentes para las mujeres.

4. El control de la sexualidad y la reproducción

No es de extrañar que el mestizaje en las colonias españolas fuese una realidad inevitable debido a la minoría femenina europea que llegó al Nuevo Mundo en el siglo XVI, los primeros catálogos de pasajeros de Indias nos dan una idea del porcentaje mínimo de mujeres europeas en relación con el número de hombres que había en la empresa conquistadora y colonizadora; en un testimonio que data de 1569 se señala que en una de las embarcaciones que viajaba al Nuevo Mundo "...los hombres pasaban de 650, sin contar mozos,

mujeres y niños, con los que pasaron de 800 personas...²⁶, es decir que como máximo, habría 150 mujeres y 650 hombres, “suponiendo que no hubiese ni un niño” por cada 4,3 hombres habría sólo una mujer.

La baja proporción de mujeres en la empresa colonizadora respecto al elevado número de hombres durante las primeras décadas de la conquista y colonización fue un problema detectado desde temprano por la Corona, por ello, como buenos ejecutantes de estrategias biopolíticas²⁷, la reina envió una misiva al Padre Francisco Villacorta, cura de la iglesia de Santiago de Cubagua, el 17 de agosto de 1535 diciéndole que le habían informado que tanto en Cubagua como en Margarita y Cumaná, algunos vecinos casados no habían llevado a sus mujeres al Nuevo Mundo aduciendo los peligros y dificultades de los primeros años, y que aunque esas dificultades ya habían sido superadas y los colonos poseían riqueza suficiente para pagar el viaje de sus legítimas mujeres, no lo hacían “probablemente por estar amancebados con indias o negras, como se denuncia en una misiva previa que la reina había enviado a los mismos alcaldes y justicias el 03 de agosto de 1535, sólo dos semanas antes”; en vista de ello, la reina solicitó con urgencia al Padre Villacorta,

Que de aquí en adelante a los que viéredes que tienen posibilidad para embiar por sus mugeres y estovieren amañebados les amonestéis y exortéis con buenas palabras que lo hagan, por manera que bivan en servicio de Dios, Nuestro Señor, e sin tanto peligro de sus animas e conçiencias, e si ansí no lo cumplieren enbiarnos relación qué personas son e por qué causa no lo cunplen²⁸.

El control biopolítico de la sexualidad que ejercía la Corona se valía del discurso religioso para inducir a los colonos a evitar el mestizaje y el amancebamiento, y mantener sus lazos maritales con españolas, conservándose la pureza de sangre blanca. Es notable que todos estos detalles de alcoba llegasen a ser del conocimiento de los reyes y que los mismos los tomasen como asuntos de estado, legislando al respecto; la sexualidad pues no entraba en la esfera de lo privado, sino que se trataba de un asunto de interés público.

La sexualidad de todos los grupos étnicos que conformaban la sociedad colonial fue uno de los blancos centrales de la intervención y vigilancia de la biopolítica, que mediante estrategias como la confesión, la dirección de conciencias y la censura al mestizaje mantenía los privilegios de los blancos. En cuanto a la sexualidad de los esclavos, la última palabra la tenían los regentes del sistema colonial, quienes trataban de dominarla delimitando los aspectos prohibidos y permitidos, incentivándola o reprimiéndola de acuerdo a las necesidades socioeconómicas del momento.

El control de la reproducción de los esclavos fue objeto de especial interés durante la época colonial tanto para los amos de los esclavos como para la Corona; ambos se preocuparon por la reproducción de los negros en sus tierras a fin de incrementar el número de mano de obra y por ende aumentar la producción agrícola y minera, pues en el siglo XVI resultaba más rentable criar un niño esclavo que comprar un esclavo en el mercado negrero. Para incentivar la reproducción, se implementaron algunas estrategias biopolíticas entre las que destaca la creación de las denominadas *Casas de Engorde y Reproducción*; en el puerto de La Guaira funcionaba una de estas casas en la que se daba “buen” trato a los negros, alimentándolos abundantemente y ofreciéndoles un alojamiento adecuado con la intención de fomentar la reproducción de los mismos. Esta casa fue edificada en La Guaira pues a juicio del Gobernador de la Provincia de Venezuela, Francisco Mejías de Godoy, en esta zona “...la tierra es muy a propósito para la conservación y multiplicación de los dichos negros y se puede tener esperanza que en pocos años vengan en crecimiento de manera que Vuestra Majestad sea muy servido con la resulta de este efecto”²⁹. Se creía que los climas cálidos y húmedos, tan desagradables a los europeos, eran los más adecuados para la multiplicación de los esclavos, motivo por el cual sumado al hecho de ser zona portuaria, se decide fundar allí la casa de reproducción de esclavos. Vemos pues que existía un evidente interés por parte de las instituciones coloniales en idear estrategias para aumentar la mano de obra esclava a través del incentivo a la sexualidad, facilitando el deseo de las esclavas.

