

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ ESCUELA DE POSGRADO
MAESTRÍA EN HISTORIA CON MENCIÓN ESTUDIOS ANDINOS



**PORTAVOCES DE LAS WAK'AS: EL PAPEL DE LAS
AUTORIDADES RELIGIOSAS FEMENINAS EN CAJATAMBO,
SIGLO XVII.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia con Mención Estudios Andinos

Autor:

Paloma Rodríguez Sumar

Asesor:

Liliana Regalado Cossio

Lima, junio del 2017.

A mis padres, Jorge Rodríguez y Susana Sumar,

Por apoyar mi pasión por el mundo andino.

En la memoria de Marissa Frescura.



Resumen:

El siguiente trabajo analiza la importancia de las mujeres indígenas en el mundo andino y su rol protagónico en el ámbito religioso, específicamente durante la “Extirpación de Idolatrías” en el Virreinato del Perú, a lo largo del siglo XVII. Las autoridades religiosas femeninas de la época lucharon contra la imposición de la religión y cultura católica –traída al continente americano por los españoles– y también por la supervivencia de sus costumbres. Estas mujeres mantuvieron las tradiciones y cultos andinos vivos al readaptar y dinamizar su propia cultura. Esto fue logrado, a su vez, gracias a la apropiación de las mismas estrategias desplegadas por los evangelizadores católicos, como una forma de resistir la nueva dominación y de preservar su mundo y equilibrio el que ya se empezaba a resquebrajar durante la Colonia.

Palabras claves: mujeres indígenas, mundo andino, extirpación de idolatrías, supervivencia de la cultura, apropiación de estrategias del adversario, resistencia al catolicismo.

Abstract:

The following paper analyzes the relevance of indigenous women within the Andean world and their lead role in the religious sphere, specifically during the “Extirpation of idolatries” in the Viceroyalty of Peru throughout the XVII century. The female religious authorities of the time fought against the imposition of the catholic religion and culture –brought by the Spanish into the American continent– and also for the survival of their customs. These women kept the Andean traditions and cults alive by re-adapting and energizing their own culture. This was achieved, in turn, thanks to the appropriation of the same strategies deployed by the catholic evangelists, as a way to resist the new domination and to preserve their world and their “Cosmos”, which was already starting to crack during the Colony.

Keywords: indigenous women, andean world, extirpation of idolatries, survival of customs, appropriation of the enemy, resistance to catholicism.

ÍNDICE.

Agradecimientos.	5
Introducción	6
Capítulo 1.	
MUJERES ANDINAS EN EL MUNDO PREHISPÁNICO.	
1. La autonomía femenina en el mundo andino. El rol de la mujer en los mitos	12
2. Mama Huaco y la representación de los cuatro poderes andinos	21
3. Mujeres militares en el mito de la batalla contra los Chancas	28
4. El Tawantinsuyu y su estudio desde una nueva percepción de género	31
5. El papel de la Coya en el Tawantisuyu	33
6. Al poder del mando político y militar	36
Capítulo 2	
LA CREACIÓN DEL RÉGIMEN COLONIAL.MUJERES ANDINAS BAJO LA MIRADA ESPAÑOLA.	
1. Idólatras, hechiceras y brujas. Definiendo conceptos	39
2. Religión y sociedad: El ideal femenino en el mundo español	45
3. La encarnación del mal: Mujeres y pecado en la visión hispánica	51
4. La desestructuración de las relaciones indígenas en el periodo colonial	58
Capítulo 3	
PRÁCTICAS DE RESISTENCIAS ANDINAS.	
1. “EL mundo está al revés”. Resistir para sobrevivir.	65
2. “No oirás misa ni comerás comidas españolas”. Nuevas faltas andinas en la Colonia.	75
3. Cargos religiosos ocupados por las mujeres en los cultos andinos	90
4. Reinventando los cultos andinos	94
5. Debilitamiento y fatiga de las wak’as: El nuevo rol de las autoridades femeninas religiosas.	101
Conclusiones	117
Bibliografía	119
Anexo	129

Agradecimientos.

Quisiera partir agradeciendo a mis padres, quienes me apoyaron y me impulsaron en mi decisión de dejar mi país para venir al Perú y realizar la Maestría en Estudios Andinos impartida por la Universidad Católica del Perú y me han dado fuerzas desde la distancia y prodigado su incondicional amor. Mi pasión por el mundo andino comenzó el 2012, al tomar una cátedra dedicada a su historia, impartida por Hugo Rosati en la Pontificia Universidad Católica de Chile, a quién le agradezco su entusiasmo y amor por el tema que me lo logró transmitir con tanta efusividad. A mi amiga María Francisca Ríos, quién era la ayudante del curso y juntas descubrimos estudiando, investigando y viajando tanto a Bolivia como al Perú la riqueza etnohistórica de los Andes. A René Millar, quién fue mi asesor de mi tesis de pregrado dedicada al análisis de las mujeres andinas, siendo el inicio de la siguiente investigación. Agradezco sus consejos, su metodología, entrega y ayuda para realizar mi primera publicación.

También le doy enormemente las gracias a Marco Curatola, quién me recibió y ha ayudado desde que llegué al Perú y comencé mis estudios, así como también por sus nutridas y largas conversaciones y sus cátedras. A mi asesora Liliana Regalado por ayudarme a realizar un mejor trabajo gracias a sus comentarios y observaciones y su gran disposición; a Francisco Hernández por sus consejos y comentarios.

Y por último pero no menos importante, a mis queridísimas y cercanas amigas María Elena Arce y Claudia Núñez, por las largas veladas de estudio en conjunto, por su apoyo y gran amistad que comenzó cursando la Maestría, por nuestro interés y amor hacia la Historia y los estudios de género.

Introducción:

“...las indias con color del dicho (abrumador) mandamiento no quieren seruir a Dios ni a su Magestad y se ausentan y se están en las punas, estancias...Y ancí no se confiesan ni uiene a la doctrina ni a misa ni le conocen el padre ni el corregidor ni cacique prencipal ni obedese a sus alcaldes y caciques principales....y buelben (n) a su antigua ydulatra ni quieren servir a su Magestad.”

(Guamán Poma de Ayala: 1615?:526).

Las nuevas corrientes historiográficas vienen apostando por la inclusión de personajes omitidos por los discursos tradicionales, esta mirada ha contribuido a la construcción de una historia más dinámica e inclusiva. La década de los setenta representa un cambio sustancial en los estudios históricos, en la cual las movilizaciones a favor de los derechos civiles y, particularmente, las luchas feministas, tuvieron particular protagonismo. Es en este escenario donde la figura de la mujer se presenta como una nueva categoría dentro de los análisis históricos e irrumpe mediante el cuestionamiento de la mirada tradicional con la cual se había estado narrado la historia, tal como propone Hobsbawm cuando hace referencia a una “sociedad de dos sexos”, en donde resulta imposible escribir una historia de un sexo en particular separándolo del otro (Hobsbawm: 1987:20). El análisis de género permite comprender a la sociedad de una manera más completa así como las interacciones entre ambos. Gerda Lemer, postula que las mujeres deben considerarse agentes históricos igual de importantes que los hombres, para construir una historia más igualitaria, donde también puedan ocupar los papeles protagónicos de la obra y no solo los secundarios, que han sido escrito y descritos por hombres. (Lemer: 1990:10). En este sentido, las mujeres se harán conscientes de que tienen una historia propia, que también han jugado papeles importantes y este hecho ayuda a generar un cambio de consciencia y una nueva forma de comprender a la historia “desmasculinizándola”. Asimismo, George Duby y Michelle Perrot en su libro sobre la materia presentan las limitaciones de la Historia como disciplina para poder abordar a las mujeres como sujetos históricos donde sus figuras rompen con los roles asignados tradicionalmente (madre, hija, esposa,

amante) para trascender del simple análisis dicotómico donde se contrasta al hombre versus la mujer, para pasar a entender a la figura femenina como un actor social dinámico mucho más complejo. De esta manera, el siguiente estudio busca posicionar a las mujeres indígenas como agentes activos en la religión andina, pues analiza las prácticas desarrolladas por las autoridades religiosas femeninas en la región de Cajatambo durante el siglo XVII, específicamente aquellas relacionadas con el culto a las wak'as y a los ancestros o mallquis, dejando a un lado a los curanderos y adivinos, aunque como se verá, hay casos en que las prácticas se encontraban entremezcladas.¹ Se hace necesario especificar la zona de estudio pues las realidades fueron diversas en las diferentes regiones del Perú virreinal.

Metodológicamente hablando primero fue necesario definir el tiempo y lugar de estudio, realizando un análisis vertical antes que horizontal de los documentos. Como menciona De la Puente “desde una perspectiva más bien comparativa, los autores de tales estudios han buscado analizar la mayor cantidad posible de expedientes, pertenecientes a distintas zonas y épocas del Virreinato- la perspectiva horizontal-.El fin ha sido extraer de ellos datos comunes, aunque aislados de su contexto, que aporten a la construcción una visión global del fenómeno de la extirpación de idolatrías en los Andes. Así, en este enfoque se procede por *acumulación*. (De la Puente: 2012: 22). Por otra parte, el análisis vertical trataría los documentos de un lugar en particular de manera específica.

A partir del análisis de los procesos desarrollados por la Extirpación de las Idolatrías en Cajatambo, se puede constatar el gran dinamismo de la religión andina, que trató de sobrevivir en una época de cambios y fuerte influencia cristiana. Asimismo, existió un gran número de mujeres dedicadas a los cultos andinos, quienes jugaron un rol protagónico tanto en su religión como en la sociedad. Por otra parte, como señala De la Puente, “el mundo andino colonial no fue ni pudo ser una sencilla reproducción empobrecida y disminuida del mundo andino antiguo. En efecto, en cuanto “mundo” fue un conjunto de realidades contradictorias y en

¹ Fue seleccionado el siglo XVII pues es en el que se dispone de mayor documentación sobre la región (Cajatambo,) lo que facilita su análisis.

continuo proceso de redefinición, de las cuales los andinos, aún en circunstancias objetivamente adversas y acarreadoras de los más lacerantes conflictos, fueron actores sociales dinámicos y deliberantes “agentes” (...) no vacilaron en recoger y apropiarse de esos elementos, prácticas, actitudes y hasta valores hispánicos que les pudieran servir para desempeñar un rol activo (De la Puente: 2013:12). Se hace necesario concebir el dinamismo y readecuación a las que debieron optar las mujeres encargadas de mantener los cultos andinos, ya que lograron adaptar las estrategias de los españoles con tal de ocuparlas para sus propios fines, como por ejemplo en la forma de predicar en contra de la nueva religión. La cultura andina, por ende, fue dinámica y se reinventó durante los siglos coloniales con tal de pervivir y adecuarse a los nuevos tiempos, por lo que se debe dejar de concebir como un mundo cerrado y atemporal pues el contexto y la presencia española generaron grandes transformaciones que son imposible pasar por alto. Si bien el presente estudio se enfoca en la contienda que los oficiantes religiosos andinos ocuparon para que su comunidad siguiera adorando a sus dioses, no se está dejando de reconocer la influencia del cristianismo en el mundo andino, al revés, la conversión y extirpación llevada a cabo por los clérigos luego del Tercer Concilio Limense, y comenzando de una manera más sistemática con Francisco de Ávila, hizo que fuera urgente una adecuación a sus tradiciones. El texto de Estenssoro (Estenssoro: 2013) fue de gran consideración para la investigación pues menciona la efectividad de las estrategias desplegadas por los clérigos católicos para que los indígenas se transformaran a la religión allegada. La interculturalidad dada, hizo que ambas culturas dialogaran y se generaran diversos tipos de relaciones, siendo por esto la época colonial sumamente compleja. Como menciona Chartier, “al centrar la atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas, la *new cultural history* propone una manera inédita de comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social”. Al enfoque clásico, dedicado a identificar las divisiones y las diferencias sociales objetivas, ella opone la construcción móvil, inestable y conflictiva de las mismas, a partir de las prácticas sin discurso, de las luchas de representación y de los efectos performativos de los discursos” (Chartier: 1992:13). Aquellas luchas por la representación y construcciones culturales

significaron en el encuentro de dos mundos tan diversos un choque en la manera del pensamiento y del imaginario sobre el ser mujer y lo femenino, así como en las concepciones religiosas. Los españoles crearon un discurso dominante, en el que las mujeres andinas debían transformarse en agentes pasivos y subordinados, pero en Los Andes la relación de género era más equitativa y la diferencia entre ambas culturas se manifiesta entre otras áreas en el ámbito religioso, pues en el cristianismo no existían (ni existen) mujeres dedicadas a los cultos oficiales, en cambio, en las religiones andinas las mujeres eran de vital trascendencia y sumaban más cargos que los hombres.

Analizar, comprender y aprehender la cultura andina exige, por ende, necesariamente un estudio *émico* o “desde adentro” del mundo andino, tarea que no resulta nada sencilla pero que la etnohistoria trata de realizar. El excelente libro de Bray (Bray: 2015) sirvió para este propósito, pues se acerca a la visión andina, al tratar de figurar cómo eran las relaciones entre los hombres, la naturaleza y su espacio sacro. “La etnohistoria tiene, sobre todo en las Américas, una larga y consolidada tradición de estudios, la cual, aun con la extremada variedad de los aportes, se caracteriza -como hemos visto- por tener un campo de investigación específico, un enfoque fundamentalmente antropológico, una orientación metodológica marcadamente historicista y estrategias de investigación eclécticas e interdisciplinarias. De hecho, la etnohistoria ha contribuido al conocimiento de la historia cultural y social de los pueblos originarios de América a partir del siglo XVI más que cualquier otra disciplina” (Curatola: 2012:5).

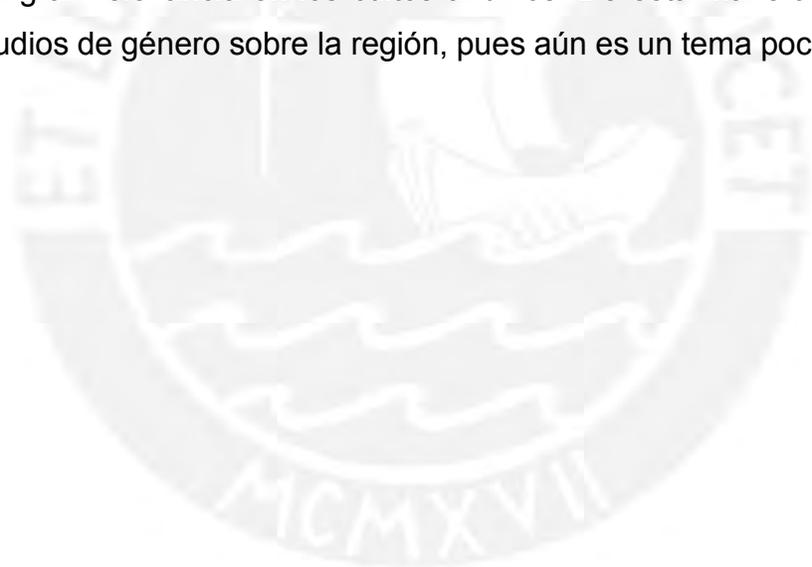
Es necesario también advertir que, si bien las fuentes tienen una misión política y una visión particular que sesga el estudio, debido a la cultura española que cataloga de una manera occidental y peyorativa a aquellas mujeres, también es posible percibir mediante estos procesos las prácticas andinas que pervivían en el siglo XVII, ya que anteriormente los sacerdotes no se habían encargado de hacer desaparecer tan a fondo los cultos indígenas, sino de crear una evangelización superflua y no profunda. Se hace necesario, por ende, una doble lectura de los documentos y acercarse a ellos críticamente.

El tema abordado en sí no cuenta con muchas investigaciones anteriores. El texto de Silverblatt (Silverblatt: 1991) fue uno de los estudios más completos que encontré sobre el papel de la mujer en la cosmovisión andina. Es un libro que pretende generar conciencia sobre la importancia femenina en el mundo andino, pero es de carácter descriptivo sin mucho análisis y trata de demostrar cómo el hombre comienza a generar una dominación sobre las mujeres y la manera en que cambia la relación de parentesco y la cosmovisión andina luego del dominio Inca, y -sobre todo-, luego del dominio español. A pesar de aquello, se le debe reconocer ser la pionera en interesarse por el tema, pero su análisis está sesgado por su visión marxista de la historia y no logra analizar la conciencia andina, pues habla por ejemplo de clases sociales en los Andes. Vallejos, por otra parte, en su texto estudia la idolatría en Cajatambo durante el siglo XVII. En el caso de las mujeres el autor menciona que existía un cuerpo sacerdotal femenino, pero no se detiene en investigar de por sí el papel femenino dentro de la religión. (Vallejos: 1981) Este trabajo sirve para apoyar la hipótesis del rol fundamental que tuvieron las mujeres al querer mantener sus antiguos cultos, pues Vallejos menciona la voluntad de los indígenas de querer conservar su *pureza cultural*, es decir, tratar de subsistir a pesar de la nueva religión y cultura que se estaba tratando de imponer en la época, y especifica que muchas mujeres se dedicaron a aquello.

María Rostworowski, por otro lado, indica que la gran cantidad de “viudas” que figuran en los procesos de idolatrías, consistió en una forma de proteger a las mujeres dedicadas a los cultos andinos, por lo tanto fue una estrategia de adaptación y de supervivencia de las creencias andinas. (Rostworowski: 1998). Esto sería “el estado de la cuestión”, no habiendo muchos estudios más al respecto, el trabajo de Macedo habla acerca de la ciudad santual de Machu Pichu y menciona ciertas sacerdotisas “brujas y adivinas” que vivieron en el templo, pero es un texto más arqueológico que se dedica a describir y estudiar las diferentes tumbas y hallazgos encontrados en aquella ciudad. (Macedo: 1989). Por otra parte, Javier Flores, a través de un análisis específico de un caso de Extirpación de Idolatría durante el siglo XVII, describe la relación de una sacerdotisa andina con su wak'a y analiza las preguntas a las que aquella indígena fue sometida. (Flores: 1999).

Asimismo, el siguiente estudio consta de tres capítulos. El primero, busca comprender el rol femenino en el mundo andino prehispánico, el segundo, muestra cómo cambian las concepciones respecto a lo femenino para la cultura española, y su repercusión en Los Andes, y, en el tercero y último, se analizarán los cambios y continuidades desarrolladas por las autoridades religiosas andinas para poder seguir rindiendo culto a sus wak'as luego de la llegada del nuevo Dios católico, diferente en su forma de proceder a cualquier otro conquistador anterior.

Espero con la investigación desarrollada brindar mayores conocimientos respecto a la religiosidad andina, sus mutaciones y complejidades, sus cambios y permanencias, así como también lograr posicionar a aquellas mujeres que ocuparon un papel fundamental en hacer permanecer sus wak'as y mallquis en tiempos de crisis religiosa. Asimismo, se busca posicionar a las mujeres indígenas en la historia y rescatar su gran relevancia en los cultos andinos. De esta manera se pretende nutrir los estudios de género sobre la región, pues aún es un tema poco explorado.



CAPÍTULO 1

MUJERES ANDINAS EN EL MUNDO PREHISPÁNICO.

1. La autonomía femenina en el mundo andino. El rol de la mujer en los mitos.

El estudio y análisis sobre las mujeres prehispánicas siempre ha significado un reto mayor, ya que la información que se posee sobre ellas proviene de la pluma de los españoles, a través de la que proyectaron su propia cultura e ideas a la hora de concebirlas e interpretarlas, pero, a pesar de esta gran dificultad, sí es posible analizar las tareas que desempeñaron y las diferencias a aquellas que los españoles dibujaron. Cada sociedad tiene un “ideal” un “rol” de lo que es debido o indebido, lo que se le permite o no a cada género y permite mantener un orden. Al estudiar ambas culturas- la española y la andina- se percibe un gran antagonismo respecto a las tareas o lugares que eran ocupados por las mujeres de elite tanto en los Andes como en España. La conquista de América no solo implicó hacerse con el territorio, sus riquezas y bienes, sino también hubo una dominación cultural, pues se encargaron de dominar a los indígenas, sus creencias, gustos y formas de vida. Para España no solo bastaba con tener las materias primas del continente, sino que la conquista debía abarcar todos los ámbitos, llegando la cruz junto con la política, es decir la fe católica unida a las ansias de poder y dominación.

Asimismo, el mayor peso de la nueva cultura impuesta obligatoriamente, recayó sobre la mujer indígena. El hombre español, creía que debía conquistar a la mujer, ella debía ser sumisa, algo que, al parecer, no era común en el mundo andino. Para el contexto europeo de los años de la conquista, el control sobre el cuerpo y la sexualidad femenina por parte del hombre era el ideal, que encontraba su justificación en la religión. Las mujeres debían resguardar su honor, su recato y su *pureza*, ligada al control sobre su cuerpo y la mantención de su virginidad mediante la abstinencia sexual, ya que el honor familiar recaía principalmente en la mujer. (Twiman; 1991:4; Lavrin: 1989:24; Araya: 2014:30).

Como menciona Araya, la visión y nuestra relación con el cuerpo, es construida a partir de la sociedad y la cultura en la que vivimos. Para la cultura española católica de la época colonial, los “enemigos del hombre, dicen los textos religiosos, son el mundo, el demonio y la carne. Por tanto, en cada ser humano se encuentra el enemigo doméstico. Si los que deben mandar se controlan a sí mismos, pueden tener la legitimidad para controlar a los demás, quienes precisamente por no controlar su materialidad, dan paso al desorden y al descontrol”. (Araya: 2004: 70) Para la visión cristiana, el cuerpo y el alma se encontraban separados y eran casi antagónicos, pero habitaban juntos y debían convivir en una relación de discordia, en la que el alma debía dominar al cuerpo.

En cambio, según lo que se puede percibir a través de los mitos andinos y las fuentes que se poseen, las indígenas de elite tenían bastante poder e independencia con respecto al hombre, ya que poseían una libertad sexual y un poder de decisión que era lo contrario a lo planteado por la religión católica. La cultura andina, concebía las relaciones sexuales como algo natural, debido a que comprendían el cuerpo de otra manera, sí lo experimentaban, lo sentían y no tenían la concepción de la contención sexual y corporal que estaba arraigada en la moral y los valores españoles. Esto puede deberse a lo postulado por Elías, ya que el proceso civilizatorio obliga a dominar el cuerpo y los sentidos. Según el autor, el control sobre el cuerpo y los instintos humanos ayudaron a lograr el paso del orden medieval al moderno en Europa (Elias: 1987:80) pero, para los indígenas andinos no era mal visto el ser consciente del cuerpo y sus necesidades. Asimismo, las mujeres podían poseer altos cargos y labores que se equiparaban a las masculinas. Existían, por ejemplo, mujeres dedicadas a los cultos andinos, que era algo primordial en la vida de los indígenas, mientras que en la religión católica era algo inconcebible. También hay casos de mujeres gobernantes como por ejemplo las Coyas que poseían un nivel de mando importante. Las mujeres, incluso, tuvieron actitudes guerreras, según se encuentra en los mitos indígenas pero también en casos concretos reales.

Para los andinos, los sexos se complementaban y las mujeres poseían un grado de independencia mayor, mientras que los españoles llegaron con una visión genérica antagónica, en la cual la mujer era inferior al hombre y debía someterse a él. Asimismo, para los españoles las autoridades femeninas, sobre todo las religiosas, significaron una inversión del orden. Que las mujeres se dedicaran a cultos, las hacía doblemente peligrosas y en este sentido, se transformaron en sí mismas en la inversión del orden moral y social, ya que encarnaban tanto la idolatría; el mal, como lo que debía ser conquistado y desgarrado.

Al estudiar los mitos de las culturas andinas, vemos la importancia que se les otorgaba a las mujeres en cuantos seres autónomos y cargados de una gran responsabilidad e importancia para que el mundo funcionase adecuadamente. Al analizar la gran obra dejada por Francisco de Ávila, el famoso *Manuscrito de Huaurochiri* se percibe cómo dicha autonomía se expresa en varios ámbitos, incluyendo la sexualidad, ya que a diferencia del mito de creación católico, en los mitos y tradiciones andinas las diosas mujeres, tienen su propia voluntad acerca del sexo, teniendo relaciones sexuales y procreando al igual que los seres humanos, por lo que podríamos decir que son diosas “humanizadas”, desde el punto de vista occidental (Ávila: 1608:20) pero es necesario lograr un acercamiento étnico de las wak’as para comprender la cosmovisión andina.². Para ser considerado wak’a, los objetos, lugares o personas debían contar con tres características relacionadas entre ellas: materialidad, poseer agencia y personalidad (personhood). La materialidad es entendida como el entrelazamiento productivo entre los humanos y su mundo material que constituye las bases de la vida social, la noción de que las cosas o los objetos tienen agencia, se puede definir como la capacidad que tienen de actuar. También tiene que ver con la materialidad que es la idea de personalidad, como contingente, relacional y un fenómeno distribuido en que tanto el humano como las entidades no humanas están implicadas.(Bray:4:2015) En este sentido, para poder ser considerado wak’a se debía poseer la capacidad de influencia y reciprocidad en las relaciones sociales de los andinos. Una piedra, podría ser

² Se utiliza la forma de escribir wak’a pues responde a su voz en quechua que incluye sus componentes y agencia (Bray: 2015: 4).

considerada una persona también pues el hecho de “ser persona” dependía de su capacidad de influencia y capacidad de repartir y tener poder. Desde un acercamiento émico de la ontología relacional andina, la naturaleza de algo es entendida por ser una función de la matriz social, relacional. Cuando los objetos o lugares participan en los asuntos humanos, cuando influyen en éstos, deben ser tratados como personas, pues son actores de las circunstancias y tienen el poder de producir cambios o situaciones. En este sentido, no importaría que “es” una persona por sí misma, sino que en la red de relaciones en la que está implicada. (Bray: 2015:4) El paisaje andino, por ende, se encontraba interconectado y las relaciones entre los diferentes seres era lo que permitía la pervivencia de su equilibrio, ya que era una tarea de todos los entes considerados personas mantener el orden a través de sus contactos e influencias.

De igual modo, a pesar de que cada wak’a tenía su independencia o personalidad, aquella se ligaba a la de otras. El concepto de opuestos complementarios va a marcar la vida y las relaciones de los andinos, entre ellos y su mundo. Como señala Hernández, para el caso de las wak’as andinas, “llama la atención que, tanto en el comportamiento de las divinidades como en el desarrollo de los ciclos míticos incaicos, son notables las alusiones a la “pareja” como “responsable” de la realización exitosa de las acciones de ordenación y creación. Esto hace posible percibir, por lo menos en lo que al mundo sagrado se refiere, la existencia de una perfecta complementariedad por géneros en lo que podría llamarse el ideal incaico que, por cierto, para este tema es más bien andino” (Hernández:2002:27).

Se puede decir entonces, que, las mujeres y hombres andinos, entendían el funcionamiento del universo y de la sociedad,- en todos sus ámbitos-, de acuerdo a las relaciones que tenían con sus seres sagrados y divinos, siendo ellos quienes habían dejado establecidas las diferentes normas y leyes que regían aquellas sociedades ágrafas desde los primeros tiempos. En ese sentido, el “primer tiempo”- es decir, el tiempo en que los seres sagrados habitaron la tierra- tenía un carácter fundamental y fijaba el arquetipo de lo que el hombre indígena debía aspirar a ser y lo que debía cumplir para vivir en un mundo equilibrado.(Eliade:1998:95) Para los

habitantes de los Andes, la complementación de los sexos era establecida por los ejemplos divinos, entendiéndose que la interacción entre las fuerzas masculinas y femeninas eran necesarias para la reproducción de la existencia social y para dar vida al cosmos.

Las normas de reciprocidad, que regían las relaciones sociales de los seres entre ellos y su comunidad, eran las mismas que se daban en un nivel cósmico entre los humanos y sus seres sagrados. La fertilidad de sus tierras y su propia existencia se debía al papel realizado por sus wak'as y antepasados, quienes eran los encargados de otorgar la vida y de asegurar la reproducción y la fertilidad de su mundo, esto siempre y cuando los humanos cumplieran sus obligaciones para con ellos, redistribuyéndoles, trabajando de forma eficiente y también rindiéndoles los cultos necesarios para mantener este equilibrio recíproco que era lo que mantenía su mundo ordenado y habitable. Por ejemplo, el dios Trueno o Libiac, era la wak'a que dominaba los cielos en las diferentes culturas andinas preincaicas. Era una wak'a masculina que fertilizaba a la tierra o Pachamama, (de carácter femenino), a través de sus lluvias necesarias para lograr la fertilidad de la tierra, ya que sin la lluvia desprendida por esta wak'a, era imposible que las semillas crecieran, y que los frutos de la tierra maduraran.

Los andinos, entendían a las fuerzas sobrenaturales y al mundo en general dividido en esta complementación de géneros, siendo lo que posibilitaba la vida. “y es que el hombre andino percibía el mundo dividido en partes opuestas, que a su vez se convertían en complementarias al ser necesaria siempre la existencia de una para el entendimiento de la otra. Es por ello que Platt, entre otros autores, entendió que la complementariedad, permitida por la oposición que la dualidad plantea, convierte a cada una de las partes en yanantin, es decir en opuestas y complementarias, a tal punto que existe entre ellas una simetría de oposición perfecta como la que se da entre la realidad y la imagen que esta proyecta en un espejo (Hernández:2002:39) Otro ejemplo que demuestra aquél pensamiento, se encuentra en el mito del pájaro Yucyuc, que fue necesario para quitarle las conopas (frutos y vegetales para la subsistencia andina), a la diosa Rayguana, que lastenia

en su poder. Según el mito, este pájaro hurtó a la diosa una hija que tenía en sus brazos y que era “todo género de comidas” (AAL: Hechicería: Leg: III: Exp.10:f.3), permitiendo así que la población se lograra alimentar al repartir los alimentos.

En este mito se representa la relación de lo femenino con la fertilidad y la vida, ya que la heroína es quien posee los alimentos necesarios para la subsistencia del ser humano, pero se entiende que sin la parte masculina (en este caso representado por el pájaro), los alimentos nunca hubiesen llegado a los humanos. En aquel mito se demuestra nuevamente que la única manera que existe para que se desarrolle la vida, y el equilibrio andino, es mediante la participación de los dos géneros. De la misma manera, al estudiar la visita realizada por Rodrigo Hernández Príncipe a la sierra peruana (Duviols: 1986:486) se entiende cómo el paralelismo de género influía en la manera en que muchos pueblos andinos concebían sus relaciones con sus seres sagrados. Por una parte, Libiac era el primer antepasado masculino, el padre heroico y los jefes de familia eran convertidos en sus descendientes. Por otra parte, las mujeres se sentían emparentadas con las wak'as de las aguas y la tierra, por la capacidad que compartían en generar y producir vida, relacionada con el útero femenino. Si bien tanto hombres como mujeres adoraban a la Pachamama y a las distintas diosas ligadas con la tierra-como es el caso de la madre maiz, o Saramama-, eran las mujeres quienes se sentían ligadas especialmente con esta hija de la Pachamama. Bernardo de Noboa, en su visita realizada durante el siglo XVII, encontró en Pimachi que María Chaupis Tanta cuidaba los vestidos ceremoniales y las ofrendas de plata de estas Saramamas, quienes eran entendidas como las hermanas de los dos dioses dominantes de Pimachi, y sus antepasados femeninos. (Duviols: 2003:319) Recapitulando, podemos decir entonces que los ritos, cultos y tareas realizadas por los andinos se encontraban en estrecha vinculación con la relación que tenían,- de acuerdo a sus sexos-con sus wak'as y sus mallquis.

Para la visión andina, el matrimonio significaba una complementación y una ayuda mutua, ya que las mujeres se encontraban a la par con los hombres en el sentido que ambos contribuían a mantener su ayllu y la reciprocidad con los dioses. Al

estudiar las crónicas de Guamán Poma y de Fray Martín de Murúa, se comprende cómo las edades se dividían en “calles” separándose, y diferenciándose las tareas tanto por sexo como por edad. Guamán Poma demuestra que la edad más importante en el mundo andino era la ligada a la mayor energía de trabajo que puede realizar un ser humano, siendo para hombres y mujeres desde los 25 hasta los 50 años de edad, cuando alcanzaban la plenitud de sus facultades y podía prestar buenos servicios, siendo la etapa más fértil y mejor para casarse y cooperar con la comunidad (Guamán Poma: 1615?:30)³

Como mencionaba Bernabé Cobo, las mujeres no solo realizaban tareas domésticas, sino que también trabajan en las de labranzas e incluso narra que parían trabajando y seguían caminando o haciendo sus tareas “en nada ponían los maridos las manos, en que no les ayudasen sus mujeres.” (Cobo: 1964: 247) Se puede notar de esta manera que para los andinos, las mujeres eran igual de importantes para realizar las tareas que los hombres, complementándose y ayudándose mutuamente. Así como para la gente común, ambos sexos eran complementarios, en el caso de la élite va a ocurrir lo mismo, lo que será ejemplificado a través del mito de Mama Huaco.

Un ejemplo respecto a la autonomía y libertad de las wak’as femeninas, se encuentra en la historia de la creadora de los hombres del pueblo de San Pedro, Chaupiñamca, quién en los primeros tiempos caminaba como figura humana, según la narración recogida por Ávila y “pecaba (relaciones sexuales) con todos las huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos (...) en cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo prefirió entre todos las huacas y vivió con él para siempre” (Ávila: 1598:75)⁴

³ Es necesario cuestionarse las edades propuestas por Guamán Poma. Pueden servir como referencia pero quizás no era algo tan fijo como lo que plantea el autor.

⁴ El hecho de que se describa a Chaupiñamca como una wak’a que al principio caminaba como si fuera un humano, demuestra el carácter de mutabilidad y personalidad mencionado anteriormente que poseían los seres sagrados andinos.

