



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
La construcción del cristianismo andino, siglos XVI-XVIII.

Campesinas, colonia y cristianización en los Andes
peruanos; preservación, recreación y reinención del
sistema cultural prehispánico y transformación del rol
femenino en los siglos XVI y XVII

Informe para optar al Grado de Licenciatura en Historia presentado por:

Romina Antonia Freire Fuenzalida

Profesor guía: Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile
2022

Agradecimientos

En primer lugar agradezco a mis padres, Omar y María Eugenia, cuyas historia de esfuerzo me motivaron día a día a convertirme en una mejor persona. Gracias a ustedes y a mi hermana, Emilia, por escuchar y apoyar cada uno de los avances que hice durante mi investigación. Gracias por las palabras de aliento y cariño cada vez que me vieron cansada o desanimada, sin su apoyo no hubiese sido lo mismo. Gracias por la confianza, por permitirme cumplir el sueño de estudiar Historia en la Universidad de Chile. Pese a lo que nos costó, este triunfo es tan mío como de ustedes.

Gracias a mis abuelos, Neno, Quela y Segundo, quienes pese a no estar físicamente conmigo han sido parte esencial de mi vida, pues desde mis conversaciones con ellos nació mi amor por la Historia. Y gracias también a Sara, la única que me ha podido acompañar desde este plano. Aquellas tardes de historias de juventud y ese espíritu feminista que me transmitió día a día aún sin notarlo me forjaron como la persona que soy.

Así también, agradezco a mis padrinos, Patricio y Roxana, mis segundos padres. Gracias por estar siempre presentes y dispuestos a escuchar cada uno de mis logros y hacerse parte de ellos.

No puedo dejar de agradecer a mi profesor guía, Jorge Hidalgo, por su dedicación, disposición y constancia, por haber creído en mí desde el inicio. También, al Proyecto ANID FONDECYT N° 1220296 dirigido por él, gracias al que pude concretar la investigación.

De la misma manera agradezco a Lirita, mi primer y gran amigo en la universidad. Gracias por ser mi amparo y por ayudarme y motivarme a desarrollar confianza en mí y mis conocimientos. Por soportar cada una de mis crisis y sobre todo, por confiarme esta amistad tan linda que cultivamos con los años. Gracias a ti me mantuve y logré llegar a donde estoy.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mi compañero, Matías. Gracias por la atención, el cariño, el ánimo y la confianza. Por intentar comprender cada una de las cosas que te conté acerca de mi investigación aun cuando no fuera de tu interés ni gusto personal. Gracias por haberme acompañado en estos 4 años aunque fuera desde la distancia, por haber sorteado cada dificultad conmigo como si fuera tuya, gracias por estar incondicionalmente.

Este trabajo está dedicado a cada una de las brujas y hechiceras del campo andino, mujeres cuyas historias de resistencia y fortaleza sustentaron mi investigación.

Espero haber logrado mi objetivo de revelarlas de aquellas denominaciones y avanzar hacia un reconocimiento como lo que realmente fueron: mujeres vigorosas que aportaron a la conservación de la memoria andina.

*Así entonces, si estas mujeres fueron consideradas brujas por ser valientes,
peligrosas, libres, inconformistas, luchadoras y revolucionarias
¡Me considero una más de estas brujas!*

Índice

| | |
|--|-----------|
| Introducción | 4 |
| Antecedentes..... | 8 |
| 1.1. Antes de la invención de América: la sociedad andina entre los siglos XV- XVI..... | 8 |
| 1.2. Entre la complementariedad y el poder autónomo: la mujer del campo andino..... | 11 |
| Conquista y colonia | 14 |
| 2.1. Disrupción hispana y desestructuración andina: la conformación de la nueva sociedad..... | 14 |
| 2.2. La transmutación de lo femenino: nuevas condiciones de subalternidad | 17 |
| Cristianización | 22 |
| 3.1. Desde la divina providencia a la violencia estructural: redes clericales de sumisión en los Andes | 22 |
| 3.2. Brujas, hechiceras e idólatras | 26 |
| Las consecuencias | 29 |
| 4.1. Entre el recuerdo y el olvido; la resistencia cultural femenina a través del análisis de fuentes | 29 |
| Reflexiones finales..... | 37 |
| Bibliografía..... | 39 |