Pero si por un lado se incentivaba la reproducción y el matrimonio entre los esclavos de un mismo amo, para que éste pudiera

aumentar su patrimonio, por otro lado se obstaculizaba el matrimonio entre esclavos de propiedades diferentes, pues de resultar casados, uno de los amos perdería un esclavo por ello, aunque se incentivaba la reproducción de los esclavos se intentaba canalizar el deseo para que la reproducción fuese entre esclavos miembros de una misma propiedad. Por tanto, el deseo sexual de los esclavos era direccionado sólo hacia esclavas de la misma propiedad de su amo.

La sexualidad de los esclavos negros era propiciada con la finalidad de multiplicar rápidamente la mano de obra esclava, ya que de vientre y padre esclavo se nacía esclavo, asimismo, las violaciones a esclavas ni siquiera eran consideradas delito, por lo que a través de estas también se fomentaba la multiplicación de los esclavos negros y los amos acrecentaban su patrimonio. En este sentido, se fomentaba la voracidad sexual de las negras, creando el mito de su lujuria y apetito sexual desbordado, mito que se mantendrá durante todo el periodo colonial en Venezuela pues incluso a finales del siglo XVIII, François Depons afirmó que en las colonias españolas en América en el campo y en la ciudad, a las esclavas eran encerradas desde que cumplían los diez años hasta que se casaban, y cuando estaban fuera se trataba de no perderlas nunca de vista para evitar que tuviesen relaciones sexuales pues se consideraba que tenían apetitos sexuales desmedidos³⁰. El viajero francés fue uno de los pocos en atreverse a desafiar esta idea generalizada y afirmar que las esclavas y mulatas solían prostituirse no debido a sus irrefrenables apetitos sexuales, sino debido a su pobreza.

5. El pecado nefando: la sodomía en el Nuevo Mundo

Si bien el amancebamiento era la práctica sexual más frecuentemente censurada por el discurso cristiano, la homosexualidad sin duda era “y continúa siéndolo” la práctica sexual más rechazada y prohibida por la cristiandad desde sus orígenes “como lo revela el relato bíblico de Sodoma y Gomorra”. En este sentido, no es de extrañar que en el siglo XVI la vigilancia y control de la sexualidad aplicase estrategias especiales de censura contra los homosexuales; el fragmento siguiente, extraído de la crónica del misionero franciscano, Fray Pedro de Aguado, cuenta que en 1533 salió Jorge

Espira de Sevilla con cinco navíos y cuatrocientos hombres que logró juntar, pero cuando estaban cerca de las Islas Canarias una fuerte tormenta azotó sus naves y los envió de regreso hacia Cádiz, dice Aguado que,

El suceso de estas tormentas o infortunios de la mar fue atribuido a que Dios nuestro Señor lo permitió así por culpas y pecados de algunos que en el armada iban, entre los cuales se halló un sodomita que acostumbraba a usar aquel pecado en tierra, y aún no se sabe si lo usaba en la mar, y no nos debemos maravillar de que esta armada padeciese las tormentas e infortunios dichos, sino cómo no fue tragada y absorbida de la mar, pues nos es notorio el castigo que Dios nuestro Señor hizo en la gentilidad de Sodoma y Mogorra (sic.) (...) Este malvado cristiano, después de haber saltado en tierra de esta segunda vez que arribaron a Cádiz, quiso reincidir en su pasión y rencilla en que el uno de los tres fue muerto y a los dos prendieron, y sabida la causa de su discordia fueron castigados y quemados conforme a las leyes del Reino.