En este mito se nota explícitamente la libertad sexual de la mujer, quién podía tener encuentros sexuales con quien quisiera, lo que también se puede entender como una alusión al sexo prematrimonial que no se veía con malos ojos en esta cultura, sino que era algo normal e incluso positivo. Murúa manifiesta lo común de esta práctica “y que un soltero, cuando se quiere casar con una soltera, tienen de uso entre ellos estar amancebados mucho tiempo por vía de prueba, para haber de casar, y así lo hacen comúnmente muchos indios, sin escrúpulos, ni les parece ser pecado” (Murúa: 1946:30). Es decir, para los andinos prehispánicos, el convivir con la persona con la cual se quería contraer matrimonio era algo normal y deseado, antes de tomar la decisión final. La virginidad femenina, por ende, no era algo común ni esperado en la sociedad, al contrario, al parecer llegar virgen al matrimonio era una situación atípica. La castidad ni fue fomentada ni sacralizada; por el contrario, según Arriaga, cuando un indio le solicitó que lo casara, el hermano de la novia se opuso porque “nunca se habían conocido ni juntado” (Arriaga: 1621: 21) Mediante lo narrado por Arriaga, se podría inferir que al parecer, la virginidad no era un precepto andino. Por otra parte, Vallejos afirma que los indígenas pensaban que Jesús había sido engendrado del cohabitación de María con José, “así como cualquier indio se engendra” (Vallejos: 1981: 36). En este sentido, se comprende que dentro de su manera de concebir las relaciones amorosas, no existía el concepto de abstinencia sexual ni honor representado por la virginidad como se había desarrollado en Europa bajo los preceptos cristianos.

Otro rasgo importante de destacar de las diosas femeninas andinas, es su igualdad respecto al hombre, ya que no nacen subordinadas a él ni son una parte de su cuerpo, como es en el caso de la religión católica en donde Eva nace de la costilla de Adán, sino que son concebidos al mismo tiempo, y las mujeres también tienen la capacidad de crear seres humanos, como es el caso de Chaupiñamca quien es la creadora de los hombres del ayllu de San Pedro.

Como se puede inferir con el ejemplo anterior, los andinos buscaban su arquetipo en los mitos, es decir, reproducían las normas y los comportamientos sociales que se debían seguir para que el mundo estuviera en orden. Al ser culturas ágrafas, los

mitos explicaban los inicios, los primeros tiempos, y el rol que el ser humano debía seguir para poder mantener el equilibrio y la reciprocidad necesaria para la subsistencia entre los andinos sus wak'as y el espacio. Este pensamiento se explica desde la corriente estructuralista propuesta por autores como Levi- Strauss y Zuidema quienes postulan que los mitos sirven para explicar la realidad de una sociedad. Para el último, los mitos son referencias del mundo social, político y religioso de una comunidad (Zuidema: 1989: 16) mientras que Levi- Strauss afirma que “el pasado al que nos referimos aquí no es histórico sino mítico; y como mito su contenido está presente en acto en la consciencia indígena. Cuando el mito bororo evoca un tiempo en el que los dos clanes Tugaré, en lugar de dos clanes Cera, estaban asociados a los héroes culturales, puede ser que aluda a acontecimientos antiguos que jamás conoceremos en su materialidad. En desquite, sabemos muy bien que en el momento presente es percibida efectivamente una relación entre los clanes desposeídos y los héroes culturales” (Levi- Strauss: 1981:76). El pasado como mito regía la conciencia indígena y le otorgaba identidad a los diferentes ayllus, eran recordados como historia real.

En el caso de Los Andes, se rescata a partir de un personaje mitológico como fue Mama Huaco, las características de las mujeres andinas que ocuparon los altos cargos en el mundo andino. Se enfatizará su relevancia para poder mantener el equilibrio andino, y relaciones de poder, demostrando que las mujeres jugaron un rol fundamental en tareas que suelen ser catalogadas como masculinas en diversos estudios como por ejemplo, la guerra o el gobierno, es decir, las instancias supremas del poder.

Hernández postula que si bien las mujeres y los hombres compartían tareas domésticas, ligado al sentido andino de dualidad y complementariedad, “existían diferencias en lo que al ritual y al manejo político se refiere, donde pese a que las tareas podían intercambiarse, hombres y mujeres asumían las funciones que el equilibrio del sistema les planteaba y que se expresaban tanto en relaciones económicas como en el manejo del poder” (Hernández: 2012: 218). El autor, afirma que cuando se menciona a mujeres guerreras en mitos o circunstancias del mundo

andino era en etapas de crisis internas o periodos de necesidad, pero si aparecen en los mitos y se constituyen en conductas arquetípicas, como en el ejemplo de Mama Huaco, o en el mito de la batalla contra los Chancas, las mujeres podían acudir a la guerra o tener características guerreras, así como también altos rangos de poder o gobierno, siendo las dos en realidad, funciones complementarias. Era esencial que un curaca o una persona que ocupara un cargo político supieran sobre guerra y por ende, debía poseer habilidades guerreras, y al haber casos de mujeres cacicas, pueden haber manejado nociones guerreras. Se podría decir entonces que, tanto en términos políticos, como guerreros y religiosos las mujeres contaban con los mismos derechos que los hombres, al realizar tareas ligadas a estos ámbitos.

2. Mama Huaco y la representación de los cuatros poderes andinos.

De acuerdo al mito de los hermanos Ayar, cuatro hermanos y cuatro hermanas emergen de la cueva de Pacaritambo (que los cronistas traducen en general como la casa de producción) siendo su padre el dios Viracocha y su misión era migrar para formar un nuevo reino. Hay versiones que difieren, pero en general, Mama Huaco era esposa de Ayar Cache; Mama Cura era esposa de Atar Oche, Ragua Ocllo era de Ayar Auca y Mama Ocllo la de Manco Capac. (Betanzos: 1551:12).

Van variando también las versiones de qué o cuál lugar fueron conquistados por los hermanos y las relaciones entre ellos, pero siempre está presente el incesto. Esta excepción a la regla desarrollada por Levi –Strauss (Levi – Strauss: 78:1981), se puede explicar a través de la diferenciación biológica y religiosa. Los incas al casarse entre hermanos, estarían a la altura de los dioses, por lo que podrían dominar a sus súbditos a través del poder religioso que los equiparaba con los dioses, al ser algo atípico dentro de la cosmovisión andina⁵. Asimismo, los estudios de Regalado y Hernández afirman que, en realidad, al hablar de “hermanos” se estaban refiriendo a una misma generación. “Es importante recordar que la noción

⁵ Curatola, Marco conversación y debate en la cátedra Seminario del Mundo Andino Antiguo, 21 de mayo del 2015

de “hermanos” en el sistema de parentesco andino se extendía a los miembros de una misma generación y no hacía referencia alguna a la connotación del término occidental; por ello, si bien es posible hablar de la poligamia entre los incas, esta no incluyó necesariamente al incesto. Asimismo, es necesario mencionar que la aparente poligamia en la elite no implicaba necesariamente una vida marital entre los involucrados. Por el contrario, parece que las uniones propiciadas con el interés de afianzar o crear vínculos de parentesco eran exclusivamente rituales e, incluso, la mujer en cuestión adquiriría ciertos visos de sacralidad.”(Hernández: 2002:77). La ritualidad era parte fundamental de las relaciones entre los andinos, e iba a la par con lo sagrado. Es necesario al analizar la sociedad andina comprender que los “matrimonios” de las élites o en este caso del Inca no tenían la misma connotación que para la cultura occidental, sino que servían para fines más políticos y religiosos que como uniones amorosas.

En definitiva, a partir del análisis de los escritos de los cronistas sobre Mama Huaco, se puede notar que este personaje se relaciona con los tres poderes característicos de los sectores altos de la sociedad andina y de poder, como son el político, religioso y militar y, asimismo, el personaje posee características agrícolas, que la relacionan con la gente del común de los Andes, aunque también sea de suma importancia para la élite. A continuación, se mostrará este hecho a través de ejemplos de cada uno y su análisis.

Respecto al rol político, Sarmiento de Gamboa describe el carácter de mando político que poseía Mama Huaco en dos pasajes. El primero, es cuando los hermanos Ayar, al ver la fuerza de Ayar Cachi, deciden mandarlo de vuelta a Pacaritambo a buscar vasijas de oro y ciertas semillas, con el fin de tenderle una trampa para que muriera en la cueva. Al rehusarse a cumplir el mandato, es Mama Huaco quien lo manda a volver y él obedece (Sarmiento de Gamboa: 1572: 54). Es sólo al reprenderle Mama Huaco su actitud que Ayar Cachi acata, demostrando el poder que ella poseía sobre los hermanos, su rol de guía y líder político. Por otro lado, si bien muchos cronistas relacionan a Manco Cápac como el poseedor de los cetros – que representan el poder político- es también Sarmiento de Gamboa quién

lo relaciona con Mama Huaco. Ella es quién tira dos varas de oro al norte, llegando una a Colcapampa, pero que al ser tierra no fértil no hincó bien y la otra llegó más cerca de Cusco en Huanaypata, demostrando que era una tierra fértil para vivir y la tierra en la cual debían asentarse (Sarmiento de Gamboa:1572:55)

Por su parte, Guamán Poma, menciona que la primera Coya fue Mama Huaco, y que ella fue tanto esposa como madre de Manco Cápac. Revierte el lazo típico de parentesco de hermana a madre, quizás es para demostrar la relevancia de esta mujer, que incluso podría estar por encima de la del Inca, ya que éste era su hijo y, por lo tanto, poseía una relación de subordinación con la Coya. Otro ejemplo de este hecho es cuando enfatiza que Mama Huaco gobernó con mayor ímpetu que el propio Manco Cápac, teniendo mayor capacidad de mando. “Muy amiga de los principales y demás gente de este reino, [Mama Guaco] hacia sentir su autoridad más que su marido Manco Capac Inga durante el gobierno de su pueblo”. (Guamán Poma: 1613:21).

Asimismo, Mama Huaco, será quien gobierne la parcialidad de Chumpi Cancha, siendo la única mujer según el mito que gobierna una parcialidad al igual que sus hermanos hombres, es decir, contaba con la misma jerarquía de mando (Urbano: 1981: 22)

Por otra parte, por lo que más se reconoce – y también llama la atención- este personaje es por su carácter militar, su “forma varonil” de proceder. Varios cronistas mencionan el carácter guerrero de esta mujer. El que más se detiene en este hecho es Sarmiento de Gamboa quien narra varios pasajes que van caracterizándola como un personaje beligerante y cruel. Por ejemplo, en un encuentro con los Guallas, Manco Cápac y Mama Huaco, tomaron sus tierras y aguas y ella mata a un indio y lo hace pedazos tomándole el corazón, los Guallas buscan escapar al ver la fiereza de la mujer pero los incas deciden matarlos a todos. (Sarmiento de Gamboa: 1572: 60) En este relato, llama la atención que quien realiza todas las hazañas guerreras es Mama Huaco, desapareciendo la imagen de Manco Cápac a la hora de la lucha. De la misma manera, Cabello menciona que Mama Huaco, “los bofes y entrañas, las hinchó y se las atravesó en la boca y con la sangre hizo untar a los demás, y

con tan horrenda postura se metió en el pueblo de los guallas y los desanimados naturales, creyendo que era gente que comía carne humana, desampararon el pueblo” (Cabello: 1583:269) La imagen proyectada de Mama Huaco la caracteriza como una mujer sanguinaria y temible, demostrando así su poder militar y su autoridad.

En la batalla de los Ayar contra los Alcabizas, Manco Cápac quería poseer todas tierras - ya les habían sido entregadas algunas- pero no sabía cómo proceder. En su confusión, fue Mama Huaco quién le aconseja diciendo que entonces vayan por todas sus tierras, y es ella nuevamente la estrategia de guerra y conquista de los Alcabizas y del control y dominio de sus aguas. (Sarmiento de Gamboa: 1572:70) La narración tan sanguinaria o brutal de la heroína se entiende al comprender que el cronista fue mandando por el Virrey Toledo y su propósito era demostrar que los incas fueron tiránicos y que su Estado era ilegítimo. Es bien relevante notar que si bien todos los cronistas mencionan al primer Inca a Manco Cápac y que su apellido y descendencia sería la de los incas reales, en los relatos de Sarmiento señalados se aprecia que la cabeza militar es Mama Huaco estando ausente el Inca en las hazañas de las batallas. Es ella, entonces, su estrategia militar y quien lo aconseja para realizar las campañas y conquistas, llevándolas a cabo ella misma.

Del mismo modo, tanto Betanzos como Guamán Poma mencionan el rol religioso del personaje analizado. Betanzos, describe, al igual que Gamboa, la crueldad en la forma de conquistar de Mama Huaco, si bien el pasaje del cronista sobre los Guallas tiene relación con el carácter militar, se infiere que está hablando sobre una característica propia de personas dedicadas a la conexión con las divinidades. Lo que narra es que Mama Huaco mata a un indio y lo abre y le saca los bofes y el corazón y a la vista del pueblo sopla los bofes en Guallas (Betanzos: 1551: 20) Cristobal de Molina advierte que las personas que se conocían con el oficio de *calparicu* eran las personas encargadas de los cultos que veían los sucesos que iban a ocurrir, y la forma de hacerlo era matando un animal y soplando sus bofes, en donde estaban las señales de lo que iba a suceder (Molina: 2010: 44) Con el relato sobre Mama Huaco lo único que cambia es que ve el destino a través de los

bofes de un humano y no de un animal, pero la función es la misma: Adivinar o presagiar el futuro, y justo en un momento en donde los hermanos Ayar se encontraban conquistando tierras aledañas al Cusco, es decir, cuando el poder adivinatorio o de oráculos era de gran relevancia, lo que se mantendrá a lo largo de todo el Tawantinsuyu.

Por su parte, Guamán Poma la describe como la primera que “comenzo a servir y tratar a los demonios” (Guamán Poma:1615? :125) En esta cita, comprendemos que Mama Huaco se muestra como la primera sacerdotisa o mujer que se comunica con los dioses y que, por ende, es la que tuvo que haber establecido los ritos a la población para poder comunicarse y rendirle culto a sus ancestros y wak’as , resaltado nuevamente su gran importancia. Obviamente, en términos reales no fue la primera, pero ese rol adquiere la Coya a través del relato mítico.

Se conoce también que mayormente el rol atribuido a las mujeres en el mundo andino – y a las diosas o seres míticos que sirven como modelo social- es su relación con la fecundidad de la tierra y por ende la agricultura. Se comprende que, para un mundo en que su base era la producción de alimentos, decir que el aspecto femenino del cosmos se relacionaba con la tierra y sus productos es reconocer la importancia fundamental de este género. Ligado al personaje analizado, es el cronista Cristóbal de Molina quien relata el aspecto agrícola asociado a la heroína. Durante el mes de abril, llamado *ayriguay*, se cocían las chácaras y era cuando los hombres que se armaban caballeros salían a la chacra de Sausiro y traían el maíz que en ella se había cogido y se recordaba a Mama Huaco que había sembrado el primer maíz.(Molina: 2010: 59) De este relato, se pueden destacar dos hechos. El primero, es que era un ritual dedicado a Mama Huaco, pero que debían hacerlo los hombres que se habían “armado caballero”, es decir, que se sigue ligando a este personaje con características guerreras. El segundo, sería una ceremonia relacionado con el maíz, que era uno de los alimentos base para los hombres y, por lo tanto, de suma importancia, tanto para su dieta como porque de él se hacía la chicha, que era fundamental en los rituales y ofrendas. En este sentido, Mama Huaco fue la persona que “fertilizó” la tierra en Cusco, ya que sembró el primer maíz

y por ende, dio luego valor a dicho territorio. También, al celebrar una fiesta especial dedicada a ella, se ponía en igualdad de condiciones de Manco Cápac quién también poseía su propia fiesta.

El hecho de relacionar a un personaje ligado a la nobleza y al poder incaico con entregar la fertilidad al espacio habitado, también genera la conexión entre el mundo de la gente del común con los sectores dominantes, ya que Mama Huaco representa, en este caso, a los dos estratos de la sociedad. Las tareas agrícolas las hacía la gente común y al relacionar a Mama Huaco con la agricultura se genera la unión o conexión de las personas corrientes con una heroína de la época fundacional. A partir de estos cuatro roles que cumple la heroína según los relatos de los cronistas analizados, se entiende que Mama Huaco concentra los elementos necesarios para que el mundo andino funcionase. Poseía los tres poderes ligados a la elite gobernante y religiosa, y también su relación con lo agrícola, la unía con el resto de la sociedad.

Por otra parte, es reconocido en la historiografía la importancia de las mujeres sobrenaturales en las representaciones andinas sobre todo antes de la dominación incaica. Las heroínas en el mundo andino eran algo común y evidencia el gran poder de las mujeres con atribuciones supernaturales o sagradas que en diferentes épocas se representaron en los Andes, como por ejemplo la vagina dentada en Chavín. (Lyon: 1978:10).

Luego de lo mencionado, se puede inferir que Mama Huaco fue la mujer fundamental en el relato de los hermanos Ayar, ya que es representada asumiendo diferentes roles, mientras que Mama Ocllo desempeña un rol más pasivo. Como plantea Alconini, los mitos son elementos importantes de legitimación política de las elites, es posible que Mama Ocllo quizás responda al modelo de mujer ideal luego de la consolidación del Tawantinsuyu, pero no hay pruebas para demostrarlo (Alconini: 1997:152).

Por otro lado, para Rostworowski, en el mito de los hermanos Ayar se tienen los arquetipos de una mujer Femenina/ masculina que sería Mama Huaco, y a otra con

las características Femenina/ Femenina que sería Mama Ocllo. La primera, pertenecería a Hanan Cuzco, que sería el mundo masculino según Garcilaso, y Mama Ocllo, vendría de Lurin Cuzco, pues era el mundo femenino (Rostworowski: 1996:132). Esto podría ser la función del mito, pero comparto más los postulados estructuralistas y de Alconini, aunque no se pueda demostrar concretamente.

Hernández, por su parte, plantea que “al parecer, la distinción entre las míticas Mama Huaco y Mama Ocllo, explicable dentro del contexto de una organización dual como la inca, estaría relacionada con la existencia de una dualidad en torno a la Coya, donde Mama Huaco y Mama Ocllo simbolizaban a la Coya hanan y a la Coya lurin, sin que esto represente realmente una relación con categorías de sumisión o libertad. En este sentido, habría que recordar que entre los Incas también se enviaban objetos femeninos como una forma de demostrar la condición hanan frente al otro” (Hernández: 1996:137). De esta manera, las dos Coyas estarían representando dos categorías arquetípicas incas y funciones de poder que eran intercambiables de acuerdo a que si se estaba frente a una posición Hanan o un Lurin en el gobierno del Tawantinsuyu, pudiendo ser también roles rituales en determinados momentos.

Por otra parte, si bien se ha tomado como referencia la figura de Mama Huaco para demostrar los diferentes roles o tareas desempeñados por aquella Coya mítica, es necesario mencionar que si bien a Mama Ocllo se le ha representado con un carácter más pasivo, no por esto no era fundamental, pues generalmente en los relatos aparece como la esposa de Manco Cápac es decir, la primera Coya, por lo que su relevancia también era importante. Como se mencionará más adelante, el papel de la Coya no era pasivo en el gobierno del Tawantinsuyu siendo su papel fundamental en el manejo y gobierno del poder.

3. Mujeres militares en el mito de la batalla contra los Chancas.

Ante todo, el ejemplo de Mama Huaco como mujer guerrera no es el único en las leyendas cusqueñas. En el mítico relato de la guerra entre los incas y los chancas- conflicto crucial en la historia inca pues marcaría el inicio de la expansión y su predominio por los Andes- el papel de una mujer guerrera aparece como fundamental para poder dominar el Cuzco, la curaca Chañan Cusi Coca. Existía en esos tiempos, según la narración, un ayllu llamado Choco Cachona en el Cuzco, quienes rechazaron a los chancas por aquella mujer que luchó como su líder.

Esta guerrera fue fundamental para lograr el control del Cuzco, ya que según lo que cuenta Sarmiento de Gamboa, los chancas se habían apropiado del Cuzco ya por las cuatro partes de la ciudad. El Inca Yupanqui pedía socorro pero no recibía mucha ayuda de personas que quisieran defender la entrada. El cronista, luego relata que, “y los que entraron por un barrio del Cuzco llamado Chocos-chascona fueron valerosamente rebatidos por los de aquel barrio; adonde cuentan que una mujer llamada Chañan Cusi Coca peleó varonilmente y tanto hizo por las manos contra los chancas que por allí habían acometido, que los hizo retirar. Lo cual fue causa que todos los que lo vieron desmayaron, y el Inca Yupanqui fue tan presto y diestro en el acometer, que, turbados con su preteza y destreza los que traían la estatua de Uscovilca y porque vieron bajar de los cerros de los lados mucha suma de gente, la cual dicen que enviaba el Viracocha su creador para su ayuda, empezaron a huir los Chancas, dejando la estatua de Uscovilca, y aun dicen que la de Ancovilca.” (Sarmiento de Gamboa: 1572:88,89).

En el relato se refleja el rol principal de Chañan Cusi Coca, ya que ella es quién logra hacer que los chancas se retiren de la ciudad y asimismo, da la fuerza para que los Incas continúen y retomen el valor en la guerra. Es interesante notar que al comienzo de la narración, el Inca Yupanqui no consigue muchos incas que quieran ayudarlo a defender la ciudad, y luego de la intervención protagónica de la curaca y de demostrar sus dotes guerreros y ganar la ventaja inca, cambia drásticamente

esta situación, pues muchas personas comenzaron a bajar de los cerros, es decir, se atrevieron a ir a pelear una vez que dicha curaca dominara la situación ayudando a que el Inca retomara el mando. A pesar de que se suele destacar a la figura de Pachacútec en este definitorio conflicto, según el relato de Sarmiento, bastante de este crédito se debió a Chañan Cusi Coca, pues se menciona que las personas que la vieron desmayaron, describiendo de este modo su gran poder y destreza guerrera que causó un gran impacto. Asimismo, Santa Cruz Pachacuti mencionaba que “dizen que una yndia buida llamada Chañan Cori Coca peleó valerosamente como mujer bañoril” (Pachacuti: 1995:220).

El que se apele a su carácter “varonil” responde a la representación de un rol más ligado al género masculino para la cultura occidental, pero al parecer para los andinos era común encontrar a mujeres en el campo de batalla.

También, en la misma leyenda sobre la batalla entre incas y chancas, se narra la ayuda proporcionada por los “pururauca”, piedras mágicas que en el momento álgido de la lucha se transformaron en soldados y lograron el triunfo inca, lo interesante en el mito es la existencia de “pururauca” masculinos y femeninos, es decir que se puede deducir que el ejército de la guerra no era un oficio reservado solo para los varones, sino que era usual encontrar también a mujeres. (Rostworowski: 1988: 57).

Chañan Cori Coca, también aparece en el listado de las wak'as que se encontraban en el Cuzco, en el octavo ceque del Contisuyo, que “se llamaba la mitad *callao* y la otra mitad *collana* a cuya primera huaca nombraban Tanacuricota. Era una piedra en que decían que se había convertido una mujer que vino con los *pururaucas* (Cobo: 184:1964) Susan Niles también menciona que el ceque catalogado con la referencia CU 8:1 se llamaba Tanancuricota que era la piedra en que Chañan Curi Coca se transformó, es decir, esta guerrera poseía también un ceque dada su importancia en la batalla contra los Chancas, descrita anteriormente, pues al transformarse en piedra adquiría una característica sagrada. (Niles: 1987:180).

Por otro lado, “por los datos expuestos por María Rostworowski, sabemos que “en los documentos de archivos hay referencia a la existencia en el Cusco de dos ayllus, uno denominado Choco y otro Cachona, que siempre se les menciona juntos”, y que tenían asignados una serie de huacas “situadas en [los ceques de] la región correspondiente al Continsuyu”. Señala también esta gran investigadora que “es posible que los Choco – Cachona pertenecieran a grupos establecidos en el Cusco antes de la llegada de los incas y que se aliaron con ellos con el ataque chanca. Es interesante subrayar que el Inca Pachacútec casó con Mama Anahuarque, miembro de los ayllus de Choco- Cachona. Quizá este matrimonio fue uno de los actos de reciprocidad habidos después de la ayuda militar prestada por la curaca con ocasión de la guerra contra los chancas” (Rostworowski: 1986:135,136 citado en Ramos: 2001:173). Al parecer el ayllu Choco Cachona era importante y luego de la ayuda de la curaca se generarían alianzas entre los incas mediante el matrimonio, sellando su unión.

Por último, como menciona Ramos, “debemos valorar el cambio cualitativo que ambas personas sufrieron tras su ‘muerte’ y que las separa del resto del común de las mujeres, ya que o se convirtieron en huacas o se las relacionó directamente con ellas. Así- como hemos visto- Chañan Curi Coca se corporizó en la primera huaca del octavo ceque del Continsuyu y a Mama Huaco- aunque por otra acción- se le atribuyó la chacara de Sausero (...) campo que era la tercera guaca del segundo ceque del Collasuyo y que tenía relación directa con los jóvenes guerreros incas que pasaban el rito de *guarachico*” (Ramos: 2002:181). Ambos personajes responderían a momentos fundacionales de la historia de los Incas y ambas se transformarían en wak’as adquiriendo una connotación sagrada luego de su muerte, quedando plasmadas en el paisaje como una forma de “historia visual” para mantener su memoria y recordarlas como referente a los primeros tiempos del dominio inca.

4. El Tawantinsuyu y su estudio desde una nueva percepción de género.

El dominio incaico significó un cambio de escala en las relaciones sociales del mundo andino. Al tener un espacio geográfico tan amplio que administrar y gobernar el Tawantinsuyu se preocupó de realizar varias reformas para que el control de tan vasto territorio fuera viable. Se entiende que Pachacútec Inca Yupanqui, fue quién las impulsó, siendo algunas de ellas la creación de un nuevo orden político-administrativo (que alteró la antigua forma de entender la reciprocidad, ya que ahora se ligaba al ámbito redistributivo) y una reforma religiosa que impuso el culto al Sol o Inti. (Rostworowski:1988:78) .Si bien los cultos preincaicos no fueron erradicados, se trató de cambiar la línea directa de antepasados, imponiendo al Sol como el ancestro masculino, y a la Luna como el ancestro femenino. Esta medida buscaba generar una filiación y una vinculación religiosa de las personas que se encontraban bajo el control del Tawantinsuyu con el nuevo culto impuesto, para que aceptasen el dominio incaico. Esta nueva concepción de los antepasados indígenas, también cumplía un rol de jerarquización del poder, en donde el Inca con la Coya serían los descendientes directos del Sol y la Luna, y por ende ocuparían el primer escalón en el sistema jerárquico, poseyendo una base religiosa, como era común en los Andes. Detrás de esta reforma religiosa, también estaban creando una nueva tradición oral mítica para legitimar su dominio por sobre las otras etnias. La Luna dominaba el lado femenino del cosmos incaico, y la Coya al ser su más cercana descendiente, predominaba por sobre las otras mujeres. Muchos de los atributos de la Pachamama y su hija Saramama, fueron apropiados por las heroínas del Cusco, por ejemplo, como ya se mencionó, los incas crearon la leyenda de que Mama Huaco fue quién introdujo el cultivo del maíz en los Andes. En un proceso realizado en el siglo XVII, se percibe el cambio religioso que impusieron los incas, ya que a un indio se le pregunta “si (a) adorado la luna como a la muger del sol que cria a las mugeres y a las zaramamas y la coca: dixo que lo a echo con todos los del pueblo como se lo pregunta y esto responde” (Duviols: 2003:308).

La luna, entonces, pasó a ser la creadora de las mujeres y también de las saramamas y de la coca que antes de este nuevo culto eran los principales antepasados femeninos. Al crear esta leyenda, se despojaba a las diosas locales de sus poderes para generar la existencia andina y por ende, “los ayllus mismos perdieron simbólicamente su capacidad para reproducirse en forma autónoma” (Silverblatt:1990:37) ya que a partir de la dominación inca, se entendía que todas las mujeres de los diferentes ayllus provenían de la Luna, siendo la Coya su primera descendiente y, por ende, era la mujer más importante estando en el primer eslabón jerárquico y las demás debían adorarla como una wak’a. En la fiesta del Coya Raymi, realizada una vez al año durante el equinoccio de septiembre, se representaba ritualmente la superioridad de la Coya. Dicha fiesta marcaba el inicio de un nuevo ciclo agrícola, en donde todo el Tawantinsuyu rendía homenaje a la Luna y a la Coya como su descendiente directo. En esta festividad, la Coya y las “nobles” del Imperio, asumían ritualmente las tareas de todo el sexo femenino en el mundo andino, y de esta forma la nueva jerarquización estatal quedaba establecida por medio de la fiesta ritual. (op.cit). A partir de aquella celebración, se percibe la transformación en las relaciones entre género que se comienza a gestar con la conquista incaica, ya que si bien se realizaba esta fiesta en honor a la Coya y a la Luna, que representaban lo femenino, esta festividad se realizaba solamente una vez al año, en contraposición a las fiestas dedicadas al Inca que eran mucho más frecuentes.

Pedro de Gamboa, al mencionar las etapas de creación de los andinos dice que después del diluvio, Viracocha al destruir la tierra deja con él a tres personas que lo ayudan a poblar, mandando a sus criados a una laguna en la isla del Titicaca. Luego, Viracocha se retira y “mandó que luego saliese el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo.; y dicen que creó a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol, envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dio con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida” (Sarmiento de Gamboa: 1572:42). Lo interesante de lo planteado por Gamboa es que en los primeros tiempos, la Luna tenía mayor claridad y por lo tanto importancia que el Sol, pues brillaba más y él se puso celoso, es decir, que el culto lunar y relacionado con

las mujeres era más relevante que el solar al principio para los incas, realizando posteriormente el cambio de importancia, quizás luego del asentamiento en Cusco cuando comenzó la construcción del Tawantinsuyu.

5. El papel de la Coya en el Tawantinsuyu.

Las Coyas cumplían una función principal en el Tawantinsuyu, ya que por su sangre se creaban las panacas, que eran, en realidad, los ayllus reales. Un hombre pertenecía al linaje real siempre y cuando fuera hijo de una mujer noble, es decir, las mujeres eran quienes transmitirían el estatus de nobles a sus descendientes directos. Las panacas reales se agrupaban en torno a los incas reinantes momificados, y a las mujeres nobles con este ancestro y sus descendientes (Hernández: 2012:22). Era su sangre la que entregaba el status de Capac, porque al aceptarse la poligamia del Inca, era necesario especificar cuál de sus mujeres poseía la facultad de transmitir descendencia real a los posibles herederos.

Es necesario destacar que la teoría del paralelismo de género a la que se refieren tanto Zuidema como Silverblatt, no sería algo propio prehispánico, sino una distorsión de las fuentes, pues correspondería a la Colonia. Como afirma Hernández, “las evidencias sobre la facultad de las mujeres para hacer cambiar la posición social de sus esposos y definir la de sus hijos, así como las documentadas opiniones en torno al rol que estas cumplieron a la hora de la sucesión incaica y la importancia de la entrega de mujeres en la constante reestructuración de la elite cuzqueña y en la ampliación del parentesco, contradicen la tesis de la doble descendencia o descendencia paralela” (*ibidem*: 68,69).

El poder de las mujeres durante la época inca fue altísimo, siendo quienes llevaban en su sangre el poder de transmitir la “nobleza” e importancia de sus hijos para poder ser elegidos gobernantes. Lo de la descendencia paralela no sería en realidad así, sino que sería una ordenanza del Tercer Concilio limense, es decir, era una disposición colonial y no propiamente andino. “Para que eviten los yerros que en reiterar bautismo y matrimonio yndios conocidos suelen acaecer; totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se

les ponga nombres en el bautismo cuales se acostumbraban entre christianos, y de estos mismos los compelan a usar entre sí. Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencian, procúrese que los varones procuren los de sus padres, las mujeres los de sus madres. (Cap. 11. De los Nombres de los Yndios citado por Zuidema: 1980:75). Se percibe que esta disposición correspondía a una manera para evitar el uso de nombres indígenas y lograr así que pudiesen evangelizarse de cierta medida a través de sus nombres- o eso se buscaba en la práctica-. Asimismo, se especifica que, los hombres deberían llevar el apellido de sus padres, y las mujeres los de su madre, no existiendo esta realidad antes del Tercer Concilio Limense.

Respecto al tema de que los Incas se casaban con sus propias hermanas para mantener la sangre real, hay que recordar que su concepción de “hermanos” no es igual a la occidental, ya que en el sistema de parentesco andino “se extendía a los miembros de una misma generación y no hacía referencia alguna a la connotación del término occidental; por ello, si bien es posible hablar de la poligamia entre los incas, esta no incluyó necesariamente al incesto. Asimismo, es necesario mencionar que la aparente poligamia en la elite no implicaba necesariamente una vida marital entre los involucrados. Por el contrario, parece que las uniones propiciadas con el interés de afianzar o crear vínculos de parentesco eran exclusivamente rituales e, incluso, la mujer en cuestión adquiriría ciertos visos de sacralidad.”(Hernández: 2012: 77).

La importancia de las mujeres nobles, sería el poder generar sistemas de alianzas para el Tawantinsuyu que se realizaban mediante uniones con curacas o jefes políticos de diferentes ayllus que permitían ampliar la red de parentesco y, de esta manera, la riqueza mediante relaciones sociales y políticas creadas a partir de uniones amorosas entre mujeres “nobles” cusqueñas y hombres de elite de diferentes ayllus. De esta manera, las Coyas y mujeres de elite, contarían con un alto poder de agencia “se sabe también que la redistribución constituía el sustento del poder andino, por lo que Pease afirma que el poder en los Andes fue siempre redistributivo es decir, dependía, en buena cuenta, del número de parientes poseedores de autoridad, el mismo que obviamente se incrementa a partir de la

mayor cantidad de mujeres(o matrimonios) que se puede obtener, no tanto por los hijos nacidos al interior de estas uniones sino por la posibilidad de convertirse en pariente de los familiares de las mujeres que desposa.”(Pease: 1992: 78). De esta manera se explica por qué el Inca poseía un gran número de esposas, siendo una facultad especial para él, ya que los hatun runa no podían obtener más de un cónyuge y el poseer una gran cantidad de parentesco en el mundo andino era sinónimo de riqueza. “El matrimonio del Inca con hijas o hermanas de los curacas era justamente un canal para establecer relaciones de reciprocidad entre aquel y los señores étnicos” (*ibidem*: 118). Mientras mayor fuera la red de alianzas, más riqueza e influencia se tenía y también ayudaba a generar buenas relaciones con los ayllus y pueblos conquistados, evitando así sublevaciones siendo una manera de generar una dominación pasiva.

