



Revue

# **HISTOIRE(S) de l'Amérique latine**

Vol. 9 (2013)

**El convento de Sodoma  
Frailes, órdenes religiosas y prácticas sodomíticas  
en el Virreinato del Perú (Siglos XVI-XVII)**

Fernanda MOLINA

[www.hisal.org](http://www.hisal.org) | novembre 2013

URI: <http://www.hisal.org/revue/article/Molina2013>

---

## **El convento de Sodoma**

### **Friles, órdenes religiosas y prácticas sodomíticas en el Virreinato del Perú (Siglos XVI-XVII)**

Fernanda Molina\*

#### **Introducción**

Si bien la principal preocupación del concilio celebrado entre los años 1545 y 1563 en la ciudad de Trento fue restablecer y precisar el dogma católico, también constituyó un punto de inflexión en el ordenamiento moral de las poblaciones católicas. Hasta entonces, con mayor o menor aquiescencia, las comunidades cristianas, incluidas sus cabezas, habían discurrido en un clima moral disipado que se expresaba en la difusión de un sinfín de prácticas sexuales que contradecían el modelo de moralidad cristiana que buscaban impulsar los obispos conciliares. La bigamia, los matrimonios clandestinos y, fundamentalmente, los concubinatos constituían prácticas corrientes que no sólo afectaban a la población secular sino que eran compartidas y practicadas por los eclesiásticos.

Dentro de este universo de relajación sexual, las autoridades civiles y eclesiásticas vieron la necesidad de implantar un nuevo modelo de moralidad que supuso no sólo la adaptación de los « conversos » a las normas católicas sino, fundamentalmente, el

---

\* Universidad de Buenos Aires - Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede de trabajo en el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani".

disciplinamiento de los denominados « cristianos viejos », en especial, de aquellos que debían guiar y servir de ejemplo a la feligresía.

La reforma moral de la población religiosa también fue una preocupación entre los funcionarios coloniales, en la medida en que los frailes y clérigos que atravesaron el Atlántico con fines misionales lo hacían trayendo consigo los mismos hábitos y costumbres de los que adolecían sus colegas peninsulares. En ese escenario, este trabajo se propone indagar en las relaciones sodomíticas que religiosos profesos, novicios y estudiantes establecieron entre sí en el seno de los claustros virreinales peruanos. Se sugiere que la práctica de la sodomía constituyó una de las vías de canalización de la sexualidad en la vida conventual, por un lado, porque al constituir un espacio eminentemente masculino, el claustro favoreció el encuentro sexual entre congéneres y, por otro lado, porque al ser una institución corporativa, cerrada y replegada sobre sí misma, las órdenes religiosas fueron solidarias en lo relativo al encubrimiento de las transgresiones sexuales de sus miembros en un contexto atravesado por el disciplinamiento de la sexualidad.

## Sexualidad y vida conventual

Tributaria de la concepción que oponía cuerpo y alma, la castidad se convirtió en la quintaesencia del estado religioso. Desde la primera tonsura hasta la muerte, dicho voto guiaría, en lo teórico, la experiencia monacal de todos aquellos hombres que optaran por profesar una religión. No obstante, fue también una de las obligaciones de la vida consagrada más difícil de sobrellevar. Es probable que la falta de observancia del celibato estuviera vinculada al hecho de que la castidad no siempre había constituido una regla obligatoria y, en ese sentido, la vida sexual activa podía formar parte de la memoria individual y colectiva de las personas eclesiásticas. De hecho, si se revisan las primeras reglas o constituciones de algunas de las órdenes religiosas, podrá observarse que el celibato o bien no estaba especificado como condición para ingresar a una comunidad o bien tenía un lugar secundario respecto de otros requisitos. Por ejemplo, en las reglas de San Benito (c. 540), las más antiguas de todas, no se hacía mención acerca de que los aspirantes o profesos debieran seguir la regla del celibato<sup>1</sup>. En el caso de las primeras constituciones jesuíticas (c.1540), la castidad apenas se mencionaba al pasar en un capítulo introductorio pero no se le dedicaba una sección especial como si la tenían los votos de pobreza y obediencia<sup>2</sup>. Por otra parte, entre las órdenes religiosas militares, se permitía la denominada castidad conyugal, esto es, la posibilidad de que un individuo casado pudiera profesar una religión siempre y cuando hubiera contraído

---

<sup>1</sup> CASTRO, Benito Francisco de. *Diccionario Histórico-Portatil de las órdenes religiosas y militares*, Madrid : en la imprenta de Don Blas Román, 1792, p. LXXIX-LXXX.

<sup>2</sup> HOLLWECK, Thomas. *El voto de castidad en la Compañía de Jesús*. Madrid : Ediciones Mensajero, 2001, p. 54.

matrimonio con una primera esposa virgen; más aún, debido a las dificultades para cumplir con el estado célibe, Eugenio VI estableció, mediante una bula papal (c. 1440) que los profesos podían conmutar la castidad perpetua por la conyugal<sup>3</sup>.

Fue recién hacia comienzos del siglo XVI que las autoridades civiles y eclesiásticas entendieron que si se quería instrumentar cualquier tipo de reformación moral cristiana, la sexualidad debía constituir una asignatura ineludible. Pero más que una reforma sexual —que implicaría una reencauzamiento hacia las tradiciones cristianas primitivas— lo que la Iglesia intentó introducir a partir de la Contrarreforma, especialmente a través de los cánones emitidos por los obispos en Trento, fueron nuevos ideales acerca del sexo o, mejor dicho, crear una sexualidad cristiana<sup>4</sup>. Fue así que esa empresa reformadora se dirigió hacia las cabezas de la cristiandad

(...) por cuanto son rectores, pastores y médicos espirituales y espejo claro en que deben mirarse sus súbditos y feligreses [y como tales] deben disponer de tal suerte su vida, con frecuencia de la oración, templanza en la comida y la bebida, castidad del cuerpo, modestia en el hablar (...)<sup>5</sup>.

