



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

**“Varones en abito de mugeres”: Análisis comparativo de las
concepciones de sexo/género que co-existieron durante los siglos
XVI y XVII en los Andes**

Informe de Seminario de Grado

Estudiante:

Nicolás Escanilla Cruzat

Profesor guía:

José Luis Martínez

Santiago de Chile, enero de 2019

Índice

Planteamiento del problema:	3
Metodología	9
La evangelización y la represión.....	10
El mundo andino y sus concepciones de sexo/género.....	37
Conclusiones	52
Bibliografía	55

Planteamiento del problema:

“Estos yndios de estas prouincias del Collao es gente sucia; tocan en muchos pecados abominables; andauan muchos varones en abito de mugeres usando mal y en muchas ydolatrias; estos bisten rropa de lana basta. Traen los cauellos largos y encriznejados los varones y mugeres” (Pizarro, 1571/1978, pág. 111)

Con estas palabras escritas en el siglo XVI, Pedro Pizarro describió comportamientos, propios de poblaciones que habitaban El Collao¹, que abiertamente chocaban con sus propias concepciones de sexo/género.

Situación que llama la atención por su contenido, pero que no es extraña en sí misma. Ya que este tipo de acontecimientos, en que las diferencias culturales contrastan, probablemente fueron comunes durante un proceso de “descubrimiento y conquista” donde los confrontamientos culturales fueron constantes e intensos.

De hecho, por ejemplo, Ana Mariella Bacigalupo cuenta que descripciones similares a la de Pedro Pizarro surgieron cuando los europeos se encontraron con el mundo mapuche y los comportamientos de género “extraños” que ahí existían (Bacigalupo, 2002, pág. 30). Según lo que ella señala, los españoles condenaron y describieron erróneamente a personas que se escapaban de la categoría de hombre y de la categoría de mujer.

Estas personas, los *machis weye*, se posicionaba y se comportaba de maneras desconocidas para los españoles y, por esa misma razón, su condición de género fue malinterpretada y rechazada (pág. 46).

Y es justamente a partir de esta similitud, entre las reacciones españolas frente a *los machis weye* y las palabras de Pedro Pizarro, que surge una pregunta acerca de lo que pasaba en el mundo andino en el siglo XVI y XVII:

¿Contaba el mundo andino de los siglos XVI y XVII, como el mundo mapuche, con sistemas

¹ El Collao es un área ubicada alrededor del lago Titikaka, en los Andes Centrales.

de sexo/género que contrastaban significativamente con los que los conquistadores europeos trajeron e impusieron?

Para poder profundizar un poco más en el planteamiento de este problema, se revisará parte de la investigación que existe con respecto al tema de sexo/género y un poco de su desarrollo en el mundo andino.

En primer lugar, aclaramos que esta investigación entenderá como sistema sexo/género las ideas y ordenamientos que las distintas sociedades han generado a partir de las diferencias anatómicas asociadas a la reproducción humana y a las prácticas reproductivas propiamente tales. Como señala Rubin, toda sociedad tiene “modos sistemáticos de tratar el sexo, el género y los bebés” (Rubin, 1986, pág. 104).

Considerando lo anterior, se tiene que algunas culturas han desarrollado sistemas de sexo/género con menos posibilidades que otras. Destacando entre ellas las sociedades con sistemas binarios de sexo/género, que consideran correctos y adecuados sólo dos tipos de categorías y comportamientos. Al mismo tiempo, aunque mencionan y hasta cierto punto reconocen otras prácticas o roles de sexo/género, estos sistemas rechazan duramente toda posible vivencia de sexo/género que no coincida con sus dos categorías principales (Gómez Suárez, 2009, pág. 680).

Por otro lado, han existido sociedades que producen discursos más amplios, con más de dos posibilidades dentro de su sistema sexo/género y/o con más diversidad dentro de los comportamientos asociados a cada rol de sexo/género (p. 680).

Ejemplos de ello son la situación ya mencionada de los *machis weye* en el mundo mapuche prehispánico (Bacigalupo, 2002, pág. 46), la existencia de las *muxe* como un “tercer género” en la cultura Zapoteca en el Istmo de Tehuantepec (Bennholdt-Thomsen, 1994) y las “ni hombres ni mujeres” *hijras* en la India (Gómez Suárez, 2009, pág. 699).

En cuanto a los sistemas de sexo/género binarios, destaca el modelo occidental de base judeo-cristiana que imperó durante varios siglos en gran parte de la sociedad occidental y se esparció al resto del mundo a través de la colonización. Este sistema, que se impuso en América durante la conquista (y en el mundo andino, por consiguiente), estaba regido por

lógicas binarias y excluyentes en sus formas de percibir las identidades y comportamientos de género, las prácticas sexuales y las relaciones de parentesco. Todo lo anterior en base a una ideología fuertemente defendida por la iglesia católica y que, supuestamente, deriva de una voluntad divina que determina y obliga (Tomás y Valiente, 1990, pág. 35).

Este sistema define los roles de sexo/género basándose en el matrimonio religioso como espacio ideal para ejercer la sexualidad (la que, según las ideas de la iglesia católica, estaría orientada exclusivamente a la reproducción).

Aunque en la práctica estas reglas no se cumplían del todo, estas se presentaban como un fuerte ideal buscado y anhelado (Molina, 2013, pág. 55).

Además, dentro del ideal de este sistema, sólo existen los hombres y las mujeres, ambos sexos/géneros son mutuamente excluyentes y determinados al nacer. Se nace hombre y eso significa que no se es mujer y viceversa (Gómez Suárez, 2009, pág. 681).

Con respecto a lo estudiado y descrito sobre los sistemas de sexo/género presentes en el mundo andino, la realidad es que las distintas problemáticas que plantean las características y desarrollo de estos sistemas han producido un importante flujo de investigación, análisis y reflexión.

Y aunque no existe una única definición o forma de entender los sistemas de sexo/género en los estudios andinos, es común que apelen a las categorías de hombre y de mujer para reflexionar o discutir al respecto. Al mismo tiempo, además, suelen asumir que esas mismas categorías son construidas en base a una serie de características anatómicas individuales y excluyentes (genitales, principalmente).

En esa misma línea, Ana María Carrasco Gutiérrez (Carrasco Gutiérrez, 1998, pág. 88), señala que “los estudios sobre las relaciones de género en el espacio Andino se han circunscrito principalmente en torno a las relaciones hombre-mujer complementarias (igualitarias o jerárquicas), o de subordinación”. Resumiendo, así, las posturas o lineamientos teóricos que suelen seguir un gran número de estudios sobre sexo/género en el mundo andino.

De esa forma, se tiene que existe una serie de investigaciones y/o reflexiones que plantean o constatan que la sociedad y cultura andina se estructura en torno a una organización y cosmovisión dual que asigna un estatus complementario al binario hombre-mujer y al binario femenino-masculino. Apareciendo en aquella tesis el concepto central de “Yanantin”, una idea que estaría presente en gran parte del pensamiento andino y que consideraría que hombres y mujeres deben buscar complementarse perfecta y jerarquizadamente (Platt, 1980, pág. 161). Tanto a nivel económico, social y reproductivo.

Dentro de esta misma línea de pensamiento, eso sí, existen algunas posturas que difieren entre sí en pequeños o grandes aspectos del dualismo y su desarrollo a lo largo de la historia y dentro de las distintas comunidades andinas. Ya que una idea clave que se ha asentado durante el último tiempo, es que no es posible entender el pensamiento andino como un todo unificado, haciéndose obligatorio reflexionar a partir de parcialidades espaciales, culturales y temporales acerca del género en general y del pensamiento dual en particular.

Isbell (Isbell, 1997, pág. 272), por ejemplo, plantea que la dualidad hombre y mujer no sólo debe entenderse a partir de la reproducción biológica. Ya que, según su análisis, en los mitos se presenta la idea de que sólo una pareja de hermano y hermana bastarían para la reproducción social.

Además, tanto Isbell en ese mismo artículo, como Salomon en un texto en que discute con Isbell (Salomon, 1997, pág. 303), plantean la existencia de probables “figuras” que escapan de la dualidad femenina-masculina. Ya que, según plantea Isbell, “la conquista masculinizó mucho de la topografía de los Andes” (Isbell, 1997, pág. 297), y según Salomon hay costumbres que se “inclinan a tratar como masculinas, y de modo acrítico, las formas no-marcadas” (Salomon, 1997, pág. 303). Lo que plantea, nuevamente, la necesidad de entender una heterogeneidad relativa del pensamiento dual. No todas las figuras andinas se suscriben a una categoría femenina o una masculina, ni todos los discursos andinos se limitan a una concepción dual femenina-masculina estricta.

De hecho, algunas investigaciones han cuestionado las ideas más tradicionales que existen con respecto a la cosmovisión dual andina. Basándose, principalmente, en situaciones locales más específicas que escapan a la idea de un binarismo hombre-mujer. Ejemplo de ello es

Spedding, que a través de una investigación señala que la realidad de las mujeres de una sociedad de Los Yungas², es distinta a la descrita por los autores que defienden y ponen en relevancia la dualidad andina (Spedding, 1997, p. 335). Spedding, a través de su investigación, muestra que son varios los casos en que las mujeres de comunidades de Los Yungas no dependen de hombres o de la “complementariedad andina”, ya que la posibilidad de que las mismas hereden tierras y bienes las deja en una posición donde puede prevalecer su autonomía.

Para complejizar aún más estas “incoherencias” o “contradicciones” que se generan entre autores que respaldan la idea de “dualidad” y quienes la cuestionan, aparece Rösing con “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”. En ese artículo, Rösing plasma algunos de los resultados de su investigación acerca de las percepciones y vivencias del género en la comunidad de Amarete, en Bolivia. Y lo que expresa es bastante interesante y rompe con varias de las ideas que se mantenían hasta el momento de la publicación de ese artículo.

Se viven géneros distintos a los de “hombre y mujer” en la comunidad investigada, señala Rösing, y cambia totalmente un paradigma:

“Cuando empecé con ésta mi investigación andina, tampoco veía en los Andes nada más que varón y hembra como dos categorías sólidamente establecidas, igual que entre nosotros.

¿Cómo es que me he desprendido de esta hipótesis etnocéntrica, tonta, precipitada, de que en los Andes sólo había dos géneros?” (Rösing, 1997, pág. 77)

Además, hay un aspecto expresado por Rösing que genera otro tipo de reflexión. Ella define los diez géneros de Amarete a partir de una concepción que sigue siendo dual. Ya que “lo femenino”, “lo masculino” y sus muchas combinaciones producen los distintos géneros que describe (pág. 90). Nos viene a decir, por tanto, que la dualidad puede estar fuera del discurso binarista que limita los sexos/géneros a “hombre y mujer”. Lo que haría del género en el mundo andino una realidad aún más compleja y heterogénea de lo que se pensaba.