Martín de Murúa escribió sobre el gran papel político que tuvieron las Coyas en el Imperio incaico, ya que eran ellas quienes debían gobernar en la capital mientras se ausentaba el Inca, siendo sus reemplazantes oficiales y por lo tanto quienes tomaban las decisiones. Tal fue el caso de Mama Huarque, esposa de Inca Yupanqui a quien describió como “valerosísima y belicosa; gobernó mucho tiempo en esta gran ciudad del Cuzco por ausencia de su marido y Rey Inga Yupanqui, con mucho orden y concierto, y así se mostró en aquel tiempo ser muy valerosa” (Murúa: 1946:97) Asimismo, también en algunas ocasiones la Coya acompañaba al Inca en sus conquistas, como lo narra Bernabé Cobo. El autor señala aquella situación en la historia de la conquista del señorío de Guarco, lugar donde gobernaba una cacica que no quería dejarse dominar. En este relato, es la Coya quién por medio de su visión política y militar, logra engañar a la cacica y obtener la subordinación del señorío, ya que el Inca le otorgó todas las facultades políticas y guerreras a su mujer para dicha misión, una vez que ella se lo pidió. En este caso, se expresa cómo la conquista inca sobre Guarco se debió únicamente a la Coya, siendo ella quién manejó las tropas imperiales. Asimismo, el Inca cedió el poder a su esposa sin oposición ni resistencia., confiando en su decisión y capacidad. (Cobo: 1964:15). En estos ejemplos, se demuestra que las Coyas continuaron teniendo características de mando y políticas cuando el Tawantinsuyu había alcanzado ya su consolidación,

pero su poder quizás haya estado más subordinado al poder del inca, que en los primeros momentos de construcción del Imperio. Asimismo, Guamán Poma también dedica bastante atención a las Coyas y a narrar su importancia, demostrando también la dualidad que poseían con el Inca.(Guamán Poma: 1615?)

6. Al poder del mando político y militar.

El cronista Santa Cruz Pachacuti indica que cuando gobernaba el inca Tupa Yupanqui hubo muchas rebeliones en el Collao y que unas mujeres que pertenecían a la nación Cullaca, se defendieron en una fortaleza que después se llamó Guarmi Pucara, y vencieron a los ejércitos compuestos por tropas de Hanan y Lurin Quichua, enviadas por el inca para su sumisión (Pachacuti: 1995: 33). En esta cita se vuelve a demostrar que las mujeres de élite podían tener tanto cargos políticos como militares, ya que ambos iban de la mano. Un gobernante debía saber mandar tropas y pelear, en un contexto en el que las luchas territoriales era lo constante. Cieza de León, narra exactamente el mismo hecho, diciendo que las mujeres del pueblo Chungura se mostraban como si fueran hombres, ya que tomaban las armas y se comportaban como las Amazonas viviendo sin marido. (Cieza: 1967: 5-7). Se puede notar que al autor le causa asombro ver a mujeres empoderadas sin estar bajo el alero de hombres, es por esto que debe concebirlas como mujeres sin acompañante. De la misma manera, para su cosmovisión eran mujeres que parecían hombres, porque poseían características ajenas a sus ideales sociales y tareas que debían hacer las mujeres.

Reginaldo de Lizárraga, por su parte, escribe sobre la región que actualmente es Piura al norte del Perú, lugar donde las mujeres gobernaban y eran llamadas “capullanas, por el vestido que traen y traían a manera de capuces con que se cubren desde la garganta hasta los pies, y en el día de hoy casi en todos los llanos usan las indias este vestido: unas se ciñen por la cintura, otras le traen en bandas. Estas capullanas, que eran las señoras en su infidelidad, se casaban como querían, porque en no contentándolas el marido, le desechaban y casábanse con otro. El día de la boda, el marido escogido se sentaba junto a su señora y se hacía gran fiesta de borrachera; el desechado se hallaba allí, pero arrinconado, sentado en el suelo,

llorando su desventura sin que nadie le diese una sed de agua. Los novios con gran alegría haciendo burla del pobre”(Lizárraga: 1987:70). La existencia de las capullanas, ejemplifica no solo la libertad política sino también sexual de la que gozaban las mujeres andinas, como se señaló también en el mito de Chaumpiñanca. Es probable que Lizárraga haya exagerado en su relato el poder de independencia de las capullanas, ligándolo principalmente al ámbito sexual y amoroso, pero aquella situación puede haber cumplido un rol político o de generar nuevas alianzas a partir de uniones amorosas. Puede resultar poco creíble que la situación haya ocurrido de la manera descrita por el cronista, pero sirve para conocer lo que pensaba y la imagen que le transmitían las capullanas ligando su independencia al plano sexual.

Por otra parte, Silverblatt citando un documento publicado por Oberem, recuerda un fragmento de testamento de un jefe y jefa ecuatorianos, marido y mujer, que llegaron a ver la conquista española. Cada uno fue “coronado” separadamente por el Inca, en una compleja ceremonia que confirmaba su posición. Parte de la ceremonia de coronación aseguraba la cesión ritual, al *cacique* y la *cacica* de áreas de jurisdicción y control separados e independientes. La *cacica*, cuyo derecho al poder político fueron heredados a su madre, obtuvo también el control sobre un grupo étnico del Perú central, el mismo que fue reubicado en su territorio. [Oberem 1968:83, citado en Silverblatt: 1990]. En este caso, se percibe la independencia de funciones hasta cuando se casaban dos jefes o caciques. Ambos tenían sus propias tierras y la cacica también obtenía grupos étnicos que le trabajasen, probablemente en una mita.

Un hecho relevante de enfatizar es el de que el predominio de mujeres gobernantes y con características guerreras se suelen encontrar en la parte norte del Perú, aparte de las Coyas. ¿Por qué no se habrá dado este fenómeno en el sur? ¿Por qué no se dispone de información para las mujeres en dicha zona?. Es una tarea pendiente dilucidar qué papel jugaron las mujeres en el sur del Perú.

Avanzando un poco en la historia, durante la rebelión de Manco Inca en contra del régimen español en Lima fue una cacica mujer quién, personalmente, dirigió sus

tropas para asistir a los españoles en contra de la revuelta del Cuzco. Ella era la cacica de Hatun Jauja en Cotaguacho quién gobernó Guaranga de Huaylas y era la segunda esposa del Inka Huayna Capac (Espinoza Soriano, citado en Silverblatt 1990:18) Por otra parte, en la batalla mítica que definió la historia andina de los Incas contra los Chancas, se señaló a una mujer guerrera de Choco- Cachona. Este pueblo, comprendía varios ayllu siendo una panaca, y para el año 1786, tenían por curaca a doña María Obando perteneciente a la parroquia de Santiago. De esta manera demuestra que el mito sobre una mujer guerrera en la batalla de los Chancas pudo haber sido real, y que tendría que haber sido la curaca y haber tomado las armas como los gobernantes masculinos que encontramos reiteradamente en las fuentes, ya que se encuentran referencias de curacas femeninas para aquella zona en documentos coloniales (Rostworoski :1996: 136).

También hay que recordar el papel predominante de las mujeres en la gran rebelión de Tupac Amaru durante el siglo XVII que puso en jaque a la época colonial. Uno de los más poderosos líderes de esta rebelión fue la curaca Tomasa Tito Condemayta, la que detentaba el cargo de jefe provincial de Acomayo, en el departamento de Cusco. Además de activa planificadora y consejera en estrategia logística y militar, Doña Tomasa era una oficial del ejército insurgente. De hecho, ella encabezaba una brigada de soldados femeninos que alcanzaron la fama al defender exitosamente el puente de Acos de las tropas españolas” (Silverblatt: 1991: 100). Las mujeres, por ende, no solo en los mitos tenían características independientes de los hombres y de poder político y militar, sino que también ocurría en la vida cotidiana, como se ha demostrado a través de las fuentes históricas. Otro hecho que se debe destacar es que los ejemplos citados anteriormente pertenecen a cacicas de los siglos XVII y XVIII, es decir, se puede deducir que aquella situación se mantuvo luego de varios años posteriores a la conquista española , lo que también enfatiza que, si bien es verdad lo que mencionaba Silverblatt sobre el cambio de género ya realizado a partir del centralismo imperial, esto no significó que las mujeres de alta jerarquía dejaran de tener poder de mando tras la conquista inca e incluso española, o quizás el momento de crisis vivido produjo un resurgimiento del poder femenino.

CAPÍTULO 2

LA CREACIÓN DEL RÉGIMEN COLONIAL. MUJERES BAJO LA MIRADA ESPAÑOLA.

1. Idólatras, hechiceras y brujas: definiendo conceptos.

Al revisar las fuentes dejadas por los españoles durante la colonia, tanto en las crónicas como en otros documentos como los procesos religiosos de la Extirpación de las Idolatrías durante el siglo XVII, se percibe que el enjuiciamiento más común hacia las mujeres era catalogarlas como “idólatras” “hechiceras” y de “brujas”, ya que los españoles no pudieron entender los cultos indígenas de otra forma que como obras del diablo. Para la teología cristiana, se entiende que “el ídolo (‘imagen, en griego) es el producto de una creación, de una fabricación; y el acto de idolatría consiste en adorar ídolos, esto es, dar a las criaturas de Dios el culto que solamente es debido a Dios mismo” (Duviols: 2003:21) Según esta definición, todas las culturas indígenas se entendieron como culturas idolátricas para los españoles. Por otra parte, Urbano explica que “el catolicismo nació en los Andes en lucha abierta contra la idolatría, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso pie en tierra americana no ha hecho otra cosa, hablando en la dimensión religiosa, que extirpar idolatrías.”(Urbano: 1993:8). Si bien la extirpación como una medida institucionalizada comenzó durante el siglo XVII, desde que llegó el primer español llegó con la cruz como estandarte de lucha e imposición.

Gruzinski señala que lo que separa la latría (es decir, lo que vendría siendo la religión verdadera) de la idolatría, es la dirección adoptada en el objeto de veneración, la idolatría sería entonces el culto falso a figuras que no merecen tal adoración propia solamente de Dios. (Gruzinski: 1992:42) Urbano agrega que “la adoración de las potencias sacras reveladas contra Dios, no son otra cosa que adoraciones a demonios(...) La Biblia supone, de manera general, que la idolatría

es un culto a los demonios y eso la hace depender del dominio demoníaco sobre el mundo, al que Cristo vino a poner término.” (Urbano: 1993:12)

A partir de estos fundamentos, se hace más fácil comprender el rol “mesiánico” que los españoles adoptaron en América, lugar que para ellos se encontraba dominado por el diablo y la idolatría por doquier. Para los ibéricos, la lucha contra la idolatría significó especialmente combatir a las personas encargadas de enseñarla y predicarla al resto de la población, es decir, contra los “dogmatizadores hechiceros”, quienes eran los peores enemigos de la religión católica. El término de hechicero era un término que daba cabida a un amplio espectro de personas y funciones. Sánchez, señala que el visitador Vivero clasifica de hechiceros a todos aquellos que sean “sanadores para sacar el mal de origen humano y doctores de la idolatría para mediar ante las huacas y los antepasados en el caso de una inquietud de origen sobrenatural.” (Sánchez: 1991:24) Los españoles, entonces, comprendieron a las autoridades religiosas andinas como “un hombre al servicio del demonio, el cual se vale de él para frenar la conversión y deshacer sistemáticamente los lazos que con tanta paciencia han anudado los misioneros”(Gruinski:1992:168). Se comprendió el papel del hechicero igual de importante que el del extirpador, solo que se encontraba al servicio de las fuerzas del mal en vez de las del bien, ambos luchaban pero para bandos diferentes. Los españoles, por lo tanto, reconocían el fuerte poder que poseían las autoridades religiosas andinas, convirtiéndose en el enemigo por antonomasia del catolicismo. Se puede decir ,entonces, que no subestimaron el poder ni la agencia de las wak’as, si creían que podían comunicarse con los andinos quienes no eran meros adoradores del Diablo, sino que tenían la capacidad de relacionarse directamente con él. La idolatría pasa entonces a convertirse en una práctica subversiva, que trata de dar vuelta el mundo ordenado por Dios.

Como menciona Brosseder, para la religión católica la naturaleza no hablaba, si las piedras, árboles o cualquier objeto o ser vivo que no fuera humano podía comunicarse con los hechiceros, era una prueba de que eran fuerzas demoníacas. El jesuita Ludovico Bertonio, acomoda la parábola de Apolo el oráculo más grande del mundo antiguo europeo, para los indígenas. Apolo podía hablar porque era la

voz del demonio, pero una vez que nació Cristo, se calló. Para el jesuita, el propio Apolo habría reconocido el poder de Cristo y se fue voluntariamente al infierno y pensaba que en el caso andino pasaría lo mismo, pero la realidad fue distinta. Los “hechiceros” podían comunicarse con sus wak’as aún durante el siglo XVII. Los “demonios” andinos no cesaron de comunicarse con los especialistas religiosos. Los valles del Perú resonaban con los susurros del demonio y por eso encontrar con suma urgencia la destrucción de las wak’as andinas, pues el bautismo de los indígenas no estaba callando a la naturaleza, como en el caso griego. (Brosseder: 2014:104-105).

Otros dos conceptos que es necesario aclarar, son los de “brujería” y “hechicería”, que no significan lo mismo. Su diferencia radica en que los brujos harían conscientemente un pacto con el demonio, mientras que los hechiceros podrían haber sido engañados, o persuadidos para efectuarlo (Gareis:1998:4) .Mientras que en el primer caso se renunciaba voluntariamente a la fe católica o no se aceptaba, en el segundo el hechicero podría haber sucumbido inconscientemente a los artificios del diablo, siendo menos idólatra en este sentido, pues, por ingenuidad, podría haber sido convencido de actuar de cierta manera a través de los encantos del demonio. A pesar de dicha diferenciación, como afirma Gareis en la práctica la distinción casi no se dio, siendo ocupados estos términos la mayoría de las veces como sinónimos. “La brujería significaba la veneración del Diablo como divinidad, con quien se establecía a su vez relación cercana iniciada por un pacto mediante el cual la bruja (o el brujo) prestaba juramento de adorarlo como Ser Supremo renegando de Dios, dicho pacto se renovaba con la realización de juntas o “aquellarres” en donde después de ofrecer sacrificios humanos, sobre todo de niños, se hacía un banquete y se tenían relaciones, cometían sacrilegios por la aceptación del pacto diabólico.(...) Es aquí donde las fronteras entre brujería y hechicería se vuelven imprecisas debido a que en las acusaciones de los testigos reunidos por la Inquisición limeña en los casos de hechicería, estos afirman haber presenciado u “oído” sobre, la realización de encuentros sexuales colectivos entre mujeres y el diablo, transformado para el efecto en un macho cabrío, así como su aparición o al

menos manifestación con invocaciones hechas durante las sesiones adivinatorias o hechiceriles”.(Justo:2007:42)

El culpar de haber visto o haberse enterado de que mujeres habían tenido algún acercamiento de tipo carnal con el demonio permite también comprender otra característica atribuida a la brujería, ya que a pesar de que ambos géneros podían realizarla, generalmente fueron más acusadas- sino las únicas- en ejecutarla a las mujeres, llegando a generarse una real “caza de brujas” en Europa y Estados Unidos. “En menos de dos siglos cientos de miles de mujeres fueron quemadas, colgadas y torturadas” (Federichi: 2016:262). Muchas mujeres fueron acusadas y asesinadas por ser consideradas brujas, “las brujas empiezan a aparecer en los archivos judiciales de Francia y Suiza durante la primera mitad del siglo XV (...) a medida que se acusaba y juzgaba a mayor número de brujas, y a medida que los juristas y teólogos escribían manuales y tratados sobre ellas, se fue desarrollando una concepción normativa de su condición diabólica.” (Levack: 1992:293). El imaginario, la política y la pluma fueron figurando y caracterizando a un cierto tipo de mujeres que fueron catalogadas como brujas.

Se comenzó a generar una idea bastante estereotipada acerca de dichos personajes, siendo el punto de inicio el *Malleum Malleficarum* o *El Martillo de los brujos* que inculcó a las mujeres de ser quienes realizaban los pactos satanistas. “Fue un tratado muy avalado que contó con la aprobación del Papa Inocencio VIII a través de la bula *Summis Desiderantes*, dictada el 9 de diciembre de 1448” (Kramer, Sprenger: 2005:6). Dicho escrito le dio un apoyo legal y eclesiástico a la persecución, lo que la hizo más reiterada y eficiente. “Más del 80 por 100 de todas las personas acusadas de brujería durante los siglos XVI y XVII fueron mujeres. En algunos lugares, como en Inglaterra, el porcentaje era incluso mayor, y superaba el 90 por 100.”(Levack: 1992:299). La naturalización de la mujer como un ser débil que se dejaba tentar fácilmente, la hacía más propensa de generar pactos diabólicos y se convirtió en la perseguida por excelencia en dichos casos. En el caso de Inglaterra se puede percibir que casi el cien por ciento de los acusados fueron

mujeres, es decir, el “chivo expiatorio” de la sociedad, sus males y transgresiones provenían de aquel género.

Se podría inferir también que las mujeres eran ligadas al ámbito salvaje y corporal mientras que, los hombres se guiarían por lo racional. “la mujer-bruja, sostiene Merchant, fue perseguida como la encarnación del “lado salvaje” de la naturaleza, de todo lo que en la naturaleza parecía alborotador, incontrolable y, por lo tanto, antagónico al proyecto asumido por la nueva ciencia” (Federichi: 2916:329-330). La normalización de la ciencia y las concepciones religiosas, entonces, permitieron una ardua persecución en contra de las personas que podían desafiar el nuevo orden establecido, siendo generalmente mujeres. Las antiguas curadoras del pueblo, las parteras, comenzaron a ser vistas como un potencial enemigo. Al mismo tiempo que tenían la habilidad de sanar, podían herir, al ayudar a dar a luz, también podían matar a los niños por medio del mal de ojo. La lucha por el poder, la ciencia y la medicina moderna, se encargó de perseguir y culpar a mujeres que se dedicaban hace años a sus oficios. (Levack: 1992:305). Es interesante que el inculpar a las mujeres también respondería a una manera de control y dominio sobre antiguas prácticas que les conferían poder. El ser curanderas y parteras les otorgaba la capacidad de sanar o matar, tanto a los recién nacidos como a los enfermos y se les debía privar de dichas atribuciones. Las mujeres con grados de conocimientos medicinales pasaron de ser respetadas e importantes para la sociedad, al ser consideradas peligrosas y temidas.

Tal persecución fue debida a las propias prácticas desarrolladas en Europa y que se vieron como un reflejo en Los Andes. “La dificultad para separar las prácticas y creencias católicas de las no católicas se deja sentir especialmente en aquellos fragmentos de los expedientes que remiten a prácticas y creencias de tipo mágico-propias de la esfera de lo privado-, tales como la adivinación para encontrar objetos perdidos, la magia terapéutica, los hechizos de amor y la brujería. Allí, la influencia foránea parece haber sido mucho más intensa.”(De la Puente: 2013:52). Los casos sobre brujería ligados a asuntos amorosos en América tendría un fuerte componente de la cultura allegada, quienes impusieron su imaginario en el

continente y sobretodo, al tratarse de casos de mujeres quienes eran las que la mayoría de las veces realizaban dichas prácticas. Es interesante hacer hincapié en que en España existían también casos de magia ligados a la brujería como los que se encuentran en América, como el encontrar objetos perdidos. Puede ser, entonces, que los transcriptores desplegaran su propio imaginario y concepción sobre las mujeres andinas respecto a lo que ocurría en Europa.

La persecución fuerte en contra de la “hechicería” ocurrió a partir del siglo XVII en América. “Oficialmente, en los siglos XV y XVI se encausó a muy pocos hechiceros. Cuando el discurso demoníaco de la hechicería se consolida, la definición teológica hace del brujo una total inversión del cristiano, una inversión del modelo social establecido. Una orientación que vino a materializarse en 1586 con el Breve de Sixto V y volvió a reforzarse diez años más tarde en otro de Clemente VIII. El Breve papal decretó la persecución para todos los invocadores del Demonio, con esta condena se declararon ilegales algunas prácticas que de modo alguno sostenían la veneración del diablo. A Satán se le atribuían más responsabilidades de las que realmente tenía.”(Sánchez: 1991:31). De esta manera, la persecución sistemática y la nueva clasificación y percepción de los “hechiceros” permitió a los eclesiásticos un mayor espacio de maniobra, mediante la creación de la Extirpación de idolatrías centralizaron el poder y pudieron llegar a lugares más apartados. La imagen del Diablo comenzó a adquirir mayor fuerza y su caza fue una tarea real para la supervivencia del catolicismo en el continente en donde poseía múltiples facetas y aliados y en donde su poder era inmenso.

2. Religión y sociedad: El ideal femenino en el mundo español.

Como se dijo anteriormente, para los españoles, las mujeres no podían tener tanta libertad ni menos el poder de mando o guerrero que se ha demostrado que sí existía en el mundo andino. En la España católica del periodo, había una naturalización femenina que debía ser mantenida para que el orden social y político no se viera afectado. La época colonial, trató de establecer patrones de orden y los españoles se guiaron de acuerdo a su cultura y políticas sociales. “Los componentes clásicos y los judeo-cristianos de nuestra herencia nos proporcionaron una visión dualística del hombre conformando una difícil alianza de cuerpo y mente o phise y soma. En ambas tradiciones y, por diferentes razones, se elevó el pensamiento o el ánimo y se menospreció el cuerpo o materia” (Regalado: 2002:3). A diferencia de la cosmovisión y religión indígena, que postulaba la dualidad complementaria, para los españoles, existían binomios antagónicos, o era blanco o negro, pero no se podía dar un gris. El mundo colonial, entonces, bajo el paradigma católico, se ordenó en el binomio primordial de cuerpo/alma y carne/espíritu. El cuerpo y el alma se dividían, lo que generaba un tipo de esquizofrenia respecto a la naturaleza humana, que comprende a los dos.

Como postula Araya, “esto permite tanto reunir la ética que legitima el mundo de las normas como también ejercer un dominio en torno de una división simple, que hace de los más “distantes” del cuerpo y de la materia, los llamados a ejercer autoridad, a tener voz y a ser obedecidos”. (Araya: 2014: 69). Las personas que asumían los altos mandos, debían primero aprender a controlar su cuerpo y no solo a controlarlo, sino a no sentirlo, a privarlo de sus necesidades o de sus exigencias. El ideal era alcanzar la espiritualidad, ser equiparado casi a un santo, sometiendo al cuerpo, callándolo. Lo complejo radica en que los binomios antagónicos conviven y se encuentran dentro del mismo hombre. “El cuerpo, en tanto carne, es contaminación y peligro, lo que radica en la corrupción que supone el cuerpo” (*ibídem*: 71). El cuerpo, sería visto como el lugar donde reside el alma, pero que es capaz de caer en la tentación y así, puede condenar a las personas al infierno.

Si bien los seres humanos fueron hechos de carne, este hecho se debe tratar de negar, de contener.

Nuevamente el demonio aparece como un ser cotidiano que podía de cierta forma poseer a las personas si se dejaban llevar por sus pasiones y no hacían caso a su razón. “La historia es entendida como una lucha con el demonio partiendo del hecho de que por el pecado original el hombre propagó el mal y, por lo tanto, se da la oposición entre la *civitas terrae* y la *civitas Dei* (Lefebvre 1974, 37– 38). Hombre versus naturaleza y materia; cuerpo en oposición al espíritu. El arraigo de estas ideas tendrá profunda influencia en el pensamiento de Occidente de manera tal que mundo, demonio y carne serán finalmente los enemigos del alma; a la vez, el cuerpo puede ser visto como reflejo del mundo individual interior, sea de manera directa o de una forma ambigua y engañosa”. (Regalado: 2002:4).

En este sentido, si bien las prohibiciones y tabúes corporales debían correr para ambos géneros, en realidad fueron las mujeres las que debían cuidarse más de la dicotomía alma/ cuerpo. La pureza e ideal femenino colonial radicó en que la mujer debía reprimir su cuerpo, sus deseos y optar por la castidad y la abstinencia sexual. “Las “doncellas” tienen la responsabilidad de purificar este mundo y salvarlo y cuando no lo hacen “son destructoras y corrompedoras”. Otra clave del sistema: hay cuerpos que no se engendran ni se corrompen por naturaleza, a los cuales se les denomina celestiales (...) y existen cuerpos simples “que se engendra e se corrompe por natura, como los elementos (fuego, aire, tierra, agua)” (Araya: 2014: 71). Si bien para los españoles las mujeres estaban relegadas a un nivel inferior, también en ellas recaía la responsabilidad de mantener el orden y purificar al mundo, podían ser tanto salvación como perdición, pureza o corrupción, y es por ello que los hombres se debían con la “obligación” de someterlas, de vigilarlas y cuidarlas. De que su lado carnal las poseyera. Así se les privó de ejercer cargos públicos o políticos, pues más que ser gobernantes, debían ser gobernadas y vigiladas por el género masculino. Por dicha razón, debían ser excluidas de los espacios públicos, porque, por su naturaleza, eran más propensas al pecado y a cometer un desorden. Los hombres eran quienes, por lo tanto, debían resguardar el

orden social adquiriendo una autoridad moral dentro de la sociedad. “En una sociedad como la colonial, la sola presencia de las mujeres en los espacios públicos tenía implicancias deshonrosas. Su vulnerabilidad en lugares como las cortes estuvo fuertemente asociada a la exposición de su vida sexual. La confirmación de un comportamiento sexual dudoso rebajaba el crédito de la palabra femenina a un nivel incluso menor del que al inicio tenía-en comparación con los hombres-sólo por el hecho de ser mujer. Esta situación nos remite a la naturaleza de la organización de la sociedad colonial, en la medida en que el control de la sexualidad femenina fue un componente esencial de su orden” (Mannarelli: 1998:17). Mujer comenzó a ser sinónimo de cuerpo, de impulsividades y descontroles. Se caracterizaron como seres vulnerables que podían alterar a la sociedad. Tenían la capacidad de subvertir el orden convirtiéndose en la alteración de lo establecido y las normas, por lo mismo, se ligaron a lo satánico y a lo caótico.

En el mito católico, se pueden encontrar los rastros de esta manera de pensamiento. La narración de la creación que tiene como personajes a Adán y Eva y que termina con la expulsión de los hombres del paraíso, radica y tiene como culpable a una sola persona: Eva. Fue ella quien cayó en la tentación, al escuchar a la serpiente y tomar la manzana, y es por esto que, las mujeres cargarían con el peso de la naturalización del pecado por todas sus vidas. Son entonces, por naturaleza, pecadoras, pero este orden se puede revertir si aceptan el sometimiento masculino y la pureza virginal. “El concepto de la castidad permite conectar el dilema político de la sociedad colonial, como el de las mujeres en él. El principio de la pureza permite elaborar normas que protegen, que deben proteger al grupo mayoritario que intenta legitimar su superioridad ante otros, normas que se endurecen respecto de quienes deben ser el resguardo de estos límites, porque son carnales en esencia: las mujeres” (Araya:2014:73). De esta forma, a pesar de que establecieron el pecado originario, tiene la posibilidad de salvación al asumir su condición y subordinarse a los hombres.

Guy Betchel, por otro lado, afirma que “el catolicismo, aunque lleve algún tiempo jurando lo contrario, nunca ha apreciado demasiado a la mujer. Siempre ha

sospechado que era portadora de todo tipo de taras. Generalmente la ha representado bajo cuatro formas, y sólo cuatro: como una libidinosa, como una compañera del diablo, como una imbécil y, en raras ocasiones, como una santa, si bien algo molesta (...) a lo largo de los siglos se ha traducido en una voluntad deliberada de someter y excluir a la mujer. Durante mucho tiempo se le ha negado la entrada al mundo del trabajo, el saber, la cultura, la ordenación, los derechos civiles, y todo ello con la aprobación de buena parte de la opinión masculina occidental”(Bechtel: 2001:50). Las concepciones de la mujer como un ser inferior al hombre se pueden encontrar en los postulados católicos. Como señala el autor, sus representaciones la encasillan en actitudes poco confiables y queridas dentro de la sociedad. La única que podría ser admirable es la de santa, que tiene como máxima característica la virginidad y el recato de su cuerpo, asumiendo su culpabilidad en el origen del pecado que determinó la mortalidad de los hombres, y subsanándolo privándose de los placeres corpóreos.

Por lo tanto, eran quienes debían mantener el honor, con más recelo que el hombre, pues ellas eran las más proclives a quebrarlo. “Las restricciones y el control de la sexualidad de hombres y mujeres eran parcialmente definidos en términos de honor debido a sus múltiples consecuencias sociales (...) Estas restricciones definidas por los hombres conferían a la mujer las más pesadas cargas del cuidado del honor.” (Lavrin: 1989:24). Si bien los hombres también tenían que preservar el honor, en cuanto a sexualidad, en realidad a quienes se señalaba y se culpaban de una manera más sistemática eran a las mujeres. “Las mujeres que tenían relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio no sólo perdían su reputación y honor personales, sino que podían procrear hijos cuya ilegitimidad los excluía del honor familiar” (Twiman:1991:6) Las mujeres, al ser quienes traspasaban la legalidad del matrimonio a sus hijos, no podían tentarse ni salir de los comportamientos dictados por los hombres coloniales. No tenían muchas opciones a la hora de decidir sobre su vida, sus gustos y sus desafíos. Debían dedicarse a ser buenas amas de hogar, esposas y madres. Los hombres decidían por ellas y debía encontrarse bajo el alero de éstos. Generalmente, las mujeres debían pasar del control de sus padres al control de sus maridos. La otra opción que quedaba era hacerse monja, pues allí

podían tener un grado de libertad mayor y también poseer una relevancia dentro de la sociedad. Como menciona Araya, para el “imaginario católico, los ángeles son el alter ego del hombre (...) Son sustancias espirituales completas, es decir que todo lo tienen consigo, a diferencia de nuestras almas, que necesitan del cuerpo y de sus facultades para las operaciones propias de la ordinaria compañía”. (Araya: 2014: 72). Por lo tanto, aquellas dedicadas a la religión, trataban de salvarse y salir de su naturaleza carnal y pecadora, y podían acercarse al nivel de los ángeles y convertirse en un pilar de la sociedad colonial. Las mujeres de elite debían mantener su honor, es decir, no ser figuras públicas, no salir mucho a la calle, no tener relaciones sexuales fuera del matrimonio y dentro también debían ser cautelosas para no despertar su instinto pecador. Es interesante mencionar que, esta visión femenina está fuertemente influenciada por la religión católica y por los hombres quienes son los que construyen y plasman el ideal femenino, no viene desde las mujeres, sino del género masculino, quienes querían y debían tenerlas sometidas y “protegidas” de su naturaleza. “Puesto que carecemos de suficiente información al respecto, debemos comenzar con el supuesto de que el culto católico romano de la virginidad dio forma, de manera significativa, a actitudes populares relacionadas con la actividad sexual de las mujeres.(...) Aunque el culto secular de la virginidad reconocía que la mayoría de las mujeres no eran santas , seguía poniendo énfasis en la importancia de la abstinencia sexual.(...) Las mujeres estaban “dentro” del control sexual o “fuera” de él, y la sociedad no admitía “términos medios”. Por tal motivo, las solteras que perdían la virginidad, o las casadas descarriadas, se veían privadas de toda honorabilidad. Estaban “fuera de control” y se aproximaban a la categoría moral, si no a la condición real, de prostitutas.”(Twiman: 1991:4).⁶ Prostitutas, por ende, era sinónimo de subversión y rebeldía, de apropiación del cuerpo que había sido enajenado por la moral impuesta por los hombres. De la misma manera, la hipersexualización de las “hechiceras” y “brujas” radicaría en el mismo hecho: el poder adquirir un poder que les había sido quitado.

⁶ Es necesario tener en cuenta que este era el ideal femenino y la teoría de cómo debía ser el “ser mujer” aunque en la práctica se podrían encontrar excepciones fuera de la regla.

Como se refiere Flores “De este modo, al controlar a sus hombres y asumir el curso de sus vidas, las hechiceras y sus clientes hacían suya, simbólicamente, la fuente del poder colonial. Una apropiación subversiva *in extremis*. En consecuencia, aun cuando ambos discursos, el de la brujería y el de la hechicería, fuesen en buena parte intraducibles entre sí, los dos confluían en una lectura política de la sociedad, según se expresaba ésta en ese entonces.”(Flores: 1991:68) las mujeres dedicadas a la hechicería serían una inversión del orden moral y también religioso, adquiriendo un poder que no era permitido teóricamente en la sociedad colonial. El recuperar su papel como sanadoras, curanderas o parteras sería ya para aquella época desafiar las pautas que habían sido establecidas para ellas.



3. La encarnación del mal: Mujeres y pecado en la visión hispánica.

En América, el demonio, a los ojos españoles, se encontraba en cada esquina del mundo andino, en cada wak'a, laguna o cerro. "Los europeos de la Modernidad creen en Satánas como una entidad real, responsable de todos los infortunios, los males, las dolencias, las enfermedades; en definitiva, de las crisis que padecen como partes de una sociedad revolucionada por los cambios. El desmedido temor al demonio está relacionado, en la mentalidad común, con la pregonada llegada del fin del mundo. Pero, sin duda alguna, esta manera de percibir la realidad no hubiese calado tan profundamente si el teatro y sobre todo la imprenta no hubieran dedicado su potencial a difundir tanto el pánico como la atracción hacia lo satánico."(Kramer, Sprenger: 2005:18). Se culpó de todos los infortunios y los males generados en una sociedad que estaba transformándose de una época a otra, al ser que la religión católica podía explicar cómo el único causante de todos esos males: El demonio. Al no poder comprender los grandes cambios de una manera racional- y recordando que en la Edad Media la creencia de seres mitológicos y sobrenaturales era lo cotidiano- se les atribuyeron a las influencias de seres malignos. La lucha contra el mal entonces era fundamental para poder preservar el orden divino y que el Diablo dejara de ganar terreno como lo había estado haciendo.