En ese sentido, la reforma moral también procuró elevar el status de las personas eclesiásticas que debía ser moralmente distinto y superior al de la sociedad seglar<sup>6</sup>. A partir de entonces, el celibato clerical constituyó la piedra angular para prestigiar la posición de los religiosos, no sólo en virtud de la laxitud sexual con la que hasta entonces habían discurrido sino también en relación a la polémica entablada con los reformadores protestantes. Según el argumento de estos últimos, existía una relación cuasi indisoluble entre pecado original y deseo sexual, motivo por el cual, muy pocos individuos podían llevar una vida verdaderamente casta. En este sentido, recomendaban el matrimonio tanto para seglares como para religiosos antes que el celibato mancillado. A pesar de su origen protestante, algunos de los participantes de Trento pusieron a consideración esos argumentos, especialmente, debido a que las diócesis estaban plagadas de sacerdotes viviendo en públicos concubinatos y al hecho de que, en ese contexto, las acusaciones de hipocresía formuladas por los protestantes eran, por lo menos, justificadas<sup>7</sup>. No obstante, el concilio resolvió el reforzamiento del celibato obligatorio, a través del cual cumplía con dos de sus principales objetivos : distanciarse

---

<sup>3</sup> AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*. Madrid : Marvail Pons, Ediciones de Historia, S.A., 2007, p. 369.

<sup>4</sup> KAMEN, Henry. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro : Cataluña y Castilla. Siglos XVI-XVII*. Madrid : Siglo XXI, 1998, p. 259.

<sup>5</sup> *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas* [1687]. Caracas : por Juan Carmen Martel, 1848, p. 98.

<sup>6</sup> HALICZER, Stephen. *Sexualidad en el confesionario : Un sacramento profano*. Madrid : Siglo XXI, 1998, p. 15.

<sup>7</sup> WIESNER-HANKS, Merry E. *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna : la regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid : Siglo XXI, 2001, p. 109.

de las herejías protestantes y elevar el status de los clérigos. Pero además de establecer la obligatoriedad de la castidad sacerdotal, los padres del concilio prohibieron a los sacerdotes mantener contacto o comunicación con mujeres sospechosas, amonestándolos con la excomunión o la pérdida de beneficios<sup>8</sup>.

A partir de entonces, la Iglesia, en su conjunto, se abocó a reforzar el principio de castidad a través de todas las herramientas que tuvo a su alcance. De este modo, las reglas de las órdenes religiosas ya no sólo instituían el celibato perpetuo como condición *sine qua non* para ingresar a una religión sino que establecían sanciones concretas para aquellos que lo violaran. La regla agustina establecía que aquel hermano que quebrantara el voto de castidad, siempre que fuera probado por muchos testigos, tenía por castigo una reclusión de tres meses y ayuno de pan y agua los viernes en el refectorio. Además, debía declarar su falta en público y mudarse de convento<sup>9</sup>.

También los obispos conciliares instaban a restaurar la profesión de la castidad entre los conventuales aun cuando evaluaban que eran « tan espinosas y duras las circunstancias de los tiempos presentes que ni puede el Santo Concilio aplicar a todos inmediatamente el remedio que quisiera »<sup>10</sup>. No obstante, compelián a los abades y a los superiores de las órdenes que visitaran regularmente sus conventos, se dedicaran a la reforma moral y observaran que los cánones tridentinos fueran cumplidos. En caso de incumplir con esas responsabilidades —o ser acusados de indisciplina— serían los obispos de las diócesis correspondientes los encargados de llevar adelante esa tarea<sup>11</sup>.

Una de las herramientas para llevar adelante el programa de reformatión moral —y que, a la vez, fungió como instrumento de control social— fue la visita eclesiástica. Según el *Aparato del perfecto visitador*, el objetivo de la inspección consistía en fiscalizar que los religiosos no cayeran en pecado de incontinencia, « escandalizando con su delito al pueblo cristiano », ni vivieran licenciosamente o tuvieran « contrato y coloquios nocturnos o diurnos » con mujeres<sup>12</sup>. El edicto aprobado en 1583 por el Tercer Concilio Limense —destinado a pregonarse en todas las diócesis del virreinato y que seguía en líneas generales al establecido por su contraparte tridentina— exhortaba a denunciar a todos los religiosos que no desempeñaran su oficio con honestidad, diligencia y decencia, si son afectos a los vicios o si « han estado ynfamados...o tienen personas sospechosas de este pecado en sus casas o usen de terceras alcahuetas o

---

<sup>8</sup> HALICZER. *Sexualidad en el Confesionario*, p. 15.

<sup>9</sup> *Regla de San Agustín N. P. Obispo y Doctor de la Iglesia y Constituciones de la Hospitalidad de San Juan de Dios* [1640], Madrid : Imprenta de la Viuda e Hijo de Marin, 1799, p. 181.

<sup>10</sup> *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por d. Ignacio López de Ayala*. Paris : Librería de A. Bouret y Morel, 1847, pp. 288, 305.

<sup>11</sup> *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, p. 296

<sup>12</sup> GÓMEZ DE SANABRIA, Salvador. *Aparato del perfecto visitador eclesiástico*. Madrid : por Gregorio Rodríguez, 1645, p. 141, 350.

encubridoras »<sup>13</sup>. La mención a la “infamia” en la admonición citada podría constituir una referencia eufemística a la práctica sodomítica. Según el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611) de Sebastián de Covarrubias, el término infamia significaba « la máscara, la nota torpe y ruin, la mala fama » una referencia que a menudo se utilizaba para referirse al pecado innombrable.

Pero los esfuerzos y las herramientas puestas al servicio de la reformación moral de los eclesiásticos –cuyo corolario fue la perpetuidad de la castidad— no se tradujo, necesariamente, en la anulación de su actividad sexual. Por el contrario, es probable que los religiosos continuaran satisfaciendo sus necesidades sexuales aunque en un marco de mayor clandestinidad o a través de relaciones marginales –y como tales menos visibles— como la sodomía.

## Los frailes sodomitas

Desde los tiempos de los Reyes Católicos, la corona castellana optó por el servicio de las órdenes religiosas para llevar adelante la evangelización en los territorios recientemente descubiertos. Fue entre los mendicantes –como los franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y, más tarde, los jesuitas— y, particularmente, entre los reformados y observantes, que la metrópoli reclutó a los hombres que se encargarían de la conversión –y conservación— de las almas indígenas<sup>14</sup>. Los motivos para esa elección reposaron en el hecho de que las órdenes religiosas contaban con un personal formado y una perfecta organización jerárquica para llevar adelante una misión a gran escala, no poseían, en virtud de sus votos de pobreza, aspiraciones señoriales y estaban deseosas de obtener rápidas y cuantiosas conversiones<sup>15</sup>.