Y pareciéndoles a los que en el armada habían quedado que con haber sido castigado este malaventurado se aplacaría la ira de Dios contra ellos, tornaron a embarcarse y proseguir su viaje, y con buen tiempo, sin ningún, contraste de fortuna³¹.

La tormenta y los infortunios padecidos en el viaje son leídos por el imaginario cristiano como las consecuencias directas de haber portado consigo en el barco a un sodomita, a un *malvado cristiano*; el éxito del segundo viaje, en el cual encontraron buen tiempo y en el que no viajó el sodomita pues ya había sido ejecutado, reforzó la creencia de que el homosexual había sido la causa de las tormentas y adversidades encontradas en el primer viaje. Relatos como este son parte de discursos ejemplarizantes y correctivos que pretendían amedrentar a quienes actuaran fuera de las prescripciones cristianas y también aleccionar a la cristiandad en general de que debían vigilar que estas prácticas no fuesen llevadas al Nuevo Mundo, que no se embarcasen sodomitas, pues Dios mismo impediría con furia la llegada de ese navío a Tierra Firme.

En otro episodio, el capitán Alonso de Herrera decide zarpar al Nuevo Mundo con algunos hombres que había conseguido que le acompañasen, antes de zarpar el piloto de la carabela se niega a comenzar la travesía alegando que le habían advertido que entre los hombres que viajaban había uno que usaba el pecado de sodomía. Tras realizar las investigaciones necesarias, cinco italianos confesaron ser sodomitas; uno de éstos era un florentino llamado Joan María quien ofreció al capitán grandes sumas si los soltaba y dejaba ir, y los compañeros que con éste estaban daban fe de que era rico y de que tenía con que cumplir su palabra. Pero Herrera no aceptó el soborno y “...queriendo más castigar aquel delito con la merecida pena que llevar en su compañía quién lo inficionase y fuese para mas indignación y castigo suyo y de su gente, y así los quemó a todos”³². Quiere demostrar el narrador “Fray Pedro de Aguado” que un buen capitán no se dejaba corromper por sodomitas pues aceptar a uno de ellos en el barco, como sucedió con los hombres de Espira, podría suponer la ira de Dios y la perdición de toda la tripulación.

Mientras que el pecado de amancebamiento era aceptable siempre y cuando el pecador expiase económicamente su culpa pagando grandes sumas de dinero —recordemos al respecto que en una misiva de la reina enviada a los Alcaldes de Cubagua se ordena a los que están amancebados que se separen en un plazo máximo de tres días, y los que no lo hicieran tenían que pagar al fisco veinte mil maravedíes³³— sin embargo, tal y como revela la anécdota del florentino, los casos de sodomía eran penados con la vida misma, no existiendo posibilidad de mitigar la pena económicamente. La intransigencia era tal que ni el capitán ni el piloto se dejaron sobornar por el florentino acaudalado que pese a sus posesiones fue condenado, demostrándonos que en la escala de gravedad de las prácticas sexuales ilícitas de la época, la sodomía era considerada la peor y había con ella muy poca tolerancia.

En la isla de Cubagua, el justicia Pedro Mayor Ortiz y su gente que debían enfrentarse a la compañía del gobernador Ordás, para convencer y animar a los indios de que los ayudasen a atacar a la compañía enemiga, les decían que se trataba de “...hombres que vivían mal y sodomitas, el cual pecado aborrecen grandemente aquellos

indios, con lo cual los indios se prefirieron a ayudarles⁷³⁴. En este pasaje vemos que la acusación de sodomía podía ser motor de odios y alianzas entre indígenas y europeos; lo que no implica que no hubiese tribus indígenas en el Nuevo Mundo en las que la homosexualidad fuese una práctica sexual aceptada.

Si bien es cierto que en lo referente a temas sexuales como el amancebamiento, el adulterio y el estupro las instituciones coloniales solían ser permisivas e incluso cómplices, sobre todo cuando se trataba de individuos de elevado estatus social, en lo referente a la sodomía ésta fue la práctica sexual más rechazada y censurada en la época, no siendo tolerada ni siquiera entre las esferas de las altas élites sociales coloniales.