² Los Yungas son los valles subtropicales, en particular los pisos ecológicos entre 2000 y 600 msnm, al norte de la ciudad de La Paz, pasando la cordillera oriental.

Siguiendo esta misma línea de reflexión, Artzi también habla de la posibilidad de que dentro del sistema dual andino se generen más de dos géneros. De hecho, expresa que al menos cuatro géneros se producirían por combinaciones distintas de “lo masculino” y de “lo femenino” (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Text], 2016, págs. 211-216). Pero eso no es todo, Artzi también conjuga y hace encajar distintos alineamientos sobre la dualidad andina al analizar el trabajo de autores que hablan del tema o lo tocan de manera indirecta (págs. 212-218). Posibilitando una nueva forma de entender los planteamientos de anteriores investigaciones sobre el sexo/género en el mundo andino.

En definitiva, con estos últimos planteamientos reveladores y la revisión general de las posturas de diferentes autores con respecto a la vivencia del sexo/género en el mundo andino, es posible volver a pensar y a reflexionar acerca de la pregunta que se planteó en el comienzo de este informe. Y, quizás, ahora se podría otorgar más profundidad y precisión a la misma:

¿Convivieron en el mundo andino, al menos hasta el período de conquista, sistemas de sexo/género significativamente distintos al sistema que trajeron los colonizadores?

En consideración a los antecedentes revisados y sus diferentes aristas, la hipótesis a comprobar en esta investigación será que: En el mundo andino de los siglos XVI y XVII coexistían varios y diversos sistemas de sexo/género que fueron transformados o destruidos a partir de la imposición de un único, y distinto, sistema sexo/género por parte de los conquistadores europeos.

Metodología

Para tratar la problemática propuesta a través de esta investigación, se analizará, estudiará y comparará dos tipos de materiales y sus posibles implicancias históricas.

En primer lugar, se revisarán documentos creados por los colonizadores europeos durante los siglos XVI y XVII.

En particular, se analizarán los tres primeros concilios limenses (que se efectuaron durante el siglo XVI en Lima), y algunas doctrinas, formularios y sermones creados durante el siglo XVI y XVII para someter y evangelizar a la población andina nativa. Además, se tratarán escritos no estrictamente religiosos que compartieron época y cierta temática con los anteriores.

Como el “vocabulario” aymara de Ludovico Bertonio, el “vocabulario de la lengua general del Perú” de Domingo de Santo Tomás y las crónicas de Pedro Pizarro, Pedro Cieza de León, Bernabé Cobo y Garcilaso de la Vega.

El análisis de todos estos documentos creados por los conquistadores se realizará con la intención de encontrar evidencia acerca de las prácticas y conceptos de sexo/género andinos que llamaban la atención de los colonizadores y/o fueron reprimidos durante y a partir del siglo XVI.

En segundo lugar, se analizará una serie de obras y documentos andinos realizados en los tiempos prehispánicos y en los primeros siglos de la ocupación europea. Además de los análisis y reflexiones que distintos autores han generado a partir de esas mismas fuentes.

Esos materiales serán, específicamente, los dibujos elaborados por Felipe Guamán Poma de Ayala, la crónica del mismo autor, la “relación” de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua una pintura colonial, una cerámica andina prehispánica del Museo Larco y algunas otras cerámicas andinas prehispánicas recopiladas por Bat-ami Artzi en los apéndices de su trabajo titulado “Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)”.

Al mirar este tipo de fuentes se buscará evidenciar expresiones o representaciones de los sistemas de sexo/género que existían y se desarrollaban en el mundo andino antes y durante los primeros siglos tras la conquista.

Evangelización, control y represión

“(…) para dar horden mediante su divina gracia y misericordia cómo se les predique y enseñe nuestra sancta fee catholica, pues son capaces de ello y asimismo para dar horden en el culto divino y servicio de las yglesias y ministros dellas y correccion y enmienda de las vidas y costumbres de los cristianos de este Arzobispado y de los Obispados sufraganeos a él (…)” (Vargas Ugarte, 1951, pág. 6)

En estas palabras, que son parte del prólogo del primer concilio provincial limense (1551-1552), se evidencian las claras intenciones que tuvo la iglesia católica de cambiar las ideas y los comportamientos de la población andina nativa que estaba sometida al colonialismo español.

Pero, eso no es todo. Porque esta institución no sólo quería modificar los aspectos religiosos de la vida de las personas nativas, sino que también buscaba alterar facetas totalmente mundanas del diario vivir de esa población. Buscando imponer, a través de la violencia y las amenazas, un sistema sexo/género novedoso para los Andes.

Así lo expresan una serie de documentos religiosos que exigen que la población nativa sea obligada, mediante diversos castigos, a cambiar muchos de sus comportamientos de sexo/género. De hecho, sólo empezando a leer el mismo primer concilio provincial limense (1551-1552), nos encontramos con lo siguiente:

“Y si aconteciere que algún indio o india infiel estuviere amancebado con algún indio cristiano, y se presumiere que no se apartarán, pidiendo el bautismo y queriéndose casar, por sacarlos de mal (f. 27 V.) estado, aunque no sepan las dichas oraciones, platicándole lo que recibe y a que se obliga, podranle bautizar para casar, amonestándole que con diligencia aprendan las oraciones dichas” (pág. 10)

Texto que destaca la figura del “amancebado” que, según muestran los documentos, era una preocupación constante para los evangelizadores. Apareciendo una y otra vez en diversos textos y convirtiendo el “fin del amancebamiento” en uno de los objetivos o logros

constantemente buscados, al menos durante los siglos XVI y XVII, por los líderes religiosos. Aparentemente, para la iglesia, el “amancebamiento” era un comportamiento demasiado común y erróneo que debía ser totalmente extirpado.

Pero, ¿qué se entendía por “amancebamiento” en la época?

En los documentos religiosos, rara vez se entrega una definición directa y sólo se suele hablar del concepto como algo entendido o conocido. Por otro lado, en el “Tesoro de la lengua castellana o española” (1611), de Sebastián de Covarrubias, convenientemente se definen este y otros conceptos que serán muy útiles para el entendimiento y el análisis de los temas tratados en esta investigación. Sobre “amancebado”, en primer lugar, Covarrubias dice lo siguiente:

“AMANCEBADO, el que trata de assiento con la que no es su legitima muger, y amancebada la que de proposito cohabita con el que no es su marido: amancebamiento, el tal ilícito ayuntamiento. Dixose de mancebo, que vale mozo y por casar en razón de que los tales están a peligro mas que los casados, por estar libres y solteros. Vide Barragan” (Covarrubias, 1611, pág. 62v)

Apareciendo, claramente, una diferencia de género en el concepto de “amancebamiento”. No es lo mismo ser “amancebado” que ser “amancebada”. Porque, según expresa Covarrubias, el “amancebado” sólo es alguien que convive con quien no es su esposa y se relaciona la misma palabra con las personas jóvenes no casadas. La “amancebada”, por otro lado, es quien “de proposito”, con intención clara y definida, cohabita con el que no es su marido. Además, el concepto de “amancebada” no se relaciona con la edad o la juventud.

Y esto se hace más evidente cuando Covarrubias define “mancebo” y “manceba”.

Para el primero dice lo siguiente:

“MANCEBO, el mozo que esta en la edad que en Latin llamamos adolescens. Dixose del nombre mancipu, por que aun se esta debaxo del poder de su padre, como si fuesse esclauo” (pág. 535v)

Apelando, en definitiva, sólo a la juventud y a la posición familiar del sujeto asociado a la palabra. Para “manceba”, concepto que define en la misma página, esto es distinto:

“MANCEBA, este termino se toma siempre en mala parte, por la muger soltera que tiene ayuntamiento con hombre libre, porque esto suele comúnmente acontecer entre mozos y mozas: pero confundese la sinificacion esteniendole a sinificar cualquiera ayuntamiento que no sea legitimo, quando es continuado”

Apareciendo de manera directa como se asocia, principalmente, a las mujeres con lo negativo y malo que conlleva el “amancebamiento”. Por último, Cavarrubias entrega otra definición asociada con el concepto:

“MANCEBIA, puede sinificar la junta de los mancebos y mozos solteros, pero de ordinario significa el lugar, o casa publica delas malas mugeres”

Reforzándose la percepción negativa del concepto y cargándole, otra vez, esta connotación especialmente a las mujeres. En definitiva, de las palabras de Covarrubias se entiende el “amancebamiento” como una mala práctica que consistía en la convivencia/cohabitación “amorosa” de parejas no casadas. Siendo esta situación, además, vista de manera especialmente negativa cuando quién la practicaba era la mujer, la “amancebada”.

Lo anterior evidencia la intención de la iglesia de controlar, por un lado, las relaciones sociales de la población nativa y, por otro, las prácticas de género de la misma. Porque, al impedir y condenar el “amancebamiento” se está limitando las formas tradicionales de asociación y se está imponiendo un comportamiento asociado al género. Los “indios” deben seguir ciertas reglas y no ser “amancebados” y las “indias” deben seguir otras reglas y evitar ser “amancebadas”.

Esto se verá más claramente cuando, más adelante, se hable de los castigos y reprehensiones que sufre cada participante del “amancebamiento”.

Por último, queda mencionar un detalle que es relevante, las definiciones y las referencias religiosas al “amancebamiento” son claras al diferenciar el “pecado de la fornicación”, del “pecado del amancebamiento”. Ambos suelen darse al mismo tiempo, pero no son lo mismo. El primero hace referencia a las relaciones sexuales fuera del matrimonio y el segundo apela a la convivencia/cohabitación “amorosa” que acontece fuera del mismo.

Entonces, retomando lo que ya se había mencionado, la iglesia católica estuvo constantemente preocupada por el “amancebamiento” andino y todo lo que implicaba. Generando una serie de medidas para luchar contra el mismo y cambiar las formas de relaciones “amorosas” y de parentesco que existían entre la población nativa. Esto no quitó, de todas formas, que la religión reconociera ciertas instituciones nativas como válidas, en la medida que se adaptarían a las europeas que consideraban “equivalentes”. Como es el caso del “casamiento de los indios”:

“Item. porque la ley de gracia no deroga la ley natural antes la perficiona, y entre estos infieles, según se ha entendido por las diligencias que se han hecho, hay contrato matrimonial (...)” (Vargas Ugarte, 1951, pág. 15)

Sin embargo, esta forma de validar el “matrimonio” nativo debe entenderse dentro de un contexto de lucha constante contra la figura del “amancebamiento” y las relaciones extramatrimoniales. ¿No servía esta validación, realmente, para reducir las cifras de los habitantes nativos que escapaban a la condición de “casados” y caían en la condición de “amancebados”? Además, la posibilidad de “aceptar” cierta parte de las relaciones andinas debió permitir un grado de acercamiento de los evangelizadores con la población nativa.