No obstante, los religiosos que pasaron a Indias lo hicieron con las mismas contradicciones entre la norma y la práctica de sus hermanos peninsulares. Sin embargo, el nuevo territorio que se proponían conquistar espiritualmente –en especial, en las zonas rurales— imponía nuevas y adversas condiciones misionales que trastocaron gravemente la vida conventual. En primer lugar, muchas de las doctrinas que atendían los frailes conventuales se encontraban en zonas de difícil acceso y a distancias considerables de las casas religiosas por lo que resultaba muy dificultoso retornar diariamente a dormir y hacer vida comunal con el resto de sus hermanos de religión. Esto afectó, entre otras cosas, el cumplimiento de ciertas normas como la observancia

<sup>13</sup> LEVILLIER, Roberto. *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú : en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid : Sucursal de Rivadeneira, 1919, p. 223.

<sup>14</sup> BARNADAS, Josep. « La Iglesia Católica en la Hispanoamérica Colonial. El establecimiento de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo ». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Barcelona : Crítica, 1990, Tomo 2, p. 191.

<sup>15</sup> BARNADAS. « La Iglesia Católica en la Hispanoamérica Colonial », p. 191; RUBIAL GARCÍA, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana : 1533-1630*. México : Instituto de investigaciones históricas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 39, 42.

de las horas, las disciplinas y los ayunos establecidos en las constituciones de los órdenes. A estos problemas de infraestructura hay que adicionarle, además, el hecho de que tanto los conventos como las doctrinas asociadas a ellos solían permanecer ajenos a la autoridad no sólo civil y episcopal –producto de las dificultades de comunicación señaladas– sino también de la vigilancia de sus superiores. En muchos casos, se trataban de órdenes que recién estaban organizando sus provincias, carecían de priores para dirigir los conventos o fundaban casas cuyo personal se reducía a dos o tres religiosos<sup>16</sup>. Pero no sólo la vida rural favoreció el relajamiento de las reglas. Si bien en las zonas urbanas existían condiciones para reproducir la vida monacal ordinaria, lo cierto es que los frailes gozaron, también allí, de cierta elasticidad en sus conductas, en la medida en que, en términos generales, la autoridad real experimentaba una lenta pero progresiva constitución, la vigilancia de los provinciales no era demasiado acuciante y los obispos tenían serias restricciones para intervenir en el funcionamiento interno de los órdenes religiosos.

Este escenario creó un caldo de cultivo para el florecimiento de un ambiente de relajación entre los frailes virreinales –pero también de la clerecía en general– que redundó en el abandono de la observancia de varios aspectos disciplinares. No en vano, Felipe II exhortaba al General de la Orden de Santo Domingo a que atendiera, con la mayor premura posible, a la reformación y al remedio de su religión en Indias debido al escandaloso comportamiento de sus frailes. Según el rey, la decadencia de la orden era producto de haber « introducido el recibir novicios nacidos en la misma tierra donde se crían con demasiado vicio y regalo » quienes, una vez devenidos en autoridades de su religión, favorecían el quebrantamiento de las reglas así como la entrada de frailes peninsulares poco probos<sup>17</sup>.

Pero estas admoniciones no resultaban novedosas para los superiores de los órdenes quienes también juzgaban preocupante el estado de disipación que reinaba entre sus hijos. El capítulo agustino reunido el 11 de mayo de 1560 en Los Reyes señalaba que el hecho de que los conventos se fundaran en pueblos de indios no eximía a los frailes que allí moraban de cumplir con las reglas de la orden y los exhortaba a que guardaran las horas, aplicaran regularmente las disciplinas, tuvieran su hora de meditación y no cesaran en sus lecciones, aun al comer o cenar<sup>18</sup>. No obstante, la advertencia más importante solía recaer en el miramiento de la principal característica del estado religioso, esto es, la castidad. Si bien, como se mencionara, todas las reglas religiosas

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, según la « Memoria de los conventos y religiosos y doctrinas de la provincia del Cuzco » (c. 1599) de los mercedarios, en los conventos de Camana, Arica, Cochabamba, Santiago del Esteco, entre otros, moraban el comendador y cuatro religiosos más, mientras que en la ciudad de Santa Cruz lo hacía el comendador y dos religiosos y en San Miguel de Tucumán y en la ciudad de Vera (Paraguay) apenas el comendador junto a otro religioso. LEVILLIER. *Organización de la Iglesia*, p. 656-659.

<sup>17</sup> LEVILLIER, p. 332

<sup>18</sup> AGI. « Relación de la religión y ritos del Perú », p. 55

limitaban el contacto de sus miembros con personas del sexo opuesto, el contexto de evangelización requirió de un reforzamiento de esa restricción, en la medida en que la tarea misional suponía un contacto permanente con poblaciones que tenían una actitud diferente hacia la sexualidad. Amparados en la ausencia de control y favorecidos por su posición de poder, muchos frailes supieron explotar esas concepciones a fin de reducir sexualmente – con mayor o menor grado de violencia — a las mujeres de origen indígena. Con el objeto de mitigar esas desviaciones, el mismo capítulo ordenaba :

Que en ningun convento ni vicaria ni doctrina, ningun religioso tenga india de servicio, ni pueda entrar en casa, sino muchachos sirvan la casa; y que las indias que tuvieren para la ropa o cocer el pan, sean viejas y casadas y vivan lexos de casa; a lo menos un tiro de piedra, a cuyas casas no vayan los religiosos (...) si lo contrario hicieren, sean con graves penas castigados<sup>19</sup>.

Esta serie de prohibiciones también descansaba en la visión estereotipada que se tenía de la sexualidad de las mujeres indígenas a quienes se las solía describir como deshonestas, lascivas y « fáciles »<sup>20</sup>. Pero la sinuosidad sexual no sólo se reducía a ellas sino que alcanzaba a los indios en su conjunto, cuyo corolario era, precisamente, su afición por las transgresiones de la carne y, particularmente, su inclinación hacia las conductas *contra natura*<sup>21</sup>. Así lo señalaba Fray Antonio de la Calancha quien, a modo de *exempla*, relataba como un fraile agustino, por entreverarse con sus doctrinados, había devenido un « otro yndio en las costumbres », terminando sus días en la Audiencia de Lima procesado por pecado nefando<sup>22</sup>.

Sin embargo, los frailes no necesitaban del « contagio » indígena para experimentar relaciones sodomíticas, después de todo, los días en el claustro ponían en contacto a varones de diferentes procedencias, trayectorias y edades cuyo denominador común, al igual que en otros espacios masculinos como las cárceles o la Carrera de Indias, consistía en la negación o restricción de la sexualidad<sup>23</sup>.