De esta manera, los españoles llevaron su imaginario a América en donde la figura del diablo se encontraba en todas partes. Pero principalmente, el que hubiese autoridades religiosas mujeres dedicadas a la religión andina, tiene que haberles dado la certeza de que los indígenas vivían bajo las normas del demonio y no de Dios. "Las acusaciones realizadas contra las mujeres en los juicios de idolatrías, tanto en la ciudad de Lima como en el mundo indígena, siguen un patrón o modelo cuyas raíces se encuentran en la persecución a los herejes y heterodoxos europeos, y una continua tradición medieval en la cual la mujer está relacionada íntimamente con el «pecado», con las «tentaciones carnales», con las «relaciones sexuales -tratos carnales- con el demonio», con los errores inducidos por el diablo y otras actitudes juzgadas como pecaminosas".(Celestino:1998:7).Ya se explicó anteriormente que para la visión española, las mujeres debían mantenerse dentro

del espacio privado, el que era regulado por los hombres. Pero, para los andinos, esta visión de mundo era radicalmente distinta. Los dos sexos eran un complemento necesario más que opuestos antagónicos y las mujeres sí podían desempeñar cargos fundamentales. Para la visión española, que queda de manifiesto en el “Malleus Maleficorum se percibe que “las mujeres eran particularmente frágiles de espíritu e inclinadas a las grandes debilidades carnales, por lo que el demonio las prefería. De allí que fueran más proclives a caer en la tentación y más dispuestas a conductas inmorales.”(Mannarelli: 1989:29). Por otra parte, la integración de los hombres al sistema español, y su disminución notoria por los abusos de sus nuevos gobernantes, puede influir en las causas por las que hay un incremento de mujeres involucradas en las prácticas “idolátricas”, durante el siglo XVII. Las mujeres implicadas en los delitos de “hechicería” superan a los hombres, como lo afirma Mannarelli.(Mannarelli:1989:50). La preponderancia de las acusaciones de hechicería para las mujeres se dio tanto en Lima como en la región estudiada, Cajatambo. Si bien los motivos eran diferentes, tanto en la sierra como en la capital el predominio era femenino en prácticas consideradas como subversivas y antisistema.

En dicho periodo, entonces, dependió mayoritariamente de las mujeres el mantenimiento de sus antiguas tradiciones, siendo ellas la representación de la resistencia indígena autónoma en contra de los abusos y cambios negativos asociados a los españoles que habían comenzado a romper con su equilibrio de reciprocidad, tanto a un nivel social, de género y a un nivel cósmico. Es interesante mencionar que durante el siglo XVII, las mujeres indígenas recuperan el rol fundamental que habían tenido en tiempos preincaicos, e incluso su preponderancia se revitaliza y adquiere un carácter mucho más esencial en el aspecto religioso, según lo que se puede percibir en los procesos de Extirpación o en los casos de la Inquisición. Las autoridades religiosas tanto en el siglo XVI y mayormente durante el XVII – por la fuerte campaña de extirpación impulsada por la Arquidiócesis de Lima y la progresiva debilidad de las wak’as - fueron el baluarte de la resistencia andina, pues comprendieron que era la única manera de mantener el equilibrio; las wak’as y la relación con la naturaleza y el mundo viva, ya que era un momento de

gran crisis por las pugnas religiosas. “Basta leer al visitador Bernardo de Noboa para percatarse de que “la función del “dogmatizador”, reservada en el pasado a una cuantas personas excepcionales, ahora la desempeña la mayoría de los indígenas, como si esa ampliación del fenómeno fuera el signo de la urgencia que sentían los indios por conservar y transmitir unos conocimientos amenazados por los efectos disolventes del catolicismo(...) al aprendiz le basta con ver ejecutar un ritual para convertirse él mismo en curandero o adivino o interlocutor de las huacas, o todo a la vez.” (Gruzinski: 1992: 171). La urgencia religiosa obligó a los indígenas a adoptar nuevas medidas al parecer pocos comunes como la descrita anteriormente. Ya no era necesario tener una preparación profunda para poder ser considerados oficiantes religiosos pues era necesario que existieran más personas dedicadas a los cultos andinos inmediatamente.

Por otra parte, la relación de género cambió con la llegada de los españoles y su cultura, pues los curacas comenzaron a entrar en el sistema jerárquico colonial, obteniendo beneficios y creando un gobierno indirecto y por otro lado los hombres andinos fueron forzados a trabajar en la mita y el tributo pasando a formar parte del orden público, mientras que a las mujeres se las consideraba dentro del ámbito de lo privado. Con esta lógica, se entiende el gran papel que comienzan a jugar las mujeres como defensoras de la cultura autóctona, ya que ellas pudieron pasar desapercibidas al estar relegadas del espacio público impuesto por el español, comenzando a ejercer un culto privado y clandestino. (Silverblatt: 1991:30).⁷

Las mujeres, entonces, se convirtieron en las representantes por excelencia del nuevo dinamismo, ya que trataron de beneficiarse y adaptar las estrategias utilizadas por los españoles, para poder readaptar los antiguos cultos y profetizar en contra de la nueva religión impuesta. Un cambio que se puede percibir de acuerdo a su visión de mundo es que para las autoridades religiosas no se podían integrar a su ontología de “dualidad u opuestos complementarios” que era como funcionaba el mundo andino, sino que comenzaron a incorporar el concepto de

⁷ Se hace necesario especificar que se está haciendo alusión a las mujeres que se quedaron en la sierra andina, pues las que migraron a Lima se dedicaron a algunas actividades económicas como empleadas domésticas o nodrizas de los españoles como mencionaba Burket (Burket :1978: en Osorio:1999:60)

antagonismo como una manera de quiebre, se comprendió al otro como un adversario irreconciliable, pues los españoles buscaban acabar con su religión y en este sentido, con su mundo.⁸

Los españoles demonizaron a las mujeres, mayormente por estar dedicadas a los cultos andinos y por gozar de una libertad sexual que solamente podía ser prueba de que el demonio las había corrompido. En el libro “El martillo de los brujos” se describe la visión medieval y renacentista sobre la brujería, sus características así como también los métodos utilizados por la Inquisición para torturar a las personas acusadas. “Uno de los rasgos más originales y tremendos del *Malleus Maleficarum* fue la animadversión contra las mujeres, a las que se atribuía la exclusiva encarnación de la bruja. “La hembra es más amarga que la muerte”, afirmaba Jesús Ben Sirach, un hebreo nacido unos doscientos años antes de Cristo; Institor la tenía como frase de cabecera. Y no iba a renunciar a esta idea en toda su vida. El dominico afirmaba que ellas se diferenciaban entre los humanos por su propensión al libertinaje y al desenfreno sexual; entonces, si el diablo era exclusiva representación de lo masculino, solo la hembra podía tener comercio carnal con él. Nadie hasta el momento había tomado partido tan resueltamente contra el género femenino. Y como si fuera poco, se apoyaba cómodamente en la bula *Summis desiderantes* del papa Inocencio.”(Kramer, Sprenger: 2005:20). La mujer fue asociada como la aliada/ amante del demonio, específicamente aquellas que desafiaban las pautas sociales del “deber ser” femenino, cualquiera que no se pudiera encasillar dentro de la norma era considerada bruja, concepto que llegará también a América como ya se ha mencionado.

Por ejemplo, Mama Huaco “La valiente mujer guerrera de los ciclos míticos andinos se transforma así, merced a la evangelización y colonización española, en un personaje distinto, aunque también poderoso, pues tiene contacto directo con los demonios. De este modo, las deidades ancestrales veneradas por los pueblos andinos descienden al rango de demonios, mientras que la heroína de las gestas

⁸ Dicho pensamiento sería para las autoridades religiosas andinas analizadas en Cajatambo y no para todos los indígenas, pues muchos se habían –y se estaban- convirtiendo al catolicismo

inkaicas se transforma en un oscuro personaje que refleja los temores y prejuicios de los conquistadores y colonizadores españoles.”(Garcés: 1996:72). La naturalización de las mujeres como demoníacas les quitaba el poder anterior de carácter positivo y le confería un poder negativo, oscuro que las enajenaba de su rol de autoridades o líderes respetables. “A medida que Europa (entre los siglos XV- XVII) se desentumece y abre los ojos a una nueva mentalidad más racional y científica, paradójicamente va llenando sus bolsillos de oro americano, pero también su imaginario de dudas y temores, sembrando, como vimos, por el clero y el poder secular, al hacerse consciente de sus limitaciones, las que desembocan finalmente en un cúmulo de miedos donde el diablo se erige como señor indiscutible.” (Kramer, Sprenger:18: 2005). Las mujeres andinas fueron conscientes de los grandes cambios impulsados por los españoles y asumieron el papel de ser quienes debían mantener sus tradiciones y protegerlas. La guerra, entre el demonio y Dios, entre una cosmovisión y otra, había comenzado. La conquista de América significó el encuentro o choque entre dos culturas muy diferentes en sus formas de percibir al mundo, su religión y la relación entre los géneros. Para la cultura – o culturas- andinas las mujeres gozaban de una libertad mayor que de la que gozaban sus pares coloniales españolas. Incluso en los mitos se encuentran personajes y heroínas femeninas que tenían de libertad sexual y una autonomía que traumó a los españoles. Todos sus temores sobre mujeres poderosas, autónomas, libres e independientes, se hicieron realidad en América.

En el caso de las capullanas, se describe con asombro cómo aquellas mujeres podían decidir sobre su sexualidad y sus matrimonios y que, al mismo tiempo, tuvieran tanto poder de mando. Los españoles no podían concebir a mujeres empoderadas, porque aquello era sinónimo de caos y de reversión del orden social. El que se encontraran con bastantes mujeres dedicadas a los cultos indígenas, ya era la prueba necesaria para culpar a los andinos de haber sido seducidos por el demonio. Una mujer libre, siempre era sinónimo de un posible pecado, de una tentación latente y si aquella gozaba de una libertad sexual y también podían realizar cultos, era sinónimo de que la evangelización y salvar el alma de los indígenas eran tareas urgentes. Los hombres, prontamente fueron integrados al

ámbito colonial y las mujeres comenzaron a ser relegadas a los espacios privados u hogareños. Los españoles concibieron a las autoridades femeninas religiosas como las aliadas del diablo, generando castigos y torturas si eran consideradas culpables de ser hechiceras o brujas, como también se aplicaron en Europa, con la diferencia de que en América no llegaron a ser asesinadas.

Un ejemplo de castigo es el caso de Inés culpada de ser hechicera en Cochillas, Cajatambo “a Ynes vpiai echisera doctmatisadora confesora ministro de ydolos embustera a que salga con corosa sogá al cuello cruz en las manos y a que asista en casa de Pedro de Carabajal español // cassado de toda buena vida y exemplo para que le enseñe la doctrina christiana a disposicion de su cura y porque la dicha yndia vive junto a las cassas del dicho Pedro Carabajal y no tiene casa ni vivienda en este dicho pueblo y que no la quebrante pena que sera castigada con mayor pena y por esta mi sentencia juzgando asi lo pronunsio y mando”.(AAL: Hechicería: Leg.II.:Exp.1.f.5).

A Inés la sancionan obligándola a llevar los símbolos católicos de por vida. De igual forma, es entregada a Pedro de Carbajal español que debía enseñarle la doctrina católica para que de esa manera pudiera cambiar su estilo de vida al “correcto”. Que se especifique que era casado debió ser como una advertencia de que no se cometerían abusos de carácter sexual con Inés, aunque es imposible probar si eso sucedió. Es interesante también notar que el castigo le daba una nueva oportunidad de comenzar, quizás debido a que al ser considerada hechicera se asumía que el demonio la había engañado y aun podía salvar su alma al transformarse al catolicismo.

A veces el castigo llegaba a ser más grave, como en el caso de Magdalena Sacha Carba del pueblo de San Bartolomé de Tupe, acusada de hechicera; idólatra; adorar y realizar sacrificios a las wak'as y hacer supersticiones. Magdalena, no negó que hacía sacrificios de cuy, chicha y maíz blanco a las wak'as y que también ayudaba a curar a los enfermos, pero dijo no saber si eso era brujería, también afirmó que nunca se había confesado pero defiende a otras autoridades religiosas de su pueblo, pues afirmó que no conocía a más “hechiceros”. El castigo también fue

porque la acusada negó su nombre, diciendo que en realidad se llamaba Catalina Sacta Carva y no Magdalena, pero un testigo corroboró que se llamaba Magdalena y fue acusada por fraude y engaño por querer cambiarse el nombre. Se le ordenó llevar una cruz perpetua, que le dieran 50 azotes y pasearla encima de una “bestia” por todo el pueblo desnuda, para mostrar la pena corporal con una coraza en la cabeza (AAL: Hechicería: Leg.III:Exp.13: f.15).

El escarmiento público era una medida para demostrar el poder colonial y forzar de esta forma a que las mujeres dejaran de practicar sus cultos y se subordinaran al nuevo sistema, pues el castigo ejemplar servía para atemorizar a los indígenas. Por otro lado, el que las autoridades religiosas se escondieran, negaran u ocultaran sus actividades, fue un mecanismo de defensa, pues ya conocían los procesos realizados por los sacerdotes españoles y los trataban de burlar, para no tener que terminar así y también para poder conservar sus cultos. El choque cultural, entonces, produjo en el siglo XVII una lucha entre el poder local y el foráneo, entre la libertad femenina y la dominación masculina. El sistema patriarcal que se comenzó a cimentar en América, comenzó a cambiar las relaciones de género y la libertad sexual de que gozaban las mujeres. Poco a poco, el sentido del honor, de virginidad y del recato se fue imponiendo en el continente, al igual que su cultura, lengua y religión.

4. La desestructuración de las relaciones indígenas en el período colonial.

Desde el primer momento en que el hombre español arribó a América, se dedicó de una u otra forma, a extirpar, combatir y tratar de sacar la idolatría del continente. Si bien desde un principio los españoles trataron de imponer la religión católica en los Andes, fue recién a partir del siglo XVI que se crearía una institución especial para esta misión, llamada “Extirpación de las Idolatrías”. Este órgano virreinal fue creado específicamente para encargarse de las causas indígenas realizadas en las comunidades rurales del Perú, que se encontraban poco integradas culturalmente a la capital, mientras que la Inquisición se encargó de perseguir a los acusados de herejía en Lima. A partir del siglo XVII, la Extirpación de Idolatrías ya era una institución adulta, que contaba con un aparato represivo organizado luego de la visita de Ávila en 1610. Durante todo el siglo XVII, se emprendieron las campañas más importantes para tratar de extirpar definitivamente los cultos andinos que seguían prevaleciendo, a pesar de que los españoles habían llegado ya hace dos siglos a América del Sur, siendo debido a esta situación, el siglo con el que se cuenta con más fuentes y procesos para analizar. (Duviols: 2003:26,27)

Durante el período en cuestión, existía una gran cantidad de autoridades religiosas mujeres a cargo de preservar las costumbres andinas, siendo una causa propia del nuevo sistema colonial, que cambió las relaciones de género y de reciprocidad. La instauración de un régimen económico mercantilista, fue el responsable de quebrar las antiguas alianzas basadas en la reciprocidad y la redistribución que regían a las sociedades indígenas. Al comenzar a intervenir el dinero como un medio para regular la economía, el sistema andino comenzó a mutar. Stern señala que al instaurarse un sistema en que la riqueza se medía de acuerdo a la acumulación y tenencia de dinero, muchos indígenas trataron de hacerse un lugar dentro del mismo. Tal fue el caso de algunos curacas, que comenzaron a tener un papel de mediadores entre los indígenas y los españoles-especialmente con los encomenderos- pero también señala el autor que se aprovecharon de su nueva situación para apropiarse de tierras que les pertenecían a las diferentes

comunidades indígenas, o para cometer abusos en contra de estos y de sus pares femeninos (Stern: 1986:40). Los curacas comenzaron a adoptar una relación más cercana con el grupo español, tratando de valerse de su nueva posición para poder entrar al sistema mercantil colonial. Los españoles privilegiaron la conversión de los curacas principales, pues les convenía que fueran sus aliados y los ayudasen a convertir a los indígenas de sus comunidades. “La necesidad imperiosa de evitar aparecer como idólatras o como adversarios de la fe (dejar de ser por tanto considerados enemigos militares) y la ventaja de verse reconocidos en su rol político hará que la conversión interese a los caciques.(...) la manera cómo la corona querrá contrarrestar el desacato de los encomenderos a las leyes nuevas que buscaban acabar con su rol de señores, será reforzando la cristianización de autoridades indígenas propias.(...) se estimaba que su ejemplo y su autoridad de señores naturales traería consigo la conversión de sus vasallos (...) los curacas eran implícitamente reconocidos en su soberanía (...) su cristianización confirmaba esa legitimidad ante el orden jurídico–legal que se iba implantando” (Estenssoro: 2003: 37).

Los curacas, fueron un ejemplo del dinamismo en la cultura andina pues se adaptaron a los nuevos tiempos y supieron ocupar sus beneficios y privilegios que se les otorgaron en el sistema colonial, ocupando un grado de poder tanto para los andinos como para los españoles. Su caso representa a la interculturalidad que se dio en Los Andes coloniales, pues los españoles le otorgaron una gran responsabilidad pensando que los ayudarían a la evangelización de los indígenas que gobernaban. Como manifiesta Estenssoro, ambos lados reconocieron la interdependencia de su relación de conveniencia. El poder de la escritura corroboraba el papel de los curacas al ser reconocidos de una manera legal sus privilegios.

Asimismo, los curacas, “moviéndose en forma irresoluta entre los polos de la solidaridad étnica y el colaboracionismo colonial, los curacas participaron desde los primeros años de la dominación hispana de las dos comunidades y de las dos culturas en contacto: la una subalterna, fundada sobre relaciones personales, cara

a cara, y la otra hegemónica, basada esencialmente en la palabra escrita(...) Esta elite ladina, cristianizada y capaz de leer y escribir, y cada vez más amestizada, ahondaba en efecto sus raíces en la organización política prehispánica y fundaba su prestigio en toda una serie de relaciones sociales y actividades rituales de tipo tradicional. Al mismo tiempo debía sus cargos al reconocimiento- nombramiento de parte de las autoridades virreinales y perseguía tenazmente, por todos los canales administrativos y judiciales posibles, privilegios y beneficios propios de las aristocracias europeas.”(De la Puente: 2013:13). Los curacas comenzaron a actuar como bisagra entre los dos mundos, y supieron integrar los componentes de la cultura española que les permitían acercarse a los círculos de poder y altas jerarquías que mandaban en el virreinato, así como comprender el sistema judicial español para poder valerse de su nueva posición y autoridad. Como señala Gose, fue una relación de conveniencia para ambas partes, pues los españoles necesitaban contar con el apoyo de los curacas para poder acercarse y establecer el orden colonial. (Gose: 2008:10). Spalding menciona que “los conquistadores españoles reconocieron a los kurakas como líderes de sus comunidades. La ley española puso nominalmente a los jefes locales, como también a los miembros de la élite incaica, al mismo nivel que la nobleza europea, otorgándoles una posición legal equivalente a la hidalguía en España. Los miembros de la nobleza india no se hallaban sujetos al régimen de trabajo ni a las regulaciones suntuarias que eran aplicadas a los otros miembros de la sociedad india.”(Spalding: 1974:37). Como señala la autora, su nivel de privilegios fue tan relevante que alcanzó el mismo grado que poseía la nobleza-aunque fuera la hidalga- en España. En este sentido su consideración fue clave para poder cimentar un sistema colonial que buscara integrar en vez de someter a las máximas autoridades andinas luego de haber desaparecido los incas.

En el caso de Las mujeres, en cambio, pasaron a ser relegadas cada vez más al espacio privado en el nuevo modelo económico patriarcal, en el que eran los hombres quienes gobernaban todos los espacios públicos por sobre la mujer, de

una forma mucho más marcada que en el Tawantinsuyu⁹ llegando a realizar prácticas violentas en contra de ellas.

Así, María Cristiana fue “encerrada en la casa del alcalde Fransisco Rinri y luego fue azotada fuertemente y sin piedad por un indio borracho que el alcalde ordenó a que la azotara, quedando la india referida con “todo el cuerpo asotado encardenilado”. En dicha causa, un indígena azota a una mujer de su propia comunidad con fuerza dejándola con heridas profundas, cosa que no debería haber sucedido antes de la llegada de los españoles, ya que se entendían los dos géneros como iguales y complementarios. El proceso referido entonces manifiesta cómo el poder de la autoridad masculina occidental se estaba comenzando a gestar en tierras andinas, y el equilibrio entre los géneros se comenzaba a quebrar.

Igualmente, Bernabé López envía una carta a Vivero, en Ambar Cajatambo en 1662 denunciando a Juana de Reis, Juana Mayuay, Maria Juliana y Maria Canchan de ser hechiceras. “sinco son las yndias que quedan presas i solo aguardo el orden de vuestra merced i mientras las guardare con cuidado i diligensia solo suplico a vuestra mersed que si avisare desto al señor arzobispo le diga como esta diligencia e echo en este pueblo porque e savido que las yndias que tresquilaron i asotaron los alcaldes por el desacato que tubieron conmigo por estorbarles sus cahuas e an ido a Lima y no sea cosa que me levanten algun testimonio aunque las causas de ellas están aquí pro vado con testigos de vista”(AAL:Hechicería:Leg.IV:Exp.2:f.10). La carta es una autodefensa también para que no le presenten cargos y se refleja nuevamente la violencia en contra de las mujeres, que fueron azotadas – como se solía hacer luego de ser consideradas culpables de “hechicería”- pero por alcaldes antes de ser juzgadas por los sacerdotes. Nuevamente, queda reflejado el abuso del poder oficial y masculino en contra de mujeres acusadas de alterar el orden social que se buscaba imponer.

⁹ Como se demostró, en el Imperio inca la mujer siguió teniendo un papel fundamental, o al menos las mujeres de élite como se puede apreciar en las crónicas. En esta catalogación cabrían aquellas ligadas a los ámbitos religiosos y políticos.

De igual modo, la violencia contra la mujer no fue solo física, sino que también verbal y psicológica. Una india llamada Lucía de la doctrina de Cajatambo, denuncia los abusos verbales del “protector” de los indios que se encontraba en la doctrina, Juan Rodríguez Pilco, realizados contra una autoridad religiosa de la zona llamada Catalina Lauca Choque a quien “le avia dicho mas que te mueras y te lleve el Diablo que io no e me (nes)ter muger como tu que aquesta perra vieja bruja” (Duviols:2003:200).

La violencia verbal en este caso viene del propio “protector” de indios, es decir, de una figura pública que en teoría debía velar por proteger, y no maltratar, a los indígenas. Se puede también percibir el imaginario medieval y renacentista que se tenía sobre las brujas en Europa, siendo generalmente representadas como viejas. Al romperse la complementariedad y reciprocidad entre los géneros, los hombres - sobre todo los de más altos rangos- tuvieron mayores posibilidades de ingresar al nuevo sistema, en cambio las mujeres al quedar relegadas como actores activos en el mundo español ,tuvieron un rol mucho más importante en la mantención de sus antiguos cultos, generando de esta manera una resistencia rural. Aparte de la “integración” de los curacas a la esfera colonial, otro hecho que explica que haya gran cantidad de mujeres a cargo de la religión andina fue el fuerte descenso de la población indígena- y sobre todo de los varones- a finales del siglo XVI. Wachtel indica que este despoblamiento se entiende –aparte de los suicidios y las enfermedades nuevas traídas por los españoles- porque fue sobre los varones que recayó el mayor peso de las cargas impositivas, siendo el sistema de encomienda el que más contribuyó con esta baja poblacional. “Paralelamente, el despoblamiento también significó mayores exigencias de trabajo a los que quedaban vivos, pues la mita o trabajo por turnos era una responsabilidad colectiva. Esta circunstancia es aprovechada por los españoles, quienes además de demandar el trabajo de los indígenas, comienzan a quitarles sus medios de producción.”(Wachtel: 1976:100). El nuevo sistema de mita, copiada de los incas por los españoles, era más bien un sistema esclavista que no contemplaba el equilibrio, la redistribución ni los turnos incaicos, por lo que la presión y el yugo sobre los indígenas por los españoles

terminó por matar a la gran mayoría de la fuerza masculina indígena que trabaja en este sistema explotador.

Es interesante mencionar que durante el siglo XVII, las mujeres indígenas reaparecen en los documentos ocupando posiciones fundamentales en el aspecto religioso, aquellas que habrían tenido en tiempos preincaicos, pues durante el poderío inca no aparecen registro de que hayan desarrollado dichas funciones, pero se puede deber a que los españoles durante la Conquista se preocuparon de relatar otras cosas en sus crónicas que llamaron su atención, en que las mujeres dedicadas a los cultos andinos no formaban parte, más que hayan dejado de existir por ese período. Del mismo modo, el que luego se mencione a las autoridades religiosas se debió al interés de los españoles de conocer para deslegitimar las prácticas andinas y también para evangelizar y controlar a los indígenas, por lo que la ausencia y presencia de aquellas en los escritos coloniales dependerían de los intereses y objetivos españoles.¹⁰

Por otra parte, Burkett indica que “en el Archivo de las Indias de Sevilla, existen datos que demuestran la existencia de la esclavitud; el aspecto más interesante es que todos los casos se refieren a esclavas mujeres. Ellas fueron sometidas a la esclavitud en las décadas de 1530 y 1540 y luego llevadas a Sevilla por hombres españoles. Algunas fueron vendidas y otras permanecieron en el servicio personal de sus patrones hasta la mitad de la década de 1550 cuando el fiscal del Consejo de Indias empezó a ejercer presión a favor de su emancipación” (Burkett: 1976:12). Las mujeres fueron sometidas por los hombres españoles quienes ejercieron un fuerte control sobre ellas. Los archivos encontrados por Burkett, refieren a la mentalidad de tratar a las mujeres como esclavas sexuales, como un dominio auténtico de los hombres que las podían tratar como si fueran sus dueños, poseyéndolas. Seguramente, al ser indígenas, eran consideradas el “doble de inferior” y al revés de la visión de honor y prestigio que debían detentar las mujeres

¹⁰ Ver Anexo 1.

españolas, ellas eran desprestigiadas y deshonradas, haciendo más fácil su posesión y conquista. Cualquiera de estos conceptos-“la tierra como mujer” o “una tierra de mujeres”-sirve como racionalización de la invasión, ya sea corporal o territorial” (Armas: 1996:28).La conquista del territorio también significó una conquista sobre sus mujeres.

Las mujeres de elite también debieron enfrentar abusos y el despojo de sus bienes cuando enviudaban. “Estas viudas encomenderas fueron forzadas a casarse, contra su voluntad en muchos casos, con personas elegidas por la Corona para ser premiadas con estas dotes; en ocasiones, se trataba de personas de avanzada edad o de inferior alcurnia que las viudas. Y si, como vemos, era habitual la posibilidad de marginación y abuso para una mujer española de élite, fue peor en el caso de las mujeres indias, incluso de las pertenecientes a la nobleza inca. El sistema jurídico de la metrópoli definía a la mujer como sui iure y persona indefensa, débil, incapaz de tomar decisiones. La india, al igual que la mujer blanca, tenía plena personalidad jurídica, pero su mayor indefensión a ojos de los legisladores hizo surgir un régimen tutelar más estricto que limitó aún más su capacidad de obrar en comparación con la mujer española (Pérez: 2012:12). Como se puede percibir, el predominio de la cultura española también significó la imposición de los hombres sobre las mujeres generando leyes que las subordinaran a ellos mediante un sistema sumamente patriarcal. Las mujeres eran concebidas como niños que debían ser tuteladas, siempre por un hombre.

CAPÍTULO 3

PRÁCTICAS DE RESISTENCIA ANDINA.

1. “El mundo está al revés”: Resistir para sobrevivir.

Los siglos coloniales en el Perú representaron un desafío y una nueva forma de sociabilidad tanto para los españoles como para los indígenas, ya que significaba una situación totalmente nueva para ambos. La complejidad de las consecuencias del “encuentro entre dos culturas”- aunque se podría alegar que no existía “la” cultura andina, sino varias, y lo mismo para hablar de “lo” occidental - se debió a que fueron diversas. Las reacciones fueron múltiples por uno y otro lado, es decir, entre españoles e indígenas,-y también dentro de los mismos grupos creándose una variedad de formas de relacionarse. En este sentido, es necesario comprender la época colonial bajo el concepto de la interculturalidad, sin confundirla como una manera utópica e idealista, sino como un encuentro conflictivo y muchas veces violento. Como plantea Anson, el concepto de interculturalidad, es reservado para “señalar situaciones de influencias mutuas particulares: aquellas en las que los grupos culturalmente diferentes se ven obligados por las circunstancias a convivir, a compartir espacios geográficos y sociales comunes de modo cotidiano, permanente, duradero e intensivo.”(Anson: 2009:10). El autor también afirma que a pesar del conflicto, una relación intercultural necesariamente implica que haya un aprendizaje de la cultura externa y una apropiación de ésta a los elementos propios, como ocurrió en el Perú. Por otra parte, Gose plantea que el discurso binario o de oposición dominantes/dominados para comprender la época colonial, debe comenzar a ser revisado, ya que las relaciones fueron más complejas y que el mimetismo se dio en los dos niveles. No solo los andinos imitaron a su contraparte, sino que los españoles necesariamente se insertaron en la política y economía andina para poder beneficiarse de ellos. La agencia no fue, por lo tanto, solo española, sino que necesariamente incluyó funcionarios de los Andes. Los

colonizadores europeos dependieron, aunque no lo quisieran, de las prácticas indígenas. El ensamblaje de las prácticas para gobernar que formaron el poder colonial fueron diversas culturalmente, aunque el resultado fue la supremacía de los españoles sobre los andinos, no se puede disociar aquella de las relaciones sociales con los andinos. Incluso en sus formas más consolidadas, dice el autor, el poder colonial fue heterogéneo porque hubo muchos proyectos de elite en conflicto interno y contradictorio en su naturaleza (Gose:2008:29) Todo lo dicho anteriormente, demuestra que el poder colonial no fue monolítico sino conflictivo y también vulnerable, pues nunca se logró consolidar realmente. Por otra parte, permite comprender que el orden colonial fue realizándose “en el proceso” y gracias a los diferentes actores incluyendo a los indígenas. “Porque no cabe duda de que la relación entre andinos y españoles- tan solo para quedarnos en la época colonial- fue profundamente osmótica y dio lugar a un sinnúmero de fenómenos y situaciones de reinterpretación, transfiguración, transculturación, sincretismo, hibridación, mestizaje y aculturación, los cuáles por lo demás delatan la vitalidad, la fuerza creativa y la capacidad de adaptación de los hombres y los pueblos del Ande.”(De la Puente: 2013:12). Las formas de relacionarse entre unos y otros, entre españoles e indígenas fueron múltiples dependiendo del contexto, la jerarquía y los intereses mutuos.

Si bien es cierto que una parte de ellos logró generar una negociación con el mundo ibérico (Cunill: 2012:391-412) también hubo otra parte que no se dejó integrar a la cultura española, siendo actores encargados de tratar de mantener lo más fielmente su cultura y la resistencia al nuevo orden que se estaba gestando. Estenssoro afirma que la época colonial tuvo diferentes matices y la convivencia y préstamos culturales entre ambas culturas fue constante. El autor sostiene que en ambos bandos se dieron dos procesos, que podían darse de manera simultánea. El primero fue sobre diferentes formas de lo que él llama de “fusión-asimilación”. (Estenssoro: 2003:144) Si los evangelizadores buscaron acercarse, conocer los ritos y creencias indígenas, los andinos también reconocieron el poder del dios cristiano, y algunos van a querer mantener sus antiguos ritos pero interesados en conocer también los católicos y poder reproducirlos. Por otro lado, estaría el tipo de “rechazo-

separación”, que también se daría por ambas partes. “Del lado indígena puede manifestarse como un cuestionamiento del poder colonial y estallar de forma coyuntural en rebeliones o en movimientos religioso- sociales (...) del lado de las autoridades eclesiásticas, este esfuerzo de separación es más sistemático y se presenta bajo dos aspectos. Uno es institucional, formal. El bautismo abría irreversiblemente las puertas de la Iglesia y del vasallaje pero tras ese paso definitivo de asimilación, la integración cambiaba de velocidad para nunca completarse.”(*ibídem*: 143) Una pieza clave para esto va a hacer privarlos del sacerdocio. También Estenssoro explica que durante el siglo XVI los españoles permitieron las danzas y cantos indígenas, pues ellos también adoraban así a Dios, pero las adaptaron a la adoración católica, instruyéndolos de aquella manera. La situación va a cambiar notoriamente con Acosta, durante el siglo XVII cuando aquellas prácticas se van a demonizar. En este sentido, en un primer momento la Iglesia no tuvo reparos en la manera de adorar sino que sobre lo que se adoraba. Primero se encargó de “cristianizar” las tradiciones indígenas, pues pueden hablar en un lenguaje en común como eran las fiestas y danzas, y luego vendrá la época en que aquellas tradiciones serán demonizadas.(Estenssoro:2003:144).