De cualquier forma, este tipo de situaciones no terminó con la lucha de la religión contra los “amancebamientos” nativos y siguió siendo, como se expresó con anterioridad, un tema reiterado entre quienes buscaban “corregir” a la población nativa. Ejemplo de ello es que todavía en el año 1631 el “amancebamiento” andino sigue siendo una preocupación latente para la iglesia, como se deduce a partir de un documento que especificaba las preguntas que había que hacer a los “indios” durante la aplicación del sacramento de la penitencia. El

“Ritual formulario, e institucion de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimonio, : con aduertencias muy necessarias”, de Juan Pérez Bocanegra, dice de manera reiterada que se le debe preguntar a los “indios” por sus pecados relacionados con el “amancebamiento”. En el apartado dedicado al cuarto mandamiento (“Honrarás a tu padre y a tu madre”), por ejemplo, aparecen estas preguntas:

“30 As hecho que tus hijos se amanceben, para que después se casen con sus mancebas o as casado a tus hijos contra su voluntad?

(...)

32 Estando tu hijo, o tu hija amancebados, o emborrachándose, o adorado huacas, o siendo ladrones, y haciendo otros pecados públicos, o secretos, as les reñido, o castigado, o as callado, diciendo que hagan lo que quisieren?” (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 177)

Y estás otras:

“34 As aborrecido a tu muger: as dicho en tu corazón: O si muriese breve: As reñido con ella por causa de tus mancebas o as buscado ponzoña para matarla? (...)

37 As le tirado con la comida, o beuida que te da, por parecer te mejor, la que te dan tus mancebas? (...)

38 As le hecho algún mal destos, por mandados de tus mancebas?” (pág. 178)

Además de ésta:

“61 ¿As consentido a tus hijos, o hijas, que esten amancebados? ¿o en otro pecado mortal, pudiéndolo tu remediar?” (pág. 180)

Demostrándose que el “amancebamiento” seguía siendo un tema de gran preocupación para la iglesia y aparece incluso a través de temas poco relacionados con el mismo, como “el honrar al padre y a la madre”. Por ello, cuando Pérez Bocanegra habla del sexto y del noveno

mandamiento (“No fornicaras” y “No dessearás a la muger de tu próximo” según sus propias palabras) el “amancebamiento” se vuelve un tema protagónico que se repite constantemente (págs. 211-231). Y eso no es todo, en momentos posteriores del documento, el autor vuelve a mencionar el “pecado” del “amancebamiento” y esta vez a través de un texto que se debería leer para reprender y amenazar a los “indios” que caían en ese “pecado mortal”:

“REPREHENSION contra los amancebados.

Nuestro Señor instituyó el Sacramento del Matrimonio, para que cada uno de los hombres tuviese propia muger (...).

Y mediante este Sacramento, los hijos se conociesen por legítimos, y se criasen mejor. Pues como tu quieres estar amancebado con esta muger, como si fuera tuya propia: y tener con ella los deleites de la carne, no estar obligado a lo que los casados? que es sustentar tu muger, y criar los hijos que vuyeres en ella legítimos (...).

Apartate dessa muger no vuelvas mas a ella, no permita Dios, que alguna noche estando con ella te ahogue el Demonio, y te vayas al infierno para siempre jamas” (págs. 416-417)

Texto que, extrañamente, sólo está dirigido a los “amancebados” e ignora que las “amancebadas” también pasan por el mismo sacramento y tienen que responder muchas preguntas sobre su condición. En definitiva, Pérez Bocanegra es un ejemplo de lo relevante y preocupante que seguía siendo para la iglesia el “amancebamiento” durante esta etapa de la colonia. Ya que como muestra su documento, existió una clara intención de preguntar detalladamente a los “indios” por su condición de “amancebados” y sobre cómo la llevaban a cabo. Además, aparecen exhortaciones que pretendían cambiar drásticamente el actuar de la población nativa.

Ese mismo tipo de amenazas y reprehensiones también existen en 1648, cuando el “amancebamiento” andino sigue siendo una preocupación de la iglesia y en los sermones de Fernando de Avendaño aún se persigue:

“De aquí también aveis de saber, que el juntarse el hombre soltero con la muger soltera antes que se casen, es pecado mortal, y si alguno dixera que este ayuntamiento no es pecado mortal, lo castigarán los Señores Inquisidores, y nuestro padre Adan, no se juntó con su muger Eva hasta que Dios los casó, y los echó del paraíso, entonces se juntaron, y la ley de JesuChristo nuestro Señor prohíbe que se junte el hombre soltero, con la muger soltera (...)” (Avendaño, 1648, pág. 91)

Otra forma en que la iglesia católica expresó su lucha contra el “amancebamiento” fue a través de algunos evangelizadores que, a lo largo del siglo XVI y posteriormente, consideraron como logros y méritos personales el haber separado y castigado a un gran número de “indios” que vivían “amancebados”. Entre ellos estaba Cristóbal de Albornoz que, de acuerdo al registro de algunas de las visitas que realizó a poblados andinos durante el siglo XVI, rompió un gran número de “amancebamientos” y re-ubicó a muchas personas que no cumplían los preceptos religiosos del matrimonio cristiano.

Así, por ejemplo, se registró que durante las visitas que llevó a cabo a las provincias de “los Soras, Hatun Soras e Lurin Soras” mandó que el “cacique” García Pito no se juntase más con once “mancebas” (individualizadas con nombre y apellido), que “no se sirviese de ellas” y que no se juntase con ellas en “parte sospechosa”. Todo esto bajo amenaza de tener que sufrir “cada cien azotes y tresquilados” y pagar “cincuenta pesos para la iglesia y denunciador” (Millones, 2007, pág. 281).

Además, se registró que Albornoz expulsó a esas “mancebas” de la casa que habitaban y que fueron llevadas a vivir con españoles y otras personas que ya estaban casadas. También señala, ahí mismo, que fue amonestado otro “cacique” y se le requirió que no se juntase más con su “manceba” Leonor Astosiquima, bajo pena de “acütes e quinze pesos”. Leonor fue sacada de la casa donde vivía y fue llevada a una “casa sin sospecha”. Adicionalmente, registra que a un “indio”, Diego Acopaur, se le requirió que no se juntase más con su “manceba” Ysavel Yaurichumpi, bajo pena de quince pesos para su iglesia y denunciador. A Ysavel también se le amenazó, pero para ella habría un castigo de cincuenta azotes y sería “tresquilada” si volvía a acercarse a Diego. Además, se le encargó a un sacerdote que llevara a Ysavel a una “casa sin sospecha” (pág. 281).

Y así, siguiendo una lista considerablemente larga, el registro de una de las visitas que llevó a cabo Cristóbal de Albornoz enuncia muchos casos de separaciones forzadas y castigos hacia el “amancebamiento” de la población nativa. Haciendo hincapié, a veces, en otros aspectos que perseguía la religión o que cambiaban la situación de las personas separadas. Se declara en el registro, por ejemplo, que Cristóbal de Albornoz le requirió a Antonio Caxina, un “cacique principal”, que no se juntase ni tratase más con las “infieles mancebas” Yauri Puchuma y Supuma Guachama. Razón por la que a Antonio se le amenazó con doscientos azotes y a las “infieles” con otras penas no especificadas. También, se dice que una “manceba” fue amenazada con el destierro y se afirma que un “indio” creía que sus dos “mancebas” no eran tal. Ese “indio” consideraba, según lo registrado de la visita, que tenía dos “esposas” (pág. 282).

Esta última situación llama particularmente la atención, ya que contradecía lo afirmado en el primer concilio limense acerca del reconocimiento del “matrimonio indio”.

Por último, en el registro de la misma visita, se afirma que Cristóbal de Albornoz castigó muchos incestos, sin dar detalles al respecto (pág. 282).

La preocupación por la condición “incestuosa” de la población nativa, de hecho, será otro tema frecuentemente tratado por los evangelizadores. Evidenciándose, otra vez, el interés que tenía la iglesia de controlar las relaciones afectivas y sexuales en el mundo andino. Es más, como se verá más adelante, al tratar el incesto los evangelizadores buscarán redefinir y controlar los parentescos y las categorías familiares andinas. Llevando a cabo, por tanto, una búsqueda por imponer un sistema de parentesco y un sistema sexo/género específico en los Andes.

Ejemplo de esta lucha contra el incesto es el ya mencionado Cristóbal de Albornoz, quien aparece como un gran luchador contra los incestos en los registros de sus visitas y en sus presentaciones de servicios. De hecho, en su presentación de servicios de 1570 (Huamanga) se expresa lo siguiente:

“Yten, si saben que, demás de los dichos pecados y hierros, el dicho Cristóbal de Albornoz a castigado otros muchos entre los dichos naturales, así de hechiceros como de agoreros adevinos e personas que con ellos tomavan consejo, como en negocios de

matrimonios e yncestos en el primero e segundo o otros grados, o otros muchos delitos, reformando los dichos naturales como convenía, en todo lo qual trabajado y se a ocupado sienpre” (Millones, 2007, pág. 91)

Y el incesto también es un tema recurrente en los concilios limenses. Así se tiene, por ejemplo, que en la constitución 17 y 18 del primer concilio limense ya se tratan esos temas (Vargas Ugarte, 1951, págs. 16-17). En el caso de la constitución 17 se afirma que, si un “indio” se encuentra casado con alguna de sus hijas, con su madre, con alguna abuela, con alguna nieta, con una de las mujeres de sus padres o alguna de las mujeres de sus hijos, debe ser obligado a romper ese vínculo antes de ser bautizado. Aunque en el caso de hermanas se le permitirá rectificar el vínculo, mientras el Sumo Pontifice no se pronuncie al respecto. En la constitución 18, por otro lado, se dice que a los recién convertidos se les permitirá casarse en tercer y cuarto grado de consanguinidad y afinidad, en caso que lo amerite. Esto “gracias” a Paulo III y su bula “Altitudo”.

En los formularios de Pérez Bocanegra, para aplicar el sacramento de la penitencia, también se hace referencia a relaciones incestuosas como pecaminosas y se manda a que los “indios” sean detalladamente preguntados al respecto:

“46 Antes que te casases con tu muger, pecaste con su madre, o con su hija, o con su hermana mayor o menor, con su tia o con su sobrina?” (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 179)

“8 Con quantas parientas tuyas as pecado?

9 Con quantas parientas de tu muger?

10 As pecado con tu madre?

11 As pecado con tu hija?

12 As pecado con tu hermana? o con hija de tu padre, o de tu madre, o de tu madrastra?

13 As pecado con tu tia hermana de tu padre, o de tu madre? o con tu sobrina? hija de tu hermano, o hermana?

14 As pecado con tu prima?

15 As pecado con tu nieta?

16 As pecado con tu abuela?

17 As pecado con tu madrastra?

18 As pecado con tu cuñada o con tu suegra?

19 As pecado con madre, y hija?

20 As pecado con dos hermanas? con cada una quantas vezes?" (pág. 211)

“49 As pecado con la manceba de tu hermano, o con su muger?