Sin embargo, a diferencia de los espacios mencionados, al gozar de una considerable autonomía respecto de las autoridades civiles y episcopales, las órdenes religiosas constituyeron lugares de difícil acceso tanto para sus contemporáneos como

<sup>19</sup> AGI. « Relación de la religión », p. 56

<sup>20</sup> ARES QUEJIA, Berta. « Mancebas de españoles, madres de mestizos : imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano ». en GONZALBO AIZPURU, Pilar y Berta ARES QUEJIA (eds.). *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla : Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004, p. 15-40, p. 27.

<sup>21</sup> MOLINA, Fernanda. « Crónicas de la Sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial ». *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, N° 6 (2010), p. 1-21.

<sup>22</sup> CALANCHA, Fray Antonio de la. *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* [1631]. Barcelona : por Pedro Lacavallería en la Librería, 1639, p. 362.

<sup>23</sup> MOLINA, Fernanda. « La sodomía a bordo. Sexualidad y poder en la Carrera de Indias (Siglos XVI-XVII) ». *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*. Año 3, N° 3 (2010), p. 9-20.



para los investigadores. Esta dificultad para indagar en la cotidianidad del claustro derivaba del celo tanto de los superiores como de sus miembros, para quienes el conocimiento y la publicidad de conductas alejadas de la regla —especialmente las de índole sexual— representaban una mácula al conjunto de la institución. Por lo general, los casos de sodomía *intra muros* salían a la luz cuando el escándalo cobraba dimensiones incontrolables, cuando uno de sus miembros podía utilizar la acusación para perjudicar a otro o cuando intervenía una institución externa a la orden como la Inquisición o la justicia real.

Una de las variables centrales que caracterizó los vínculos sexuales entre los frailes fue la jerarquía y la obediencia que entrañaba la propia organización religiosa. Los provinciales como cabezas de las órdenes, los priores como rectores de los conventos y los maestros como instructores de novicios supieron explotar muy bien las ventajas que les otorgaba tanto la adultez como el estar a la cabeza de esas instituciones. Pero, además, al constituir una voz autorizada en materia de fe y de religión, su autoridad era prácticamente incuestionable. De hecho, uno de los alegatos que esgrimían para calmar las conciencias propias y ajenas era afirmar que, teológicamente, «aquello no era pecado», dejando sin argumentos a quienes se resistían a sus deseos carnales convencidos de que estaban ofendiendo a Dios<sup>24</sup>. Esa cadena de mando, no obstante, se reproducía en los escalones inferiores de la institución donde los frailes más viejos replicaban esa lógica respecto de los recientemente profesos, los novicios y los estudiantes que formaban parte de la orden.

Uno de los primeros casos registrados judicialmente en el Virreinato del Perú fue la acusación que el fiscal de la Audiencia de Santa Fe siguió contra el dominico Bernardino de Minaya en 1551. Si bien, finalmente, el juicio se fulminó dando por libre de culpa y cargo al clérigo, los testimonios y los indicios que se revelaron a lo largo del proceso hacen del caso Minaya una realidad verosímil. La mayoría de sus víctimas eran niños de entre 9 y 12 años de edad que vivían y se instruían en el monasterio de Nuestra Señora de la Gracia de la ciudad de Santa Fe, bajo la dirección del padre Minaya. Según el testimonio de los menores, el padre Viejo, como llamaban al sexagenario fraile, los había acometido en el pecado nefando contra natura en reiteradas oportunidades, «atrayendoles ha ello con alagos fuerças e temores que les ponía»<sup>25</sup>. La estrategia de Minaya consistía en llamar a los pequeños a su habitación y so pretexto de asistirlo en los cuidados personales, los forzaba a tener acceso carnal con él. Andresillo, uno de sus indios acólitos, denunció que, una noche, el padre Viejo lo mandó a llamar a su recámara pero, una vez adentro, «le tomo por un brazo y lo quizo echar en la cama diziendole que se echase con el porque le queria mucho y este testigo lloro mucho, rezio

---

<sup>24</sup> AHN. Inquisición, Libro 1036, f.314.

<sup>25</sup> AGI. Justicia 1117A, f. 4.

dando gritos »<sup>26</sup>. Por su parte, Dieguito, un mestizo compañero de Andresillo, « dixo que le subio el dicho padre encima de las espaldas por detrás a este testigo e le cavalgo metiéndole lo suyo por el culo y este testigo queria llorar y el padre le dava de bofetones »<sup>27</sup>. Lo mismo aconteció con los menores Perico y Caraza a quienes Minaya, luego de cometer el pecado nefando, los amenazaba diciéndoles que los « avía de açotar » o de matar si revelaban a alguna persona lo acontecido<sup>28</sup>. Una vez que los supuestos acontecimientos tomaron estado público, el escándalo entre los vecinos de la ciudad de Santa Fe fue en aumento, no sólo por la atrocidad del delito cometido sino porque la mayoría de ellos había colaborado con el padre Minaya en lo que habían considerado una obra piadosa : la construcción de un monasterio para jóvenes mestizos, indios e hijos de caciques entre quienes el cura se hallaba abocado a impartir la verdadera fe.

Otro caso paradigmático fue el de Ambrosio de Rentería, fraile de la orden de San Francisco, quien en 1597 y con apenas 31 años confesaba a los jueces inquisidores de la ciudad de Los Reyes su larga carrera sodomítica. Si bien, desde muy temprana edad, los conventos habían constituido el espacio donde desarrolló sus comportamientos sodomíticos, tanto con compañeros de celdas como con sus superiores, fue recién cuando tomó los hábitos y ocupó ciertas posiciones de autoridad en la estructura monacal cuando desplegó esas prácticas con mayor arbitrariedad. En su confesión, declaraba que solicitó « a muchos frayleitos ynoçentes (...) con regalos o amenazas (...) porque como su maestro tenia mano para ello »<sup>29</sup>. Asimismo, confesaba haber cometido el pecado nefando con cuatro indios del servicio del Convento de Tarimbaro, en Michoacán, « porque eran moçuelos y como yndios gente facil »<sup>30</sup>. De este modo, Rentería ponía de relieve como la supremacía patriarcal basada en la edad, la posición de poder dentro de las instituciones religiosas y las precedencias y los estereotipos étnicos se conjugaban para dar lugar a formas específicas de dominación en el contexto colonial.