Introducción

La Conquista del Perú ha sido constantemente leída bajo los parámetros antropocéntricos, eurocéntricos y patriarcales propuestos por la historiografía tradicional. Así, veíamos una historia en la que Dios, por medio del Papa, concedió poder a un Rey, quien designó a hombres para que en su nombre conquistaran nuevos territorios y difundieran la palabra del Señor en la llamada evangelización, proceso en el cual se vieron enfrentados a indios con quienes debieron luchar para lograr establecer su anhelada nueva sociedad. Se describen hombres; nobles, militares, hidalgos, curas, indios y esclavos, o en casos, pluralizaciones al masculino.

Dado que los patrones antes mencionados eran dominantes no solo en la historiografía sino en amplios ámbitos de la sociedad, la instalación de la colonia en América se haría bajo modelos estructurales e institucionales ya conocidos por los cristianos. Así se conformaría una sociedad patriarcal, con importantes signos de feudalidad, jerarquizada y católica, para cuya imposición se requería la eliminación de todos los sistemas organizacionales y rituales según los que se regían los nativos del Perú. Pero, ¿es realmente posible que solo hombres hayan participado de este proceso histórico y que la implantación de esta nueva estructura haya sido tan fácil para los cristianos como se pretende?

En base a esta primera interrogante se estudiará el caso de la instalación de la colonia y la cristianización en los Andes peruanos, posicionando el foco sobre un sujeto particular: la mujer. Pero no cualquier mujer, sino las mujeres nativas del campo andino. Esto, con el fin de conocer las posibles transformaciones y/o permanencias que vivieron dichas féminas entre finales del siglo XVI y el siglo XVII teniendo en cuenta que la instauración de esta nueva sociedad desgastaría e incluso acabaría con las bases según las cuales funcionaban las comunidades tradicionales.

Para esto, se hará uso de la tradición y teoría feminista en base a los aportes de la “Historia de las mujeres”, con la que se redefinirá a la campesina andina como sujeta válida en el relato historiográfico proponiendo una comprensión cultural de la diferencia de los sexos. Desde ahí se analizarán las relaciones entre ambos para lograr una “visión integral del conjunto de la experiencia histórica de las mujeres y la complejidad de las relaciones entre los sexos, las modificaciones en el estatus, el proceso de formación de conciencia de las mujeres y los cambios en su situación social”¹.

Además, se utilizará la corriente de la “Historia Cultural” en su vertiente propuesta por Peter Burke para establecer un análisis de las prácticas y representaciones existentes en una cultura². De esta manera el enfoque se pondrá en el estudio del sistema cultural de las comunidades andinas peruanas dando atención a las conexiones y relaciones entre esta sociedad y la recientemente arribada sociedad hispano-cristiana. Para esto, se entenderá el término “cultura” según Clifford Geertz como “un patrón históricamente transmitido de

¹ García-Peña, 2016, p.3.

² Burke, 2006.

significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes hacia ella”³. Según esto, se contrapondrán dos sistemas distintos pero en constante interacción, para intentar ofrecer una explicación cultural al cambio que pudo enfrentar la comunidad andina prehispánica y sobre todo la mujer campesina de los Andes peruanos.

Su caso entonces se analizará desde el culturalismo, que busca “poner el acento en las experiencias y en las ideas más que en las realidades sociales y políticas”⁴ desde donde se podrá comprender si es realmente posible estudiar a este sujeto particular sin asumirlas ni a ellas ni a su cultura como parte de una única homogeneidad. Esto, teniendo en cuenta que la cultura implica tradición, la que es comprendida como tipos de conocimientos y destrezas transmitidas entre generaciones⁵, idea según la que Burke propone que “la aparente innovación puede enmascarar la persistencia de la tradición”⁶.