6. Denunciar las prácticas de la alcoba: los discursos de la sexualidad

No es extraño encontrar textos del siglo XVI en los cuales multitud de prácticas corporales que hoy día mencionamos con pudor, eran nombradas y descritas en detalle; en lo referente a los discursos sobre la sexualidad eran bastante comunes y abiertos los relatos sobre amancebamiento, violaciones, estupro y adulterio. Al respecto, Michel Foucault señala,

Todavía a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, se dice, cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito. Los códigos de lo grosero, de lo obsceno y de lo indecente, si se los compara con los del siglo XIX, eran muy laxos. Gestos directos, discursos sin vergüenza, trasgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban³⁵.

Las crónicas y testimonios escritos del siglo XVI comprueban en cierta medida la afirmación de Foucault, basta una mirada sobre la obra de Juan de Castellanos, *Elegías de Varones Ilustres de Indias*

para encontrar versos poco disfrazados que aluden explícitamente a la sexualidad y al erotismo, diríamos que en algunos versos esta crónica constituye una suerte de *Cantar de los Cantares* castellano del siglo XVI. A modo de ilustración, reproducimos algunos de los versos de Castellanos en los que la alusión a la sexualidad es clara; el fragmento que citaremos hace referencia a un poblado de mujeres de nación palenque que vivían a orillas del río Unare, cuya reina llamaban Anapuya, con el que se topa la compañía de Juan de Yucar de Navarra; estos hombres

Y en general es este mujeriego
de bien compuestos miembros y lozanos,
ninguna cosa duras al entrego
que suelen recibir lascivas manos:
derretidas en amoroso juego
Grandes aficionadas á cristianos
Serenos ojos blandos movimientos
Causadoras de tiernos sentimientos³⁶.

Y describiendo a los indígenas que encuentran Colón y sus navegantes en el primer encuentro, dice Castellanos que eran

Por cierto todos ellos bien dispuestos,
Y ellas por consiguiente bien dispuestas;
Pero los trajes son muy deshonestos,
Aun para las mujeres deshonestas,
Pues los unos y los otros andan prestos
Para solenizar venéreas fiestas;
Ellos no rozarán las agujetas,
Y ellas no roperán muchas faldetas³⁷.

Pero que el pudor en la narrativa del siglo XVI tuviese una frontera más permisiva y cercana a la franqueza, no significa que las prácticas sexuales fuesen aceptadas con la misma facilidad con que se las nombraba. En agosto de 1535 la reina envía una misiva dirigida a los alcaldes ordinarios y a los justicias de Cubagua, reprendiéndoles puesto que había sido informada de que algunos vecinos de la isla tenían indias por mancebas y no hacían vida maridable con sus

propias mujeres, se lamenta de que muchos incluso abandonaban a sus legítimas esposas y las dejan sumidas en la pobreza, por preferir irse con las indias. En vista de lo anterior, ordena la reina Isabel de Portugal, al alcalde y a los justicias,

Que os informéis e sepáis cómo y de qué manera lo susodicho ha pasado e pasa, e constándoos que algun vezino desa isla tiene por mançeba alguna india libre o se sirve de ella o de algún indio contra su voluntad, le notifiquéis que dentro de terçero día los dexé luego, e si no lo cumpliere incurra por ello en pena de veinte mill maravedís para nuestra cámara e fisco³⁸.

Pero pese a la constante injerencia real en las alcobas del Nuevo Mundo, la situación de amancebamiento que se denunció en Cubagua se repitió en distintas ciudades de la Provincia de Venezuela a lo largo de todo el siglo XVI, y valga decir que se mantuvo durante todo el periodo colonial. Quince años luego de enviada esta carta de la reina al alcalde de Cubagua, el obispo de Coro, Miguel Jerónimo Ballesteros, escribe al rey de España el 20 de octubre de 1550, dándole cuenta de haber tomado posesión de su mitra, y del estado desastrozo en que encontró su obispado; se queja este clérigo del libertinaje sexual de la sociedad en Coro, y denuncia que incluso los propios miembros de la curia cometen este pecado. El obispo se lamenta especialmente de la vida viciosa del chantre de Coro diciendo que tiene más de sesenta años y durante los veinte años que ha vivido en la Provincia de Venezuela, siempre ha gozado del favor de siete u ocho indias a quienes tomó por mancebas, generando grandes disgustos entre los vecinos; y asimismo,