El proceso seguido en 1596 contra Fray Domingo de Valderrama, provincial de los dominicos y residente en el convento Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Los Reyes, también expresaba cómo la estructura jerárquica de las religiones favorecía el sometimiento sexual de los frailes comunes. A partir de una serie de testigos, se acusaba al provincial de generar escándalo y alboroto entre los frailes en virtud del pecado nefando que cometía con Juan de Silva, siendo éste, primero, novicio y luego, flamante profeso. Para ello, Valderrama solía acudir a la casa de novicios, asegurándose, previamente, que el maestro estuviera ausente y expulsando de la casa al portero para

<sup>26</sup> AGI. Justicia 1117A, f. 5.

<sup>27</sup> AGI. Justicia 1117A, f. 6v.

<sup>28</sup> AGI. Justicia 1117A, f. 7, 8.

<sup>29</sup> AGI. Inquisición, Libro 1036, f.313.

<sup>30</sup> AGI. Inquisición, Libro 1036, f.313.

tener acceso libre a la celda de Silva quien, a pesar de su resistencia, no tenía más alternativa que acceder a los deseos de su superior. Pero no todo era coerción. Según confesaba el mismo Silva, el provincial « se llegó a el turbada la color y mudada la voz y pidiendole a este declarante le besase y abraçase y que con esto le echaria un yerro en el rostro para ser su esclavo y siempre acudiría en todo lo que fuese menester a sus cosas »<sup>31</sup>. En cualquier caso, lo importante es que Valderrama, en su calidad de provincial, tuvo la capacidad de acallar a los frailes a quienes les prohibió, mediante amenaza de excomuni3n, hablar del dicho delito, especialmente, con el maestro de novicios. No obstante, estos esfuerzos, que lo mantuvieron protegido durante mucho tiempo, el esc3ndalo crecía tanto dentro como fuera del claustro y, en 1595, las autoridades dominicas no tuvieron más que proceder contra el provincial, especialmente, luego de que huyera del convento con la ayuda de personas religiosas y seglares. A través de la persona de Fray Salvador de Ribera, prior del convento, la orden halló culpable a Valderrama « por los delitos y excesos que ha cometido de que ha estado infamado y dado grande escandalo en esta provincia asi por la incontinencia de su persona y costumbres »<sup>32</sup>. El sentido del proceso y de la sentencia tenía por propósito ser « castigo y a otros ejemplo que con esto se obviara el riesgo gravisimo en que las casas de novicios donde este religioso ha vivido estaban por su mal vivir », es decir, ser un paso más adelante en el proceso de reformaci3n moral del clero<sup>33</sup>.

En el caso de los sodomitas religiosos, otro espacio jerárquico en donde podían dar rienda suelta a sus apetencias sexuales era el confesionario. En ese marco, los confesores propinaban palabras deshonestas, hacían tocamientos y hasta consumaban actos carnales, amparándose en el secreto y en el silencio que brindaba el sacramento<sup>34</sup>. Si bien el mayor número de « solicitudes », nombre que se le dio a este tipo de requerimientos sexuales, tuvo como objeto a la feligresía femenina, también existieron clérigos que solicitaron a confesantes varones, en su mayoría, jóvenes. Ese fue el caso de Pedro de Peñalosa, fraile agustino de 40 años de edad, quien valiéndose de su investidura sacerdotal, acechaba sexualmente tanto a mujeres como a hombres en el acto de la confesi3n. Por los testimonios de los solicitados y la confesi3n del propio reo, se colige que este tipo de conductas dentro del confesionario era cotidiano para Peñalosa. Su *modus operandi* consistía en escuchar las confesiones de naturaleza sexual y solicitar que los penitentes varones hicieran demostraci3n, en su persona, de los actos que cometían. So pretexto de entender mejor qué tipo de comportamientos deshonestos realizaban, el agustino accedía a los servicios sexuales de sus confesantes; luego, incontinente, procedía a administrar la absoluci3n.

<sup>31</sup> AHN. Colecci3n-Diversos, 45, N.2, f. 10.

<sup>32</sup> AHN. Diversos-Colecciones, 45, n.2, f. 8.

<sup>33</sup> AHN. Diversos-Colecciones, 45, n.2, f. 3.

<sup>34</sup> HALICZER. *Sexualidad en el confesionario*, p. X-XI.

Fray Pedro de Coronado, de la orden de Santo Domingo, preso en las cárceles de la Inquisición, no sólo confesaba haber mantenido acceso carnal sodomítico con muchas personas, entre las que se contaban cuatro frailes de la misma orden y otros frailes y seglares, sino que también manifestaba que, en todos los casos, se había tratado de sus hijos de confesión<sup>35</sup>. Según su propio testimonio, había tenido « osculos y tactos deshonestos » que no habían sido consentidos por sus confesantes pero que, sin embargo, había procurado exitosamente. En la medida que eran considerados mediadores entre Dios y la humanidad y que, como tales, tenían la potestad de otorgar o negar la absolución de los pecados, los confesores hicieron uso de ese poder para llevar a cabo sus cometidos sexuales con el menor costo posible. Por otro lado, al elegir a mujeres, jóvenes o subordinados en la estructura monacal como el objeto de sus deseos, se aseguraban de gozar de mayor despotismo en virtud del sistema jerárquico que organizaba a la sociedad colonial.

Pero no siempre las relaciones que establecieron los frailes se basaron en vínculos jerárquicos derivados de la institución monacal. En algunos casos, la vida en el claustro podía propiciar relaciones consensuadas que asumían un carácter de canalización de los impulsos sexuales o de experimentación o iniciación sexual, especialmente, entre los más jóvenes. En este sentido, Juan de Maldonado de la orden Santo Domingo se presentó en 1592 ante los inquisidores peruanos para confesar, por su propia iniciativa, sus apetencias *contra natura*. Según su declaración, estando en su celda junto a otro fraile novicio de su orden le preguntó « si quería que tuviesen polución en sus propias manos cada uno con si »<sup>36</sup>. No obstante, su compañero de celda dudaba en aceptar semejante invitación, ya que, según entendía se trataba de un pecado mortal a lo que « este reo le avia respondido que no era pecado mortal sino venial », teniendo las dichas poluciones<sup>37</sup>. Si bien este tipo de alegatos solía utilizarse para disuadir a quienes oponían resistencia al encuentro sodomítico, en este caso, esta formulación teológica no perseguía un encuentro sexual compulsivo o violento, probablemente, porque entre los frailes no existían relaciones de poder y subordinación que lo avalara. Por otra parte, el hecho de que apenas contaran con 18 y 15 años sugiere que el pedido de Maldonado no fuera más que un intento por explorar su cuerpo y tener experiencias sexuales acorde a su edad.