Todo esto entonces lleva a plantear como hipótesis de trabajo que, aproximadamente, en el primer siglo posterior a la conquista, dada la nueva organización impuesta, el comportamiento que desarrollaron los eclesiásticos y los españoles en general hacia estas mujeres y la notable erosión de las estructuras tradicionales, las campesinas de los Andes peruanos desarrollaron un rechazo hacia la Iglesia Católica y la colonia en general, lo que las llevó a preservar, recrear y reinventar la ritualidad e institucionalidad prehispánica, provocando una transformación en su rol como mujeres campesinas.

De esta manera, se propondrá como objetivo determinar los aspectos esenciales de la relación entre la campesina andina peruana, la colonia española, el catolicismo, y por consecuencia con sus representantes; curas, sacerdotes, clérigos y frailes. Además, se buscará analizar los cambios o permanencias que estas mujeres pudieron sufrir de mano de la nueva estructura religiosa y social, para terminar caracterizando a dichas féminas como un eje de resistencia cultural en contra de la nueva estructura establecida.

Para este fin, se comprenderá resistencia cultural como la manifestación de una identidad continua y autónoma a través de una reorganización defensiva y la conservación de espacios culturales propios donde los aspectos simbólicos como la religión, las costumbres o las prácticas sociales y comunitarias tienen preponderancia, y cuyo objetivo es la mantención de la cultura y la conservación de la tradición. Esta puede ser una lucha silenciosa o frontal, pero el denominador común es que funcionan como estrategias de sobrevivencia y deslegitimación de estructuras dominantes y avasalladoras. En este sentido, se desarrolla también una cultura en resistencia que pese a la adopción de cambios asegura como objetivo la permanencia identitaria, pues la reinvención simbólica es parte fundamental de la lucha en contra de la violencia hegemónica. Así, la existencia de la articulación de pueblos,

³ Geertz en Burke, 2006, *op. cit.*, p. 54.

⁴ Burke, 2006, *op. cit.*, p. 40

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 41.

comunidades o grupos en torno a espacios de participación popular que funcionen según las bases de su antiguo sistema cultural, tal como lo hacen estas mujeres, ejemplifican un tipo de resistencia cultural, que a la vez, desarrolla una cultura en resistencia⁷.

En este sentido, se seguirán las propuestas tanto de Irene Silverblatt⁸, Silvia Federici⁹, Ana Echenique¹⁰, Esperanza Mó y Margarita Rodríguez¹¹, quienes, tal como se plantea en este trabajo, avalan la idea del nacimiento de una nueva identidad femenina a partir de la imposición de la colonia española, ofreciendo la idea de un cambio de rol en las mujeres del campo andino quienes pasan en este proceso a ocupar un nuevo papel específico en la continuación y transmisión del sistema cultural prehispánico. Todas ellas sostienen que estas mujeres no fueron víctimas pacíficas en medio de este proceso de transformación, sino que resultaron ser un eje de resistencia ante la penetración de la hispanización y la cristianización en los Andes, al recuperar y continuar su antiguo culto tradicional, su religión nativa y sus relaciones sociales – dentro de los límites permitidos –, ejercicio a través del cual se convirtieron en preservadoras y recreadoras del culto y la institucionalidad tradicional andina.

Sin embargo, estos dichos se enfrentan a las propuestas tanto de Thomas Abercrombie¹² y Manuel Marzal¹³ acerca de un proceso denominado hibridismo cultural o cristalización, que en palabras de Burke refiere a una domesticación de lo extraño a través de estrategias y tácticas no siempre consientes que producen el nacimiento de una nueva cultura “hibrida” con características de las dos anteriores¹⁴. Para el caso tratado, esto refiere al comienzo de un proceso que pretende una armonía cultural entre las comunidades andinas y la sociedad hispano-cristiana para lograr una especie de fusión entre ambas en un proceso que según Marzal es en parte aditivo, sustitutivo y en parte, de síntesis y que ocurrió desde la segunda mitad del siglo XVII en adelante¹⁵.