50 As pecado con la muger, o manceba de tu padre?

51 As pecado con la manceba de tu hijo?" (pág. 213)

Además, Pérez Bocanegra nos entrega una “REPREHENSIÓN” contra los incestuosos:

“Yo no puedo creer, sino que para que cometieses este pecado tan graue, de auer dormido, con tu madre, hija hermana, parienta tuya, u de tu mujer, se te rebistio algún demonio, que te incito a tan gran maldad” (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 419)

De todos estos intentos de reprimir y eliminar las relaciones supuestamente incestuosas que mantenía la población nativa, como ya se mencionó, se deduce que la iglesia católica buscó ordenar o reinterpretar las formas de parentesco nativas de manera exhaustiva. Porque, de otra forma, le hubiera sido imposible implementar sus planes represivos contra el “incesto”. Sin “encontrar” una “mamá”, una “hija”, una “hermana”, una “prima”, una “nieta”, una “madrastra” u otros parientes de tipo europeo, no les hubiera sido posible atacar y definir el pecado de incesto dentro de la población nativa.

Por tanto, nos encontramos ante un fenómeno de doble imposición que se articula de manera complementaria. Por un lado, la iglesia debió imponer su compleja y amplia trama de parentescos sobre una población que desconocía las formas de organización familiar europeas y, por otro lado, reprimió y castigó relaciones sexuales y afectivas (como el incesto) en base a las formas de parentesco que iba imponiendo.

Al mundo andino se les “enseñó” que existían las “mamás”, las “hijas” y otros muchos parientes desconocidos y, al mismo tiempo, se les castigó por mantener relaciones “amorosas”/sexuales con los mismos.

Pero, existieron muchos más tipos de represiones de ese estilo y no todo se trataba de “amancebamientos” y relaciones supuestamente incestuosas. Las relaciones nativas también eran atacadas por su naturaleza múltiple, por la forma en que se llevaban a cabo, por la estructura de género que tenían y hasta por las costumbres que cada comunidad tenía al respecto. La situación de los “matrimonios” múltiples fue especialmente perseguida, teniendo varias menciones en los concilios limenses y otros documentos que guiaban o registraban los procesos de evangelización.

Ejemplo de ello es la constitución 16 del primer concilio limense, que afirma que los sacerdotes, al bautizar a un “indio”, deberán averiguar si el bautizado tiene más de una “esposa” y cuál fue la primera de las mismas (sin que él se entere). Después de eso, el “indio” será obligado a casarse “cristianamente” con ella y separado de las restantes. En caso de que no se supiera cuál fue la primera “esposa”, el convertido podrá elegir a cualquiera de ellas para casarse, mientras la misma se convierta (Vargas Ugarte, 1951, pág. 16). La constitución 24 del mismo concilio, además, manda que los “indios” que se casen más de una vez sean castigados con “cient azotes públicamente” y el corte de su cabello. El mismo castigo se le daría a quienes se casasen con alguien que ya se hubiera casado (si es que sabían previamente su condición) y se debía llevar a cada “indio” o “india” castigada con su primer conyugue (pág. 20).

Otro ataque a los matrimonios múltiples lo realiza Pérez Bocanegra escribiendo preguntas de penitencia al respecto: “43 Siendo viua tu muger as te casado con otra fuera de tu pueblo, o en otra Prouincia?” (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 178). Dejando en evidencia, nuevamente, que los evangelizadores luchaban contra la población nativa y sus relaciones afectivas y sexuales.

Por último, las relaciones múltiples aparecen en los sermones de Fernando de Avendaño, a través de un relato que apela a la biblia:

“Estando pues Adan en este profundo sueño, le saco Dios de su cuerpo, por ministerio de los Angeles, una costilla con su carne, y en lugar de la costilla que sacó, puso carne. Y de aquí aveis de saber, que no es licito al hombre tener muchas mugeres, porque de la costilla que Dios sacó de Adan formó a su muger Eva: y si Dios quisiera que el hombre tuviera muchas mugeres, uviera sacado del cuerpo de nuestro padre Adan dos o tres costillas, y de cada una dellas formara otra muger, para que Adan tuviera a muchas mugeres. Una costilla no mas sacó; y de ella formó a nuestra madre Eva, que fue su muger; para enseñarnos, que el hombre no puede tener mas de una muger con quien este casado” (Avendaño, 1648, pág. 91)

Además de la apelación bíblica (o quizás a causa de la misma), este extracto destaca por poner el acento totalmente en los “indios” y dejar en una posición totalmente pasiva a la “muger”.

Explicitándose, otra vez, que los evangelizadores buscaban imponer un sistema de sexo/género específico en donde ser “mujer” y ser “hombre” es algo definido y determinado por los invasores.

En relación a eso último, en los “vocabularios” y diccionarios quechua y aymara construidos por los conquistadores se ve el mismo fenómeno. A través de definiciones y traducciones se construyen e imponen las categorías únicas y exclusivas de “mujer” y “hombre” a la población nativa.

Por ejemplo, José Luis Martínez notó que hubo una importante diferencia entre las traducciones que los conquistadores entregaron para palabras que hablarían de “hombre” y de “mujer” (Martínez Cereceda, pág. 17). Ya que en 1560 Domingo de Santo Tomás definió “Runa” como “hombre, o muger.” (Santo Tomás, 1560, pág. 348) y en 1608 la misma palabra era definida de otra forma y hacía hincapié en las diferencias entre “hombre” y “mujer”:

“Yndio: Runa. Yndia: Runa huarmi.” (González Holguín, 1608/2007, pág. 344)

Separándose el concepto que se había establecido con anterioridad y generándose una diferenciación clara entre “los indios” y “las indias”.

Y eso no es todo, González Holguín también define otros conceptos de género nativos en base a las bien delimitadas categorías de “hombre” y de “mujer”. Generando traducciones demasiado concretas y sesgadas para ideas que aparentan ser más flexibles.

Ejemplo de ello es la definición que da de “Kari runa”:

“Hombre varonil. Kari runa.” (pág. 339)

Y la de “Ccari hina huarmiti”:

“Ccari hina huarmiti. Muger varonil como hombre.” (pág. 136)

También, en la misma página, González Holguín define a un “hombre afeminado”:

“Huarmiti hina pissisonco. o cacchannakruna. Hombre afeminado para poco flaco sin fuerça, o brio.”

Al respecto, Artzi plantea que estos conceptos y palabras son una muestra del sistema cuádruple de género que existiría en el mundo andino y la forma en que los conquistadores lo interpretaron (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Text], 2016, págs. 216-219). Como ella desarrolla, explica y fundamenta, lo femenino y lo masculino se entrecruzan en los Andes y darían lugar a cuatro tipos o categorías de género: “hombre masculino, hombre femenino, mujer femenina y mujer masculina”.

Esto se ve respaldado por las definiciones encontradas en el diccionario aymara de Bertonio:

“Hornbre varonil: Chacha haque.” (Bertonio, 1612, pág. PRIMERA PARTE 268)

“Mugeril que habla y trata como si fuera muger: Cutita, Ipa keussa, vel marmija chacha.” (pág. PRIMERA PARTE 325)

“Marmija; Muger¹, en la habla, o su modo de proceder.” (pág. SEGVNDA PARTE 218)

“Huaccu, vel Chachanco: Muger varonil la que no haze caso del frio, ni del trabajo, y es libre en hablar, sin genero de encogimiento.” (pág. SEGVNDA PARTE 142)

“Huaccu marmi, vel Comi: Esteril.” (pág. SEGVNDA PARTE 142)

“Comi, Muger esteril, o hembra.” (pág. SEGVNDA PARTE 51)

“Chachanco marmi: Desembuelta como hombre libre.” (pág. SEGVNDA PARTE 68)

Evidenciando que, al menos a nivel de lenguaje, existía en el mundo andino una variabilidad en cuánto a género que no podía describirse del todo bien con los límites y los sesgos que producía el sistema y el idioma impuesto por los colonizadores

Eso sí, Artzi hace hincapié en que no es posible encontrar en estos diccionarios algún concepto que haga referencia a una “mujer femenina”. Lo que probablemente tenga que ver con la incapacidad de los conquistadores de diferenciar entre una mujer y una “mujer femenina” (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Text], 2016, pág. 218).

Pero eso no es todo, Bertonio tiene definiciones que hablan mucho más explícitamente de “mujeres masculinas” y “hombres femeninos”. Incluso dando a entender que ese tipo de personas existió como miembros comunes de la sociedad andina:

“Huaussa, Keussa, Ipa: Vno que vive, viste, habla, y trabaja como muger, y es paciente en el pecado nefando, al modo que antiguamente solia auer muchos en esta tierra.” (pág. SEGVNDA PARTE 154)

“Huarccanca, Chachanco Ccacha

Muger atrevida, libre, que mas parece hombre en su hablar, y proceder que muger encogida y que acomete ella a1 hombre.” (pág. SEGVNDA parte 152)

Y como se puede leer en esas definiciones, además de la descripción detallada que da de estas categorías de género, Bertonio hace referencia indirectamente a la evangelización y la represión contra la población nativa al hablar del “pecado nefando”.

Lo que nos hace volver al tema de la iglesia católica y su intento de controlar y castigar la forma, los modos y las costumbres de la población nativa al relacionarse o “juntarse”.

En ese sentido, la constitución 19 del primer concilio limense es otro ejemplo de la represión religiosa al condenar “los matrimonios clandestinos” (Vargas Ugarte, 1951, pág. 17). Según se señala ahí, parte de la población nativa se “casaba” sin respetar todas las reglas impuestas por la iglesia católica (sin tener testigos, específicamente). En la constitución 20 del mismo concilio, por otro lado, se afirma que la población andina no entendía totalmente el rito del matrimonio:

“Item, por cuanto estos nuevamente convertidos a nuestra santa fée católica, aún no entienden bien el sacramento del matrimonio y no saben la distinción que hay entre el desposorio por palabras de presente y velación, y piensan que hasta que se velan no están ligados a permanecer juntos (...)” (pág. 18).

Y no sólo pone de manifiesto que no se entendía el matrimonio, también se expresa que ese mundo andino tenía un concepto distinto de cuándo y cómo “juntarse”.

Esta misma idea se refuerza en la constitución 39 del primer concilio limense, donde se les exige a los sacerdotes que se le enseñe a los “indios” que una vez casados deben estar junto a sus conyugues. Además, se les ordena que persuadan a la población nativa, con “edad suficiente”, a casarse para que se impida el “amancebamiento” (pág. 30).