Como se mencionara, el franciscano Ambrosio de Rentería había acometido por la fuerza a algunos « frailecillos inocentes » y a varios indígenas y esclavos. No obstante, en su larga carrera como sodomita —que lo involucró a más de 150 personas— también había mantenido relaciones consensuadas con decenas de compañeros de religión y con

---

<sup>35</sup> AHN. Inquisición, Libro 1028, f. 202v.

<sup>36</sup> AGI. Inquisición, Libro 1028, f.273v.

<sup>37</sup> AHN. Inquisición, Libro 1027, f. 273v.

otros frailes, clérigos y novicios<sup>38</sup>. A través de una declaración que él mismo presentó de su puño y letra a los señores inquisidores de Los Reyes, puede colegirse que muchos de estos casos constituyeron relaciones consentidas que estableció, desde muy temprana edad, cuando sólo era un estudiante en el Colegio de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México. Según su declaración, escuchando un día el sermón junto con otros colegiales, Juan de Sursia, del Colegio de San Bernardo, tomó su mano y metiéndola por una abertura que tenía en el hábito la colocó sobre su « natura »; luego posó su mano sobre las « vergüenzas » de Rentería, « de adonde [según el declarante] en mi començo una pestilera costumbre que era tener con mis manos propias y conmigo mismo la dicha pollucion »<sup>39</sup>. Como puede observarse, este primer contacto tuvo mucho de exploración sexual entre jóvenes que, no obstante, luego se fue convirtiendo en un *modus vivendi* para Rentería. A partir de entonces, solía tener tocamientos deshonestos con otros colegiales y novicios, algunas veces en la iglesia, frente al Santísimo Sacramento, otras de noche mientras estaban en oración o en el coro a oscuras. Pero lo más relevante era el número y la calidad de religiosos que solían congregarse alrededor de esas transgresiones, ya que no sólo se trataba de « fulanos » o miembros menores de la orden sino también de clérigos, presbíteros y bachilleres. El carácter consensual de sus relaciones también podía colegirse a partir del vínculo que Rentería estableció en el convento franciscano de Guatemala —donde « me descosi en este vicio »— con un indio llamado Diego « con el qual estuve como amancevado tratando y cometiendo este vicio (...) mas de quatro meses ».<sup>40</sup> Si bien Diego no era miembro de la religión —estaba recluido allí por una muerte que había cometido—si formaba parte de la vida y la cotidianidad conventual en su calidad de reo y cocinero de los frailes. Aunque finalmente los franciscanos pusieron preso al fraile y lo enviaron a la ciudad de Los Reyes, donde le dieron el convento de San Francisco por cárcel, su carrera sodomítica no se detuvo, ya que estando allí cometió el pecado nefando con 4 frailes más algunas veces en el refectorio, otras la enfermería y las más en las celdas. La trayectoria religiosa de Rentería, desde colegial a fraile profeso y desde México hasta Lima, permite observar cómo, a pesar del voto de castidad, los frailes supieron encontrar los intersticios para desarrollar su sexualidad que, en tanto estaba reducida a un espacio masculino, asumió la forma de la sodomía.

El relato de Fray Juan Pablo Borja de la orden de San Agustín también permite reconstruir la vida sexual de los frailes, ente caso, de los agustinos de la ciudad de Los Reyes. Gracias a los poderes que Dios le había otorgado por medio de una rueda de Santa Catalina que tenía inscrita en alguna parte de su cuerpo, Borja decía poseer la capacidad de traspasar con su mirada las paredes y las puertas. De este modo, aseguraba haber visto a los frailes en las celdas, los patios y el coro, retocándose, teniendo

<sup>38</sup> AHN. Inquisición, Libro 1038, f.312.

<sup>39</sup> AHN. Inquisición, Libro 1038, f.312.

<sup>40</sup> AHN. Inquisición, Libro 1038, f.313v.

poluciones y cometiendo el acto de sodomía unos con otros. Según su declaración, el convento de los agustinos, particularmente la casa de novicios, no era más que una réplica de Sodoma : los novicios solían encontrarse de noche, en cuartos apartados de la casa para provocarse mutuamente poluciones, se citaban en las celdas donde ofendían a Dios con el pecado nefando o utilizaban el coro para propinarse tocamientos deshonestos. Frente a esta situación, « el dicho Borja andava triste y melancolico y dezia que era porque via entre los frayles cosas que no podían remediar »<sup>41</sup>. Y añadía que quien tomara el hábito de San Agustín no debía ser considerado cristiano ni creía en Dios « sino que después le an de quemar », aludiendo al destino que seguían los acusados por sodomía. Frente a toda esta serie de imposturas sexuales, Borja se erigía como la autoridad moral de su orden ya que, según declaraban los testigos, el fraile se jactaba de « que si no fuera por el dicho Borja se dañaria todo el convento ».<sup>42</sup> Pero más allá de estas aspiraciones, los testigos también revelaron « que otro novicio a quien después quitaron el avito avia tenido aceso carnal con el dicho Borja »<sup>43</sup>. La acusación y el gusto por este tipo de conductas sexuales serían confirmados años más tarde, cuando durante el proceso seguido contra Pedro de Coronado (c.1591), el reo confesaba que « avia cometido (...) el dicho delito de sodomia muchas vezes y con muchas personas (...) y que el delito lo avia cometido en estas carceles de la ynquisicion con una persona que estuvo con el que se llama Juan Pablo de Borja que salio penitenciado y desterrado del auto que se hizo al fin del año de 1587 »<sup>44</sup>.