Como menciona Sánchez, también se hace necesario comprender el contexto y la situación vivida en Europa con la Contrarreforma impulsada por la Iglesia Católica, que comenzó a reprimir y denunciar varias prácticas religiosas que no cumplieran con el tipo oficial de catolicismo. “Los datos existentes en torno a la vigilancia y represión de las supersticiones, manejados en su conjunto, ofrecen argumentos suficientes para permitirnos suponer que estos acontecimientos forman parte de una política con mayor alcance que lo exigido por los problemas específicos de la evangelización americana. Y no es aventurado remitir el contexto de la extirpación de la idolatría a un marco de análisis universal en la medida que las circunstancias que revelan los procesos ,por más que refieren sucesos alejados del escenario europeo, en absoluto resultan ajenos a los temas que vienen tratándose sobre ideología y sociedad en la Edad Moderna donde una larga lista de trabajos plantean en sus conclusiones la existencia de una ofensiva ideológica contra la mentalidad popular que se generalizó en todo el universo cristiano a raíz de la Reforma

Protestante y el Concilio de Trento”(Sánchez:1991:7). Los españoles, entonces, influidos por su contexto histórico, se dedicaron en América a combatir las “supersticiones” andinas que fueron equiparadas a las que ocurrían en España, así como también a la herejía que surgió por medio de la nueva mentalidad y las reacciones en contra de la Iglesia impulsadas por la Reforma. De igual manera, con el ejemplo del molinero italiano Domenico Scandella, más conocido como Menocchio, relatado por Ginzburg, se aprecia las distintas culturas que primaban en Europa hacia el siglo XVI, que al mezclarse produjeron un híbrido cultural no aceptado por la Contrarreforma. Menocchio, deforma las lecturas de los textos, no comprende las metáforas y las entiende como si fueran literales. El encuentro de su cultura y tradición oral campesina con la página impresa desarrollada por el *boom* de la imprenta hacen salir ideas y opiniones erradas de su cerebro, que lo condenarán a muerte (Ginzburg: 1999:120). Menocchio ni siquiera era consciente de la reforma que se estaba viviendo en la Iglesia ni menos que sus ideas y su manera de comprender el cosmos sería castigado con la pena capital. Se comienza a dar una lucha por “la verdad” oficial, por generar un orden y control de los antiguos y nuevos credos, por lo que no hay que perder de vista que este combate en el que entró la Iglesia provenía de su propia cultura y momento histórico, pues plasmaron en América sus propios miedos, categorías y enemigos. “El cristianismo de la Península Ibérica se caracterizaba básicamente por el papel del intermediario divino que jugaban los santos, por una tupida red de reliquias, por frecuentadas ermitas y santuarios con poderes curativos y por la presencia abrumadora de prácticas heterodoxas que podríamos considerar típicamente mágicas, antes y después de la Reforma. Fue también esa religiosidad la que llegó a América (...) Salvo algunos principios básicos comunes, el cristianismo de un arzobispo, un inquisidor o un visitador de la idolatría difería del de un campesino peninsular o un español viviendo en una parroquia rural del virreinato peruano (De la Puente: 2013:58). La definición del cristianismo en la misma Europa y España era un problema no resultado que contaba con varias aristas y la lucha por la Iglesia de imponer un tipo de cristianismo, el “ideal” estaba lejos de funcionar de esa manera en la práctica. La cultura letrada versus la oral, el conocimiento de un cura en diferencia a lo que conocía un

campesino, generaron dos tipos de cristianismo sumamente diferentes. Como ya se mencionó, el caso de lo mágico religioso era también algo común en Europa, siendo quizás aquellas ideas superpuestas en los Andes.

“A pesar del humanismo, el descubrimiento, exploración y conquista de América produjo que los cronistas, sobre todo evangelizadores y conquistadores, se viesan envueltos en una efervescente ola de mesianismo. Hay que considerar asimismo que en la Baja Edad Media se dio un rebrote del milenarismo: el descubrimiento de América se integró de inmediato al curso providencial de la historia como un hecho alentador pues hacía prever la feliz instauración del Reino.”(Regalado: 2002:7) Con este sentido de mesianismo traído desde Europa, se definieron los cultos andinos a través de su imaginario con ideas medievales y renacentistas.

Como enfatiza Podoreti, “Según los valores hispánicos, las brujas, las huacas y el pasado estaban definidos como “malos”, según el esquema de contrapuestos absolutos de “bien/mal”. En general, los términos en los que se articula esta oposición dependen, con frecuencia, no tanto de la cultura indígena o nativa como de las clasificaciones visibles y del vocabulario social que la sociedad dominante define y a través de los cuales los grupos subalternos encuentran una voz dentro de ese orden hegemónico. Así, ser bruja, adorar al diablo, ser adivina, idólatra o “andina”,son actitudes cuyo status de resistencia llegó a depender casi exclusivamente de los modos en que la sociedad española (masculina) definía dichas prácticas como negativas, subversivas, amenazadoras y destructivas del “mayor bien social”. Allí se produce el punto clave en el que la población colonizada llega a ser capaz de articular sus propias prácticas como “resistencia” y no simplemente como una “continuación de la tradición” (Podoreti: 2005:60-61). La resistencia respondería ante la nueva situación que obligará a los andinos a buscar maneras diferentes de realizar sus cultos, no reproduciéndolos como antes. Todas las culturas para poder mantenerse tienen que reinventarse, como se ha ido demostrando, la cultura andina estuvo lejos de ser monolita, siendo su gran capacidad de adaptación al cambio la que la pudo mantener. No existe “lo andino”

como una cultura acabada y cerrada, sino que sus relaciones variaban y eran diversas.

Algunos indígenas responden ante la llegada de los europeos con una resistencia dinámica de su cultura, y llegarán a incorporar muchas de las estrategias impulsadas por los españoles para atacar dicha religión. Se podría utilizar el término de “adaptación en resistencia” acuñado por Stern para referirse a la nueva situación.(Stern:1990:32) Tal es el caso de crear- por ejemplo- nuevas faltas que hacen alusión a rendir culto al Dios cristiano y de ser partícipe de sus ritos y dogmas. Afirmo que en este periodo el rol ejercido por las mujeres indígenas fue de suma importancia, ya que jugaron un papel activo en la lucha por la mantención de las viejas tradiciones, siendo más fundamentales en este sentido que los hombres, no porque ellos no rindieran culto o no se dedicaran a sus wak’as, sino porque comenzaron a ser poco a poco “integrados” en la sociedad -colonial y, por ejemplo, recibieron una mayor carga por el trabajo de mitas en las minas que su contraparte femenina. Las mujeres fueron relegadas de los espacios públicos coloniales, ya que como se mencionó anteriormente, para aquella cultura la función de la mujer era dedicarse al hogar y no inmiscuirse en cualquier ámbito de la esfera pública, por lo que mientras menos salieran de su casa sería mejor, y para el caso indígena, fueron más relegadas aún, lo que les permitió, a las que no migraron a la ciudad, dedicarse a mantener una resistencia religiosa rural pues se encontraron alejadas de Lima, la capital.

Otro hecho importante de mencionar, es el cambio respecto a la resistencia andina y las wak’as del siglo XVII respecto a las del siglo XVI y el Taki Onkoy. En este movimiento de resistencia en las comunidades, las wak’as cambian su forma de proceder, y asimismo lo harán las autoridades religiosas dedicadas a su culto, como se analizará, demostrando el dinamismo implícito de la cultura andina.

El contacto entre la cultura navita y la foránea, generó nuevas formas de sociabilidad y de interacción en los Andes, tanto para los españoles como para los indígenas. Una gran diferencia entre ambas culturas, es que para los andinos, los cambios en las relaciones sociales y de género, se entendieron como una

transformación no solamente a un nivel terrenal, sino que a nivel cósmico. Guamán Poma en su famosa crónica ocupa la expresión de que “el mundo está al revés” para referirse a esta inversión de su mundo. El nombre utilizado para hablar de esta desestructuración en el mundo andino se conocía como *Pachacuti* que significaba la alteración del orden cósmico, lo que implicaba la ruptura del equilibrio entre los opuestos complementarios (Ossio: 1992:49). Esta desestructuración, se debió a que los españoles no podían comprender el pensamiento andino, y fueron muy intolerantes con sus cultos que para ellos representaban una ofensa al verdadero y único Dios, mientras que para los indígenas comprendía todas las esferas de su vida y marcaba sus pautas. Ambas culturas tenían una visión de mundo diferente, para los cristianos la naturaleza no hablaba como para los andinos, ni sacralizaba todo su espacio físico. “El hombre andino se siente estrechamente vinculado al mundo según una relación honda y fundamental. Se afana y ocupa respetuosamente con los entes intramundanos que forman su mundo y con los cuales existe. Su inmediatez y cotidianeidad son comprendidas con los demás entes que configuran su mundo. Mira de modo afectivo el entorno y reconoce las ocupaciones artificiales como deficientes y tardías (...) Esto le permite sentir la esencia de las cosas estableciendo conocimientos positivos sobre los objetos del mundo. En el caso de las comunidades étnicas, tal conocimiento se da de modo afectivo: por ejemplo, el hombre andino siente su *ser-en-el-mundo* y se concibe que es un algo que existe con los demás, un *ser-con-otros*” (Lozada: 2006: 38).

Por lo mismo, muy pronto entendieron algunos indígenas que debían responder ante la ontología española con una resistencia cultural dinámica, ya que para ellos no se trataba solamente de una imposición de una cultura sobre otra, sino que era un asunto de vida o muerte. Si triunfaba el Dios cristiano, se desestructuraría todo su mundo. Así, comprendieron rápidamente que la religión católica no compartía su cosmovisión y que poseía al Dios conquistador más violento e intolerante que jamás habían conocido, pues rompía con los lazos de reciprocidad e independencia propia de los Andes hasta la fecha.

El caso de la mujer dedicada al culto a las wak'as del ayllu de Picos descrito en la visita de Rodrigo Hernández Príncipe en Recuay , podría tener relación con aquella forma de pensar. “Deste ayllu fue la india vieja que al principio de la visita se ahorcó, engañada del demonio porque habiéndola topado el fiscal deste pueblo, Juan Parcos, que venía por una calle y llegando a buscar un bulto que traía en la mano, se le quitó a pura fuerza y halló que era una bolsa llena de sacrificios de huacas, y diversos hechos, y habiendo tenido el visitador un rato de preguntas con ella, la dejó para que pensase sobre lo que la había dicho enderezo a su bien y salvación, sin opresión alguna; más ella, viéndose sin sus hechizos, aunque acompañada de otras indias y por la mañana la hallaron se había ahorcado con su faja”(Hernández Príncipe:1622:25). En el relato, la mujer prefiere suicidarse cuando le quitan sus sacrificios para la wak'a, es decir, el encuentro con Juan Parcos habría hecho que tomara aquella decisión fatal. En el relato de Hernández Príncipe, no se especifica qué fue lo que el fiscal le dijo realmente, ni de qué manera. Si bien se resalta que habló con ella “sin opresión alguna” se puede dudar de dicha afirmación, pues antes se manifiesta que se le quitaron sus cosas a la fuerza y de una forma violenta. Tampoco se especifica qué fue lo que se le dijo, pero viendo el resultado final tiene que haber sido un mensaje agresivo y también amenazante, referido a sus creencias y la imposición de la católica. Por otra parte, al decir que era “engañada del demonio” sería una hechicera que, podría haberse salvado al elegir el camino de la verdadera religión.

Como se sabe, los andinos estaban acostumbrados a las conquistas e invasiones de diferentes pueblos, pero aquellas poseían la misma “pauta cultural”. Los incas, si bien conquistaron gran parte de los Andes, formaban parte de la comprensión andina del mundo, la reciprocidad se siguió manteniendo pero la redistribución fue realizada por ellos. Asimismo, si bien impusieron el culto al sol, siguieron permitiendo el culto a las otras wak'as. Para la ontología andina, cada ayllu era independiente y adoraba a wak'as locales, aparte de los regionales que tenían relación con su realidad inmediata y sus lugares sagrados del paisaje y la naturaleza, que explicaban sus propios parentescos e historia. Según esta lógica, el Dios cristiano era propio de los españoles, pero no podía ser adorado por ellos,

como bien lo pudo percibir Álvarez “y, entre otras razones que dicen o hallan para acreditar su intento, es darles a entender que nosotros somos unas gentes diferentes dellos, y ellos son otras diferentes de nosotros; y así, para ellos dicen ser la doctrina de sus padres y pasados, y para nosotros la nuestra; y que los sacerdotes los engañamos, y que a ellos no les conviene lo que les enseñamos”.(Álvarez:1998:20) Asimismo, el padre Arriaga comentaba que le frustraba que “los indígenas piensen que los españoles, o los negros provengan de dioses distintos propios de ello, y cada ayllu provenga de su propia pacarina.”(Arriaga:1621:19).

De igual modo, en los procesos realizados por la Extirpación de idolatrías se puede encontrar alusión a los orígenes separados de las dos culturas y que los españoles debían adorar al Dios católico mientras que los indígenas debían hacerlo con sus wak'as y mallquis “y los dichos viejos echiseros docmatisaban a los dichos yndios e yndias que no adorasen a Dios nuestro Señor que eso era para los españoles y que a ellos no les daban nada sino sus malquis e ydolos y exortaban no confesasen estas ydolatrias con sus curas porque no lo supiesen y los castigasen y que los españoles adoraban sus dioses por sus particulares fines pero que ellos debían adorar a los dichos sus malquis porque si no lo hisiesen se morían y acabarían todos.Y asi mesmo que en tiempo que hasian los dichos ayunos los dichos viejos mandaban que no entrasen en la iglesia porque se enojarían los dichos ydolos y malquis y se quebrantarían sus ayunos y se ensusiarían sus sachrificios.”(AAL: Hechicería: Leg: 11:Exp.II:f.11.).

Por otra parte, en la visita realizada por Hernández Príncipe a Ocros relata que los indígenas de aquella zona decían que: “Este pueblo como los demás, están entreverados en pachacas, y éstas en ayllos de llactas y llachuases; los llachuases fingieron ser hijos del Rayo, Trueno, y a éstos fue su adoración, y al Sol. Los llactas fingieron proceder de las huacas y que su origen es dellas y no de Adán y Eva, y por lo consiguientes estaban persuadidos que Dios Nr.Sr. hizo a los españoles ,y a ellos sus huacas.”(Hernández Príncipe: 1621: 734).

Los españoles no podían concebir esta forma de convivencia, y no iban a estar dispuesto a dar su brazo a torcer con la tarea de evangelización. Los clérigos – sobre todo en el siglo XVII luego de Ávila- se habían empeñado en la tarea de callar a las wak’as y dejarlas muda para siempre ante la llegada de la nueva religión. Asimismo, Bartolomé Álvarez refleja la actitud de rechazo y de venganza hacia el Dios cristiano, cuando narra una conversación entre clérigos e indígenas en un proceso de evangelización, los sacerdotes les preguntan: “¿Adónde va ahora el sol?”. Dijeron: “va a donde está Dios a quejarse por nosotros, porque nos tratáis mal”. Y preguntó el español: “pues ¿dónde está Dios? dijeron: “allá donde vosotros venís, ¿no decís que está Dios? Pues allá va a decir que vengan los ingleses a mataros, por que nos dejéis y no nos tratéis mal” (Álvarez:1588:148) En el pasaje descrito se muestra la rabia sentida hacia los españoles y su Dios, ya que el sol se iría a quejar de que los tratan mal y que los ingleses irían a matarlos, que los indígenas mencionen a los ingleses hace dudar acerca de la veracidad de lo descrito, pero igual sirve para reflejar el malestar indígena contra el trato de los españoles hacia los indígenas, teniendo que haber sido esa la intención del autor.

La evangelización de los indígenas será lo que mantendrá la justificación de diferenciación en la colonia, entre la “República de indios” y los españoles. Como lo plantea Estenssoro “El término *indio* tiene una connotación religiosa innegable. La justificación de la conquista y la colonia era su conversión y mantenimiento de la fe. Precisamente por ello la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haber considerado la evangelización como un hecho consumado, hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre de indio, debiéndolo reemplazar simplemente por el de cristiano, y, en consecuencia, poner punto final a la situación colonial.(...) La indianidad no corresponde, en un principio , en su base, a ninguna realidad étnica ni cultural , aunque un correlato de este tipo termine por agregarse a ella. Lo único que prevalece en su origen es una definición religiosa negativa, (‘no cristiano’)”(Estenssoro: 2003: 142). Así, la lucha por la conversión si bien era deseada, esto no significaba que los indígenas adquirirían el mismo status de los españoles, pues eran conversos y no católicos de nacimiento y por otra parte, tratar de integrarlos al orden colonial pero marcando dicha diferenciación religiosa. El

comprender a la época colonial es complejo pues tanto la evangelización y el catolicismo va variando sus formas, al igual que la religión y las autoridades indígenas.

2. “No oirás misa ni comerás comidas españolas: Nuevas faltas andinas en la Colonia.

Cristóbal de Molina dedicó un par de páginas a describir en qué consistió el movimiento mesiánico del *Taki Onkoy*. Una de las primeras cosas del movimiento, es que las wak'as que resucitaban con todo su poder eran los dos grandes oráculos pre incas del mundo andino: Titicaca y Pachacamac (Molina:1575?:129).En este sentido, el fortalecimiento de las wak'as se centra en las dos de carácter *panandino* y no en las locales de cada ayllu. “Explicaban que el conquistador Francisco Pizarro había vencido a las Huacas de los Incas, pero ahora ellas habían resucitado y se habían unificado en torno a las Huacas mayores: Titicaca y Pachacamac, y estaban listas para reiniciar la lucha (...) Estamos en una fase de trabajo cognitivo-cultural, en el que todavía no se ha realizado la síntesis del universo religioso occidental con el andino.”(Celestino: 1998:4).

De igual modo, es interesante notar que Inti, el culto al Sol impuesto por los incas, no tiene cabida en el *Taki Onkoy*, lo que permite deducir que no estaba tan arraigado o no tenía la misma relevancia como Pachacamac y Ttiticaca que aparte de ser wak'as fueron oráculos.“Se observa así la lucha canalizada por los sacerdotes indígenas. Estos activaron y mantuvieron movimientos vitalistas de las religiones prehispánicas desde que se estableció la cruz cristiana (...) presentábanse ante su pueblo como caudillos religiosos, y, algunas veces, como reencarnación de sus dioses huaris o libiacs. Los guacavillas o guardianes de las guacas fueron verdaderas bujías que lograron encender en cada pueblo micromovimientos de rebelión de contornos mesiánicos.(...) la atomización ideológica microregional indígena, se debe a la revitalización de cultos provincianos, al desmoronarse la coyuntura económica-ideológica impuesta por los Incas.”(Vallejos: 1981:23)

A partir de dicha información, se puede inferir que en el primer movimiento de crisis andina, las wak'as sintieron que la manera de vencer al invasor era separándose en dos bandos que tenían a la cabeza a las dos más poderosas de los Andes, ya que el Dios cristiano era un contrincante muy fuerte que estaba produciendo el quiebre en el mundo andino al incorporar a los indios a su religión, quienes se estaban incorporando al catolicismo dejando de adorar a sus antiguos cultos. Como se dijo anteriormente, si bien esta investigación se centró en estudiar la resistencia andina ante el español, esta no fue la única respuesta ante dicha invasión, y lo cierto era que las wak'as estaban debilitándose porque los andinos estaban dejando de cumplir con ellas, al transformarse al cristianismo. Es por esto que en un primer momento las autoridades religiosas y las wak'as comprendieron que debía ser un movimiento total que buscara la aniquilación de los españoles y su Dios en los Andes.

El *Taki Onkoy* fue un movimiento contestatario y sumamente defensivo, en el cuál los indígenas se encontraban empoderados y lograron hacer un frente mayor contra la Iglesia a diferencia de lo ocurría en el siglo XVII, en donde hubo control, sistemático y eficiente sobre los cultos andinos para ese entonces. Como Bartolomé Álvarez advierte, los indígenas “hacían lo que querían” porque los españoles les temían a ellos y a sus reacciones y por esto “los indios viven como quieren” (Álvarez: 1588:84). Bartolomé Álvarez se quejaba de que los sacerdotes eran quienes les tenían miedo a los indígenas, y por eso podían hacer lo que quisieran con ellos, habiendo en realidad una “evangelización” superflua y fallida.

Como se acaba de mencionar, durante el siglo XVII la realidad descrita por Álvarez cambia, por lo que la lucha por la pervivencia de las wak'as fue más camuflada, luego de que el *Taki Onkoy* perdiera ante Cristóbal de Albornoz, aunque se puede ver un resabio de las enseñanzas y permanencia de los postulados de este movimiento. Por ejemplo, en los procesos de Extirpación de Idolatrías se puede notar que muchas mujeres encargadas de los cultos andinos poseían nombres españoles, y en el *Taki Onkoy* esto estaba prohibido. Por otra parte, lo que va a

pervivir es la trasmisión de los nuevas faltas, como el de dejar de comer comidas españolas o el de castigar a quienes no adoraban a sus wak'as debidamente.

Es interesante notar que la cultura andina poseía un concepto sobre suciedad y limpieza, ligado a la religión y de la forma coherente de llevarla a cabo. Asimismo, se puede analizar a través de las diversas fuentes que eran las autoridades religiosas quienes tenían con mayor recelo prohibido asistir a las misas católicas, pues eran quienes se comunicaban directamente con las wak'as y mallquis. Otra falta que aparece durante el siglo XVI -y que tiene estrecha relación con mantener la pureza cultural - es prohibir la ingesta de cualquier comida española y de tomar vino¹¹. Las diferentes “hechiceras” que veían la suerte por arañas predicaban que si un indio se hinchaba era porque había comido pan, carne o guiso, es decir, la causa de los malestares físicos fueron asociados directamente a la ingesta de comidas españolas por parte de la población indígena. También enfatizan las autoridades religiosas de la época que “no era pecado el jurar falso en nombre de Dios” pero sí hacerlo en contra de sus wak'as (Vallejos: 1981: 15). Respecto a la enfermedad, “tenían opinión que todas las enfermedades venían por pecados que hubiesen hecho. Y para el remedio usaban de sacrificios y ultra y [e]so también se confesaban vocalmente, cuasi en todas las provincias, y tenían confesores, diputados para esto, mayores y menores, y pecados reservados al mayor, y recibían penitencias y algunas veces ásperas, especialmente si era hombre pobre el que hacía el pecado y no tenía que dar al confesor. Y este oficio de confesor también lo tenían las mujeres. En las provincias del Collasuyo fue y es muy universal este uso de confesores hechiceros, que ellos llaman *ichuri, vel ichuri*” (Taylor: 2007: 11). En este sentido, la enfermedad sería producto de haber comido las comidas prohibidas, siendo un castigo de las wak'as por no rendirle los cultos debidamente o de no llevar el estilo de vida requerido. La vigilancia de las wak'as y las autoridades religiosas en conjunto sobre la vida de los habitantes de cada ayllu tiene que haber sido crucial durante este período de urgencia religiosa, como se percibe en los procesos de extirpación de idolatrías. “Vna yndia llamada Vta Carua que no saue su propio

¹¹ Se entiende la estrecha relación del vino con la religión católica, ya que representaba la sangre de Cristo.

nombre con los dos yndios biexos// desta otra parte van a las peñas y sacan arañas de deuajo dellas y las ponen en las manos y poniéndoles vnas pajas de ycho encima hablan con las dichas arañas y aciendoles oraciones y Ritos antiguos les responden las dichas arañas y dicen los pecados de los yndios quando están malos diciéndoles que por ellos padecían aquellas enfermedades que los confesasen a los susodichos que hiciesen ofrendas a los ydolos y que les perdonarían sus pecados” (AAL:Hechicería:Leg.III:Exp.10: .f.10.) Si se comprende que las wak’as en realidad tenían la facultad de hablar y comunicarse con las personas, por el hecho de tener agencia y personalidad, este lenguaje se rompería cuando los indígenas adoptaran también elementos de la cultura foránea o entorpecería su relación, por lo que la comunicación entre las diferentes personas se fraccionaría. “El mundo andino invita al sujeto a cultivar afecto colectivo por la naturaleza. Prevalece la creencia de que toda acción individual o grupal tiene consecuencias relevantes en un universo integrado y conexo. Se trata de actuar de manera que lo que provoquen las personas o los grupos sea interactivo con la naturaleza y las deidades (...) La cosmovisión andina siente el cosmos como un constante flujo, una infinita interacción de reciprocidad de la sociedad con el entorno ecológico y natural, el vínculo siempre restablecido de la comunidad humana con las fuerzas divinas y sagradas. En los Andes impera una concepción cosmocéntrica que hace que el hombre se conciba a sí mismo como parte integrada al mundo, un elemento más de las fuerzas naturales y sagradas, y un objeto en movimiento constante sin ninguna finalidad ulterior: flujo que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica en el rito”.(Lozada:2006:72). De esta manera, el mantener los ritos era necesario para mantener el flujo y equilibrio con el cosmos en sí, con el conjunto de seres que se encontraban conectados. Así, se entiende que la oposición indígena en contra de los españoles, fue planificada, consciente y dirigida principalmente por un grupo de personas que eran autoridades religiosas o dedicadas a los cultos andinos, quienes buscaron a toda costa adherir a los pueblos a esta lucha, revitalizando sus antiguos cultos, anteriores a la dominación de los incas y de Inti.(Vallejos:1981:12) Ya se había resaltado anteriormente, que, tanto en el movimiento del *Taki Onkoy* como en el siglo XVII, los cultos y wak’as que se volverán a revitalizar, serán las locales e

importantes antes de la dominación inca, es decir, las wak'as propias de los diferentes ayllus o regionales.

De este modo, las autoridades religiosas se convirtieron en el baluarte de las costumbres, ritos y tradiciones indígenas, y prontamente comprendieron su nuevo rol que fue revitalizado como una reacción ante la agresión española. Si bien siempre el papel de estas autoridades fue el dedicarse a mantener sus cultos como lo habían mandado sus wak'as y ancestros, se ocuparon de mantener su pureza cultural, rechazando cualquier postulado o dogma católico, siendo esta la causa principal de que hayan creado nuevas faltas y reglas en contra de la adoración del nuevo Dios o de cualquier símbolo y divinidad católica de la época. Pronto, comprendieron que era una religión antagónica a la suya, si bien existió el sincretismo y muchos indígenas adoptaron la religión católica, para las autoridades religiosas andinas, debía ser combatida de la misma forma que esta combatía a sus costumbres, ya que la campaña de Extirpación de Idolatrías había demostrado que la única finalidad de la religión católica en los Andes, era matar y desarraigar sus tradiciones y con ellas su relación entre ellos y su espacio. En la visita de Bernardo de Noboa, una mujer encargada a los cultos a las wak'as afirmaba que ellas “están enojadas las guacas y que las tienen olvidadas y que las mochem y adoren y ahan sacrificios que con eso no se moriran ni les sucederá cosa mala” (AAL: Hechicería: Leg. III: Exp.:10:f.7). Las wak'as se encontraban molestas porque los andinos se estaban convirtiendo a la nueva religión y se estaban olvidando de ellas y de adorarlas correctamente. Luego, en la misma visita, un testigo reproduce el ruego para Libiac.

“Señor Rayo, cria a los hombres y mugeres chacaras Puquios dadnos plata hacienda comida vestidos no estéis enoxados con nosotros receui esta ofrenda que os dan vosotros hijos y criaturas. Y quando ofrecían los cuies vio este testigo los degollaban con las vñas sacaban ygados y bofes y sistaban todos llenos de sangre los dichos echiceros decían que Libiac estaba enoxado y les abia de castigar y enviar enfermedades y que para que no lo hiziesen les adorasse con todo su corazón y lagrimas y gimidos(AAL: Hechicería: Leg III: Exp. 10: f. 24). En este ruego

se vuelve a ver a Libiac en este caso enojado por el mal culto y pide que los andinos le rueguen con lágrimas y gemidos para no mandarle enfermedades, en este caso se podría hablar también de una reciprocidad aunque de carácter negativo, pues si los indígenas no retribuían bien a sus wak'as aquellas también responderían de una manera que afectara las relaciones cosmológicas. Al observarse la vigencia de elementos propios de la religiosidad cristiana, las wak'as estaban respondiendo con una desestructuración de las relaciones entre ellas y los otros agentes del mundo andino.

Si bien se hace difícil saber cuáles fueron las faltas que los andinos tenían en el período prehispánico, aunque se pueden encontrar algunas referencias durante el Tawantinsuyu ligados a la convivencia y las pautas matrimoniales, se hace evidente que a partir de la época colonial se crearán nuevas maneras de castigar prácticas que atentaran en contra de mantener sus tradiciones y ritos andinos. Al basarse la interculturalidad en el intercambio; aprendizaje; adaptación y apropiación de una cultura respecto a otra, se podría asumir que los andinos se van a valer de las prácticas de los sacerdotes católicos para realizar nuevas prédicas en desmedro de aquella religión. Por ejemplo, algo nuevo fue prohibir la entrada a la misa y la Iglesia, pues era un lugar que representaba la suciedad de sus costumbres, porque al entrar a adorar al nuevo Dios, ofendían a sus wak'as y mallquis y rompía con el equilibrio andino. En las fuentes, se repite mucho esta idea de que entrar a la iglesia cristiana los ensuciaba, demostrando de esta manera la importancia de tratar de mantener la pureza cultural para las autoridades religiosas andinas.

Las “viejas” predicaban que era una falta de respeto confesarse con sus dioses y entrar a adorar al Dios cristiano, siendo este considerado el peor pecado luego de la Conquista. “Y las dichas uiejas a todos y les mandaban no entrasen en la yglesia porque era lugar sucio porque ellos se auian confesado con el dio Liuiac y demás guacas las quales les auian dicho que no adorasen el Dios de los cristianos y que no se confesasen de que adoraban a las guacas” (AAL: Hechicería: Leg. III: Exp.10: f. 24). Si bien resalta la importancia de Libiac, o Huari, que son wak'as anteriores al dominio inca, también hay referencias al sol y la luna en algunas ocasiones. “Y assi

mesmo a visto que mandan adorar al sol por padre de los yndios y a la luna por madre de las yndias y al luzero y estrellas y al Vncuicuillur para que les de virtud para tener hijos y no se les yelen las chacras” (AAL: Hechicería: Leg.11: Exp: 2:f.6).

Por otra parte, Taylor enfatiza que “no era pecado jurar en vano el nombre de dios cristiano, ni dejar de oír misa cristiana una de las maneras era de que cuando nacia un niño no lo asentaban en los libros de bautismo y lo escondían de este modo, había indígenas que nunca pisaron templos católicos, y como no se “ensuciaban” terminaban, por lo general, como sacerdotes del culto nativo” (Taylor:2007:42) .En la causa hecha en el pueblo de San Francisco de Otuco anejo de la dotrina de San Pedro de Haca también a hablar de los “pecados” andinos, hay que tener en cuenta que aquél concepto debe pertenecer y ser propio de los españoles, y no de los indígenas. Al analizar documentos hay que ser bien cuidadoso en cuanto a las categorías empleadas. “No era pecado tener malos pensamientos, no era pecado jurar falso en nombre de Dios pero el jurar a su antigualla que y era coger vn poco de tierra de su pueblo y decir Caymi alpay Caymi marcay beis aquí mi tierra beis aquí mi pueblo y besand-//do la dicha tierra fuesse mentira lo que decía era grauissimo pecado (AAL: Hechicería: Leg. III: Exp.10:f.24). Se aprecia que así como para los sacerdotes católicos era pecado y herejía adorar a las wak’as y a cualquier culto andino, para las autoridades religiosas andinas también se convirtió en una falta el rendirle culto al Dios cristiano.

Por otra parte, esconder a los niños para que no fueran bautizados, era una manera de que mantuvieran sus antiguos cultos y no se “contaminaran” con la nueva religión, siendo una decisión consciente y planificada en contra del sincretismo y de la aculturación. Quienes no tenían contacto con el culto occidental podían ser sacerdotes nativos, ya que podrían servir de una manera pura a las wak’as siendo este un requisito primordial para poder generar una conexión profunda con ellas. Por lo mismo, muchas autoridades religiosas eran encubiertas para que no se les obligara a visitar la Iglesia y pudieran tener una comunicación fluida con sus ancestros y wak’as. En muchas fuentes se percibe el carácter de suciedad que les daba a los indígenas el entrar a la misa católica, por ende, para poder mantener su

pureza y limpieza espiritual no podían ingresar a este lugar que lo único que hacía era alejarlos de sus divinidades. Si bien los andinos generalmente incorporaban elementos y divinidades de otras culturas, en este caso se percibe un gran sentido de separación con el catolicismo. Por ejemplo, en el siglo XVII se encuentra en el pueblo de Santo Domingo de Pariac en Cajatambo, que los habitantes efectuaban su propio “bautizo”. “Hacen su propio bautismo, renunciando al nombre cristiano que le habían puesto “y Xullca Rique, que anda en esta jornada para desengañar la gente, quien dice que los caciques consultaban estos difuntos por medio de los hechiceros, y que ahora siete u ocho años vino a este lugar con los dichos hechiceros por mandado de uno de los caciques trayendo consigo una hija suya de hasta cuatro o cinco años, viniendo la madre de la muchacha y madre del cacique con chicha y cuyes y las demás ofrendas y tomando el beneplácito de su tataragüelo cacique Poma, le puso el nombre a la dicha muchacha (...) y el mismo a los dichos sus padres, como a dignos de tener tal hija ,borrando el nombre que ellos tenían de cristianos recibidos en el bautismo, permitiéndoles llamarse con el dicho nombre gentílico(...) como lo hicieron, a esta celebración y cirimonia del cortar el cabello, que nombran pacto, que se hace con mil cirimonias gentílicas en lugar de nuestro bautismo.”(Hernández Príncipe: 1621: 736). Los andinos seguían realizando sus ritos de pasaje y borraban el nombre que los sacerdotes católicos les habían colocado en el bautizo, por lo que lo dejaban si efecto.