La contradicción se encuentra en que esta idea de hibridismo sugiere un proceso tranquilo y natural, prácticamente omitiendo la acción humana y las posibilidades de resistencia¹⁶. En este sentido, no es la idea desechar o desmentir esta propuesta, sino enfrentarla aludiendo al caso de la resistencia cultural femenina manifestada sobre todo en el primer siglo posterior a la conquista, momentos en los que ambas estructuras sociales y religiosas aún no lograban una adecuación. De esta manera la idea de un rescate de las tradiciones andinas era considerada atractiva pues se manifestaba un primer estado de conocimiento entre ambas

⁷ Smeke deZonana, 2000.

⁸ Silverblatt, 1990.

⁹ Federici, 2010.

¹⁰ Echenique, 1997.

¹¹ Mó y Rodríguez, 1998.

¹² Abercrombie, 2006.

¹³ Marzal, 1977.

¹⁴ Burke, 2006, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵ Marzal, 1983

¹⁶ Burke, 2006, *op. cit.*

culturas y un consiguiente rechazo por parte de las comunidades andinas a la estructura hispano-cristiana.

Para desarrollar este trabajo se realizará una revisión teniendo como texto base el libro *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* de Irene Silverblatt (1990) en base al cual nace el planteamiento de la hipótesis. También, se hará uso de la fuente primaria *El primer Nueva Coronica y buen gobierno* escrita por el cronista quechua Felipe Guamán Poma de Ayala entre finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII en su versión editada por John Murra y Rolena Adorno en 1980, con el fin de utilizar sus descripciones acerca de las relaciones entre los nativos y los cristianos. Además a lo largo del estudio, se consultará el Catálogo de documentos de la serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima en búsqueda de acceder a un tema central como lo son las hechicerías e idolatrías y los juicios por estas. Todo lo anterior se hará utilizando un método de tipo cualitativo para comprender la experiencia de dichas mujeres en medio de todo este proceso que se caracterizará como deshumanizador.

En función de corroborar la hipótesis propuesta y para dar orden al escrito, este se dividirá en cuatro acápites. En el primero se dará cuenta de los antecedentes necesarios sobre la sociedad andina y la mujer campesina previo a la conquista española. Esto se hará utilizando textos acerca de la tradición andina prehispánica que den cuenta sobre las relaciones que se practicaban para acercarnos a las estructuras, instituciones y formas de vida de las comunidades en temas como la complementariedad, la reciprocidad, la religiosidad y la vida de las mujeres andinas en sí.

En el segundo, se hará una revisión sobre el enfrentamiento del mundo andino a la llegada de los españoles y la instalación de la colonia y cómo esto provocó la descomposición de esta sociedad prehispánica. Esto, a través de textos que traten la conquista y colonización en el Perú, con el fin de caracterizar los cambios a los que se expusieron las comunidades andinas y más específicamente las campesinas, enfatizando en la pérdida de derechos y privilegios que sufrieron.

A continuación, se realizará un análisis acerca del proceso de cristianización con un énfasis en el comportamiento de los eclesiásticos, los abusos que estos cometían y las consecuencias que esto produjo sobre las mujeres andinas. Además, se hará una revisión de las acciones que llevó a cabo la Iglesia Católica para mantener su estructura sin perturbaciones ni amenazas, a través de un acercamiento a la estrategia utilizada por dicha institución como método de control social la que se basó en la imposición de los términos de brujería, hechicería e idolatría.

Por último, el trabajo se enfocará en la nueva situación andina en base a bibliografía de las nuevas construcciones discursivas que nacieron de este proceso y las formas de resistencia que desarrollaron las campesinas andinas específicamente. Para esto se dará cuenta de la transformación del rol de dichas féminas a través de dos fuentes principales como lo son las ya mencionadas *El primer Nueva Coronica y buen gobierno*, y los expedientes del Catálogo de documentos de la serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima,

para sustentar la propuesta a través de casos específicos según los cuales se obtendrán las claves que caracterizaron dicho proceso.