Tuvo mucho tiempo una mujer española que casó con un vecino de Coro y después de casada, la tornó a tener por manceba, y el marido los tomó [*sic*, por *encontró*] juntos y acusó a la mujer de adulterio, y [el chantre] túvole preso. Es muy amigo del vino y de banquetes; es tan incorregible que las amonestaciones y censuras que le he puesto, que se aparte de sus indias, hace muy poco caso³⁹.

Del teniente Juan Villegas, el obispo de Coro también pone una queja en su carta al rey, pues no sólo tiene un par de mancebas, sino que las retiene contra su voluntad, bajo el consentimiento del chantre,

Desde hace siete u ocho años, está amancebado con cinco o seis indias; y entre ellas, una infiel, y tiénelas tan encerradas que a lo que tienen que hacer no las deja salir sin guarda. Este chantre, como es tan amigo suyo, cada vez que se confesaba le absolvía y daba el santo sacramento, y por esto y otras cosas semejantes, le he mandado que no confiese⁴⁰.

Este párrafo revela la importancia de la confesión en el imaginario cristiano pues la absolución de los pecados era asumida como verdadera fuente de erradicación de las faltas; por ello el nuevo obispo Ballesteros priva al chantre vicioso de su privilegio, prohibiéndole haga confesiones y dé el perdón a pecadores que no lo merecen pues no se arrepienten ni entienden sus faltas.

La última denuncia que señala el obispo Miguel Jerónimo Ballesteros en su carta al rey, no va encauzada hacia un personaje preciso, al contrario señala que es un mal generalizado; dice el obispo que el amancebamiento está esparcido por todo "...el servicio de los españoles, así de los que residen en la ciudad de Coro como los del asiento del Tocuyo, encontré muchos indios e indias cristianos, amancebados; y así mismo, indios cristianos amigados con indias infieles"⁴¹. Parece pues que este representante de la curia no se encuentra en el Nuevo Mundo con el Paraíso Edénico de Colón, sino todo lo contrario, llega a una tierra en la que la sexualidad se vivía con una escandalosa laxitud, de allí que su carta de denuncia esté cargada de detalles acerca de la vida sexual de los vecinos y autoridades civiles y eclesiásticas de Coro.

Aunque hablar de la sexualidad en el Nuevo Mundo era común en la correspondencia entre las instituciones eclesiásticas coloniales y la Corona, las acusaciones de amancebamiento eran delicadas y podían generar graves disputas. Ser llamado mancebo constituía una gran ofensa no sólo por las consecuencias jurídicas que podrían derivar de ello, sino sobre todo por el agravio al honor que ello suponía. Un episodio que ilustra esta afirmación lo protagonizó una pareja casada de origen flamenco cuyos nombres eran Luis de Longobal y Claretá; la pareja viajaba en una carabela donde empezó a correr el rumor entre el vulgo de que "...no eran casados, sino amancebados, y tomando por

muy gran injuria esta vulgar opinión, se iban a Santo Domingo, para de allí irse a España a quejar al emperador⁷⁴² pero estando en el navío no consiguieron controlar la rabia que sentían a causa del rumor y

Tomando las armas en las manos este furioso flamenco y los demás de su nación que con él estaban, que eran bien pocos, quitaron el batel a los marineros y comenzando a herir en ellos los mataron a todos, y los demás españoles y españolas que en el navío había, sin dejar viva criatura, ni negro alguno, ni perro ni gato, ni cosa viva que los españoles allí llevasen(...). Dícese que los que en tierra estaban veían a la mujer de Mingobal [¿Longobal?] con una espada en la mano dar el salto de una parte a otra, imitando la malvada crueldad de su marido, tras las mujeres españolas que en el navío andaban huyendo de una parte a otras⁴³.