Otra nueva falta que aparece-y que tiene estrecha relación con mantener la pureza cultural- es prohibir la ingesta de cualquier comida española y de tomar vino¹². Para el mundo andino, todo tenía una razón de ser, hasta las enfermedades y las muertes de los indios se les asociaban por alguna causa en particular. Las diferentes “hechiceras” que veían la suerte por arañas predicaban que si un indio se hinchaba era porque había comido pan, carne o guiso (Taylor: 2007:15) es decir, la causa del malestar físico era debido principalmente a la ingesta de comidas españolas por parte de la población indígena. Se consideraba pecado “haber comido la raccha

¹² Se entiende la estrecha relación del vino con la religión católica, ya que para los cristianos representa la sangre de Cristo, y se bebe en la eucaristía, uno de los momentos más importantes de la misa, pues es un memorial sobre la muerte y la resurrección de Jesús.

micuna o yana micuna, es decir, comidas hechas con carnes de animales traídos por los españoles, particularmente cuando se rendía culto a los camaquenes” (Taylor: 2007:17).

Lo mismo se encuentra para el pueblo de San Juan de Machaca, en donde también las autoridades femeninas religiosas “Juana Pomacarua, Ysabel Sapanasto, Ysabel Xulcallano y Beatris Hastoquolqui que adoran al sol los remolinos haçian sacrificios a sus ydolos con seremonia de su primera gentilidad y ritos y a la luna y estrellas y al arco yris y al paxaro Yuyuc y en especial al ydolo comummente llamado guacaguacas que enseñauan y docmatisauan al todo el común de el pueblo que no adorasen a Dios sino a sus malquis y ydolos(...) y que les mandaba que sacasen los cuerpos de los difuntos de las yglesias y los llevasen a los machaes y malquis con ofrendas y allí les hacen sus honrras a su modo” (AAL:Hechicería:Leg.11.:Exp.2:leg.6).

Se demuestra como en los dos procesos son mujeres las encargadas de difundir a sus pueblos la manera correcta de proceder y de adorar a sus wak’as. En ambos casos se encuentran presente las dos faltas descritas anteriormente, pues las mujeres que se encontraban a cargo de los cultos andinos mandaban que no se adorara a Dios y también que no fueran a misa, y al mismo tiempo se encuentra presente el tema de la comida y el de los entierros indígenas. El que hayan comenzado a predicar a los indios que comieran carne los viernes, era algo absolutamente vetado para los católicos, debido a que Cristo murió un viernes, y la carne representa su cuerpo, alimento que estaba prohibido comer dicho día en forma de duelo y respeto por la muerte del hijo de Dios. Esta nueva “norma” también tiene relación con mantener la pureza cultural, ya que era una forma de impedir a los indígenas de cada comunidad que adquirieran prácticas cristianas, como era el no comer carne los viernes, o que comenzaran a cambiar su dieta andina a favor de las comidas españolas, lo que producía enfermedades. Taylor, afirma que tampoco era pecado comer carne los viernes santos. Este es otro de los interesantes puntos, en cuanto refleja la tenaz resistencia contra la Iglesia Católica. “Los sacerdotes indígenas mandaban que tales días el pueblo podía comer carne

de animales diversos, haciendo caso omiso a la prédica de los sacerdotes que día a día repetían lo contrario en sus púlpitos” (Taylor: 2007:35).

De igual modo, las wak'as llegaban a buscar comida y se iban, y ya no se saciaban como antes. Es interesante notar la relación con la comida, fuente y base de la sustentación andina y que estaba presente en todas las esferas, ya sea social, religiosa o política. La chicha, el maíz, algunos animales como los cuyes y las llamas, entre otras comidas se ofrecían en los sacrificios y diferentes festividades. Los andinos, basaban su reciprocidad en la comida, se debía alimentar bien a las wak'as sino ellas podían generar una catástrofe o enfermedades, pero generalmente se mantenía la reciprocidad de manera equilibrada, hasta el comienzo de la desestructuración andina al llegar los españoles. Durante el siglo XVII las wak'as se dirigían a las autoridades religiosas para comer y se iban, pero tampoco daban comida a los andinos, como se demuestra en el relato y relación entre Juana y Apoparato. “Y que en todo el tiempo que con él abía tratado no le avía vestido...y dijo que biéndole muy grave...al dicho demonio le decía ¿cómo bos no me traís nada para que yo coma? Respondio el dho demonio Apoparato que él...no tenía dónde darle nada” (Silverblat: 1991:137).¹³

Asimismo, en la fuente se menciona otro hecho importante que comenzaron a realizar las autoridades religiosas durante la época, que era sacar los cuerpos de los indios de las iglesias a donde los llevaban los españoles, y los devolvían a sus cementerios o “machayes” ya que pensaban que solamente de esta manera los muertos podrían estar en paz, y no bajo suelo cristiano. Este fenómeno también nos demuestra la apropiación de un discurso católico, ya que los clérigos afirmaban que la única manera de que los cuerpos de los “gentiles” descansaran en paz, era llevándolos a los cementerios cristianos ubicados en las iglesias. Para los cristianos era inconcebible que se enterrase a una persona en suelo no bendecido por la Iglesia y los indígenas adoptan esta misma estrategia discursiva de sus enemigos para predicar esta idea pero de forma contraria, es decir, que era inimaginable

¹³ El que se mencione a la wak'a Apo Parato como “el demonio” responde a la cultura española que se deja ver en los documentos sobre extirpación de idolatrías constantemente.

sepultar a sus antepasados en un territorio que no perteneciera a sus ayllus y que no ocupara parte de su espacio sagrado. Como se mencionó anteriormente para los andinos el paisaje se encontraba fuertemente sacralizado y marcado por la naturaleza que denotaba identidad a los diferentes ayllus. La lucha por los entierros se repite constantemente en las fuentes ya que era primordial pues los muertos y ancestros seguían teniendo repercusión en la comunidad y algunos representaban linajes y wak'as. Si se incorporaban a la tierra que los españoles se habían apropiado, perderían su poder y tal vez esto perjudicaría en su capacidad para ser personas y tener agencia en el mundo andino. Como se puede apreciar, aquellas acciones y pecados se comenzaron a realizar durante el siglo XVI, pero continuaron realizándose durante el XVII, debiendo aumentar en aquél siglo su rigor y vigilancia, pues paralelamente crecía el número de indios conversos a la religión católica, y al mismo tiempo aumentaba la vigilancia católica.

Una situación que se refleja a lo largo del siglo XVII es que las wak'as andaban “muertas de hambre” (Molina: 1575?:130) lo que se debió a que los indígenas se estaban olvidando de ellas. La hambruna de las wak'as será un tema recurrente y debe haber ido en aumento porque durante el movimiento mesiánico del *Taki Onkoy* a pesar de que no se sentían saciadas, poseían aún las fuerzas para poder poseer y hablar a través de la boca de los indígenas elegidos por las wak'as para aquel objetivo. La nueva forma de proceder de las wak'as, manifiesta el acomodo urgente de la manera de realizar sus cultos, pues se extinguen los grandes requisitos y sacrificios que se debían realizar para llegar y hablar con ellas, como eran las peregrinaciones y sus etapas o ritos por ejemplo, el tener que hacer ayuno, la abstinencia sexual, entre otras cosas que se realizaban antes de que llegaran los españoles al continente.

Durante el *Taki Onkoy* las wak'as, en cambio, iban directamente hacia los andinos y los poseían¹⁴ porque habían sido destruidas por los españoles en su forma material. Como plantea Bray, para la ontología andina, las wak'as podían ser

¹⁴ Reflexión de Marco Curatola realizada en el seminario de *Etnohistoria Colonial*, Escuela de Postgrado en PUCP, 2015.

consideras como personas, disponían tanto de materialidad, como de agencia y personalidad o *personhood* (Bray: 2015:7). Esta última atribución, tenía relación directa con el medio en el que se desenvolvían, ya que podían ser móviles e inmóviles y su personalidad se relacionaba con el medio en el que estaban insertas y sus posibilidades de acción. Tenían, por lo tanto, la facultad de actuar, como lo estaban haciendo fuertemente en el *Taki Onkoy* y lo seguirán haciendo después, pero de una manera más debilitada. Para la ontología andina tenía una perspectiva relacional entre los diferentes componentes del mundo, la naturaleza estaba vinculada con todos los seres vivos, porque ella en sí misma estaba viva. Las wak'as podían ser consideradas personas, rompiendo con la ontología hispana de la separación objeto/ sujeto. Los objetos podían mutar en su materialidad y ser también considerados sujetos, y viceversa, no existiendo una condición rígida entre ambos. (*ibidem*: 9). “El hombre andino en su existencia cotidiana, siente que las cosas no forman un marco rígido, sino una totalidad animada, conexas y sagrada. El espacio no es otra cosa entre las demás, sino algo que acerca a las cosas y que asedia al “ser-ahí”. El espacio, si bien es el lugar donde existe el hombre, no se identifica con el mundo. El mundo incluye al espacio y es mucho más que él; es también la luz que permite entender y explicar por qué hay cosas en él. El mundo no es la mera suma de la diversidad de entes que contiene, es la unidad conglomerada, animada y sagrada de seres que interactúan gracias a la totalidad que los recubre, abraza y aúna.”(Lozada: 2006:39).

Al percibir las wak'as el cambio social y la desestructuración andina que estaba derivando de su olvido por parte de los indígenas, tomaron una forma de actuar que no se había visto anteriormente, la que explica que aún tenían gran fuerza durante el siglo XVI y energía que les permitió poseer estas tres características dentro de las autoridades religiosas poseyéndolas y creando los “hombres-wak'as” una fusión-encarnación que fue la manera más directa que tuvieron para transmitir su mensaje, hablando a través de los especialistas religiosos por medio de una posesión y ya no mediante un diálogo como era lo común en los oráculos andinos. “Después de la fase de propagación, las Huacas se introducen en el cuerpo de algunos indígenas, quienes por estar poseídos o encarnados por una de las Huacas se desplazaban

agitándose y temblando, entraban en un estado de éxtasis y por esta razón eran considerados sagrados. Los que seguían el movimiento, los adeptos, lo hacían de manera desordenada, bailando desenfrenadamente sin descanso hasta caer también en éxtasis, gritando y cantando decían que renegaban del catolicismo. Por eso Taqui Onkoy significa literalmente danza enferma, canto enfermo, estrella enferma, y socialmente se trata de la enfermedad y la resurrección de los dioses.”(Celestino: 1998:4) Al perder el movimiento del *Taki Onkoy* ante los españoles, las wak’as comenzaron un proceso de debilitamiento y en vez de ser ellas quienes traten de realizar la recuperación de la cultura andina a través de la posesión, durante el siglo XVII, se dará otro gran cambio, pues será la comunidad guiada por las autoridades religiosas quienes deberán realizar el trabajo. Las wak’as, al ser materiales y estar sufriendo hace un siglo quemaduras, lesiones, mutilaciones por parte de los españoles, están cada vez más debilitadas y son los especialistas religiosos quienes lucharán en contra de los cristianos- ya sean indígenas o españoles- con tal de que sus divinidades sanen, se recuperen y no mueran. Si durante el siglo XVI las wak’as y los especialistas religiosos se sentían superiores y seguros de su victoria, tras la derrota las cosas cambiaron, pasando a la clandestinidad y siendo, por este hecho, las mujeres bien relevantes en su culto.

Las wak’as volvieron durante el siglo XVI a transmitir los nuevos “mandamientos” y faltas en contra de la religión cristiana, pero ya durante el siglo XVII dependía de las autoridades religiosas y las comunidades el seguir manteniéndolos y cumplirlos. Si bien existía aún la comunicación y relación entre las wak’as y los especialistas religiosos, esta era más desesperada, según lo que se puede inferir de los documentos sobre Extirpación de Idolatrías. “En su existencia cotidiana, el hombre andino se *ocupa* de algo, “ocuparse” significa comprender y obrar. Que el hombre de visión andina se ocupe implica que cuida y se cuida de algo, que se encarga de algo o de esto otro, hace esta o aquella cosa: practica, efectúa, ejercita, lleva a cabo, despacha y ofrenda (...) Que el hombre andino se *ocupe* denota la manera como es *en-el-mundo*: comprende y se relaciona con los entes que constituyen su entorno según relaciones estructurales fundadas en la complementariedad y en la jerarquía. El hombre andino se siente estrechamente vinculado al mundo según una relación

honda y fundamental. Se afana y ocupa respetuosamente con los entes intramundanos que forman *su* mundo y con los cuales existe. Su inmediatez y cotidianeidad son comprendidas *con* los demás entes que configuran su mundo.”(Lozada: 2006:38). El encargarse y ocuparse de algo, según lo define Lozada, fue la labor fundamental de los oficiantes religiosos andinos con respecto a sus seres sagrados y mantener la unión y relación con su propio mundo, que no podría existir sin dicha comunicación.

Al mismo tiempo, el tema de la adoración de sus wak’as en contraposición del Dios cristiano era que ellas únicamente podían abastecerlas con sus comidas y los recursos necesarios para su subsistencia, como se evidencia en la Confesión de Juan Guaraz del pueblo de Santo Domingo de Pariac, que admitió “que todos esos yndios e yndias son dogmatizadores y predicaban y enseñaban que no reyessen ni adorasen en Dios y que quando fuesen a la iglesia no estubiessen en ella con todo corazón y que no se encomendasen a su magestad porque era grave pecado porque Dios no criaba los yndios chacaras comidas sino los Ilaquazes y libia hijos del rayo y los Guaris porque les hicieron chacaras lagunas y sementeras de todas comidas (...) a los quales ayunan por Corpus cinco días (...) y todo esto lo hacen en toda la doctrina de Hacas y Ocros (...) y tienen por pacarinas al Libiac y al Guari por haber sido sus primeros fundadores y malquis que vinieron del Titicaca (AAL: Hechicería: Leg :III:Exp.10:f.9) Juan Guaraz explica en su confesión que es muy grave pecado rendir culto al Dios cristiano pues no era el encargado de su reciprocidad ni tenía la capacidad de producir alimentos, por otra parte, las wak’as centrales de su ayllu eran regionales y provenían de otra zona, el Titicaca, es decir, las wak’as andinas a pesar de provenir de distintos lugares tenían la capacidad de producir alimentos, capacidad que no poseía el Dios español para/con ellos. También consternó a los andinos la materialidad del nuevo Dios, en el memorial de Bartolomé Álvarez, unos indígenas dudan de su existencia, pues se cuestionan: “¿cómo han de saber si le hay, que no le han visto ;otros que no han ido al cielo, ¿cómo han de saber si está en el cielo? ; otros dicen que no saben quién es; otros dicen que es Dios padre y no saben lo demás” (Álvarez :137:1588) . Al no verlo, no saben si existe. Como se ha mencionado, la ontología andina era bastante visual y

material, al no ser visto ni oído el nuevo Dios, se dudaba de su existencia. Para los andinos, la religión era más concreta y visible y la nueva religión proponía una abstracción que no podían comprender.¹⁵

Respecto a lo que se ha enfatizado con el protagonismo femenino en los cultos indígenas, en la relación de la visita de la Extirpación de Idolatrías de 1584, dejada por Cristóbal de Albornoz, se puede constatar que del alto número de indígenas acusados de practicar el *Taki Onqoy* la mayoría eran mujeres. Por ejemplo, en el Pueblo de Guacama, de los 95 indios castigados, 55 eran mujeres, es decir, más de la mitad. Asimismo, en el pueblo de Caxa, de 26 acusados, 13 eran mujeres; en Collca de 25 indígenas que fueron castigados por la apostasía del movimiento, 13 eran mujeres. En el pueblo de Cayba, de 52 indios acusados, 23 eran mujeres. En el Pueblo de Poma, de 42 indios, 27 también eran mujeres. Lo mismo ocurrió en el pueblo de Lurinsora, en donde de 13 indios, 20 eran mujeres. (Millones: 1990:262,273). Como se puede percibir, luego de contar los nombres de los diferentes acusados, resaltan las mujeres a cargo del *Taki Onkoy*, más que los hombres. Es interesante que en el relato sobre el movimiento aludido no suelen destacarse a las figuras femeninas, a pesar de que en la práctica fueron quienes participaron en mayor medida, según las fuentes de que se disponen.

¹⁵ En la propia España fue una lucha el combatir la adoración de imágenes, que representaban a Dios pero no lo eran. En América, también debían enseñar que las imágenes y los símbolos eran una *representación* y no Dios, lo que marcaba una diferencia radical con la cosmovisión andina, en la que las wak'as eran la realidad. "Huaca designa varias cosas, *verbi gratia*, el ídolo y el lugar donde está el ídolo. Y existen distintas figuras de ídolos (...) Huaca no es una representación. Ni siquiera, hablando con propiedad, un ídolo o figura. Es la propia realidad" (Urbano:1993 :16)

3. Cargos religiosos ocupados por las mujeres en los cultos andinos.

El jesuita Joseph Arriaga se dedicó a describir fielmente las prácticas y los ritos de los indígenas que habitaban el antiguo Perú, convirtiéndose en una fuente relevante para cualquier estudio que quiera abordar estos temas. En el caso de las autoridades religiosas, menciona varios cargos y los logra diferenciar, lo que no solía ocurrir con otros españoles, ya sean cronistas o clérigos, porque muchos encasillaron simplemente a toda esta complejidad de autoridades religiosas en los términos de “hechiceras”, “brujas” e “idólatras”. Arriaga menciona que existían grandes mujeres confesoras y reconoce el rol femenino en varias de estas actividades.¹⁶

¹⁶ Es necesario enfatizar que el modelo tan esquemático y riguroso planteado por Arriaga no fuera del todo cierto. “La posibilidad de que existiera una organización sacerdotal nativa colonial, jerárquica, estructurada y bien definida –como la presentada por Arriaga, por ejemplo, recibió más de un cuestionamiento.(...) para algunos, se había seguido casi al pie de la letra las categorías de organización y jerarquías acuñadas por visitantes (de la Puente Luna: 2013:47).

El siguiente cuadro muestra los nombres y las funciones de los diferentes cargos mencionados por el sacerdote.

Autoridades religiosas descritas por Arriaga.

Nombre	Funciones
Huacapvillac	Cuidado de guardar y hablar con las wak'as, llevarles las ofrendas, hacerle sacrificios y reprender las faltas.
Malqu ipvillac	Podían comunicarse con sus mallquis o antepasados, hacerle las ofrendas y sacrificios y reprender las faltas.
Punchaupvillac	Podían comunicarse con el sol.
Yanapac, Macfa o Viha	Ayudante del Punchaupvillac. Podían curar y también podían hablar con las wak'as pero no las guardaban.
Aucachic	Confesores de cada Ayllu realizadas en las fiestas de sus wak'as.
Accac	Encargadas de hacer las chichas para la fiesta y preparar ofrendas. Diciendo que eran mujeres.
Socyac	Sortilegios y adivinos por maíces.
Pachaccatic	Adivinos que veían la suerte por los pies de las arañas.
Moscoc	Adivinos por sueños y se les preguntaba por amores
Hacaricuc	Confesores y sortilegios que miraban por los cuyes.

*En Arriaga: 1621:17,19.

Si bien el texto de Arriaga permite aproximarse a los diferentes cargos religiosos que existían en el Perú tras el arribo de los españoles - y de esta manera, comprender su alto grado de complejidad - la arqueología se ha convertido en una fuente importantísima para estudiar la relevancia de las mujeres andinas en los cultos religiosos prehispánicos e incluso preincas, ya que por medio de esta disciplina se puede afirmar que desde muy temprano las mujeres indígenas se encargaron de officiar los cultos religiosos. El descubrimiento en 1991 de la tumba de una sacerdotisa en San José de Moro, habla de la relevancia religiosa otorgada a la mujer en la cultura mochica tardía, pues fue enterrada con muchas ofrendas, y “cuya vestimenta y tocado son casi idénticos a las figuras mochicas donde aparece una sacerdotisa que oficiaba la Ceremonia del Sacrificio, representación de los derrotados en los combates, hechos prisioneros y luego sacrificados” (Guardia: 2002:40). El descubrimiento arqueológico, demuestra el gran poder de la sacerdotisa- quien fue enterrada con cuatro mujeres más y que tenía relación con una ceremonia guerrera- corroborando de forma verídica la función sacerdotal de las mujeres para esta cultura y también sus características guerreras, que tienen que haber estado íntimamente relacionada para los moches. Asimismo, el hallazgo de la Dama de Cao, corrobora que las mujeres en la cultura moche también tuvieron un rol político protagónico, no siendo solo una característica masculina.

Macedo, por otro lado, también otorga mucha información a partir de datos arqueológicos, pero esta vez ligados al mundo andino bajo el poder incaico, ya que analiza las tumbas y restos arqueológicos encontrados en Machu Picchu. El autor señala que en esta ciudad sagrada había muchas autoridades religiosas mujeres, reconociendo a sacerdotisas en el puesto de Huacayvillaq, de Huacamayoc que eran quienes cuidaban a las wak'as, también mujeres en el puesto de Liviavillaq y de Malquipvillaq y de otras expertas en sortilegios pero dice que en esta ciudad sagrada veían la suerte a través del fuego, y eran denominadas como Yakarkas. El autor afirma que en la cultura inca, estas mujeres pertenecían a la nobleza, lo que nos habla de la jerarquización del poder incaico, que buscaba generar un nuevo orden religioso andino, como vimos anteriormente. También este autor señala que había muchas mujeres enanas en el santuario, y piensa que tienen que haber sido

ayudantes de las sacerdotisas y artesanas, ya que muchos sepulcros de mujeres enanas tenían un carácter importante en Machu Picchu al parecer de acuerdo a su ubicación (Macedo: 1989:90). Asimismo, al leer los procesos de Extirpación de las idolatrías, se manifiesta que muchas de autoridades religiosas podían ejercer más de un cargo a la vez, es decir, que no eran excluyentes los unos de los otros, sino que habían muchas mujeres que ocupaban más de un cargo al mismo tiempo. Esta alteridad de cargos queda de manifiesto en la visita realizada por Hernández Príncipe, pues nombra a varias autoridades religiosas mujeres que poseían múltiples funciones. Por ejemplo, algunas son confesoras y ministras al mismo tiempo, otras son ministras y adivinatoras de sueños, enumerando varios casos de mujeres dedicadas a más de una función específica relacionada con el ámbito religioso.

En el testimonio de Pedro Garcia, maestro de capilla del pueblo de San Juan de Machaca, se culpa a dos mujeres, que poseen más de un oficio religioso: “Ysabel Muchuihasto, Juana Pomacarua todos los cuales los conoce este testigo y sabe por haberlo visto que son guacabillas confesores docmatisadores embusteras echiseras guacanqueras y sachristanas que recojian las ofrendas y hasian la chicha para los malquis y como tales les bio vsar y ejercer el dicho oficio. Y asi mesmo vio como los dichos viejos echiseros mandaban pregonar que todos los yndios e yndias diesen las ofrendas de cuyes coca y chicha para sachrificar a los dichos malquis e ydolos y al que no acudia lo castigaban a los cuales mochaban (...) // abajo de la colca de dichos malquis y ayunaban sinco días cada bes y en estos juntaban dichas ofrendas” (AAL: Hechicería: Leg. 11:Exp. 2: f.6).

Se puede notar que tanto Isabel como Juana tenían más de un cargo, ya que se dedicaban al culto a las wak'as, también eran confesoras y “sacristanas”. Si bien se puede percibir un lenguaje bastante cristianizado, que las trataba de “embusteras” y “hechiceras” queda de manifiesto que los cargos no eran excluyentes, ya que realizaban varios a la vez y distintas tareas como rendir culto a las wak'as, juntar las ofrendas para ellas, confesar a las personas del pueblo y hacer la chicha. Asimismo Hernández Príncipe menciona que “Isabel Tanta, manifestó a Caxa Poma y Chaupis

Villca, mallquis, sus bizagüelos. Juana Chaupis Chahua, vieja penitenciada en la visita de Avedaño, manifestó su bizagüelo, Inga Villac. Maria Nuna, ansímismo penitenciada en la dicha visita, manifestó a Códnor Mallqui Cámac, progenitor de su marido y a Poma Tacma, hermanos. Inés Sáucuc, penitenciada, manifestó a Ticlla Villac, Ticllaa Huaman sus progenitores. Catalina Caxa Quilay hizo manifestación de Carhua Incacha y Caque Villca, sus bizagüelos. Inés Carhua Quispe hizo la manifestación de Ullco Huica, mallqui de su marido. Este tenía un león por ídolo. Cecilia Poma Caxa, vieja de 100 años y penitenciada en la dicha visita, hizo manifestación de Huacác Collque Huanca, mallqui de Hernando Misa Páucar, su marido, difunto y a su tío Huancanca, mallquis respetados. Angélica Páucar Maihuay manifestó a Vilca Rique y a Hacha Vilca Rique, sus mallquis. Leonor Llaxa Huha manifestó a Carhua Munan y Allamóc Curín, sus mallquis.”(Hernández Príncipe: 1621:736).

En Ocros, Hernández al indicar a las personas encargadas de cuidar a los mallquis, eran solamente mujeres quienes desarrollaban dicha función, siendo las encargadas de guardarlos en sus hogares, no existiendo ningún hombre que cumpla con esta tarea , por lo que, al parecer, para dicha zona sería exclusivo de las mujeres el ser Mallquiviac.

4. Reinventando los cultos andinos.

Los andinos se vieron forzados durante esta época a adoptar distintas maneras de seguir adorando sus wak'as y mallquis, y debieron reacomodar sus antiguas costumbres de manera excepcional con tal de resistir la campaña de Extirpación llevada a cabo durante el siglo XVII. Así como los españoles reconocieron el poder que poseían las wak'as andinas, los indígenas reconocieron el poder del dios cristiano. “Los indios podrán no reconocerlo como su dios tutelar, evitar rendirle culto, incluso con gestos desafiantes, sin embargo, no negarán su poder y existencia. Tratarán por el contrario de conocer sus características, ya sea para domarlo y hacerlo favorable, ya sea para combatirlo o contrarrestar su poder con mayor eficacia” (Estenssoro: 2003:126). Existió, entonces, curiosidad tanto por los

españoles de conocer a las divinidades andinas como de los indígenas hacia el dios español.

Por otra parte, los cultos que eran primordialmente colectivos y “públicos”, debieron pasar a ser clandestinos y privados, para que no los encontraran los clérigos y acabaran con ellos. En este aspecto, las autoridades religiosas andinas tuvieron que hacer todo lo posible para que sus cultos fueran secretos pero sin perder su carácter comunitario a la vez, debido a la fuerte represión española. “Como la conquista había destruido el aparato institucional del Estado Inca y, sobre todo, los pilares fundamentales del sistema de las Huacas, las religiones andinas tradicionales se continuaron practicando de manera clandestina. En ese momento, la acción misionera desarrolló una verdadera campaña de persecución y represión, generando una especie de psicosis obsesiva, tanto en los civiles como en los religiosos españoles de los siglos XVI y XVII, y entre los indígenas que tenían el constante temor de ser denunciados con o sin razón.”(Celestino: 1998:6). Al volverse más cotidiana y sistemática la represión a los cultos indígenas, los oficiantes religiosos debieron cambiar sus formas de proceder para evitar ser descubiertos y castigados. Arriaga indica que para que efectivamente los indígenas terminaran de adorar a sus wak’as y mallquis, debían ser quemados en algún lugar alejado de la población para que no los siguieran adorando, pues descubre que a pesar de que los españoles quemaron las wak’as que eran adoradas en los cerros, reemplazándolas luego por cruces - como una forma de evangelización y para que los indígenas reemplazaran sus antiguas tradiciones - en el fondo los indígenas seguían rindiéndole culto a sus antiguas wak’as y no al Dios cristiano, ya que quedaban resabios de ellas en los cerros. El jesuita menciona haber encontrado restos de sacrificios propios de la adoración de las wak’as indígenas debajo de las cruces impuestas por los españoles, lo que manifiesta el poco grado de efectividad de esta práctica como método de evangelización por un lado, y la gran capacidad indígena de resistir a esta nueva imposición, por el otro. Se destaca en este sentido, el ingenio de las autoridades religiosas para readaptar sus antiguas tradiciones al profetizar que se les tenía que seguir rindiendo culto a las cenizas de sus wak’as

como si fueran la wak'a misma, situación impensable antes de la llegada de los españoles. (Arriaga: 1621: 99).

Del mismo modo, en un testimonio encontrado en los procesos de Extirpación de Idolatrías se menciona que “y la chicha que les daban la derramaban delante del estandarte disiendo que aquella chicha la ofresian a sus malquis como todas las demás ofrendas que hasian y que aquellas fiestas no selebraban a Jesuchristo ni a sus santos sino a sus malquis e ydolos (...) y como propios suyos a visto este testigo se an sacado dellas siempre y echo sachrificios a los dichos malquis e ydolos y vio que Pedro Llomellin casado con Ynes Llacsá y Pedro Carlos de dichas llamas mataron vna para sachricular a la guanca arriba sitada que quemo el señor obispo”(AAL:Hechicería:Leg.11:Exp.2:f.7). Si bien los andinos seguían adorando a sus wak'as a pesar de que hayan sido quemadas por los españoles, es necesario destacar que a pesar de que existía aquella adaptación, también es cierto que muchos indígenas tendrían que haber ido a adorar al Dios cristiano a la Iglesia, pues existían varios indios ya conversos al cristianismo. También pueden haberse dado casos de sincretismo cultural ya para el siglo XVII, pero se está enfatizando el rol que tuvieron las autoridades religiosas en la lucha por la pervivencia de sus cultos tradicionales mediante una forma no tradicional de hacerlo.

En una “oración” o ruego, realizado en el pueblo de Santa Catalina de Pimachi, para la wak'a Chaupibilca se expresa la misma situación, pues se les pide que:

“Oh, Chaupibilca,
Señor quemado,
Señor consumido,
Anima los cultivos,
Anima los alimentos” (Duviols: 2003: 804).

A pesar de que Chaupibilca, había sido quemada, se le seguía pidiendo para que diera cultivos y alimentos. Asimismo, se puede percibir que al pedir que se anime a las siembras y los suministros, se manifiesta que no estaban generando la misma

productividad que antes, lo que podría significar una crisis alimentaria y social que se estaba desarrollando en el mundo andino.

Por otra parte, el tema de la conservación del cuerpo fue de suma importancia para la gente de Los Andes, como se puede percibir en el hecho de que mantenían las momias de los Incas intactas luego de la muerte, asimismo, un caso de los procesos de Extirpación, cuenta que sacaban a sus ancestros de los cementerios católicos y “los vestían con sus camisetas les ofrecían sangre de llamas, cuies, etc y también Ysabel Guari Colque saca a Fransisco malqui de la Iglesia marido de Angelina de Mangas después de quatro días enterrado .Lo sientan como si estuviera vivo y se sienta la gente a su alrededor Ysabel Guari Colque quema maíz blanco y negro y sebo y coca y degolló a tres cuyes con las vñas y la sangre de la llama y del pellejo y un mate de sangre hacen un po? de paja que llaman Guayllapa con todas las demás indias del pueblo ybam asperxando por las calles llorando meneando las cabezas llamando al dicho difunto y los yndios se quedadabam acompañando en su casa.”(AAL: Hechicería: Leg.III.Exp.10. f. 6)

Evidentemente, tanto en el tema de los cuerpos de los ancestros como la materialidad de las wak'as, el deber adorar las cenizas debió ser una nueva forma de adopción difícil para su cosmovisión en donde lo concreto y material era adorado. Como menciona Estenssoro, “para los indígenas, la vida de los muertos en el más allá sigue indisolublemente ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de necesidades materiales.”(Estenssoro: 2003:120). De la misma manera, Agustín de Zárate “subraya solamente que los indios suplican a los españoles que no destruyan ni esparzan los huesos de los difuntos cuando saquean sus tumbas de modo que “mas presto y con menos pena pudiesen resuscitar” (Zárate: 1555:54). Esta resurrección no debe entenderse en el sentido cristiano, sino, posiblemente, en el dado en el *Manuscrito de Huarochirí* de un retorno que permite cumplir con los ritos del duelo (...) hay que recordar que, por el contrario, la religión cristiana rechazaba todo cuidado al cuerpo de los difuntos por ser sólo el receptáculo del alma inmortal que, sólo ella, merecía la atención y debía ser objeto de preocupación o cuidados” (Estenssoro: 2003: 121,122). La percepción sobre el cuerpo era diametralmente

distinta en una cultura y otra, como se explicó anteriormente, el cuerpo para los occidentales reflejaba el pecado y lo libidinoso por lo que se debía contener pues lo importante era el alma. Para el caso andino, el cuerpo y la materialidad eran indicio de la vida y agencia de las personas, en cambio, el concepto de alma no parece existir. El poseer un cuerpo era indicio de vida, a pesar de haber pasado a otro plano como en el caso de los ancestros.

En el formulario de Pérez Bocanegra hay preguntas referidas también al culto a los muertos. “¿Das de comer a los muertos o ayudas a otros que les dan de comer? ¿Y de qué manera? ¿Adoras los cuerpos de los defuntos, colocando comida o bebida para ellos? ¿Sepultas a tus muertos en bóvedas o asucas o en cualquier llanura o cerro? ¿Sacas clandestinamente a los muertos de la iglesia o de alguna hermita, cementerio u otro lugar y los llevas afuera para enterrarlos?” (Bocanegra: 1631:94) La importancia de la comida como modo de reciprocidad andina queda de manifiesto en las preguntas del confesionario, pues se les seguía ofreciendo comida a los difuntos, lo que prueba también que le conferían agencia aún a pesar de haber “muerto”¹⁷

Por otra parte, un método diferente que adecuaron las autoridades religiosas andinas, fue el “reemplazo” de las wak’as por algo similar, sustituyendo una por otra piedra que “representara” la antigua wak’a. “Otro ydolo llamado Llanqui Yanae que era una piedra o guanca larga que quemo el señor obispo y sin embargo lo adoran hasta oy y en su lugar an puesto otra piedra batida la qual adoran y dan culto cada año una ves quando el mais empieza a choclear”.(AAL: Hechicería: Leg. III:Exp.8:f.21) A partir de esta fuente se puede percibir cómo seguían adorando a su antigua wak’a a pesar de que había sido extirpada y quemada por los españoles, por medio de suplantar otra piedra similar que ocupase su lugar, lo que señala una gran transformación andina respecto a su manera de rendir culto antiguamente.