Antecedentes

1.1. Antes de la invención de América: la sociedad andina entre los siglos XV-XVI

Hasta antes de la conquista española y la llegada de la evangelización al Perú se describe en aquel territorio una “próspera civilización y un gran imperio, el conocido como Inca”¹⁷, el que a ojos de distintos cronistas fue incluso catalogado como “moderno” en tanto el panorama andino de la época¹⁸. Este, de gran influencia en América del Sur, tenía una extensión territorial de cerca de 2 millones de kilómetros cuadrados “entre el océano Pacífico y la selva amazónica, desde Quito (Ecuador) por el norte, hasta algún lugar desconocido entre el río Maipo, río Cachapoal y el río Maule (Chile) por el sur”¹⁹, extensión alcanzada gracias al programa de conquista que llevaron a cabo, el que para el caso de los Andes peruanos sometió a múltiples comunidades hasta entonces autónomas, diversas y diferentes entre sí. Este imperio en conjunto se denominaba Tahuantinsuyu y su corazón se ubicaba en los Andes peruanos, donde sus vestigios son visibles aún en la actualidad.

Su religión – o más bien su sistema ritual – se caracteriza como politeísta, y la mayoría de sus dioses, tenían un vínculo o una representación en elementos de la naturaleza como lo son el Sol, la Luna y el Rayo, a excepción del denominado “Dios superior”, Viracocha, el único carente de representación material²⁰. Esta religión era una característica fundamental de la sociedad incaica puesto que regía todos los ámbitos de su vida, de modo que el culto a los dioses tomaba sentido en las festividades de diversa importancia (regional o imperial) muchas de las que contaban con ofrendas de distintos tipos, incluyendo animales y humanos a través de sacrificios con los que se pedía o agradecía a los Dioses. Estos eran realizados por sacerdotes incaicos, los que además, tenían entre sus principales funciones la de interpretar los oráculos, por medio de los que los dioses interactuaban y se comunicaban con los humanos²¹.

Estos oráculos resultan ser otras de las bases de la ritualidad de la sociedad, pues se manifestaba a través de las *huacas*, nombre que define todo lo que se consideraba como sagrado y que se encuentra en profunda relación con los dioses. Podían ser santuarios, representaciones, objetos y/o lugares²² como las *conapas* (madre de los alimentos), las *pacarinas* (lugar de donde se cree salieron los hombres), los *malquis* (momias de antepasados) y los *apus* (espíritus de las montañas). Todos estos requerían veneración de los

¹⁷ Martínez, 2016, p. 5.

¹⁸ Rostworowski, 1999.

¹⁹ Martínez, 2016, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ Rubio, 2009.

²¹ Martínez, 2016, *op. cit.*

²² *Ibid.*

devotos, al igual que algunos elementos de la naturaleza vitales para la sociedad como la *saramama* (el maíz), *cocamama* (la coca) o la *coyamama* (los metales)²³.

Un tercer elemento esencial tiene que ver con la organización social del imperio, la cual se caracterizaba como compleja dada la preocupación de los gobernantes por la planificación y el aprovisionamiento del resto²⁴. Su base era el *ayllu*: núcleos comunitarios considerados unidad doméstica, constituidos por miembros que se vinculaban por sangre, territorio, economía, idioma y/o religión, siendo sobre este sistema en el que descansaba toda la organización del imperio, y a cuya cabeza se encontraba un jefe local o *curaca*²⁵. De esta manera se define como fundamento de la sociedad andina la presencia del *ayllu*, la *sallqa* (naturaleza, entendida como componente animal, humano, geográfico y astronómico), y las *huacas* del *Pacha* (tierra o territorio)²⁶.

El Estado Inca – entendido como estructura institucional a cargo del Tahuantinsuyu – repartía tierras y ganados que fueron apropiados durante su expansión a estas comunidades para que las trabajaran y con ellas aseguraran su subsistencia y el sostenimiento del Incanato²⁷. Estas tierras, denominadas *marka*, se trabajaban en colectividad y todos los miembros del *ayllu*, mujeres y hombres, tenían derecho a hacer uso de ellas, pues “el Estado había decidido no interferir demasiado en la capacidad del campesino de alimentarse a sí mismo y a su unidad doméstica”²⁸. Así, la tierra, la fuerza de trabajo y la ganadería estatal conformaban la base de la economía agrícola y ganadera del imperio, donde el cultivo intensivo de la tierra, la mejora de la tecnología preincaica y el sistema de irrigación artificial intensificaron el trabajo, y donde las llamas, alpacas, vicuñas y guanacos, fueron aprovechados al máximo²⁹.