La acusación de amancebamiento era una afrenta directa sobre la honra de una pareja cristianamente casada; el sólo rumor de amancebamiento podía ser motor para que los agraviados presentasen una queja incluso ante el emperador, lo cual nos da una idea de la gravedad de injuriar a alguien llamándole mancebo. Sorprende del relato anterior, la actitud de la mujer que según la narración toma las armas para vengar la ofensa, actitud pocas veces reseñada en los relatos del siglo XVI donde son escasas las narraciones en las que una mujer empuña una espada.

En este mismo orden de ideas, entre los documentos que reposan en el *Fondo de Protocolos Notariales del siglo XVI* del Archivo General de Mérida, hayamos el testamento de Pedro de Amaya, vecino de la ciudad de Mérida y natural de Sevilla, quien, sintiéndose cercano a su muerte, decide realizar su testamento en el que declara que viajó a las Indias obligado por su madre y su hermano, quienes se oponían a su matrimonio con Ysabel Básquez, a quien el sevillano había prometido matrimonio y bajo esta promesa habían estado juntos carnalmente, siendo ella doncella. En el lecho de su muerte, Pedro de Amaya piensa en Ysabel, con quien nunca celebró formalmente nupcias pues según declara, sus familiares le hicieron marcharse a las Indias y decide dejarla como su legítima heredera, en un intento

de reafirmar su unión con ella, y devolverle cierta honra tras haber fallado a su palabra de casamiento. Su testamento dice,

Declaro, por el descargo de mi conciencia, que la dicha Ysabel Basquez es mi mujer delante de Dios porque yo le di la dicha palabra de casamiento y debajo desta la hube, mando que si Dios me llevara desta vida agora sea desta enfermedad o de otra, antes que Dios me lleve a my tierra, que la dicha Ysabel Basquez le den de la legitima de mys bienes y herencia.⁴⁴

Desconocemos los motivos por los que la familia de Pedro se opuso a su matrimonio con Ysabel, y desconocemos si la última voluntad que manifestó en su testamento se cumplió; sin embargo, este texto codifica la importancia del matrimonio pues antes de morir, para librarse de un peso de conciencia, Amaya decide declarar todo lo sucedido y recompensar a Ysabel por los daños causados. Este testamento, también puede leerse bajo el código de una declaración de amor, pues revela la historia de dos amantes que fueron separados abruptamente, mostrándonos un lado de la leyenda negra que pocas veces se nos manifiesta, el del conquistador que llega al Nuevo Mundo contra su voluntad, obligado y cargado de tristeza, dejando en la otra orilla del Atlántico sus amores más sinceros. A pesar de las numerosas prohibiciones y los obstáculos que las mentalidades del siglo XVI tenían en lo referente al sexo antes del matrimonio, las pulsiones del deseo, las pulsiones del cuerpo no dejaban de estar latentes y aún en los periodos históricos de mayor represión sexual las pasiones del cuerpo vencían a las de la razón y el temor.

Los discursos acerca de las prácticas sexuales del prójimo eran moneda de uso corriente en los textos y rumores coloniales, las acusaciones de fornicación y amancebamiento no se conformaban con enunciar el pecado y el pecador, sino que daban detalles minuciosos del mismo. En este sentido, resulta importante destacar el rol de la confesión obligatoria y exhaustiva como núcleo del desarrollo de una *scientia sexualis* que hizo de la confesión su técnica para la producción de un discurso oficial de saber sobre el cuerpo y la sexualidad; como señala Foucault el ritual de la confesión se aleja del sacramento de la penitencia y camuflado como conducción de las almas y dirección de

por sus distintas significaciones que nos demuestra que tanto entonces como ahora, los delitos sexuales eran castigados por una justicia no homogénea que antes que juzgar crimen en función del pecado cometido, juzga en función del pecador.

La sexualidad fue un importante espacio de dominación del poder, el cual, mediante un conjunto de pautas corporales, logró estructurar un sistema de control social que incluía las esferas de la natalidad, la frecuencia del coito, la identidad de género, entre otras. Las élites de la sociedad colonial venezolana del s. XVI controlaban la sexualidad de los individuos no sólo a través de la coerción y violencia física; sino sobre todo mediante el discurso y la pedagogía familiar, la aceptación y censura grupal, las prácticas comunitarias y las estipulaciones legales, que codificaban las conductas y las palabras de los individuos.