Ya en el segundo concilio limense (1567-1568), las restricciones y los cuestionamientos a las formas nativas de relación continúan. En el capítulo 60 de la “Parte Segunda de lo que toca a los indios”, por ejemplo, se manda a que se enseñe que el matrimonio es un sacramento y que la “fornicación” lo “mancha con pecado” (el pecado de fornicación, como se mencionó

anteriormente, consistía en las relaciones sexuales llevadas a cabo fuera del matrimonio). Además, se pide nuevamente que las personas jóvenes sean casadas antes de “caer en pecado” (Vargas Ugarte, 1951, pág. 248).

En lo que respecta a las relaciones sexuales y la forma en que se llevaban a cabo, cómo ya se ha visto a través de algunos ejemplos, existe una búsqueda constante de reprimir a la población nativa con respecto a la forma en que llevan sus relaciones sexuales. Aunque, a diferencia de otros “pecados” o prácticas que se condenan, cuando los documentos religiosos hablan de actos sexuales suelen ser más “recatados” y “pudorosos”. A veces ni siquiera se mencionan directamente, otras veces aparecen una serie de eufemismos al momento de hablar de los mismos:

“49 As traído a tu casa indios, para que se emborracen, y jueguen, y assi tenga tu muger ocasión de ofender a Dios con alguno dellos?” (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 179)

También se habla de las relaciones sexuales de manera indirecta, acusando que había “indias” que no cumplían el “débito conyugal”:

“57 Quando tu marido te pide el debito, consienteslo? o no as querido de enojada? O por estar enferma? que ocasion as tenido, para no lo consentir?” (pág. 179)

El débito conyugal, que según la RAE consiste en la obligación (propia del matrimonio católico) que tienen los cónyuges de unirse sexualmente ante la petición de uno de ellos, aparece en el texto de Pérez Bocanegra como un deber casi exclusivo de la esposa (págs. 418-419). Por tanto, no sólo surge como una forma de controlar que existan relaciones sexuales y haya reproducción dentro del matrimonio, también tiene un sesgo de género enorme que deja a las “mujeres” en una posición de obediencia ante sus esposos. Sólo se suele cuestionar y castigar (a través del sacramento de la confesión, al menos) a las “indias” que no acceden a las peticiones sexuales de sus esposos. De hecho, la reprehensión que escribió Pérez Bocanegra al respecto está básicamente enfocada en las “indias”:

“Hija mira, que cometes vn pecado mortal, y este es causa de otros muchos si estando con salud niegas tu cuerpo a tu marido. Porque no eres señora del ni el del suyo, quando quieres, y con esto, no ira tu marido, o tu muger, a buscar otro varon, u otra muger, con quien ofenda a Dios, y se amancebe, y a ti te de mala vida. De hoy en adelante, consiente la voluntad de tu marido, u de tu muger, pues lo manda Dios, y en ello no cometes pecado mortal (...)” (págs. 418-419)

En cuanto a los “hombres”, en el formulario de Pérez Bocanegra se les pregunta en detalle por las veces que han “ofendido a Dios” a través de diferentes prácticas sexuales:

“4 Desde tu vltima confession, con quantas mugeres as ofendido a Dios?” (pág. 211)

“29 As corrompido alguna doncella? o algunas donzellas?”

(...)

“33 Quantas vezes ofendiste a Dios con ellas, en cada mes, en cada semana o en cada dia, o noche?” (pág. 212)

“56 As pecado con tu muger en la Iglesia, o as derramado simiente en la Iglesia?, o as besado, o abrazado o palpado a alguna muger en estos lugares?

57 As abrazado, o besado, o tocado los pechos, o otras partes, o las vergüenzas de alguna muger, con quien no as pecado, o con quien as pecado, tomando deleite en esto? o as retocado a alguna muger?

58 Quantas vezes as hecho qualquiera dessas cosas?

59 As metido los dedos algunas vezes en sus vergüenzas? o as corrompido a alguna donzella con los dedos?” (pág. 214)

Es tanto el detalle del cuestionamiento y es tan dedicada la persecución contra las prácticas sexuales que se pregunta hasta por la cantidad de eyaculaciones:

“98 As tenido polucion entre sueños, por auer visto estando despierto algunas mugeres a quien as desseado? o por auer comido algunas cosas demasidamente calientes, que te provocasen a este pecado? o por auer comido, o beuido, o dormido demasiado?

99 Que tantas vezes as tenido semejantes poluciones?

(...)

102 Despues de auer tenido essas poluciones tenido contento, de auerlas passado, o a te pesado?

103 Tocando las partes vergonzosas, o los pechos o otras partes, o besado, abrazado a tu muger, o manceba o a tu parienta a la de tu muger, as venido en polución? o as tenido alguna distilacion?

104 Tocandote a ti mismo tus vergüenzas, tocastelas con corazón deshonesto, deleintadote, y desta manera, as tenido polucion con tus propias manos, o de otra suerte?” (pág. 218)

Lo que demuestra, además, que existe un intento por moldear el uso y la autodeterminación de la corporalidad nativa. Esto aparece más drásticamente claro cuando se habla de relaciones “homosexuales” y del sexo anal (y otras formas de sexo no reproductivo), prácticas que se condenan duramente:

“114 As pecado con algún hombre? o con algún mozo? o con algún muchacho?

115 Con quantos hombres, mozos, y muchachos?

116 Que tantas vezes con cada uno?

(...)

118 As pecado con tu muger, o con otra qualquiera, fuera del vaso natural, o por otra parte?” (pág. 220)

“224 As pecado con otra muger como tu?

225 Con quantas mugeres, quantas vezes?” (pág. 230)

“REPREHENSION contra los Sodomitas.

LOS Castigos que Dios a hecho, desde el principio del mundo hasta aora, en los que este pecado an cometido, son tantos, y tan graues, que esta la escritura Santa llena dellos anegando todo el mundo con agua, y abrasando con fuego cuidadas, con niños, y niñas inocentes, en aboreecimiento del. IE SVS sea conmigo. Valgame nuestra Señora. Que ayas cometido tal pecado como este? con otro varon como tu? y que aya llegado tu maldad, a que con tu muger, o con tu manceba, ayas pecado, por diferente parte? (...)” (pág. 424)

Los sermones de Fernando de Avendaño, incluso, reinterpretan parte de la cultura andina para condenar y amenazar a quienes practican estos actos sexuales: “(...) cayó fuego del cielo, el qual abrasó a los Huaris, que fueron Gigantes, porque cometian el pecado nefando (...)” (Avendaño, 1648, pág. 89)

Lo que no sólo habla de un rechazo y una preocupación por parte de la iglesia católica, también nos dice que este “pecado de sodomía” debió ser parte en algún grado de las costumbres nativas al ser constantemente tratado y perseguido.

Esta posibilidad se ve respaldada, por ejemplo, por los muchos testimonios que da Cieza de León en su crónica en relación al tema:

“Cuentan los indios que hoy son vivos, que usaban los moradores de esta isla grandes religiones, y eran dados a mirar en agüeros y en otros abusos, y que eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos de ellos usaban el pecado abominable de sodomía dormían con sus hermanas carnales, y hacían otros grandes pecados” (Cieza de León, 1553/2005, pág. 22)

“(...) los más de ellos usaban (a lo que mi me certificaron) pública y descubiertamente el pecado nefando de la sodomía, en lo cual dicen que se gloriaban demasiadamente. Verdad es que los años pasados, el capitán Pacheco y el capitán Olmos, que ahora

está en España, hicieron castigo sobre los que cometían el pecado susodicho, amonestándolos cuanto de ello el poderoso Dios se desirve” (pág. 144)

“También dicen, que cometían algunos de estos de la Puná el pecado nefando” (pág. 159)

“En la Puná y en lo más de la comarca de Puerto Viejo ya escribí cómo usaban el pecado nefando, en estos valles ni en lo demás de la serranía no cuentan que cometían este pecado” (pág. 178)

“(…)en los oráculos y adoratorios donde se daban las respuestas hacía entender que convenía para el servicio suyo que algunos mozos desde su niñez estuviesen en los templos, para que a tiempos y cuando se hiciesen los sacrificios y fiestas solemnes, los señores y otros principales usasen con ellos el maldito pecado de la sodomía” (pág. 182)

“EN ESTE reino del Perú pública fama es entre todos los naturales de él, cómo en algunos pueblos de la comarca de Puerto Viejo se usaba el pecado nefando de la sodomía –y también en otras tierras había malos como en las demás del mundo” (pág. 356)

Y aunque Garcilaso de la Vega insiste constantemente en que este “pecado” sólo era practicado por una minoría, lo menciona constantemente:

“Hubo sodomitas en algunas provincias, aunque no muy al descubierto ni toda la nación en común, sino algunos particulares y en secreto” (Garcilaso de la Vega, 1609/2009, pág. 46)

“(…) habían hallado que había algunos sodomitas, no en todos los valles, sino en cual y cual, ni en todos los vecinos en común, sino en algunos particulares que en secreto usaban aquel mal vicio.

(...)

Y en particular mandó que con gran diligencia hiciesen pesquisa de los sodomitas, y en pública plaza quemasen vivos los que hallasen no solamente culpados sino indiciados (...)" (pág. 148)

"Y en la provincia de Huayllas castigó severísimamente algunos sométicos³, que en mucho secreto usaban el abominable vicio de la sodomía" (pág. 286)

"(...) porque no quedase memoria de cosa que los sodomitas hubiesen plantado con sus manos, y las mujeres e hijos quemaran por el pecado de sus padres, si no pareciere inhumanidad, porque fue un vicio éste que los Incas abominaron fuera de todo encarecimiento" (pág. 300)

"Los naturales de Manta y su comarca, en particular los de la costa (pero no los de la tierra adentro, que llaman serranos), usaban la sodomía más al descubierto y más desvergonzadamente que todas las demás naciones que hasta ahora hemos notado de este vicio" (pág. 465)

Todo esto, a su vez, encaja con definiciones que entregan algunos de los diccionarios que ya han sido revisados. Evidenciando, otra vez, que el "pecado nefando" formaba parte de alguna forma de la realidad andina:

"Huauça. Sometico hombre, o muger.

Huauçani, o huauçaccuni. Vsar, o hazer este peccado.

Huauçaytucuni. Padecerlo.

Huauçacmaci. El cómplice en ello.

Huauçanaccuni. Hazer, o vssarlo en trambos vno y otro.

Huauçak. El agente, o huauçaqqen huauçaytucuk, o huauçasca. El paciente."

(González Holguín, 1608/2007, pág. 140)

³ Somético es un término en desuso que hacía referencia a la sodomía y a quienes la practicaban (RAE)

“Sometico: Ccacha, Ccachasiri, Ipa Huaussa, Kensa, es propiamente el paciente en este grauiissimo peccado.” (Bertonio, 1612, pág. PRIMERA PARTE 437)

“Guaauça puto que haze o padescce.” (Santo Tomás, 1560, pág. 136)

De todas formas, la sodomía y las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no eran las únicas prácticas sexuales perseguidas. Otro tipo de costumbres sexuales que parecían ir en contra del “fin reproductivo” del acto sexual también eran condenadas, como se muestra en el formulario de Pérez Bocanegra:

“139 As te zahumado, con huanarpu, para tener mas vezes parte con mugeres?