“El trabajo en el *ayllu* era obligatorio (...), cada individuo trabajaba según sus capacidades físicas o intelectuales”³⁰ y dichas actividades se realizaban bajo el *ayni*³¹, un sistema organizativo socioeconómico que se basaba en el equilibrio y la reciprocidad, especialmente entre las parejas. Este consistía en una cadena de favores y ayuda mutua entre todos los participantes del *ayllu*, de modo que “regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes”³², por lo que además beneficiaba al Estado Inca.

En palabras de Irene Silverblatt

El *ayllu* sintetizaba esta compleja interacción de responsabilidades sociales y expectativas parentales, garantizando así a cada hombre y mujer andinos el acceso a las tierras y rebaños comunales y a otros recursos materiales necesarios para

²³ *Ibid.*

²⁴ Silverblatt, 1990, *op. cit.*.

²⁵ Martínez, 2016, *op. cit.*.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Murra, 1975.

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

²⁹ Martínez, 2016, *op. cit.*

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹ Rostworowski, 1999, *op. cit.*

³² *Ibid.*, p. 68.

reproducir su existencia (...), el ayllu tenía control en última instancia, sobre la forma en que sus miembros producían y reproducían sus vidas³³

La instalación del Incanato por sobre las comunidades andinas supuso la preeminencia del Sapan Inca sobre los *curacas*, y con el afianzamiento estatal nacieron nuevas categorías de jerarquía y poder que intermediaban la relación entre las comunidades y el Estado. Los incas, junto a sus *panacas* reales, los señores, sacerdotes de distintos tipos y los mercaderes conformaban la elite. Más abajo en la escala social y formando parte de la sociedad popular, encontraríamos a los artesanos, los *hatun runa*, *mitmaq*, pescadores y *yanas*, siendo al segundo grupo al que referiremos más específicamente dada su pertinencia en la investigación³⁴.

Los *hatun runa* “comprendían a la gran mayoría de la población andina, eran los campesinos y de entre sus filas el Estado sacaba la enorme fuerza de trabajo indispensable para la marcha del gobierno”³⁵. A este grupo, entendido como el pueblo común, es al que pertenecen las mujeres campesinas a las cuales nos referiremos más adelante, y que son el sujeto de nuestro estudio. Entre ellos además se elegían a los soldados del ejército inca, “y a los yana o servidores designados para laborar para el Inca, la *Coya*, el Sol o las *huacas*”³⁶. Los *hatun runa* no solo eran cultivadores, sino también pastores del ganado del Inca, del Sol, de las *huacas*, o de sus jefes étnicos y sus *ayllus*.

A este grupo es al que desde el Cuzco se les exigía tributos, pero sin infringir derechos tradicionales dentro de los *ayllus*, de modo que se les permitía retener parte del botín del que antes gozaban completamente como pueblos autónomos. En este sistema la interdependencia entre géneros era parte fundamental del trabajo: “sólo los hombres casados se hallaban sujetos a las obligaciones laborales del Estado”³⁷. Respecto de esto, el Incanato no desarrolló nunca una relación completamente directa con las comunidades, por lo que no intervinieron en las formas tradicionales del campesinado³⁸, esto quiere decir que “no creó sentimientos de unión entre las macroetnias, ni llegó a integrar a la población del Tahuantinsuyu debido a que persistió el arraigo local, y prevaleció una conciencia regionalista”³⁹. Esto generó que los *ayllus* mantuviesen su cohesión en base a sus propias *huacas* y sus señores, identificándose como hombres y mujeres comunes tal como los definía el *hatun runa*.

El hecho es que cada uno de estos sistemas sociales, económicos, institucionales y rituales se verían profundamente erosionados y transformados desde la llegada hispana, y es que la instalación de los españoles en el Perú requería la imposición de nuevas reglas que acabarían, y desde entonces, condenarían cada una de las manifestaciones descritas con anterioridad.