Distintas esferas del poder colonial prescribían e imponían normas referentes a la sexualidad, mediante un conjunto de estrategias discursivas anatomopolíticas que envolvían la corporalidad en el régimen de las dualidades, por ejemplo de lo lícito/ ilícito, de lo admirable/censurado, lo hermoso/grotesco o de lo sagrado/profano, entre otras. Sin embargo, los discursos prescriptivos cristianos no siempre era escuchado por sus fieles, las prácticas sexuales de los cristianos, incluyendo, como hemos visto, a los propios representantes de la curia, violaban constantemente las normas básicas del comportamiento de un buen cristiano; demostrando una vez más que en el estudio de la historia cultural, no basta con ceñirse a los textos y discursos prescriptivos, sino que es necesario hacer uso de fuentes no oficiales para contrastarlas y ver hasta qué punto los discursos prescriptivos logran incidir sobre las prácticas sociales que de facto se realizan.

Notas y bibliohemerografía

¹ Francisco Nunez de Coria: *Avido de sanidad que trata de todos los generos de alimentos y del regimiento de la sanidad*. Madrid: Pierres Cusin, 1572.

- ² Ana Martos Rubio: *Historia medieval del sexo y del erotismo: La desconocida historia de la querrela del esperma femenino y otros pleitos*. Ediciones Nowtilus S.L., versión Kindle e-book, 2010.
- ³ Girolamo Benzoni: «Capítulos de Jerónimo Benzoni relativos a la isla de Cubagua, Cumaná y los Belzares», en *Descubrimiento y conquista de Venezuela: textos históricos contemporáneos y documentos fundamentales*, de Joaquín Gabaldón, vol. 2. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1962, pág. 8.
- ⁴ Victoria Rodríguez: *Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta finales de la Edad Media*. Madrid: Comunidad de Madrid, 1997, pág. 46.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ “Relación geográfica de la Nueva Segovia de Barquisimeto, por los alcaldes Sebastián González de Arévalo y Juan Ruiz de la Parra, alcaldes de Barquisimeto (1579)”, en *Relaciones geográficas de Venezuela*, de Antonio Arellano. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1964, pág. 191.
- ⁷ Ana Martos Rubio: *Historia medieval del sexo y del erotismo...*
- ⁸ Emanuele Amodio: *Formas de Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: ABYA-YALA, 1993, pág. 6.
- ⁹ Gilberto Freyre: *Casa-Grande y Senzala*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2010, pág. 123.
- ¹⁰ “Relación sobre el Dorado y sobre la expedición de Antonio de Berrio por Domingo Ibarguen y Vera, año de 1597”, en *Relaciones geográficas de Venezuela*, de Antonio Arellano. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1964, pág. 254.
- ¹¹ Martha Few: “Chocolate, sex, and disorderly women in late-seventeenth- and early-eighteenth-century Guatemala”, *Ethnohistory*, 52, septiembre de 2005: pág. 673-87.
- ¹² Juan de Castellanos: *Elegías de varones ilustres de las Indias*. Madrid: Imprenta de La Publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, 1874, pág. 129-30.
- ¹³ “Información hecha por Alonso Suarez del Castillo, Gobernador de Venezuela, en razón de haber hallado muchos y graves desórdenes en aquellas gobernación y diligencias practicadas para el más eficaz