Todos estos casos de sodomía entre frailes, tanto en su versión coercitiva como consensuada, dan cuenta de las dificultades que existía para sostener y hacer cumplir el celibato clerical. Como se mencionara, esta crisis, que se tradujo en el quebrantamiento de la regla y, particularmente, del voto de castidad, ponía de manifiesto tanto los debates acerca de la pertinencia del mismo como la resistencia de los religiosos. Esta controversia quedaba de manifiesto en el afamado proceso seguido contra el alumbrado Francisco de la Cruz, fraile dominico, que entre 1572 y 1578 fue procesado y, finalmente, relajado por el tribunal del Santo Oficio limense. A diferencia del mencionado Juan Pablo Borja, quien denunciaba las transgresiones de la clerecía pero procuraba silenciar las propias, Fray Francisco de la Cruz utilizaba sus flaquezas para develar las inconsistencias de las normas sexuales de la Iglesia. Según el fraile, tanto las cópulas carnales que había tenido con una de sus « cómplices », Leonor de Valenzuela, como los actos de sodomía que había cometido con diferentes individuos, no constituían pecado mortales sino medios para manifestar los designios divinos<sup>45</sup>. Respecto de los actos contra natura, Fray Francisco confesaba que « estaba con gran vergüenza de dios y

<sup>41</sup> AHN. Inquisición, Libro 1028, f. 196v.

<sup>42</sup> AHN. Inquisición, Libro 1028, f. 137.

<sup>43</sup> AHN. Inquisición, Libro 1028, f. 138.

<sup>44</sup> AHN. Inquisición, Libro 1028, f. 202v.

<sup>45</sup> AHN. Inquisición, Libro 1032, f. 55.

avia dicho y declarado esto porque le parecia que dios lo queria asi para que diesemos noticia en el consejo de las faltas que ay cerca de esto entre frayles y asi se conoce como para salvacion de las animas flacas seria bueno que se dispensase algunos frayles para se puedan casar »<sup>46</sup>. En este sentido, los delitos contra natura así como el sacrilegio eran, para el fraile, el resultado directo del celibato obligatorio establecido por Trento<sup>47</sup>. Los reiterados casos por solicitudes que debieron atender los tribunales limeños también se explicaban, según el fraile, por la rigidez del celibato, en la medida en que los clérigos se ordenaban como confesores « para tener entrada de desonestidad con mugeres (...) y queria mucho de notar como dios de su parte quiere dispensar en leyes divinas para hazer el camino del cielo mas facil »<sup>48</sup>. En cierta medida, la exhortación a que « se dispensase algunos frayles » parecería comulgar con el pensamiento de los reformadores protestantes, quienes consideraban que muy pocos individuos podían llevar una vida verdaderamente casta. Otras de las críticas del fraile estaban dirigidas hacia las cúpulas eclesiásticas quienes establecían ciertas reglas morales que luego eran incapaces de predicar con el ejemplo. Fray Francisco aseguraba que Roma se había vuelto “bestia” por los crímenes nefandos y que toda « la Iglesia romana tiene atosigado y estomagado a Dios por los vicios que tiene debaxo de representación y nombre de tanta autoridad y santidad »<sup>49</sup>. Frente a toda esta serie de críticas morales, los inquisidores procedieron en términos de la ortodoxia religiosa. Después de todo, afirmar « que el papa y cardenales eran sodomitas », constituía una crítica a la investidura de las autoridades de la iglesia y, por lo tanto, formaba parte de la idiosincrasia luterana de la cual, según los inquisidores, el reo formaba parte<sup>50</sup>.

Como se mencionara, las dificultades para adentrarse en la cotidianidad del claustro reposaban en el celo de sus autoridades que buscaban preservar la honorabilidad de la institución que dirigían.

Un caso testigo es el que protagonizaron el provincial Fray Domingo de Valderrama y el novicio Juan de Silva en el convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima. En un principio, las autoridades dominicas pretendieron mantener el comportamiento licencioso de su provincial muros adentro. Incluso, ante el pedido del novicio para abandonar el hábito, en virtud de la violencia sexual a la que Valderrama lo sometía, algunos religiosos, entre los que se encontraba el prior del convento, dieron el orden de no dejarlo salir por temor a que Silva, una vez afuera de la orden, declarase a viva voz lo que todos sabían dentro del convento. Ya habían tenido la experiencia con

---

<sup>46</sup> AHN. Inquisición, Libro 1032, f. 59.

<sup>47</sup> En su confesión, Fray Francisco de la Cruz manifestaba que « le avia dicho dios algunas cosas muy notables tocantes a toda la Iglesia y eran que se casen los clerigos de aquí adelante ». AHN. Libro 1032, f. 57.

<sup>48</sup> AHN. Inquisición, Libro 1032, f. 65.

<sup>49</sup> AHN. Inquisición, Libro 1032, f. 60.

<sup>50</sup> Las resoluciones de los calificadores pueden verse en AHN. Inquisición, Libro 1032, f. 67-68.

un fraile llamado Juan de Aguilar, a quien le habían quitado el hábito también por pecado nefando. El ex profeso había reclamado tanto dentro como fuera de la cárcel del Cuzco donde cumplía su condena, « porque no castigan a Fray Domingo de Valderrama que es un puto y si uviera justicia para todos tambien castigaran al dicho Fray Domingo de Valderrama como le castigavan a el »<sup>51</sup>. Este ejercicio “parcial” de la justicia que denunciaba Aguilar no sólo reproducía la estructura jerárquica de la organización monacal sino que alentaba la función del convento como un refugio seguro de los sodomitas. De hecho, las autoridades de la orden tomaron cartas en el asunto sólo cuando el provincial, viéndose cercado por la notoriedad y la publicidad de sus actos, decidió apostatar y huir del convento. En esas condiciones, no tenían más alternativa que intervenir y reparar una situación que ya había traspasado los muros.

El caso de Fray Sebastián de Oviedo de la orden de Santo Domingo también es ilustrativo en ese sentido. Pero a diferencia de su hermano de religión, Oviedo no pretendía solapar o ocultar su comportamiento sino ponerlo a disposición de sus superiores, a fin de que pudieran auxiliarlo en la reparación de su error. En este caso, sin embargo, los actos de sodomía no sólo derivaban de la flaqueza de espíritu del reo « sino que padecia y era como un ynstrumento del demonio quien violentamente le forçava a hazer las dichas copulas »<sup>52</sup>. Según el declarante, la primera vez que le aconteció en la ciudad de San Salvador, lo comunicó en confesión a un fraile quien, no obstante, se declaró incompetente para absolverlo por tratarse de un negocio reservado al prior del convento. Hasta él llegó Oviedo, obteniendo una rápida y certera absolución, ya que, según el prior, se trataba de un acto en contra su voluntad<sup>53</sup>. Pero no contento con la respuesta, luego de consultar sus fatigas con los superiores de su orden, viajó a Roma en donde procuró encontrar una respuesta a su negocio. En la Santa Sede, trató el asunto con un teatino, quien luego de escuchar cómo el diablo lo persuadía de palabra y lo forzaba materialmente a cometer los crímenes que tenía confesado, concluyó que « avia oydo muchos negocios de fatiga pero que ninguno semejante a este y que le parecia dificultoso de creer »<sup>54</sup>. También recurrió al doctor Gaspar Navarro, quien llevó su causa hasta el mismísimo papa « el qual avia dicho que le parecia desatinos »<sup>55</sup>. Más allá de las diferentes actitudes que asumieron los superiores dominicos y las autoridades romanas frente a los dichos de Oviedo —en un caso tomándolos como verdaderos y, en otro, considerándolos un desatino—lo cierto es que ambas buscaban minimizar la confesión del fraile y, en el extremo, acallarla. En este sentido, puede sugerirse que la reacción de ambos constituyó una estrategia para proteger a las instituciones que dirigían.