³³ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 2.

³⁴ Rostworowski, 1999, *op. cit.*, p. 68.

³⁵ *Ibid*, p. 236.

³⁶ *Ibid*, p. 237.

³⁷ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 11.

³⁸ Rostworowski, 1999, *op. cit.*

³⁹ *Ibid*, p. 256.

1.2. Entre la complementariedad y el poder autónomo: la mujer del campo andino

Tal como se mencionó anteriormente, este trabajo se enfocará en las mujeres campesinas de los Andes peruanos, correspondientes al *hatun runa* y para hacerlo, no podemos tomarlas en cuenta solo como individuo particular, sino que deben ser estudiadas también en su relación con el género masculino dada la importancia de la pareja en las sociedades andinas y la existencia de una dualidad sexual en el mundo sagrado, en el universo socioeconómico y dentro de la organización del poder⁴⁰.

Esto, ya que el elemento andino femenino y masculino actúan como complementarios, recíprocos, interdependientes y opuestos al mismo tiempo⁴¹, lo que quiere decir que el trabajo del varón se complementa con el de la dama tanto en el campo como dentro del hogar, por lo que ambos se necesitan entre sí. De ese modo, la relación entre hombre y mujer – o entre lo femenino y masculino – requiere de un intercambio mutuo donde la base se encuentra en la competencia, el respeto y una afiliación de parentesco bilateral⁴².

Dentro de la sociedad andina, la identidad de género tenía ínfima relación con las actividades prácticas que realizaba cada sujeto y las implicancias culturales de cada una de ellas, lo que era reforzado en los *ayllus* por medio del forjamiento de identidades específicas entre sus miembros. Así se moldeaba la creación de parientes femeninos o masculinos⁴³, lo que señalaba potencialmente el acceso a tierras, rebaños y aguas comunales, sistema denominado como descendencia paralela o bilateral⁴⁴.

De esta manera, las mujeres se conciben a sí mismas como descendientes de sus madres y abuelas por medio de una línea femenina, y lo mismo pasaba con los varones. Esto nos da un nuevo aspecto en cuanto la transmisión paralela de posesiones de modo que “el acceso de las mujeres a la tierra, agua y rebaños, estaba sujeto a este principio”⁴⁵.

Así, las campesinas podían hacer uso de recursos del medio ambiente a través de su relación con sus pares de género. Un ejemplo de esto es el caso descubierto por Tom Zuidema, quien encontró que en el Valle Sagrado del Cuzco “muchos derechos de tierras eran transmitidos de mujer a mujer”⁴⁶, gracias a lo que podemos ver que las mujeres tienen derechos a posesiones materiales, y que estos derechos les aseguraban el acceso y la posibilidad de uso legítimo de estos medios de subsistencia, siempre teniendo en cuenta que no hay una posesión efectiva dada la inexistencia de la propiedad privada.

Así, y como parte del pueblo común, las campesinas andinas “tomaban parte activa en las labores agrícolas”⁴⁷, sobre todo en cuanto esta actividad se relacionaba con un trabajo

⁴⁰ Hernández, 1998.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Delgado, 1996.

⁴³ Silverblatt, 1990 *op. cit.*

⁴⁴ Zuidema, en Salles y Noejovich, 2006.

⁴⁵ Armas, 2001, p. 674.

⁴⁶ Zuidema en Armas, 2001, *op. cit.*, p. 674.

⁴⁷ Rostworowski, 1995 p. 18.

femenino al ser de ese género también la tierra. Se ocupaban de “la siembra, cultivo, cosecha, selección y conservación de las semillas, además del cuidado de los animales”⁴⁸. También, se reconoce como unas de sus actividades fundamentales el tejido, pues no solo lo realizaban para sus familias, sino también para la comunidad y para el Inca⁴⁹ pues eran ellas las encargadas de vestir prácticamente a todo el imperio, además de dedicarse a la alfarería, la herbolaria y la curandería⁵⁰. En este sentido, podemos reconocer cierta especie de división genérica en el trabajo pero que, dada la complementariedad e interdependencia entre los seres, no limitaba a que uno no pudiera hacer las tareas del otro en caso de necesidad⁵¹, puesto que la interacción entre géneros era fundamental para que la existencia andina continuase⁵².