¹⁷ Morir en el sentido occidental y cristiano, quizás para los andinos era asumir y pasar a otro plano, volverse wak’as en el caso de ser personas de elite o adquirir un nuevo rol. Quizás para ellos no existía la muerte como se comprende en occidente.

Otra medida para proteger sus wak'as y evitar que ardieran ante el fuego español, fue cambiar su localización antes de que llegaran las visitas extirpadoras a los diferentes pueblos, y cuando estos arribaban, las autoridades religiosas los distraían llevándolos por cerros en donde ya habían sido sacadas sus divinidades. Esta medida de protección confirma el alto grado de adaptabilidad de los cultos andinos. Se había mencionado anteriormente la estrecha relación entre el lugar sagrado y la wak'a (y de las wak'as principales ubicadas casi siempre en las Pacarinas) por lo que cambiar a estas de los lugares en los que *debían* estar según sus tradiciones, es otra forma de dinamismo adquirido por las culturas andinas como medio de supervivencia durante el período abordado. La materialidad era un componente esencial para que algo fuera considerado wak'a, ya que al ser tradiciones orales, no fijaban a través de un soporte escrito, sino que a través del paisaje, que se encontraba lleno de marcas que permitían poner límites visuales, así como la vestimenta y los tejidos u ornamentos marcaban jerarquía, las wak'as marcaban los espacios e historia de los ayllus o de ciertas culturas andinas.

En el periodo abordado, las festividades indígenas tuvieron que camuflarse de los ojos españoles, por lo que las celebraron en las festividades cristianas que justo coincidían en las fechas con sus rituales más fundamentales. Un claro ejemplo que se menciona en los procesos de la Extirpación de Idolatrías realizadas en el Perú del siglo XVIII, fue el caso de la celebración del Corpus Christi, festividad en la que los indígenas participaban y bailaban al igual que los cristianos, pero en realidad se encontraban adorando a sus wak'as y mallquis bajo la fachada de estar rindiéndole culto al Dios cristiano y a sus santos. “Polo de Ondergardo, ya había notado que los andinos festejaban el Corpus Christi para disfrazar su Inti Raymi, una importante celebración Inca que marcaba un momento crucial en el ciclo agrícola. Durante este período las Pléyades reaparecen en el cielo después de ser invisibles por dos meses y las heladas pueden dañar las cosechas. Según el calendario agrícola andino, el Corpus Christi es entonces el momento en que deben hacerse ofrendas especiales a las huaqas para salvaguardar las cosechas. Las oraciones dirigidas a las huaqas de Salamanca proporcionan un interesante adicional de análisis. Ellas indican que tales huaqas eran adoradas como lugares de creación de los grupos

étnicos locales, evidenciando la supervivencia colonial de la noción aldeana de pacarina” (Marsilli: 2005:86). Las pacarinas o lugares de origen marcaban el inicio de la historia de un pueblo así como su memoria y se encuentran registros aún de sus adoraciones durante el siglo XVII. El Corpus coincidía con las fiestas especiales dedicadas a las wak’as y a la fertilidad de la tierra.

“Y que no hasian aquella fiesta a los santos sino a sus malquis (...) Y asi mesmo bio que el dicho Don Pablo y Juan Bautista vna guanca piedra larga grande que estaba puesta detrás de el altar mayor en la pared la qual porque se quebraua la pared la quitaron y escondieron y esta la adoraban con gran beneracion por decir representaba sus primeros padres fundadores deste dicho pueblo”.(AAL: Hechicería: Lej.11.Exp.2.f.8). El testimonio revela que antes de aparentar rendirles cultos a los santos y al Dios cristiano, los indígenas le pedían permiso a sus wak’as y mallquis para poder realizar estos simulacros, ya que todo debían realizarlo con la autorización de sus dioses y de sus superiores religiosos. El Corpus se realizaba en “cuando empiezan a amarillar las sementeras” – recordar aquel corpus se hizo en fiestas rituales andinas se llamaba el Caruaymita y en este tiempo se mataban llamas “y la sangre la ofrecían con coca sebo y maíz al pucara y bebían y bailaban dia y noche y este mismo sacrificio hacían dentro de las mismas colcas y ofrecían plata al ydolo Choquerunto y a Raupoma y a sus mugeres las Zaras mamas” (AAL: Hechicería: Leg.III.Exp.10.f.10). Hacían sus ritos camuflándolos en el Corpus Christi, que coincidía con la fecha en que ofrecían coca, sebo y maíz al pucará.

Estenssoro menciona que “esta puesta en diálogo de los ritos no busca facilitar la conversión por medio del sincretismo. Todo lo contrario, nos encontramos frente a un fenómeno que quiere ser la inversa del sincretismo, que se funda en una disyunción: las antiguas formas son preservadas, o levemente modificadas, para alterar su significado”. (Estenssoro: 2003:150).De esta manera, la Iglesia Católica buscaba que se suplantara una fiesta por otra. Ambas religiones realizaban bailes y cantos para alabar a sus dioses, pero lo que debía cambiar era el contenido de la celebración. Los sacerdotes católicos, por tanto, vieron en estas celebraciones andinas una manera de evangelizar. Pero según lo que se encuentra en los

documentos de Extirpación, algunos andinos seguían rindiéndole culto a sus antiguas wak'as, aunque también algunos debieron comenzar a adorar al Dios católico y el sincretismo también debe haberse dado ya para el siglo XVII.

5. Debilitamiento y fatiga de las waka's: El nuevo rol de las autoridades femeninas religiosas.

El concepto de violencia simbólica acuñado por Chartier referido al “ejercicio de la autoridad, fundada en la adhesión a los signos, a los ritos y a las imágenes que hacen que se la vea y obedezca; la construcción de las identidades sociales o religiosas, situada en la tensión entre las representaciones impuestas por los poderes o las ortodoxias y la conciencia de pertenencia de cada comunidad; o bien, las relaciones entre los sexos, pensadas como una inculcación, por parte de las representaciones y las prácticas, de la dominación masculina y como la afirmación de una identidad femenina propia”(Chartier:1992:36-37). Las identidades tanto sociales como religiosas se van reconstruyendo a partir de la “norma” y las propias prácticas culturales que van generando nuevas formas de apropiación, adaptación y resistencia. Por otra parte, las relaciones de género también se van a redefinir a partir de una cultura dominante masculina y las opciones de agencia femenina. Comprender cómo las representaciones y los discursos construyen relaciones de dominación sirve para analizar el siglo XVII como un período en que se va a dar una doble lucha por parte de las dos culturas que se enfrentaron. Por una parte, por el lado español, esta lucha será para conseguir el poder y el dominio imponiendo su nueva cultura; política; economía y religión, mientras que para las autoridades religiosas andinas y de poder, significó una lucha por la pervivencia y subsistencia de su mundo, pues no se querían dejar dominar por la nueva cosmovisión y costumbres que los españoles traían consigo.

Aunque estas autoridades siguieron predicando las costumbres que establecieron sus ancestros y antepasados, estas fueron modificadas de acuerdo a la coyuntura crítica del momento, y crearon nuevas transgresiones que tenían como finalidad no permitir la mezcla cultural que podría llevar a acabar con su equilibrio, con sus

wak'as, ancestros y paisaje. “La destrucción total de los ídolos fue casi tarea imposible, porque en ciertos casos las Huacas y los ancestros tenían como representación y lugar de culto una montaña, una enorme roca, una fuente, una laguna, un fenómeno meteorológico, una anomalía física, una forma percibida en el paisaje. Paralelamente a la actividad represiva de los misioneros extirpadores, hay una respuesta de la sociedad indígena a través de una reaparición y proliferación de curanderos y brujos que se presentan como una fuerza de choque para su defensa y protección, puesto que esta sociedad quiere evitar igualmente la amenaza del olvido de sus prácticas y creencias, tratando al contrario, de mantenerlas vivas a través de sus especialistas.”(Celestino: 1998:6,7).¹⁸ Celestino refiere la difícil tarea que resultó para los clérigos el extirpar de manera satisfactoria todo rastro de idolatría pues los andinos adoraban elementos del paisaje que eran difícil de destruir, como piedras, lagunas o cerros. Las marcas del paisaje que reflejaban y creaban los espacios sagrados andinos dificultaron la tarea evangelizadora en Los Andes, pues se hacía imposible hacer desaparecer algo tan concreto e inalterable como una montaña.

En el formulario ritual de Perez Bocanegra¹⁹ se nota la preocupación de los clérigos por la prédica de las autoridades religiosas andinas, quienes atentaban contra la imposición del orden colonial católico, al prohibir el culto al Dios cristiano en sus comunidades. En el confesionario se preguntaba a los acusados de estar a cargo de los cultos andinos sobre si eran “brujos” o confesores (se debe comprender a brujo como sinónimo de hechicero, problema de la utilización de los conceptos que definimos anteriormente) y también se preguntaba si “¿Dices a la gente que adore a los huacas? (...) ¿Dices a la gente que no adore a Dios? (...). ¿Has dicho en algunas ocasiones que los que creen los curas y los cristianos podría ser cosa de burla, de mentira?”(...)¿Has dudado en las cosas de la fe o negándolas diciendo que no son verdad? (...) ¿Has dicho mal de Dios o de Nuestra Señora y murmurado

¹⁸ Hay que tener en consideración también que durante el siglo XVII los doctrineros se encargaron de perseguir de una manera más sistematizada a las autoridades religiosas andinas y el que se escriba en mayor medida sobre ellos debió responder a aquél objetivo que no se encontraba con tal intensidad durante el siglo XVI.

¹⁹ Formulario que establece una guía para los párrocos que iban a las diferentes doctrinas a predicar la palabra católica y a erradicar idolatrías.

de ellos? ¿Has dicho mal de las imágenes e iglesias y de la ley de los cristianos?”(Bocanegra: 1631:106-107) Al preguntar si predicaban que las creencias cristianas son de mentira, o si han dudado de ellas, se entiende la adopción de un discurso propiamente español por parte de las autoridades andinas, ya que comenzaron a predicar que las creencias de los cristianos eran falsas, es decir, adquirieron las prédicas católicas que decían que sus creencias ancestrales eran mentira, para predicar lo mismo en contra de ellas, por lo tanto, se valieron de las armas del adversario para utilizarlas a su favor y al mismo tiempo en contra de ellos. De la misma manera, en la prédica de un confesionario ritual en contra de los “hechiceros” andinos, se demuestra el desprecio de los españoles hacia las autoridades religiosas andinas cuando dicen que “os han enseñado que no comencéis cosa alguna sin consultar los hechiceros y echar suertes y ofrecer a las huacas”(…) son unos pobres viejos tontos que no saben sino mentir y comer.”(Taylor: 2003:76) Tratar de aquella manera a las autoridades más respetadas por los andinos, tiene que haber sido considerado uno de los mayores insultos de la religión católica a los cultos andinos, y debió ser una de las causas principales para la adopción de una prédica más intransigente por parte de los andinos en contra de esta nueva religión, a partir del siglo XVI hasta el siglo siguiente.

En el relato de la *Prefación* escrita por Francisco de Ávila el párroco cuenta cómo se enteró de que los indígenas seguían adorando a sus wak'as principales. “Ávila cuenta en su texto que, camino a Huarochirí, se le acercó un indio de su parroquia y le reveló que la gran mayoría de la gente allá reunida aunque fingía celebrar la fiesta católica, en realidad aprovechaba para realizar ceremonias en honor de sus dos divinidades paganas más importantes: Pariacaca y Chaupiñamoca. Este indio, llamado don Cristóbal Choquecasa, era hijo del anterior cacique de San Damián, el pueblo cabeza de la doctrina. Choquecasa pidió al sacerdote cautela, porque corría peligro de que los indios lo matasen si se enteraban de su sople. El caso es que al día siguiente, en el sermón que antecedió a la fiesta, Ávila aprovechó para insertar un párrafo donde advertía a los feligreses que estaba al tanto de todo. El sermón del cura disgustó profundamente a los indios. Al finalizar la festividad, la principal

sacerdotisa de los ídolos, reunida con los caciques, exigió que se echase de la doctrina al sacerdote. Un mes después, ya de regreso en su parroquia, Ávila recibió una carta del provisor del Arzobispado: los indios de su doctrina habían bajado a Lima a meterle un juicio por abusos económicos, faltas en su labor de sacerdote y delitos contra la moral (...) hasta que un indio del pueblo le dijo que las acusaciones tenían como motivo el sermón.(García:2009:6,7) .

Por lo que relata García, si bien se le acusó a Ávila de una deuda económica, en realidad lo llevan a juicio porque la autoridad femenina de mayor relevancia en los cultos de Pariacaca y Chaupiñamoca exigió echarlo de la doctrina, una vez que amenazó en contra de sus cultos. Se puede percibir, entonces, cómo tratarán de protegerlos, inculcando al sacerdote de faltas contra ellos, valiéndose de la justicia española y sus normas para alejarlo de su doctrina. La “sacertodiza” era consciente de los medios legales que podían alejar al visitador y mantener sus cultos, y su poder e influencia en su comunidad queda demostrado cuando efectivamente se demanda a Ávila. Asimismo, era oficiante de los cultos de las wak’as principales de la zona según el manuscrito de Huarochirí, lo que también manifiesta la preponderancia de la oficiante religiosa. Por otra lado, también se ve el ejemplo de Cristóbal Choquecasa, quién era ya católico e hijo de curaca, es decir, cercano a las esferas del poder que decide ayudar a Ávila a comenzar con la Extirpación de idolatrías. En este aspecto, quedan de manifiesto las diferentes y complejas relaciones que se llevaban a cabo en el siglo XVII entre los mismos indígenas y entre ellos con las autoridades españolas así como por la lucha por el poder.

Por otro lado, al revisar y analizar los documentos sobre Extirpación de Idolatrías, llama la atención percatarse de la gran cantidad de mujeres viudas y solteras que habitaban en las comunidades indígenas. Garci Diez de San Miguel, mencionaba que “también me daba alguna sospecha de que se escondían algunos indios ver las muchas viudas y solteras que hay en esta visita por lo cual siempre traía conmigo algunos niños para que como inocentes dijese cuál era viuda y cuál era casada (...) de que haya en la dicha visita tantas viudas y solteras” (Garci Diez de San Miguel: 1567:20).

Si, como se ha mencionado anteriormente, para la sociedad andina, el trabajo entre mujeres y hombres era fundamental, y el matrimonio era la forma por excelencia de aquella labor en conjunto ¿Por qué entonces se empezaron a quedar muchas mujeres solteras o viudas? ¿Por qué en estas visitas aparece aumentar las mujeres viudas?. Este cambio tan abrupto en el estado femenino -aparte de la baja en la población masculina – puede haber manifestado una manera de protección ante los españoles y sobretodo una medida urgente y necesaria para salvar a sus wak’as que estaban heridas, enojadas y perdiendo fuerza con la llegada del Dios cristiano y la conversión de los indígenas a la nueva religión. Rostworowski, afirma que el término protegía y camuflaba a las mujeres que se dedicaban a los cultos andinos de los españoles, evitando de este modo de que las obligaran a dejar su culto y las represalias que hacían contra ellas. “El término “viuda” camuflaba y protegía a las protagonistas, ya fuesen ellas hechiceras, curanderas o sacerdotisas indígenas, del peligroso fanatismo español y las libraba de sufrir las consecuentes represalias, las que se volvieron frecuentes en el siglo XVII”. (Rostworowski: 1988:47).

Según lo que plantea la autora mencionada, se podría comprender dicha situación como una estrategia adoptada para burlar el orden español y lograr así la supervivencia de sus cultos y de las mujeres encargadas o dedicadas a ellos. De igual modo, muchas mujeres viudas, durante la época tienen que haber sido en realidad autoridades religiosas, pero al decir en las visitas que no se habían vuelto a casar podían tratar de burlar a las autoridades occidentales, escondiendo su condición de mujeres encargadas de las wak’as y sus antepasados, protegiendo así sus creencias. Como se mencionó anteriormente, era de suma importancia que las autoridades religiosas andinas no se mezclaran con la nueva cultura para poder rendir un buen culto a sus wak’as, y por esta razón se debían proteger de los visitantes. Por otra parte, en los procesos realizados por la Extirpación de Idolatrías se percibe que las mujeres viudas no se volvían a casar y se debían dedicar plenamente a las wak’as, siendo esto ordenado por los oficiantes más antiguos, lo que confirma lo estipulado por Rostorowski.

Calancha narra el caso de una indígena que: “Abra muchos años que no se acuerda, luego que murió su marido queriéndose casar con otro indio del pueblo, le dijo a esta, Hernando de Hacas Poma que no se casase porque las guacas y mallquis le habían dicho que ella era necesaria para el ministerio de hacer la chicha, para los sacrificios de los ídolos y mallquis, y que así mismo fuese confesora para confesar a los indios de su ayllu” (Vallejos: 1981: 32)

Lo que despierta el interés del relato es que la mujer que da su testimonio sí quería volver a casarse, pero que no podía hacerlo por su labor religioso y comunitario, es decir, “le mandan” que no se vuelva a casar, sino que se dedique únicamente a sus tareas de su condición. ¿Por qué se le habrá impuesto como una orden que no volviera a casarse? Si bien el matrimonio era la base fundamental en los ayllus, se puede notar que comienzan a haber cambios de prioridad durante el siglo XVII. Las mujeres viudas solían ser mandadas a servir a las wak’as y mallquis y también a confesar a su comunidad, y ellas eran fundamentales para esta labor precisamente por no tener marido. ¿Por qué en una época en donde la demografía indígena había disminuido considerablemente, las mujeres viudas no podían volver a casarse sino dedicarse a las wak’as? ¿Por qué ambas actividades eran excluyentes? Durante el siglo XVII, al parecer, el dedicarse a las labores religiosas fue excluyente a poseer marido y se puede haber debido a la urgencia de salvar la religión andina. Las mujeres pasaron a tener una relación más íntima y personal con las wak’as, tanto así que no podían casarse nuevamente, pues, al parecer, debían dedicar todo su tiempo a sus actividades religiosas, por la necesidad y urgencia del momento.

El caso de Apo Parato con Juana evidencia una relación muy estrecha entre la viuda y la wak’a. “Pero quien más buscaba a Juana era, sin duda, el Apo Parato. No la dejaba en paz ni siquiera en los pastizales, hasta donde iba en busca de comida. Si Juana le daba cancha molida y sebo de oveja, él respondía “¿Dónde está la mazamorra? ¡Dadme mazamorra y chicha!”. Y bastaba que no se apresurase a darle gusto para que comenzara a pegarle. Mas si ella le pedía algo de comida o dinero, el huaca argumentaba cosas como que él andaba en el campo [y] que no tenía [de] dónde darle nada” (Flores: 1991:26). Las mujeres se casaban, ya sea en

forma figurativa y también real, con sus wak'as generando un compromiso con ellas hasta la muerte que consistía en tratar de salvarlas y ayudarlas a adquirir fuerzas y sobreponerse ante los españoles. Juana, también cumplía más actividades con la comunidad, como buscar objetos perdidos, curar enfermedades y hacer de partera, también se le pedía que predijese el futuro y que protegiese al ganado. La relación de Juana tanto con su wak'a como con su comunidad era de suma importancia para mantener la reciprocidad andina. "Sin embargo, el huaca no gustaba de la compañía masculina. Si Juana estaba sola o con mujeres no tenía ningún reparo en dejarse ver, pero jamás se aparecería cuando habían varones" (*op.cit*). La relación de Apo Parato era íntima con las mujeres y no con varones, es posible también que la concepción española de bruja se le estuviera atribuyendo a Juana y Apo Parato sería considerado el Diablo, pues se le pregunta también si había tenido relaciones sexuales con la wak'a, lo que hace alusión a los sabbath medievales.(Flores:1999:23). Por otra parte, se personifica a Apo Parato como una wak'a que atemorizaba a Juana cuando ella no le daba lo que pedía, pues se menciona maltrato físico por parte de la wak'a, lo que podría estar refiriendo al cambio en la reciprocidad y el quiebre de relaciones equilibradas.

La historia de Inés, una viuda, de unos sesenta años que intentó hacerse pasar por una simple curandera que sanaba a los enfermos con sebo de llama y maíz blanco y negro fue diferente. "Puesta al tormento, admitió haber ido con su marido y maestro a mochar "al Quircay [un cerro] de Chinchaycocha", llevándole dos corderos (uno blanco y otro negro) para que cuidase de los animales. A diferencia del Apo Parato, el Quircay sí parece haber sido bastante generoso con su feligresa. Al morir su marido, Inés le dijo: "Ya veis que soy viuda. Vos me habéis de sustentar; dame comidas o dadme plata para ir a rescatar pues veis que yo os quiero tanto y vos decís que me queréis a mí". De ahí en más recibió la comida que Quircay le daba y que aparecía en su casa: maíz, maca y papas" (Flores: 1999:31). Inés al principio, negó realizar ofrendas y ofrecer ritos a la wak'a Quirca, como una medida de protección tanto para ella como para su wak'a. Por otro lado, le pide que la ayude una vez que enviuda a darle sustento y apela al amor que se tienen, lo que los está ligando en una relación sentimental.

Respecto al mismo asunto, se percibe un cambio en la adoración y relación con los seres sagrados pues ya no existía la división por géneros en la adoración de las wak'as, porque las mujeres durante el siglo XVII se dedicaban a los cultos de aquellas que eran masculinas también, “si antes de la Conquista las mujeres habían estado exclusivamente a cargo de las ceremonias dedicadas a las deidades femeninas, posteriormente se convirtieron en asistentes u oficiantes principales en cultos dedicados a las huacas de los antepasados masculinos- algo que tenían prohibido antes de la Conquista (Stern:1982:20). Del no poder ser oficiantes de los cultos de las wak'as masculinas al ser casi como sus “esposas” se estaría demostrando un gran cambio y adaptación de la cosmovisión andina, y una cercanía no vista anteriormente entre las mujeres y sus wak'as. Es difícil poder explicar por qué ocurrió dicha situación, pero al estar las mujeres ligadas al ámbito de la fecundidad y fertilidad, quizás su estrecha relación con los seres sagrados serviría para que sus cosechas y alimentos perdurasen o se produjesen en mayores cantidades. A lo mejor en las manos de las mujeres estaba el reestablecer el cosmos andino por su capacidad para crear y generar vida.

Asimismo, otra situación que llama bastante la atención en los archivos sobre Extirpación de Idolatrías es encontrar varias mujeres en condición de “doncellas” o vírgenes durante el siglo XVII, estado que se puede entender también como otro método que adquirieron para dedicarse a su religión y poder esconderse de los españoles y mantener su cultura de una forma más pura. Como ya se mencionó anteriormente, no era común la virginidad en el mundo andino, ya que al parecer las mujeres gozaban de una autonomía sexual.²⁰

²⁰ En el caso de las acllas su imagen como las “vírgenes del Sol” postulada por Garcilaso no hubiese sido de esta manera, pues las asimilaba a monjas en recogimiento y como “esclavas” del Inca (Garcilaso de la Vega:2017:280) Como señaló Pease, “Los autores españoles popularizaron su versión acerca de las acllas desde los primeros momentos posteriores a la invasión del siglo XVI, por ello, cuando autores como Garcilaso de la Vega, Murúa o Cobo redactaban sus obras, existían ya sólidos estereotipos al respecto.” (Pease:1992: 111). Aquellos estereotipos se han podido romper mediante estudios etnohistóricos y arqueológicos como el de Barraza afirma que “demás, por primera vez desde el campo de la Arqueología, se ha logrado demostrar fehacientemente que la categoría aclla no se limitaba únicamente al ámbito femenino, sino que existió un correlato masculino de la institución; al respecto, vale la pena recordar que ya en 1995 Carlos Aranibar había reparado que el término quechua acllasca, vinculado tradicionalmente a las “vírgenes incaicas”, aparece traducido en los vocabularios coloniales como lo “electo” o “escogido”, en participio pasivo, sin alusión

“Una yndia llamada fulana Nanya, cuyo nombre no save, no esta bautizada, y que es doncella, y no la an visto caminar con hombres, y por que esta consagrada para el servicio de los ydolos y oyia decir que era yndia gentil” (AAL: Hechicería: Leg.III.: Exp.11:.f.9.) Estas vírgenes, se mantenían puras al tener contacto directo con sus antepasados y ser las intermediarias entre los ancestros y la comunidad, en un mundo cada vez más sucio por la mezcla cultural y la dominación española. En el caso expuesto, se percibe que además de ser virgen, Nanya tampoco estaba bautizada, rechazando de forma consciente la cultura occidental y los dogmas cristianos, ya que eran considerados faltas para ellos. Estas vírgenes, se mantenían puras al tener contacto directo con sus antepasados, y ser las intermediarias entre sus ancestros y la comunidad, en un mundo cada vez más sucio por la mezcla cultural y la dominación española. En este sentido, el nuevo celibato se puede comprender como un arma más adoptadas por las autoridades religiosas femeninas para no ser descubiertas como mujeres en cargos religiosos por el hombre español, y también como una forma de hermetismo en contra de toda la cultura que viniese de afuera. De suma relevancia para analizar la nueva condición es la visita de Bernardo de Noboa al pueblo de San Francisco de Otuco, perteneciente a la doctrina de Hacas en 1656. La testigo Isabel Poma rectifica que:

“Conoce a una yndia soltera llamada Guaca Quillay la qual es sobrina de Don Alonso Ricry y a visto que la suso dicha nunca a oydo missa y que la causa de no oyrla era por no estr bauticada y estar dedicada a las guacas y los ydolos y ser doncella. Y aunque vio en muchas ocasiones esta testigo que los curas preguntauan por ella por el padron siempre la escusaua el dicho Don Alonso y los camachicos y no podía ser avida la qual dicha yndia entendía siempre en acer chicha, lloclo azua y de coco cara ques maíz tierno para ofrecer a las guacas y otros sacrificios la qual dicha yndia no se le a conocido hombre nunca por cuya causase dice publicamente es doncella (...) y assy mismo ha visto esta testigo que le an dado a la dicha yndia quatro muchachas llamadas Maria Francisca y Maria Micaela y Maria Cargua y

específica a algún género.(Barraza:2014:2). De esta manera, se estaría rompiendo con la visión tradicional respecto a las acllas, pues habrían varones también dedicados a la institución y el resguardo de su virginidad podría estar en duda, y por lo que mencionan las fuentes solamente un grupo de acllas debía mantener la virginidad, no siendo algo usual en Los Andes.

Francisca Maria que la mayor no pasa los diez años y para que sepan lo que an de hcer en su compañía las enseñan Jun Yana Malqui y Domingo Nuna Chaupis y Franzisca Vta Cargua los quales son mestros domiticantes que enseñan a las dichas criaturas los Ritos y ceremonias que la dicha yndia consagrada saue.(AAL: Hechicería: Leg. III. Exp. 10. f. 18)

Aquellas mujeres eran autoridades religiosas vírgenes que no iban a misa porque no estaban bautizadas, por lo tanto, no tenían ninguna obligación con la religión católica y podían así comunicarse con sus wak'as de una manera directa y fluida. Silverblatt también se interesó por este fenómeno diciendo que esta virginidad era una protección, que reforzó la separación entre ellas y los españoles, y postula que "las mujeres solas no constituían una categoría importante en los censos coloniales. Aisladas en la puna, estas mujeres realmente desaparecieron de la percepción del mundo hispano".(Silverblatt:1991:152).Agregaría que no es solo una manera de protegerse y mantener la pureza cultural, sino que una necesidad con respecto a la comunicación con las wak'as durante el siglo XVII. Por otra parte, Alonso protegía a Guaca Quillay excusándola cuando iban los visitantes para que no la descubriesen los sacerdotes católicos, demostrándose una red de autoridades de los ayllus que se defendían y escondían entre ellos.

Por otra parte, la asignación de las mujeres al cuidado de una wak'a, que se daba desde que eran muy pequeñas tiene relación también con preservar la virginidad, como fue el caso de Maria Francisca, Maria Micaela, Maria Cargua y Francisca Maria muchas niñas eran instruidas por una india mayor, quién les enseñaba todo lo que debían saber para la buena adoración de sus ancestros desde las punas. En la fuente se percibe que desde una edad muy temprana-la mayor apenas tenía diez años- las mujeres indígenas del siglo XVII eran consagradas a sus divinidades, viviendo de una forma hermética centrada solamente en rendirles buenas adoraciones a sus wak'as y mallquis y en confesar y enseñarles a la población sus cultos, manteniéndose vírgenes para toda su vida, como una forma de resguardo y de protección de todo lo que tuviese que ver con el nuevo orden colonial caótico que se estaba imponiendo y lograr mantener así la pureza cultural que les permitiera

seguir teniendo una comunicación cercana y auténticas con sus wak'as. Quizás también se debió a la desconfianza de no saber si las personas eran ya conversas al cristianismo o seguían adorando a sus wak'as o a ambas divinidades, como se ha demostrado, para el caso de los oficiantes de cultos estaba prohibido la “hibridación” religiosa. Al mantenerse aisladas aquellas mujeres las wak'as podían estar seguras que se dedicaban plenamente a sus labores y no cabía la posibilidad que las traicionasen o entregasen a los españoles.

Por otra parte, Juan Bautista en su testimonio sostenía que Pedro Paucarilloclla tenía dos hijas solteras una Isabel y otra Juliana que juntaban cuyes y llevaban aquellas ofrendas a la chacra de Angaguaila para adorar a Huari y luego afirma que “Y assimesmo sabe que Ysabel Jualca Llano la dedicaron desde criatura para el serbisio de dichos malquis. (...)Y Francisca nabincarua soltera cuñada de Don Diego Iulcaguaman estuvo dedicada a los ydolos y a oído desir que no fue bautisada.”(AAL: Hechicería: Leg.11.Exp.2.f.16). Nuevamente se encuentran mujeres dedicadas a los cultos andinos desde muy temprana edad, no bautizadas, solteras y posiblemente vírgenes.

Aquella situación también es propio del siglo XVII, ya que el clérigo Bartolomé Álvarez menciona que durante el siglo XVI los viejos enseñaban a maestros más jóvenes pero que eran de “veinte años arriba” (Álvarez: 1588: 100), es decir, no tan pequeños como de diez años, lo que podría corroborar la urgencia de dedicarse plenamente a las wak'as durante el siglo XVII en Cajatambo y ayudarlas a sobrevivir y a saciar su hambre descontrolada que les estaba causando la lucha contra el Dios español que las quemaba, rompía y dañaba constantemente, tratando de callarlas para siempre. Asimismo, los matrimonios entre las mujeres y las wak'as igualmente comenzaban a una edad más temprana, como fue el caso de una muchacha de más menos catorce años de edad, que era “sacerdotisa” de la provincia de Conchucos, y fue casada con la wak'a Chanca que tenía a su cuidado, siendo mirada como divina y superior por todo el resto de la población, por su condición, descrito por Arriaga.(Arriaga:1621:17-19) La mujer pasaba a ser considerada de un carácter superior, quizás en estos casos también aquellas mujeres se convertían en wak'as,

ya que al casarse con una divinidad, podían cambiar su status y condición. Por otra parte es interesante rescatar también que solamente se mencionan casos de mujeres “casadas” o unidas con wak’as y no hombres. Lo que podría explicar dichos matrimonios, es que, como se ha mencionado, aquellos seres divinos también podían ser consideradas personas, dependiendo de su capacidad para generar relaciones de importancia dentro de la sociabilidad andina, y en las esferas de poder. Las wak’as tenían la habilidad de comunicarse, *wakay* significa gritar gemir (Bray: 2015:9) aunque no todos podían hablar y relacionarse de una manera directa con ellas, como se mencionó, dependía de la importancia y jerarquía de las autoridades religiosas para poder lograr un grado mayor de comunicación. En los casos descritos, por ende, se puede percibir la fuerte preponderancia que recibieron aquellas mujeres que pasaban a ser esposas de las wak’as, ya que su relación con ellas era la más íntima que podía existir.

En la confesión de Leonor Hasto, “hechicera” de Otuco, ella enfatiza la importancia de mantener las costumbres cuando dice “que es verdad que da culto y veneración como los demás del pueblo y que esto lo hace por que no aya enfermedades (...) y por tener de comer y bestir y por que (...) las comidas (...) y antepasado que lo hieziere(...) sus antepasados lo dejaron mandado”.(AAL:Hechicería:Leg.III.Exp.10.f.20). Al hablar de que sus “antepasados lo dejaron mandado”, se entiende que ese es el orden correcto de hacer las cosas y de rendirle culto, de otra forma ellos no responderían a sus súplicas y los humanos enfermarían o morirían, como queda afirmado en el siguiente proceso de Extirpación de Idolatrías en contra de las “hechiceras” de San Juan de Machaca hecha en 1657 quienes profetizaban que “ellos debían adorar a los dichos sus malquis porque si no lo hisiesen se morían y acabarían todos”.(AAL: Hechicería: Leg.11 :Exp.2:f.7) Es por este hecho que las mujeres –las principales encargadas de mantener y cumplir las normas impuestas por sus antepasados- fueran tan sustanciales durante el periodo abordado, ya que gracias a ellas se seguían manteniendo sus tradiciones por sobre las cristianas, simbolizando la lucha subalterna viva y potente. Estaban más cerca de sus divinidades y podían rechazar todos los símbolos e instituciones coloniales que querían destruir su mundo, desobedeciendo de esta manera a los

nuevos dictados de los alcaldes, clérigos e instituciones coloniales que buscaron imponerse sobre ellas.

Al estar estas tan cansadas y hambrientas, el despliegue de energía y la concentración en sus cultos debía haber aumentado porque las condiciones estaba siendo críticas, los españoles estaban ganando y las wak'as necesitaban más que nunca de los especialistas religiosos. Ante dicha situación, el mantenerse solteras, viudas y vírgenes las autoridades religiosas, puede haber sido una manera de destinar todas sus energías y poder a las wak'as y su sobrevivencia. Al no tener familias, vivían nada más que para las wak'as que tenían encargadas o los mallquis. Las wak'as del siglo XVII, comenzaron a no responder a la reciprocidad y a exigirles la mayoría de su tiempo a aquellas mujeres, como se percibe en la relación de Juana con la wak'a Apoparato -citada anteriormente -que por momentos parecía una pesadilla no dejándola realizar sus tareas domésticas a la viuda. En el caso de Juana, también llegaban a verla espíritus de sus familiares muertos, como su esposo y hermanas y les daba comida, es decir, en este caso era mallquiviac y huacavillaq pues alimentaba tanto a los ancestros como a Apo Parato.