<sup>51</sup> AHN. Colección-Diversos, 45, N.2, f. 2v.

<sup>52</sup> AHN. Inquisición, Libro 1027, f. 227r.

<sup>53</sup> AHN. Inquisición, Libro 1027, f. 229.

<sup>54</sup> AHN. Inquisición, Libro 1027, f. 229v.

<sup>55</sup> AHN. Inquisición, Libro 1027, f. 229v.



## Consideraciones finales

La posibilidad de mantener reservados los asuntos de la orden se vinculaba con los principios corporativos que organizaban a la sociedad virreinal y que, en el plano jurídico, se tradujo en la existencia de fueros especiales. De este modo, todas las corporaciones, entre ellas las órdenes religiosas, gozaban del derecho de ejercer justicia en todos aquellos asuntos que involucrara a la institución o a sus miembros. Eso puede observarse en la corporación de profesionales, de militares y de eclesiásticos, en cuyo caso eran los obispos quienes tenían la potestad para conocer e intervenir en todas las causas civiles y criminales que involucrara a los clérigos de su diócesis. No obstante, la lógica foral no siempre fue inexpugnable y, en cierta medida, los delitos de sodomía aquí analizados salieron a luz gracias a su vulneración, ya sea porque intervenía una instancia más poderosa —como la Inquisición— ya sea porque la naturaleza *mixti fori* de la sodomía alentaba la competencia jurisdiccional. Los procesos seguidos contra el Doctor Gaspar González de Sosa y el arcediano Pedro de Arandia en la ciudad de La Plata en 1613 y 1634, respectivamente, permiten recoger indicios acerca del papel de los fueros como mecanismos corporativos de protección. Si bien se trata de casos procedentes del fuero eclesiástico es posible que esa misma lógica haya estado presente en la administración de justicia en el seno de las órdenes religiosas. En la causa seguida contra el arcediano, según el cabildo eclesiástico, « por difamacion publica que corria en esa ciudad con mucha nota de que el canonigo don Pedro de Arandia tenía mala amistad con un negro su esclavo », la justicia civil pretendió intervenir a fin de encarcelar a los sospechosos pues entendía que se trataba de un delito tocante a su jurisdicción<sup>56</sup>. Sin embargo, tuvo que contentarse con el apresamiento del negro, ya que Arandia, amparándose en sus fueros, logró eludir la cárcel pública. Esto generó un profundo recelo entre los miembros del Cabildo Eclesiástico quienes no sólo se declaraban adictos a la causa de Arandia sino que incitaban a que « (...) algunos predicadores moços y de poca experiencia ayan dicho en los pulpitos que se les hace injusticia a los reos (...) »<sup>57</sup>. Esto generó un gran “escándalo” en la ciudad de La Plata, ya que a través de sus clérigos la Iglesia hacía público su rechazo a la intromisión de la Real Audiencia en un asunto que juzgaban propio. Sin embargo, el Cabildo Eclesiástico no se conformó sólo con vituperar durante las homilias a los oidores reales sino que el mismo arzobispo, frente al deshonor sufrido por la persona de Arandia, fue el encargado de petitionar al rey de « (...) desterrarle [la causa] de la memoria de los hombres y que con no verlo en el cuerpo del cabildo se borre lo que ay de incontinencia »<sup>58</sup>. Este pedido se sustentaba en el procedimiento que se había seguido previamente con el Doctor Gaspar González de Sosa quien también había sido acusado de cometer el pecado nefando. En aquella

<sup>56</sup> AGI, Charcas 20, R12, N 121, f.1.

<sup>57</sup> AGI, Charcas 20, R12, N 121, f.1v

<sup>58</sup> AGI, Charcas 140, s/f

oportunidad, la apuesta fue mayor ya que el vicario de la catedral, preocupado por « restaurar » el honor de los eclesiásticos « (...) mando que se borren del pliego donde caen las dichas palabras sacandolas a la letra donde estan y como estan escriptas [en la Audiencia] para que se den y entreguen al dicho vicario para que proceda en la causa contra los culpados »<sup>59</sup>. Estas disposiciones eclesiásticas ponen de manifiesto una práctica basada en la obliteración de procesos iniciados en la justicia civil y que pudo redundar en la « desaparición » definitiva del caso. De hecho, ni el proceso seguido contra el Doctor Gaspar Gonzáles de Sosa ni el iniciado contra Pedro de Arandia se conservan en los archivos eclesiásticos correspondientes, lo que refuerza el papel cumplido por la lógica foral —y las luchas jurisdiccionales— en la protección de los miembros de las corporaciones.

Por lo tanto, el espíritu corporativo que caracterizó a las órdenes religiosas tendió a proteger a sus miembros, especialmente, cuando estos constituían la cabeza o miembros destacados de ese cuerpo. El compromiso de las órdenes con la defensa de individuos particulares —más allá del delito cometido— reposaba en la necesidad de conservar y proteger la integridad moral de la institución. En última instancia, la desacreditación de uno de sus miembros podía derivar el mancillamiento del conjunto de la orden. De este modo, aun cuando estuvieran comprometidos con la reforma moral y el retorno a la observancia, los superiores de las religiones fueron agentes activos en el ocultamiento de las transgresiones que protagonizaron sus hijos y/o hermanos de religión. En ese escenario, el convento pudo constituir un escudo efectivo de protección, capaz de generar redes de solidaridad y contener a un número considerable de frailes sodomitas lejos de la amenaza del fuego expiatorio.

---

<sup>59</sup> AGI, Charcas 140, s/f