“140 As te zahumado con chuatarpu, o sutarpu, para hazerte impotente, y no engendrar hijos en tu muger?

141 As te sahumado con huallaquita, para tener mas potencia para pecar con mugeres?

142 As te vntado, o refregado tus partes secretas con ciertos gusanillos, llamados sucama, para mal efeto?” (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 222)

“167 As tomado algo para no engendrar en tu muger? o para no tener mas hijos? por otra cosa, o as echado por esto fuera la simiente?” (pág. 225)

Evidenciándose un intento de cambiar prácticas y/o creencias directamente andinas y se genera, además, una múltiple represión. Porque no sólo se trata de eliminar ciertos actos asociados a la sexualidad, también se intenta acabar con ideas vinculadas al poder o a las “cualidades sexuales” de hierbas o animales andinos.

En cuanto a la posición y atribuciones que tocaba a cada género dentro de las relaciones “amorosas” y de parentesco, se impusieron drásticamente varias ideas propias de la iglesia católica y de los evangelizadores que la representaban. Algunas de ellas ya se han mencionado, como que a las esposas se les exigía sometimiento ante las exigencias sexuales de sus maridos (con tal de cumplir el “débito conyugal”). También se dijo que se entendía de

manera mucho más negativa a la “amancebada” que al amancebado y se mostró que la mayoría de las veces las “indias” actuaban como objeto del pecado del “indio”. Pero eso no es todo, Pérez Bocanegra también afirma que se entendía como pecado que las esposas no siguieran la voluntad de sus maridos o que avergonzasen de alguna forma a los mismos. Incluso, se enseñaba que era una falta religiosa no cocinar para ellos (Pérez Bocanegra, 1631, pág. 179).

Peculiarmente, además, en el formulario de Pérez Bocanegra también aparece como pecaminoso que las “indias” tengan relaciones sexuales poniéndose “sobre el varon” (pág. 231). Con respecto a la relación de las “indias” con sus “padres”, en el segundo concilio provincial limense (1567-1568) se afirma que las primeras deben tener el permiso de los segundos para casarse (Vargas Ugarte, 1951, pág. 249).

En el capítulo 61 del mismo concilio, por otro lado, se cuestiona las formas de relacionarse dentro de las comunidades andinas afirmando que no había problema con que los recién convertidos se casasen fuera de su ayllu (pág. 248). Algo con implicancias similares se expresa en el capítulo 73 del mismo concilio. Ya que según lo que se señala en él, las “indias mancebas” y las “doncellas” tenían que casarse según el parecer de sus padres, como ya se mencionó, pero no tenían que considerar la voluntad u opinión del jefe de la comunidad (pág. 249).

¿Qué se buscaba exactamente con estas últimas dos medidas?

Quizás se quería alterar las formas tradicionales de relación dentro del ayllu y así conseguir establecer el proyecto evangelizador con mayor facilidad. O tal vez se querían limitar los poderes de los jefes comunales y evitar los abusos que pudiesen cometer. De cualquier forma, existe una transformación impuesta de las relaciones sociales de la población nativa en cuánto comunidad o tradiciones.

En definitiva, desde el siglo XVI existió una iglesia católica que, de manera organizada y sistemática, buscaba conocer, controlar, modificar y reprimir las distintas relaciones de parentesco y/o “amorosas” de la población nativa andina. Porque al controlar el

“amancebamiento”, las relaciones múltiples o las prácticas sexuales de los “indios”, no sólo se rompían ciertos lazos particulares o se castigaba a quienes practicaban el sexo anal, también se imponían de manera violenta una serie de comportamientos y concepciones relacionadas a los géneros. El sólo “ser hombre”, el sólo “ser mujer”, el aceptar que una serie de prácticas eran incorrectas e inaceptables para “hombres” o para “mujeres”, todo eso se impuso a través de la evangelización que exhaustivamente buscaba cambiar el mundo andino y sus sistemas de sexo/género. Tanto así, que los evangelizadores también impusieron apariencias y formas de alterar o mostrar el cuerpo.

Muestra de ello es que a través del segundo concilio provincial limense (1567-1568) se ordena castigar y prohibir una alteración que algunos “muchachos indios” se aplicaban sobre sus cabezas (y castigar a los “hechiceros” que los llevan a cabo). Las que se llamarían “saitaomas o paltaomas” (Vargas Ugarte, 1951, pág. 253). En la misma página, además, se prohíben algunos tipos de cortes de cabello o peinados (trenzas) porque, supuestamente, se usan para “supersticiones”. También ordena impedir, por las buenas o las malas, la práctica de “los orejones”.

Además, como se ha señalado a lo largo de este informe, los evangelizadores defendían y practicaban una serie de castigos relacionados con el cuerpo y la cabellera. Cortes de cabellos y azotes públicos eran prácticas recurrentes, generando cambios drásticos y forzados de apariencias dentro de la población nativa.

Ahondando en la situación de los cortes de cabello, Macarena Cordero plantea que esta pena fue considerada por la población nativa como “grave y severa” (Cordero Fernández, 2010, pág. 362) y que afectó gravemente al estatus que tenía cada individuo dentro de su comunidad (pág. 363).

¿Los cortes de cabello habrán trastocado las concepciones de género que vivía o defendía cada individuo que sufría esa pena?

Esta pregunta la responde, en cierto grado, la misma Macarena Cordero al señalar que:

“(…) las visitas de idolatrías castigaron a los indios con la pena de trasquilación, variante indiana de la vergüenza, que consistió en rapar la cabeza, corte de cejas y pasear ante los ojos de los habitantes al nativo idólatra, sin distinción de sexo o edad (…)” (pág. 362)

Especificando, por tanto, que al aplicar la pena de cortar todo el cabello de la cabeza no se hacía diferencia por sexo ni género. Dejando en las mismas condiciones a “mujeres” y “hombres”, destruyendo las diferencias de género que podrían aparecer a través de la apariencia del cabello.

Esto, sin duda, debió haber trastocado o agredido en algún grado las concepciones de género defendidas o vividas por la población nativa.

Siguiendo con las diferentes formas de castigo y control que ejecutaron los evangelizadores sobre la población conquistada, un ejemplo de las consecuencias de toda esta represión se puede ver a través de la postura de un andino al respecto:

“Cómo los dichos padres de las dotrinas hilan y texen, apremian a las biudas y solteras, deziendo questá amanzebada con color de hazelle trauajar cin pagalle. Y en ello, las yndias hazen grandes putas y no ay rremedio. Y [aci]na no se quieren casar porque ua tras del padre o del español. Y acá no multiplica yndios en este rreyno, cino mestizos y mestizas y no ay rremedio” (Guaman Poma de Ayala, 1615, pág. 579)

Con estas palabras, Guaman Poma muestra una visión sumamente crítica de lo que hacían los visitantes al destruir y modificar las relaciones andinas. El “amancebamiento”, según sus palabras, habría sido la excusa que usaban los evangelizadores para apropiarse de “mancebas” y abastecerse de mano de obra forzada. Visión que encaja perfectamente con lo que señalan las visitas acerca de que las “amancebadas” eran expulsadas de sus casas y llevadas a la fuerza a la casa de españoles “de bien”. Pero Guaman Poma no sólo plasma sus críticas a través del texto alfabético, también expresa sus visiones de las situaciones a través de sus dibujos.

La figura 1, por ejemplo, es un dibujo de Guaman Poma que habla de un sacerdote que violentamente fuerza, con un palo, a una “india” a trabajar en un telar. Mostrándose el religioso imponente y la tejedora bastante frágil en el suelo.

Esto responde, en definitiva, a la visión ya mencionada que tenía Guaman Poma sobre los padres doctrineros, su aprovechamiento del poder que tenían sobre la población nativa y sus acusaciones de “amancebamiento” falsas.

También habla sobre la violencia de la evangelización en la figura 2. Este dibujo de Guaman Poma muestra a un sacerdote muy alto e imponente que agarra y tira con fuerza las cabelleras de un “indio” y una “india”. Estos últimos personajes son muy bajos y parecen estar sufriendo mucho en comparación al sacerdote. Esta vez, según el texto que acompaña a la imagen, Guaman Poma denuncia que los evangelizadores a veces obligaban a la población nativa a casarse y otras veces se negaban a aplicar el mismo sacramento a quienes lo pedían.

Por tanto, la visión de Guaman Poma refuerza la idea de que la lucha contra el “amancebamiento” y las otras represiones que llevó a cabo la iglesia católica alteraron enormemente lo que existía en el mundo andino. Tanto a nivel de parentesco y relaciones, como a nivel de identidades y concepciones de género.

Y no podía ser de otra forma si es que se considera todo lo que denuncian los evangelizadores, cronistas y autores de diccionarios sobre las prácticas nativas. Ciertamente, de acuerdo a sus palabras, existía un gran contraste entre las costumbres andinas y lo impuesto por los europeos. Y, más allá de eso, muestran que las formas de relacionarse de la población nativa eran ajenas a los preceptos religiosos que habían nacido en Europa.

Además, los testimonios y descripciones de los conquistadores muestran una dificultad o imposibilidad de nombrar categorías de sexo/género andinas que existían previo a la conquista. Apareciendo diccionarios europeos que recogen parte de las concepciones de sexo/género andinas de manera muy parcializada.

En definitiva, se evidencia que conceptos como el casamiento católico, la monogamia europea, la heterosexualidad cristiana, las categorías de género europeas y los roles de género respectivos, probablemente eran ideas completamente ajenas en los Andes antes de la llegada de los conquistadores y el aparato de represión e imposición ideológica que traían.



Figura 1: Dibujo 227, “Q[VE] HAZE TEGER ROpa por fuerza a las yndias, diciendo y amenazando questá amanzibada y le da de palos y no le paga” (Guaman Poma de Ayala, 1615, pág. 578)

Además, todo indica que existió un claro proceso de “conversión” y cambio que provocó un gran número de mutaciones en los sistemas de sexo/género propios del mundo andino nativo.