- remedio de ellos.- Año 1602”, en *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, de Ermila Troconis. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1987, pág. 112.
- ¹⁴ Luis Escobar: *La música en Cartagena de Indias* (Bogotá: Intergráficas., 1985), 54.
- ¹⁵ Aulnoy apud. José Deleito, *La mala vida en la España de Felipe IV*. Madrid: Alianza, 1995, pág. 129.
- ¹⁶ Bertaud apud. *Ibid.*
- ¹⁷ Pablo Rodríguez: *Sedución, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991.
- ¹⁸ Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial de Venezuela*, vol. 2. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1963, pág. 99.
- ¹⁹ *Ibid.*, 2: pág. 102-6.
- ²⁰ *Ibid.*, 2: pág. 171-73.
- ²¹ *Ibid.*, 2: pág. 268.
- ²² Castellanos: *Elegías*, pág. 176.
- ²³ Aguado: *Recopilación historial de Venezuela*, 1963, 2: pág. 230.
- ²⁴ “Poder de Inés Mejía, Viuda de Francisco Abril, 5 de marzo de 1532”, en AGM, Sección *Protocolos del siglo XVI*, Tomo I, fol. 48-51
- ²⁵ Ermila Troconis: *Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas*. Caracas: Alfadil, 1990, pág. 31.
- ²⁶ “Relación que hizo Lope de las Varillas, de la conquista y población de Nueva Córdoba, año 1569”, en *Relaciones geográficas de Venezuela*, de Antonio Arellano. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1964, pág. 65.
- ²⁷ La *biopolítica* fue un concepto acuñado por Michel Foucault con el cual puso en relieve la relación entre el poder y las estructuras biológicas de la sociedad, relación que se sostiene gracias a las tecnologías y estrategias biopolíticas producto de la simbiosis entre saber y poder. La biopolítica agrupa un conjunto de saberes que generan técnicas y discursos cuyo objetivo es disciplinar, regular la vida corporal a nivel individual y colectivo. Los mecanismos del biopoder no son exclusivamente represivos ni operan sólo a través de

la coerción directa y la violencia física; existen también —y son más abundantes— mecanismos sutiles como la incitación, la inducción, la desviación, la facilitación o obstaculización, la ampliación o la limitación de prácticas corporales con las que el biopoder ejerce control sobre la corporalidad, domesticando los cuerpos. De especial interés para el biopoder es mantener un control demográfico de las poblaciones, desarrollando estrategias de aumento o de reducción de la reproducción, inmiscuyéndose por tanto, en la sexualidad de los individuos.

- ²⁸ “Cédula de la reina para que el hierro con que hierran los esclavos en Cubagua se ponga en posesión de Villacorta. 3 de agosto de 1535”, en *Descubrimiento y conquista de Venezuela: textos históricos contemporáneos y documentos fundamentales*, de Joaquín Gabaldón, vol. 2. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1962, pág. 110.
- ²⁹ “Carta a Su Majestad, del Gobernador de la Provincia de Venezuela, Francisco Mejías de Godoy y de los Oficiales Reales de aquella gobernación, informando con su parecer en todo lo relativo al fuerte de La Guaira.- Santiago de León, 27 de mayo 1605”, en *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, de Ermila Troconis. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1987, pág. 113-14.
- ³⁰ François Depons: *Voyage à la partie orientale de la Terre-ferme dans l’Amérique méridionale*, vol. 1. Paris: Chez F. Buisson, 1806, pág. 243
- ³¹ Fray Pedro de Aguado: *Recopilación historial de Venezuela*, vol. 1. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1963, pág. 115.
- ³² *Ibid.*, 1: pág. 501-2.
- ³³ “Cédula de la reina a los alcaldes y justicias de la isla de Cubagua. Sobre los que son amaçebados. 03 de agosto de 1535”, en *Descubrimiento y conquista de Venezuela: textos históricos contemporáneos y documentos fundamentales*, de Joaquín Gabaldón, vol. 2. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1962, pág. 106.
- ³⁴ Aguado: *Recopilación historial de Venezuela*, 1963, 1: pág. 435.
- ³⁵ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo veintiuno, 2012, pág. 9.
- ³⁶ Castellanos: *Elegías*, pág. 129-30.

³⁷ *Ibid.*, pág. 13-14.

³⁸ “Cédula de la reina a los alcaldes y justicias de la isla de Cubagua. Sobre los que son amaçebados. 03 de agosto de 1535”, pág. 106.

³⁹ “Carta del obispo de Coro Don Miguel Jerónimo Ballesteros al rey de España, de 20 de octubre de 1550”, en *Relaciones geográficas de Venezuela*, de Antonio Arellano. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1964, pág. 22.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 24.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 20.

⁴² Aguado: *Recopilación historial de Venezuela*, 1963, Tomo 1, pág. 475.

⁴³ *Ibid.*, Tomo 1, págs. 475-76.

⁴⁴ “Testamento de Pedro de Amaya, 22 de octubre de 1581”. En AGM, Sección *Protocolos del siglo XVI*, Tomo I, fol. 226.

⁴⁵ Foucault: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, pág. 68.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 71.