Recordando que “los miembros de la sociedad andina lograban acceso a los bienes y a los recursos por medio de los lazos de parentesco. Era a los parientes a quienes se recurría para la fuerza de trabajo extra que se necesitaba para construir una casa o para cosechar. Los parientes cultivaban las tierras de los familiares que se encontraban ausentes, ya sea en el servicio de la mita o en otras tareas. Era a los parientes a quienes una nueva unidad familiar pedía la tierra y la ayuda que necesitaba para trabajar, y a quienes esta familia le debía servicios específicos como retribución (Spalding: 1974:34). Si el parentesco era lo primordial en el mundo andino, el estar soltera o viuda, entonces, eran dos estados civiles inusuales por el hecho de ser desfavorables para la economía de la comunidad y el ayllu, por lo que hayan habido tantas durante esta época, solo se puede explicar si se comprende que fue una medida basada en mantener sus tradiciones y costumbres con tal de que su mundo no se extinguiera. Las wak'as estaban cansadas, fatigadas, habían estado luchando contra un enemigo poderoso que, al parecer, les estaba ganando

al producir la desestructuración de su mundo y romper los lazos y comunicación con los indígenas. En algunos relatos se desprende que las wak'as comenzaron a tener comportamientos violentos en contra de los humanos, lo que demuestra el quiebre del orden de las cosas como era anteriormente. Asimismo, con la adopción de estos nuevos estados de solteras; vírgenes y viudas, las mujeres dedicadas a los cultos pudieron escapar más fácilmente de los ojos del enemigo, al despistar a los visitantes y clérigos quienes no comprendieron la causa esencial de dicho fenómeno. Como propone Poderti, "las estrategias de resistencia de las mujeres evolucionaron en respuesta a las diferentes formas de dominación. Durante el imperio de los españoles, la posibilidad de disfrazar la discrepancia entre el poder aparente y el real de hombres y mujeres, desaparece con la introducción de instituciones económicas y jurídicas que reproducían un modelo de mujer inmadura y dependiente. Las mujeres, al no poder continuar al frente de sus organizaciones autónomas, desarrollaron singulares formas individuales y colectivas de resistencia."(Poderti: 2005: 60). Aquellas nuevas formas de resistencia y anti sistémicas se han tratado de ejemplificar en las siguientes páginas. Igualmente, si los hombres de los ayllus les imponían a algunas mujeres el tener que casarse con wak'as o mantenerse vírgenes o viudas para su culto también podría estar hablando sobre un cambio en las relaciones de género y un predominio masculino, aunque se enfatiza la gran significación de las mujeres en mantener su mundo. En Cajatambo durante el siglo XVII, las andinas tenían la facultad de mantener el orden y el equilibrio en sus comunidades haciéndose realidad el temor de los hombres españoles de encontrarse con mujeres fuera de las normas establecidas dentro de su cultura, cultura que tenían la posibilidad de atacar y revertir.

Por último, merece también atención la capacocha Tanta Carhua, hija de Caque Poma, quién era curaca de Ocos y obtiene el señorío al sacrificar a su hija.(Hernández Príncipe:1621:50). Zuidema agrega que el padre de Tanta Carhua pertenecía al segundo ayllu en una organización de cuatro distribuidos entre Chilcas y Ocos. "Su sacrificio servía a un doble propósito. Esta divinidad, asociada con el sistema local de riego, con la agricultura y con las tierras del inca en esta provincia, tenía un lugar central en los ritos de Ocos. Su viaje al Cusco y su sacrificio posterior

definieron la posición geográfica de su pueblo en el contexto global del imperio. Por otra parte, el sacrificio de Tanta Carhua redefinía también el rango de su padre y el rango de su pueblo en la jerarquía inca y también probablemente en relación con los grupos locales”. (Zuidema: 1989:155).

La ofrenda, por ende, le otorgó a Ocros un lugar predominante y un mayor poder político a su padre. Tanta Carhua luego retorna a su ayllu, siendo encontrada por Príncipe. “Cuentan los viejos que cuando sentían estar enfermos o tenían alguna necesidad de socorro, venían con los hechiceros, los cuales asimilándose a la Tanta Carhua, les respondían como mujer: << esto conviene que hagaís>> etc. Pero aunque los de su ayllu de Urcon le adoraban y otros desde los cerros que están a la vista, no pudiendo venir con comodidad a este lugar, la comunicaban y adoraban sus dueños los caciques por medio de los hechiceros. (...) Hacíanle chácras para sus fiestas de entre año (Hernández Príncipe: 1621: 745- 746). La fiesta de Tanta Carhua, como diosa ancestral de la tierra y de las cosechas, vigente durante la temporada de lluvias, se celebraba “al promediar el año” .Su función específica como divinidad ancestral y la función de su tumba como su templo estaban en relación con el origen del canal de riego. (...) era adorada por otra gente de la misma huaranga desde el horizonte, desde otros cerros.”(Zuidema: 1989:166). Para Zuidema, el culto a Tanta Carhua estaría relacionado con el culto a la agricultura, a la vida y a las aguas subterráneas, teniendo la misma función que la tumba de pozo profundo en Hatuncancha, relacionándola con la Coya. Asimismo, según Zuidema, el centro del sistema de los ceques en el Tawantinsuyu estaba formado por el templo del Sol y por las momias de los anteriores reyes incas. “Estas momias estaban al cuidado de una jerarquía de sacerdotes. En la organización social de los incas, el rey vivo era el centro del universo. Sus antepasados, sus descendientes y sus hijos nacidos de mujeres de diferentes rangos social estaban organizados a su alrededor en orden decreciente (...) La descripción del sacrificio de Tanta Carhua, en Ocros, nos proporciona un caso semejante .Hernández Príncipe encontró en un subterráneo la momia del padre de la joven, y a los dos lados de la misma, las momias de sus descendientes y de sus antepasados. A cada extremo se encontraban las momias de dos sacerdotes, pertenecientes ambos probablemente

a una línea de descendencia del hermano más joven de Tanta Carhua, primer sacerdote de dicha línea.”(Zuidema: 1989:125-126). El modelo seguido al igual que las momias incas en un mundo equilibrado y ordenado demostraría que la familia de Tanta Carhua habría tenido un gran papel dentro de la comunidad en Ocos y la región de Cajatambo, equiparándose con el dios Libiac y oficiantes de los cultos andinos. Asimismo, demostraría cómo las capacochas fueron una manera de dominación incaica basada en otorgar privilegios y preponderancia a algunos curacas.

Hernández Príncipe afirma que Tanta Carhua y su culto e “idolatría” eran la cabeza de Ocos. Su valor sería político y religioso para el ayllu. Tanta Carhua había sido sacrificada en tiempos de los Incas pero seguía siendo de suma relevancia durante el siglo XVII. Su culto se había mantenido a través del tiempo, convirtiéndose en una wak’a de suma relevancia no solo para su ayllu, sino para los adyacentes. El hecho de ser comparada con el entierro de una Coya enfatiza el rol protagónico de aquella joven ofrendada y también la manera en que los incas ejercían dominio y poder a través de alianzas y jerarquías. Mediante el ejemplo descrito se manifiesta que si bien como se ha mencionado a lo largo de la investigación la religión andina se transformó y adaptó considerablemente, también hay cultos que perviven desde una época anterior al arribo de los españoles, como la de capacocha de Ocos que era adorada desde los tiempos incas.

Conclusiones:

Como se ha podido demostrar, En los Andes, las mujeres gozaban de una gran autonomía e interdependencia respecto al género masculino, teniendo una relación equitativa entre ambos pues las tareas y funciones eran intercambiables entre los géneros y se basan en la relación con la comunidad y sus seres sagrados que formaban un conjunto. La base del equilibrio social era mantenido siguiendo los ritos y “reglas” que habían sido definida por sus wak’as y ancestros, quienes también eran agentes. El “ser persona” dependía de la capacidad de influenciar y generar un cambio en las relaciones entre los individuos, ayudando a mantener la armonía en las distintas comunidades. Por eso, aquellos seres sobrenaturales tenían agencia, personalidad y materialidad que influenciaban y definían las maneras de proceder de los andinos para mantener la reciprocidad y el mundo ordenado. Al arribar los españoles, este equilibrio y reciprocidad comienza a cambiar de una manera drástica, pues era una cultura totalmente ajena a la andina y su conquista significó cambios profundos en las relaciones sociales.

El pensamiento occidental, redujo el rol social de las mujeres, con lo cual comenzó a cambiar este equilibrio de género, ya que al ser una sociedad patriarcal el hombre empezó a subordinar a sus pares femeninos. Por otra parte, también se da un cambio en el ámbito religioso ya que los clérigos se empeñaron en desarraigar todas las creencias andinas e imponer el culto al Dios cristiano, pues comprendieron a todas las costumbres andinas como idolátricas y obras del demonio. A lo largo del siglo XVII, se encrudecieron las campañas para extirpar las idolatrías, ya sea por intereses personales de los visitantes o por la verdadera necesidad de extinguir las creencias andinas, lo cierto es que produjo grandes cambios y adaptaciones forzadas que debieron realizar las autoridades religiosas andinas. El Dios católico estaba ganando territorio en Los Andes, cada vez más los indígenas dejaban de adorar a sus wak’as- o las adoraban a medias- y se convertían a la nueva religión. Aquella situación obligó a los encargados de los cultos andinos a generar diferentes estrategias en Cajatambo para frenar dicho avance y hacer pervivir a sus wak’as y ancestros para mantener su equilibrio. La lucha tanto por la mantención de sus

creencias por parte de los andinos, y de la imposición cultural por parte de los españoles, las personas de los Andes la vivieron como una verdadera batalla por su existencia, puesto que la extirpación de las idolatrías para ellos implicaba el fin de su mundo sacro y equilibrado, lo que podía implicar incluso su propia muerte. Quienes adquirieron las riendas de esta contienda fueron las autoridades religiosas mujeres, que aumentaron de una forma exorbitante durante el tercer siglo colonial, ya sea por la gran baja de la población masculina por causa del sistema explotador de mita español, o bien por su incorporación al sistema virreinal patriarcal, del que las mujeres fueron relegadas.

Se vieron forzadas a adoptar nuevas estrategias tanto discursivas como prácticas para lograr a toda costa ganar la lucha por la supervivencia andina, lo que significó un reacomodo de sus viejas tradiciones y cultos y también implicó por su parte adquirir características nuevas y poco comunes a su cultura con tal de mantener su pureza cultural, como fue el caso de la adopción de la virginidad. Se originó de esta manera una lucha simbólica, representacional y discursiva por los dos bandos, que tenía significancias diferentes para una y otra facción de la contienda. Para los españoles, implicaba el dominio oficial en el territorio americano, mediante la imposición de su cultura, mientras que para las autoridades religiosas andinas significaba algo mucho más trascendental: era la última batalla, la lucha por mantener su universo ordenado y evitar que sus wak'as, mallquis y paisaje se callara para siempre. Si bien se puede decir que esta contienda fue ganada por los españoles, logrando la cultura foránea imponerse como la oficial en el territorio autóctono, también es cierto que no fue ganada del todo, ya que gracias al dinamismo y transformaciones que las autoridades religiosas mujeres adecuaron durante el siglo XVII, aún hoy podemos encontrar casos de "idolatrías" y de "hechicerías" a lo largo del continente, estando esta cultura subalterna andina latente; viva y sobreviviendo a la occidental. Las wak'as aún, se encuentran susurrando en el territorio andino, que nunca logró ser callado del todo.

Bibliografía:

Alconini, Sonia (1997) Mujeres de elite en los albores del Imperio Inka: Guerra y Legitimación Política, En *Textos Antropológicos*. Vol 14,N.2, La Paz.

Álvarez, Bartolomé (1588) De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II, En *Crónicas y memorias*. Edición M del Carmen Martín Rubio, Juan JR. Villrías Robles, Fermín del Pino Día. Ediciones Polifemo Madrid, 1998.

Ansion, Juan,(2009) El desafío intercultural en *Dinámicas interculturales en contextos (trans) andinos*. Oruro: Centro de Ecología y Pueblo Andinos CEPA - Bruselas: Consejo Interuniversitario Flamenco VLIR-USO, Bolivia.

Araya, Alejandra (2014) la pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial, En *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Armas, Diana, (1996) A imitación de las amazonas: mujeres aguerridas en la Araucana. Wilson, University of Denver. En, *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana* ,Edición de Mabel Moraña Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh, Pittsburgh.

Arriaga, Pablo (1621), *Estirpacion de la idolatria del Pirv. Dirigido al Rey N.S. en su Real Consejo de Indias*. En Lima, por Geronymo de Contreras Impreffor de Libros, con licencia.En [www. idolátrica.com](http://www.idolátrica.com) visitado 3 de abril 2017.

Ávila, Francisco, (1598) *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua*, 1598, Edición bilingüe, traducción castellana de José María Arguedas, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Barraza, Sergio (2014) entrevista por la Pontificia Universidad Católica, “En esta investigación he ensayado (y arriesgado) una propuesta metodológica basada en un diálogo constante entre los datos arqueológicos, etnohistóricos, etnográficos y lingüísticos.” En, <http://facultad.pucp.edu.pe/letras-ciencias-humanas/noticias-y-eventos/noticias/en-esta-investigacion-he-ensayado-y-arriesgado-una-propuesta-metodologica-basada-en-un-dialogo-constante-entre-los-datos-arqueologicos-etnohistoricos-etnograficos-y-linguisticos/>, 24 de noviembre del 2014, Lima.

Bechtel, Guy (2001), *Las cuatro mujeres de Dios: La puta, la bruja, la santa y la tonta*. S.A. Ediciones, Barcelona.

Betanzos, Juan de (1551) *Suma y narración de los Incas*, Editado por M del C.Martin Rubio Ediciones Atrlas, Madrid, 1987.

Blithz , Lozada (2006) *Cosmovisión, historia y política en Los Andes* , Producciones CIMA, La Paz.

Bray, Tamara (2015) *The archaeology of wak'as. Explotarions of the Sacre in the Pre-Columbian Andes*. University Press of Colorado, Colorado.

Brosseder, Claudia (2014), *The power of huacas. Change and resistance in the Andean World of Colonial Peru*, University of Texas, Texas.

Bocanegra, Juan Pérez (2007), *Ritual, Formulario e Institución de Curas*. Lima, 1631, En Gerald Taylor, *Amarás a Dios por sobre todas las cosas: Los confesionarios quechuas siglos XVI-XVII*, IFEA n 25, Colección Alasitas-lluvia Editores, Biblioteca Nacional del Perú, Lima.

Burkett, Elinor,(1976) *La mujer durante la conquista y la primera época colonial*. En *Estudios Andinos*, Año 5, Volumen V, NO.1, 1976. La mujer en Los Andes. Editor: June Nash. La Paz.

Cabello de Balboa (1583) "*Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y tierra de las Esmeraldas*", manuscrito hallado por el historiador Manuel Porras Barrenechea (1897 ~ 1960), Archivo de Indias, Sevilla.

Chartier, Roger, (1992) *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Celestino, Olinda,(1998) Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones en *Gazeta de Antropología* N14.

Cobo, Bernabé, *Obras* (1964) Estudio Preliminar y edición del P. Francisco Mateos de la misma Compañía, Ediciones Atlas, Madrid, 1964.

Cunill, Caroline ,(2012) La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica, En *Colonial Latin American Review* vol. 21, N° 3, December pp. 391-412.

Curatola, Marco, (2012) Los cinco sentidos de la ethnohistoria. En *Mem. am.* no.20-1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires jul. 2012.

Curatola, Marco (2015) conversación del curso Seminario del Mundo Andino Antiguo, 21 de mayo del 2015.

De la Puente Luna, José Carlos,(2013) *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial PUCP, Lima, Perú.

Duby, George , Perrot ,Michelle. *Historia de las mujeres*. La Edad Media. Madrid: Taurus 1980.

Duviols, Pierre (1986) *Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicería en Cajatambo siglo XVII*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Duviols, Pierre, (2003) *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2003.

Eliade, Mircea (1967), *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Guadarrama Lope de Rueda,13, Madrid.

Estenssoro, Juan Carlos (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios el Perú al catolicismo. 1532-1750*, IFEA, Lima, 2003.

Federichi, Silvia (2016) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón, Buenos Aires.

Flores, Javier (1991) Hechicería e idolatría en Lima colonial (Siglo XVII) en *Poder y violencia en los Andes*. Henrique Urbano, compilador Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-Cusco.

Flores, Javier, (1999) En los brazos de la divinidad: Historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650),En *Mujeres y Género en la historia del Perú*, CENDOC- mujer, Editor a Margarita Zegarra Lima.

Gamboa Sarmiento de, Pedro (1572) *Historia de los Incas*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1942.

García, Juan Carlos, (2009) El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú, Trabajo presentado en el Coloquio *“Religión y heterodoxias en el Mundo Hispánico, ss. XIV-XVIII”*, Universidad de Castilla la Mancha, Toledo, noviembre, España.

Garci Diez de San Miguel,(1567) *Visita hecha a la provincia de Chucuito, 1567*, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1964.

Garcilaso de la Vega, Inca,(2007) *Comentarios reales de los incas*, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos, Fondo Editorial, Lima.

Gareis, Iris (1988) *Brujería y Hechicería en Latinoamérica: Marco teórico y problemas de investigación 1998*, En *www.revistaacadémica.com* visto 10 de marzo 2017.

Ginzburg, Carlo (1999) *El queso y los gusanos, el cosmos, según un molinero del siglo XVI.* , Munchnik editores S.A. Barcelona.

Gruzinski, Serge Bernard, Carmen (1992) *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*, EFE, México

Guaman Poma de Ayala,(1615?) *Nueva crónica y buen Gobierno*, selección, versión paleográfica y prólogo Franklin Pease , Casa de la cultura del Perú,Lima,1969.

Guardia, Sara Beariz (2002) *Mujeres peruanas, el otro lado de la Historia*, Librería Editorial "Minerva" Miraflores, Lima.

Gose, Peter (2008) *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Hernández, Francisco (2002) *La mujer en el Tahuantinsuyu*, Pontificia Universidad Católica Editorial, Lima.

Hernández, Francisco,(2012) *Los Incas y el poder de sus ancestros* ,Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Hobsbawm, Eric, (1987) *El mundo del trabajo: Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Editorial Crítica, Barcelona.

Justo, Natalia Ruiz (2007) La hechicería femenina como espacio de socialización en Lima, siglo XVII. En *Revista UKU PCA*. Revista de investigaciones históricas año 6. Nro11, Julio, Lima.Urbano, Henrique (1981) *Wiracocha y Ayar: héroes y funciones en las sociedades andinas*. Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cuzco

Kramer,Heinrich, Sprenger, Jacobus,(2005) *Malleus Maleficarum .El martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*. El árbol sagrado. Historia. 2005, Barcelona.

Lavrin, Asunción, (1989) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica siglos XVI-XVIII* .Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, Distrito .Federal.

Lemer, Gerda (1990) *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica, Barcelona.

León, Cieza,(1967) *El señorío de los Incas*, ad, C, Aranibar, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1967.

Levack, Brain (1992) La Bruja, En *El hombre barroco*, Ed.Rosario Villari,Alianza, cap, IX, Madrid.

Levi- Strauss, Claude (1981), *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI editores, Distrito Federal.

Lizárraga, Reginaldo (1987) Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. En *Crónicas de América* No. 37. Madrid.

Macedo, Marino (1989) *De las sacerdotisas, brujas, y adivinas de Machu Picchu*, Empresa Editorial Cotentel Perú S.A., Cusco, 1989.

Mannarelli, María Emma,(1998) *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujer y poder inquisitorial en Lima*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1998.

Marsilli, María, (2005) El diablo en familia: Herejes, hechiceros e idólatras en Arequipa Colonial, En *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de la historia peruana, siglos XVI-XX*. Paulo Drinot y Leo Garofalo. Editores. IEP, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Millones, Luis (1990) compilador, *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el taki onqoy siglo XVI*. IEP, SPP, Lima.

Molina, Cristóbal (2010) *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* .edición crítica de Paloma Jiménez del Campo; t Iberoamericana, Madrid

Murúa, Martín (1946) *Historia del origen y genealogía real de los Incas del Perú*, introducción, notas y arreglos por Constantino Bayle S.J, Biblioteca Missionalia Hispánica, Madrid.

Niles, Susan (1987) The Shape of Inca History. Narrative and Architecture in an Andean Empire, En *Journal of Field Archaeology* Vol. 27, No. 2

Norbert, Elias (2011) *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo De Cultura Económica, Barcelona.

Ossio, Juan (1992) *Los indios del Perú*, Colecciones MAPFRE, Madrid.

Pachacuti, Juan de Santa Cruz, (1995) *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*, edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. Fondo de Cultura Económica (efe), Lima.

Pease, Franklin(1992) *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, Lima.

Podoreti, Alicia, (2005) *Brujas Andinas: La Inquisición en Argentina.*, Cervantes Publishing, Sydney, Australia.

Pérez, Liliana, (2012) “Viudas y pobres como lo soy yo”. Mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI. En “*Nosotros también somos peruanos*” *La marginación en el Perú, siglo XVI A XXI*. Claudia Rosas Editora. Estudios Generales Letras. Pontificia Universidad Católica del Perú. Colección intertextos, Lima.

Ramos, Gabriela, Urbano, Henrique (1993) *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías: Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Ramos, Luis (2001) *Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo o dos mujeres de la Historia Inca. (Reflexiones sobre la iconografía de un cuadro del Museo de la Universidad de San Antonio de Abad del Cuzco)*. En *Revista Española de Antropología Americana* , n 31,Barcelona.

Regalado, Liliana,(2002) Reflexión sobre el cuerpo en el virreinato del Perú, en *Colonial Latin American Review*, Vol.11, N.2.

Rostworowski, María (1988) *Historia del Tahuantinsuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rostworowski, María (1996) *Estructuras Andinas del Poder: Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rostworowski, María (1998), *Ensayos de historia andina II: Pampas de Nasca, género y hechicería*, Editorial Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Sánchez, Ana (1991) *Amancebados, hechiceros y rebeldes. (Chancay, Siglo XVII)*. Archivo de Historia andina 11, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Stern, Steve (1986) *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*, Alianza Editorial S.A., Madrid.

Stern, Steve, (1990) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes (siglos XVIII al XX)* compilador IEP, Lima.

Silverblatt, Irene (1990), *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos, "Bartolomé de las Casas", Cusco.

Spalding, Karen, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Instituto de Estudios Peruanos, IEP, Lima, 1974.

Taylor, Gerald, (1987), *Ritos y tradiciones de Huarochirí en el siglo XVII*, (Dioses y Hombres de Huarochirí) Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, Lima

Taylor, Gerald, (2003) *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... la evangelización en quechua (siglo XVI)*. IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú, fondo editorial, Lima.

Taylor, Gerald (2007) *Amarás a Dios sobre todas las cosas: Los confesionarios quechuas Siglos XVI-XVII*, IFEA n 25, Colección Alasitas-lluvia Editores, Biblioteca Nacional del Perú, Lima.

Vallejos, Lorenzo (1981) *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVIII)*, Editorial Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Huamanga.

Watchel , Nathan. (1976) *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española.(1530-1570)* Alianza Editorial, Madrid.

Zuidema, Tom, (1989) *Reyes y guerreros, ensayos de cultura andina*, Grandes Estudios andinos, Lima.

Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Lima.

Sección Hechicería e Idolatrías:

Legajo II, Expediente 1.

Legajo III, Expediente 8.

Legajo III, Expediente 10.

Legajo III, Expediente 11

Legajo III, Expediente 13

Legajo IV, Expediente 2.

Legajo 11, Expediente 2.

Anexo:

Visita de Rodrigo Hernández Príncipe realizada a Recay en 1622 la que anota a las principales autoridades religiosas de cada ayllu, destacando más las mujeres que los hombres en los oficios sagrados. Recopilado por Duvlois (Duvlois: 2003:757,770)

Ayllo de Hecos

Ministros:

Domingo *Huaira Pacaran*,

Alonso Hanapa

Alonso Chauca Tamtarique

Alonso Cura

Francisco Cura

Jerónimo Cura

Martín Xullca

Miguel Xullca

Domingo Cura

Hernando Huaman Yayi

10 hombres encargador, padre 11.

Ministras Mujeres

Inés Huaylla Jámoc incorporada en la huaca Ccotohuilca y que daba sus respuestas.

Inés Missa, sacerdotisa, incorporada en Collquillano, cuyas respuestas daba

Juana Urmay, incorporada en su huaca

Inés Tacta , sortilega y ministra

Inés Ccja, ministra y hechicera ²¹

María Munay, ministra y hechicera, sortílega y adivina de sueños

Catalina Cacja, ministra sortílega rapiac

Ines LLanu, sortílega y soñadora

Francisca Urya, ministra y ofrecía sus pestañas al Sol pelándoselas, sortílega y ministra.

Marí Urmay, ministra del sancu y cebo

María Yacollqui, soñadora y ministra

Inés Hunay, ministra y chichera

Chaupis.

“Y María Xenoc, su mujer, que la traslación de estas huacas había llevado la chicha para el sacrificio y sabiendo dónde estaban las dichas huacas no lo quiso descubrir en esta ocasión, trayendo al visitador de cerro en cerro hasta que Nuestro Sr. Le ablandó a ella y a otros que sabían del caso.”(Duvlois:2003:758)²²

Los Ministros de idolatría:

Juan Huari Hanapa, consultor y sacerdote mayor

Alonso Nina Yánac, ministro

Juan Chaucaqui Huaman, ministro

Juan Hinchí Llívíac, ministro

Juan Chauca

Juan Chaspa Llásac, ministro

Juan Poma Hanampa, ministro y sacerdote consultor

Juan Caton Jullca, ministro

Juan Huaranca, ministro

Juan Quispi Huanca, ministro

²¹ Diferencia entre ser ministra y ser hechicera, aunque no especifica a qué se debe aquella diferenciación.

²² Mujer engaña al visitador para que no conociera sus huacas, llevaba la chicha para el sacrificio de las wakas.

Mujeres ministras de idolatría

María Poma Llacja, ministra mayor

Catalina Collqui LLacja, que sabe secretos del Rayo,

María Yaco Collqui, ministra

Inés Quichpa, ministra

María Jánoc chichera, relapsa

Inés Ruray Cacja, ministra, soñadora y sortilega

Catalina Yaro Carhua, soñadora, sortilega, ministra.

Inés Paucar Cacja, sortilega y ministra y sacerdotiza dogmatista

María Huilca Carhua, ministra

D Ana Cahua Churray, ministra

Francica Huaylla, ministra.²³

Ayllo Híchoc.

Ministros.

Juan Chauca Caqui, consultor y sacerdote

Pedro Nimas, consultor y sacerdote

Domingo Cura

Diego Llívíac Huayna

Francisco Parya Poma

García Huaman Chauca

Juan Mallqui Capacocha

Martín Xullca Páucar

Pablo Capra

Alonso Paucar Yupa, ministro para llevar y recoger los sacrificios para las huacas.

²³ Mujeres tienen más cargos que los hombres, tienen más funciones. Juan Poma solamente tiene los cargos de ministros y sacerdote consultor. Inés Paucar es sortilega, ministra y sacerdotiza.

Las ministras

Francisca Asto Lllacja, ministra mayor

María Urmay, consultora incorporada en su huaca y que hablaba por ella

Inés Chaupi, consultora y que tenía pacto con el demonio.

Luisa Tupi Cacja, consultora

Innés Chaca LLanu, ministra y que daba la respuesta de los sueños

Catalina Tanta Ruray

Catalina Paca

Catalina Chaca

María Cacja Huácac

Catalina Tontjo

María Ruray

Inés Cúnyar

Inés Tuto

Inés Mallas

Catalina Urya

Francisca Hutuy

Francisca Masca

Luisa Quichpa

Maria Chacja

Ministras del sancu.

Catalina Mayuay

Inés Chappa Choqui

Catalina Raho Collqui

Catalina Yaro Tacta, soñadoras, sertílegas, adivinas y hechiceras.²⁴

Caquivillca y Capchavillca

Ministros.

Hernando Yaro Huaman

Francisco Titu Huárac, consultor

Franciso Churras, consultor

²⁴ Al parecer, todas aquellas ministras del sancu tenían esas características, porque lo menciona solo para una pero debía haber sido para varias.

Juan Xullca, consultor
Francisco Xullca, consultor
Francisco Churras, consultor
Juan Chauca, consultor
Alonsos Mallqui, consultor de sus agüelos y chichero deposirio de muchos lecos

Viejas

Doña Ana Collque, mayor
Francisca Carhua, consultora
María Pacta, ministra
Francisca LLacja, ministra chichera
María Chumbi, consultora de su padre

Del aylo Chauca

Francisca Yaro, ministra
Catalina Huaylla, consultora de su padre

Del aylo Hucchus

María Xullca Carhua, consultora y soñadora
Inés Carhua Cuyuc, ministra
Inés Caxa, ministra hechicera
Juana Páucar Cacxa, ministra
Francisca Chaucas, ministra
Catalona Xullca Crhua, consultora

Olleros mitimaes

Son indios transplantados por el Inga y traídos a esta tierra de otras partes para camayos y olleros.

Los ministros de idolatrías

D. Pedro Quispe, ministro
Martín Tuto Llívíac.
Luis Caque Huata
Juan Culla, ministro
Pedro Puric, ministro

Las ministras:

Ana Collqui Hutuy
Francisca Hutu ministra
Isabel LLacja , ministra
Juana Quichpa, ministra
Inés Collqui Hutuy, ministra
Biatriz Mocto, ministra
Inés Yaro Carhua, consultora
María Tutos, ministra
Francisca Mocto Cacja ministra
Ana Collqui, ministra

Pachaca Allauca, en cuatro ayillos: Allauca, Picos, Chuca- Churi, Xullca- Churi

Ministros y consultores desta huaca y mallquis

Juan Bautista, consultor mayor
Juan Choquis, consultor
D. Francisco Machacuay, ministro y señor de la huaca
Juan Cochachin, ministro
Pedro Mallqui Huárac, ministro
Diego Quispe Machacuay
Domingo Xullxa Mallqui, ministro
Juan Machacuay, ministro

Ministras

Catalina Huari Carhua, consultora
Inés Sacja, ministra
Inés Racho Chichi humbi, ministra
María Munay, ministra
Ana Cacja, sortilaga
Inés Tonjo, ministra
Inés Llívíac Chumbi, ministra
Ana Asto Carhua, ministra mayo
María Urmay, ministra y hechicera
Ana Cacja, ministra
Marí Maylacay Cacja, ministra y hechicera

Picos Ayillos

Ministros.

Melchior Nuna Hananpa, consultor mayor
Juan Yaro Huaman, consultor
Juan Nina Llívíac, consultor
Garcúa Hinche Mallqui
Juan Poma Huachic, ministro
Juan Capcha, ministro
Juan Cpcha LLásac, ministro
Alonso Cancha Mároc, ministro

Ministras

María Cúyac Chumbi, ministra, consultora
María Hecha, ministra
Inés Chumbi, chichera de la huaca
María Manyan Carhua, que dá respuestas de los sueños
Inés Hurmi Carhua, sortíleg
Inés Tuto Cacja, ministra
María Huayna Chumbi, sortílega
Inés Yáncar Crhua, ministra
María Chasca, ministra
María Ranti, ministra
María Chaucas, ministra
Inés Chaupi Cacja, ministra
Francisca Malao, sortílega
María Yaro, ministra
Mría Carhua Cúyuc, ministra
Francisca Quispe Cacja, ministra ²⁵

Chauca Churi

Los viejos consultores

Guillermo Xullca Llívíac, consultor
Martín Mallqui, ministro
Domingo Quispe Machacuay, ministro
Martí Asto Hinche, ministro

²⁵ 8 hombres y 16 mujeres, el doble mujeres. Mujeres tienen más cargos también que los hombres

Indias viejas

Inés Carhua Cúyuc, ministra
Inés Yamayuay, ministra
María Collqui Cacja, ministra chichera
María Asto Carhua, ministra
Catalina Carhua Llacja, ministra
Inés Yaro Carhua, ministra

Pueblo Xulla Churi

Consultores Ministros

Martín Canra, consultor
Martín Huaman Ráprac, consultor
Domingo Manchapa, ministro
Juan Yaro Huaynaa, ministro

Ministras

Inés Carhua Munay, ministra
Inés Cacja, ministra
María Hínchic arhua, ministra
Ana Racho Crhua, ministra
Inés Chaucas, sortílega
Francisca Yaro Cúyoc, ministra
Inés Mayvai Caxa, chichera
Francisca Cacja, hacía el sancu

Chauca Churi

Los viejos consultores

Guillermo Xulca Llívíac, consultor
Martín Mallqui Riqui, ministro
Domingo Quispe Machcuay, ministro
Martín Asto Hinche, ministro

Indias viejas

Inés Carhua Cúyuc, ministra
Inés Yamayauay, ministra
María Collqui Cacja, ministra chichera
María Asto Carhua, ministra
Catalina Carhua Llacja, ministra
Inés Yaro Carhua, ministra

Chaupis Churi

Consultores ministros

Domingo Toto, consultor
Juan Recuan, consultor

Ministras

Inés Collque Chámoc, ministra
Francisca LLanu, chichera
Inés Llacja, ministra
Francisca Chauca Yáuric, sortílega
Francisca Toto, ministra
Inés Cacja, sortílega po surte de arañas
María Yaro, sortílega
Inés Chaupi Cacja, adivina
Ana Racho Cacja, ministra²⁶

²⁶ Solo se identifica a 2 ministros hombres y 9 serían mujeres.