Figura 2: Dibujo 230, “POR FVERZACASAmiento que hazen los dichos padres de las dotrinas y a otros no la quiere cazar, aunque lo piden y tiene depocitada” (Guaman Poma de Ayala, 1615, pág. 587)

El mundo andino y sus concepciones de sexo/género

Como se dijo en un comienzo, la problemática que guía esta investigación, y la discusión que existe detrás de ella, surgió a partir de la afirmación de un cronista del siglo XVI. Pedro Pizarro afirmó que había “muchos varones en abito de mujeres” que andaban en “muchas ydolatrias” en alguna parte de estas tierras andinas que empezaba a conocer (Pizarro, 1571/1978, pág. 111). Demostrando un contraste drástico entre las concepciones de género europeas y la forma en que se expresaba el sexo/género en el mundo andino. Pero no es el único cronista que habla de una situación similar, Pedro Cieza de León cita a fray Domingo de Santo Tomás y expresa casi lo mismo en su crónica:

“Verdad es, que generalmente entre los serranos e yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad. Y es, que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos, o más, según es el ídolo. Los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con estos casi como por vía de santidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos, el uno de los indios de la sierra, que estaba para este efecto en un templo que ellos llaman guaca de la provincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco, el otro era en la provincia de Chíncha indios de su majestad. A los cuales hablándoles yo de esta maldad que cometían, y agravándoles la fealdad del pecado me respondieron, que ellos no tenían la culpa, porque desde el tiempo de su niñez los habían puesto allí sus caciques, para usar con ellos este maldito y nefando vicio, y para ser sacerdotes y guarda de los templos de sus indios. De manera que lo que les saqué de aquí es, que estaba el demonio tan señoreado en esta tierra, que no se contentando con los hacer caer en pecado tan enorme, les hacía entender que el tal vicio era especie santidad y religión, para tenerlos más sujetos” (Cieza de León, 1553/2005, págs. 182-183)

Y el Inca Garcilaso de la Vega también hace una mención al respecto:

“Hubo sodomitas en algunas provincias, aunque no muy al descubierto ni toda la nación en común, sino algunos particulares y en secreto.

En algunas partes los tuvieron en sus templos porque les persuadía el demonio que sus dioses recibían mucho contento con ellos, y haríalo el traidor por quitar el velo de la vergüenza que aquellos gentiles tenían del delito y porque lo usaran todos en público y en común (...)” (Garcilaso de la Vega, 1609/2009, pág. 46)

Además, el aspecto religioso asociado a la “vestimenta de mujer” también aparece en palabras de Bernabé Cobo y su revisión de la religiosidad andina:

“En la ribera del río de Apurima había un templo muy pintado, que era adoratorio célebre. Dentro dél estaba hincado un palo del grosor de un hombre, muy ensangrentado de los sacrificios que le hacían. Tenía ceñido un cinto de oro del anchor de una mano, con dos pechos de mujer, de oro macizo, y estaba este palo ó ídolo vestido en hábito de mujer con vestiduras de oro muy delicadas, y con muchos topos ó alfileres grandes de los que usaban las indias” (Cobo, 1653/1893, pág. 74)

Por ello, la repetida asociación entre estas “desviaciones de género” y la religiosidad nativa recuerda inevitablemente a una propuesta ya mencionada. La dualidad de género de los *machis weye* (entre los mapuches), fenómeno que aparece en las palabras de los cronistas de la misma forma que en estos casos, fue erróneamente interpretada y condenada por los conquistadores españoles (Bacigalupo, 2002, pág. 35). Y llama especialmente la atención que los *machis weyes* fuesen acusados de los mismos pecados y aberraciones descritos por Pedro Pizarro y Cieza de León, casi con las mismas palabras.

Entonces, dado que los conquistadores y la represión religiosa no fueron capaces de ver que los *machis weyes* escapaban del binario hombre-mujer y el sistema de sexo/género que era propio de la iglesia católica colonial, ¿lo mismo pudo pasar con estas personas de comportamiento “pecaminoso” que describen los cronistas en los Andes?

Por otro lado, ¿es posible que estas personas entrasen dentro del sistema cuádruple de género que describe Artzi?

La verdad es que responder estas preguntas con total certeza escapa a las posibilidades de este informe, pero su planteamiento permite tener en consideración que son interrogantes abiertas y que no se pueden asegurar sus respuestas negativas (aunque muchas veces se dé por hecho que es así). Estas dudas, estos cuestionamientos, sirven de punto de partida para poder analizar una serie de documentos de origen andino y así poder reflexionar acerca de los sistemas de sexo/género andinos del siglo XVI.

En primer lugar, se revisará la enunciación de lo “masculino” y lo “femenino” en los dibujos de Guaman Poma. Ya que algo que suele llamar la atención del arte de Guaman Poma es que en sus obras les da el mismo espacio (y de manera independiente) a los incas y a las coyas. A diferencia de los escritos e ilustraciones europeas coloniales, él le entrega una mención y un dibujo a cada inca y a cada coya (12 y 12, respectivamente).

Ejemplo de esa situación son la Figura 3 y la Figura 4, dibujos de la primera coya y del primer inca, respectivamente. Ambas ilustraciones muestran a figuras dominantes y tienen el nombre del personaje respectivo, además tienen un texto a los pies muy parecido. “Reynó en el Cuzco” dice en los pies de la coya y “Este Ynga rraynó sólo el Cuzco” está escrito a los pies del inca. Esta situación también es peculiar para los textos de la época, normalmente los españoles describen a las mujeres como personas sin poder y siempre bajo el dominio y en posiciones inferiores a la de los hombres. Guaman Poma está pensando y expresando una forma de entender los géneros que es distinta, al menos en este aspecto, a la que predomina en el mundo europeo conquistador.



Figura 3: Dibujo 39, “LA PRIMERA HISTORIA DE LAS REINAS, COIA, MAMA VACO COIA” (Guaman Poma de Ayala, 1615, pág. 120)



Figura 4: Dibujo 25, "MANGO CAPAC INGA" (Guaman Poma de Ayala, 1615, pág. 86)

De hecho, Artzi ahonda en estas concepciones de género que muestra Guaman Poma y propone una posibilidad que va más allá. Analizando crónicas, testimonios y distintas piezas de arte, Artzi plantea que Mama Huaco podría representar y apelar a la categoría de género de “mujer masculina” propia del sistema cuádruple que ella describe (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Text], 2016, pág. 546).

Esta posibilidad se ve reforzada por una pintura andina del siglo XVIII que representa a una señora inca en una actitud muy alejada de los estereotipos de género traídos por los invasores europeos. Como se aprecia en la Figura 5, Chañancoricoca sostiene la cabeza decapitada de alguien, mostrándose fuerte y violenta.

Sumado a todo lo anterior, nos encontramos con que “Huaccu” es el término aymara para referirse a las “mujeres” varoniles que realizan tareas más propias de hombres (Bertonio, 1612, pág. SEGVNDA PARTE 142).

Con respecto a las figuras de Chañancoricoca y Mama Huaco, Luis Ramos afirma que representan a un arquetipo de mujeres “varoniles” y guerreras:

“(…) ambas son dos corporizaciones de un arquetipo: el de la mujer-guerrero a la que ayuda la huaca del grupo. No sabemos qué habría ocurrido si el devenir inca hubiera transcurrido sin intromisiones ajenas, pero es muy posible que si se hubiera producido otra gran crisis, habría aparecido otra mujer que, comportándose 'varonilmente', hubiera sido clave en la resolución del problema y cuya existencia también se podría haber recogido al plasmar la acción de cualquiera de las otras mujeres que respondían al mismo prototipo” (Gómez, 2001, pág. 183)

¿Habrán sido Mama Huaco y Chañancoricoca “mujeres masculinas” o sus mitos representarán esa categoría de género?

Más allá de la posible respuesta, se evidencia que estos dibujos y esta pintura se están enunciando desde una concepción del género y los roles de género que contrasta con la propia

de los conquistadores europeos. Esto en consideración de los atributos asociados a las “mujeres” o “indias” y con respecto al lugar que pueden ocupar “hombres” y “mujeres” dentro de un suceso “histórico” o mítico.



Figura 5: “El Gran Nusta Chañancoricoca. Abuela de los doze yngas destos Reinos del Perú”. Museo Inca de la Universidad San Antonio Abad (Cuzco) (Fotografía facilitada por José Luis Martínez Cereceda)

Siguiendo con el análisis de obras andinas, ahora se revisará material prehispánico que, de manera similar a los dibujos de Guaman Poma, ordena y expresa la “posición” de los distintos géneros y sus características de manera equitativa o equivalente.

La Figura 6, por ejemplo, muestra fotos de dos pinturas de una vasija inca prehispánica, las cuales se encuentran simétricamente a los costados de la misma y tienen los mismos tamaños. A simple vista ambas figuras son casi indistinguibles, pero investigadoras han determinado que la pintura de la izquierda correspondería a una “mujer” y la de la derecha a un “hombre” (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Appendixes], 2016, pág. 24). Distinguiéndose por algunos detalles y resaltando especialmente la diferencia de ropajes.



Figura 6: “Mujer” y “hombre” pintados en la vasija inca VA 7985 del Ethnological Museum of Berlin (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Appendixes], 2016, pág. 24)

Estas pinturas casi idénticas, en igualdad de posiciones, ponen de manifiesto nuevamente que existe una diferencia en la forma que el mundo andino y la iglesia conquistadora ordenan y entienden los géneros y sus atribuciones. Hay una equidad, hasta una simetría en la enunciación de lo “femenino” y lo “masculino”. Lo que claramente contrasta con la idea de “hombre” y “mujer” traída por los invasores, que eran categorías separadas, asimétricas y jerarquizadas.

De manera un poco más drástica se evidencia esa equidad en la enunciación y la representación del género que aparece en la Figura 7. En este caso se trata de una botella de doble cámara con dos representaciones humanas idénticas que sólo se diferencian por el color. Las investigadoras, nuevamente, consideran que se trata de la figura de “hombre” y de una “mujer” (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Appendixes], 2016, pág. 25).

De cualquier forma, con mis conocimientos, soy incapaz de distinguir el género o los atributos asociados a cada figura. La semejanza es muy drástica y expresa una marcada equidad entre las figuras “masculina” y “femenina”.



Figura 7: Botella de doble cámara con las representaciones de un “hombre” y una “mujer”, C-04716 del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Appendixes], 2016, pág. 25)

Avanzando en la revisión del material andino, la Figura 8 muestra otro fenómeno que se relaciona con la dualidad y equidad, pero desde otro enfoque. Esta cerámica moche prehispánica representa un humano que contiene genitales “masculinos”, un pene, genitales “femeninos”, una vulva, y hasta senos.

Esta representación contrasta abiertamente con respecto a las nociones europeas colonizadoras de las posibilidades de cuerpo, de sexo y de género. Además, demuestra que existió una concepción o idea acerca de la ambigüedad genital o de sexo/género en parte del mundo andino. Se pensaba esa ambigüedad y se enunciaba.



Figura 8: Cerámica Moche con una imagen hermafrodita o andrógeno (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes* (800 B.C-1532 C.E)

Esta posibilidad corporal y “anatómica” de dualidad de sexo/género, por otro lado, hace que la atención regrese a los dibujos de Guaman Poma. La Figura 9, el dibujo 97 de Guaman Poma, escenifica el comienzo de la labranza agrícola durante el mes de agosto (“mes de romper tierras”) y muestra un personaje un tanto inusual.

Según plantea Artzi, la persona que aparece en el extremo derecho de este dibujo posee una vestimenta que no encajaría con un género completamente definido y parece cumplir una función ritual al tener en sus manos dos queros y aparecer como elemento equilibrante entre cuatro hombres, cuatro mujeres, la figura masculina del sol y la figura femenina de la luna (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes* (800 B.C-1532 C.E) [Text], 2016, pág. 253).

En cuanto a su vestimenta, esta persona llama la atención por tener un ropaje considerado femenino y al mismo tiempo poseer una corporalidad masculina. Artzi fundamente aquello al notar que las pantorrillas les son visibles, lo que nunca sucedería con las figuras de “mujeres” andinas.

¿Es este personaje un individuo de género dual que protagoniza un ritual agrícola?

Y no son las únicas fuentes que tratan este tema, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (cronista andino), también habla de personas que podrían considerarse de sexo/género dual. Todo esto en el contexto de un ritual y dando protagonismo a estos mismos individuos:

“(…) los curacas y mitimaes de Carabaya traen a chuqui chínchay, animal muy pintado de todos colores (...) cuya guarda da a los hermafroditas, indios de dos naturas" (Pachacuti Yamqui Salcamayhua, 1613/1995, pág. 67)

Se evidencia, por tanto, una probable relación entre esta dualidad, o ambigüedad, y lo ritual.

¿Cumplirán estas personas un papel importante en lo que respecta a lo “sagrado” dentro de la sociedad andina?

¿Son, quizás, personas que encajan en el sistema cuádruple de género?

Dentro de esa misma posibilidad, ¿ocuparían la categoría de “hombre femenino” dentro de ese sistema?



Figura 9: Dibujo 97: “AGOSTO, CHACRA IAPVI Quilla [mes de romper tierras]”
(Guaman Poma de Ayala, 1615, pág. 252)

Cambiando un poco de tema y volviendo a las cerámicas, la Figura 10 representa una forma de practicar relaciones sexuales que era condenada y castigada por la iglesia evangelizadora que llegaría con la conquista. Esto viene a reforzar una idea que se podía deducir de los documentos religiosos: dentro del mundo andino existía mucha más libertad y posibilidades de prácticas sexuales que las que buscaba imponer y limitar la iglesia católica durante la colonia.



Figura 10: Botella Nasca 7 con representación de copulación anal o coito vaginal, donde el “hombre” está detrás de la “mujer” (Artzi, *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* [Appendixes], 2016, pág. 35)

Lo mismo se retrata en la Figura 11, cuya cerámica representa una escena de sexo anal. Un pecado profundamente castigado y rechazado por la iglesia católica conquistadora.



Figura 11: Botella gollete asa estribo escultórica representando coito anal entre hombre y mujer. ML004217. Museo Larco (Lima) (Museo Larco Catálogo En Línea)

En definitiva, estas representaciones andinas expresan un contraste, una lejanía, entre las concepciones de género andinas y el sistema sexo/género que buscaban imponer los colonos europeos en aquellas tierras. No solo en cuanto a la posición o la forma que se enuncian los géneros “masculinos” y “femeninos”, también expresan corporalidades y prácticas que están de alguna forma conceptualizadas dentro de parte del imaginario andino y no encajan con el sistema de sexo/género que los evangelizadores buscarán imponer.

Incluso llegan a deslizar la posibilidad de la existencia de géneros fuera del binario “hombre y mujer”, categorías o identidades de género que escaparían al sistema que los conquistadores impusieron durante los siglos de ocupación y de colonia.

Conclusiones

Fernanda Molina propone que la violencia conyugal en los Andes del siglo XVII no sólo habría nacido de la doctrina patriarcal hispana, las conceptualizaciones nativas acerca de la violencia y sus formas habrían jugado un papel fundamental en la violencia machista y doméstica andina (Molina, 2013, pág. 49).

Este tipo de reflexión, nuevamente, cuestiona las ideas más homogenizantes acerca de los sistemas de sexo/género y su evolución dentro del mundo andino.

Además, pone de manifiesto que es un proceso excesivamente complejo tratar de comparar o contrastar fenómenos sociales que se entremezclan y evolucionan históricamente de diferentes maneras a lo largo de las diversas culturas.

Esta investigación, que buscó analizar y reflexionar acerca de las concepciones andinas del sexo/género y sus diferencias con respecto al sistema sexo/género que trajeron e impusieron los europeos, también se encontró con esta problemática. Y aunque la metodología, la extensión y los materiales limitaron considerablemente los resultados y reflexiones que surgieron de esta investigación, se pudieron observar ciertas situaciones y concepciones que ayudan a entender mejor la problemática tratada.

Porque los documentos religiosos y los testimonios de los conquistadores expresan una gran lucha por parte de la iglesia colonial por imponer un sistema de sexo/género que chocaría con las vivencias equivalentes nativas. La constante y violenta represión de los evangelizadores en contra de las relaciones “amorosas”, los actos sexuales, los parentescos, las identidades y hasta la apariencia y corporalidad de la población nativa, nos hablan de ese enfrentamiento y contraste entre las concepciones andinas y las europeas.

Por otro lado, las representaciones andinas analizadas respaldan estas conclusiones y muestran un contraste entre el discurso colonizador y la enunciación, en cuanto a género y comportamientos asociados, que aparece en las mismas.

Además, estas obras plantean posibles formas de expresar las concepciones de sexo/género que son propias de los Andes. Junto con mostrar cierta diversidad dentro de los mismos relatos.

Todo esto calza con las diferencias entre los planteamientos y posturas que hay entre quienes estudian e investigan este tipo de temáticas en el mundo andino.

En definitiva, ha quedado en evidencia que existieron, como mínimo, importantes contrastes entre el sistema de sexo/género europeo/católico y los sistemas de sexo/género que coexistían en el mundo andino hasta, al menos, la conquista. Situación que, finalmente, cambió en mayor o menor medida por una ocupación y una represión religiosa, política y social provocada por los colonizadores europeos que llegaron a América.

Bibliografía

- Artzi, B.-a. (2016). *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E) [Appendixes]*.
- Artzi, B.-a. (2016). *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E) [Text]*.
- Avendaño, F. d. (1648). *Sermones de los misterios de nvestra santa fe católica, en lengva castellana, y la general del Inca. Impvgnanse los errores particvlares qve los indios han tenido*. Lima: Por Jorge Lopez de Herrera, Impressor de Libros, en la Calle de la cárcel del Corte.
- Bacigalupo, A. M. (2002). La lucha por la masculinidad del Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 29-64.
- Bennholdt-Thomsen, V. (1994). *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Bertonio, L. (1612). *VOCABVLARIO DE LA LENGVA AYMARA*. Juli, Pueblo en la Provincia de Chucuito (Perú): Impresso en la casa de la Compañía de Jesus de Juli Pueblo en la Provincia de Chucuito (Perú). Por Francisco del Canto.
- Carrasco Gutiérrez, A. M. (1998). Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contéporaneos del norte de Chile. *Chungará*, 87-103.
- Cieza de León, P. (1553/2005). *CRÓNICA DEL PERÚ EL SEÑORÍO DE LOS INCAS*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Cobo, B. (1653/1893). *HISTORIA DEL NUEVO MUNDO Tomo IV*. Sevilla: Imp. de E. RASCO.
- Cordero Fernández, M. (2010). Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 351-379.
- Covarrubias, S. d. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid.
- Garcilaso de la Vega, E. I. (1609/2009). *PRIMERA PARTE DE LOS COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS*. Lima: Edición digital SCG.
- Gómez Suárez, Á. (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. *Revista mexicana de sociología*, 675-713.
- Gómez, L. R. (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 Abad del Cuzco). *Revista Española de Antropología Americana*, 165-187.
- González Holguín, D. (1608/2007). *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua, o del Inca*. Runasimipi Qespisqa Software.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1615). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Copenhagen: Ms. Gammel Kongelig Samling (GKS) 2232, 4°. Biblioteca Real de Dinamarca.

- Isbell, B. J. (1997). De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Arnold, *Más allá del silencio : las fronteras de género en los Andes* (págs. 253-300). La Paz.
- Martínez Cereceda, J. L. (s.f.). *Runakuna versus indios en las imágenes andinas coloniales*. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Departamento de Ciencias Históricas. U. de Chile.
- Millones, L. (2007). *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia IV*. Santiago: DIBAM.
- Molina, F. (2013). Violencia conyugal en las sociedades andinas (Siglo XVII). Hacia una definición histórica y cultural. *Surandino Monográfico*, 48-62.
- Museo Larco Catálogo En Línea. (s.f.). *Museo Larco*. Obtenido de <http://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=4217>
- Pachacuti Yamqui Salcamayhua, J. d. (1613/1995). *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica S.A de C.V.
- Pérez Bocanegra, J. (1631). *RITVAL FORMVLARIO, E INSTITVCIÓN DE CVRAS, PARA ADMINISTRAR A LOS NATVRALES DE este Reyno, los santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penintencia, Extremavncion, y Matrimonio, Con aduertencias muy necessarias*. Lima: Impreso por Geronymo de Contreras, junto al convento de santo Domingo.
- Pizarro, P. (1571/1978). *Relacion del descubrimiento y conquista del Peru*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru.
- Platt, T. (1980). Espejos y maíz: el concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia. En *Parentesto y matrimonio en los andes* (págs. 139-182). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAE. (s.f.). *REAL ACADEMIA ESPAÑOLA*. Obtenido de <http://www.rae.es/obras-academicas/obras-linguisticas/tesoro-de-covarrubias>
- RAE. (s.f.). *REAL ACADEMIA ESPAÑOLA*. Obtenido de <https://dle.rae.es/?id=YDTUy4a>
- Rösing, I. (1997). Los diez géneros de Amarete, Bolivia. En D. Arnold, *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*. (págs. 77-92). La Paz.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 95-145.
- Salomon, F. (1997). Conjunto de nacimiento' y 'línea de esperma' en el Manuscrito Quechua de Huarochiri . En D. Y. Arnold, *Más allá del Silencio: Las fronteras de género en los Andes* (págs. 302-322). Lima.
- Santo Tomás, D. d. (1560). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Valladolid: Imprimiase en la muy insigne villa de Valladolid (Pincia otro tiempo llamada.) En casa de Francisco Fernandez de Cordoua, impressor de la M. R.

- Spedding, A. (1997). "Esa mujer no necesita hombre": En contra de la dualidad andina, imágenes de género en los Yungas de La Paz. En D. Arnold, *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*. (págs. 325-343.). La Paz: Ciase/Ilca.
- Tomás y Valiente, F. (1990). El crimen contra natura. En F. Tomás y Valiente, B. Clavero, A. M. Hespanha, J. Bermejo, E. Gacto, & C. Alvarez Alonso, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas* (págs. 33-55). Madrid: Alianza Universidad.
- Vargas Ugarte, R. (1951). *Concilios Limenses (1551-1772) Tomo I*. Lima.