Otro aspecto importante en la vida de la mujer del *hatun runa* tiene relación con las uniones familiares y/o matrimoniales por medio de las cuales ellas se relacionan con el hombre, teniendo en cuenta que uno de los principales objetivos de estas era el de concebir hijos, de modo que se asegurara la continuidad del linaje y la existencia de una futura fuerza de trabajo. Para esto, había una característica clave en cuanto a las relaciones entre los sexos que tiene que ver con que los jóvenes, hombres y mujeres gozaban de cierta libertad sexual, la que refiere al hecho de que se incentivaba un previo conocimiento entre una futura pareja antes de formalizar la relación, sin necesidad u obligación de que esta se concretara y siempre tomando en cuenta los deseos de ambos, o sea, que la unión se diera de mutuo acuerdo⁵³. Esta libertad “no era mal vista porque no tenía su origen en el desenfreno, sino en antiguos ritos propiciatorios a la fecundidad de la tierra, y que formaban parte de algunas fiestas y ceremonias”⁵⁴.

De concretarse las uniones, la formación de la pareja raramente era disuelta, sobre todo por lo que esto significaba, pues tal como se aludió con anterioridad, la reciprocidad y la complementariedad de la pareja funcionan como base y modelo humano de las unidades domésticas, de modo que estas vivían en torno a ambos conceptos, sobre todo en lo que refiere al trabajo⁵⁵.

Pero estas mujeres no solo cobraban importancia dentro de sus *ayllus*, sino que hubo ocasiones en que ocuparon cargos administrativos fuera de ellos, como jefas de sus señoríos: posiciones de poder desde donde estaban a cargo directamente del bienestar y la gobernanza de sus comunidades. Además, participaban como guerreras en distintos enfrentamientos entre clanes o linajes, cargos que podían ocupar mientras continuaban cumpliendo sus “roles domésticos”⁵⁶ como esposas y madres principalmente, por lo que “el dar a luz y la crianza de

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Armas, 2001, *op. cit.*

⁵⁰ Federici, 2010, *op. cit.*

⁵¹ Armas, 2001, *op. cit.*

⁵² Silverblatt, 1990, *op. cit.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Rostworowski, 1995, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁵ Delgado, 1996 *op. cit.*

⁵⁶ Echenique, 1997, *op. cit.*, p. 160.

los niños, no impidió a la mujer andina jugar un papel activo en la vida comunal”⁵⁷. Existía entonces cierta agencia femenina en cuanto a posiciones de poder y orden, la cual perduró y fue generalizada y respetada durante la expansión del Imperio Inca.

“El hecho indica que el privilegio del mando y de la autoridad no fue exclusivo del varón”⁵⁸ y que estas posiciones les permitían a las mujeres entenderse como iguales con los hombres que detentaban cargos similares⁵⁹. Esta autonomía de autoridad goza de diversos ejemplos. Así encontramos el caso del señorío de Guarco durante la expansión Inca⁶⁰, o las *Capullanas* del norte del Perú, las que se reconoce existían desde tiempos preincaicos tratándose de señoras y jefas de sus *curacazgos* que no solo ejercían el poder, sino que gozaban del particular privilegio de poder romper su alianza matrimonial y casarse con otro hombre⁶¹. Estas fueron mencionadas en más de una ocasión por distintos cronistas de la época como Fray Reginaldo de Lizárraga y Fray Antonio de Calancha.

Pese a que la discusión acerca de la realidad del acceso y el ejercicio del poder que tuvieron las mujeres del campo andino continúa presente en la actualidad, sí se puede saber que cumplieron ciertas funciones administrativas activamente y con diversas implicancias. “Estamos hablando que a mediados del siglo XV en los territorios que conformaban el Tahuantinsuyu, que hoy representan varios países de la región, las mujeres eran parte de los hitos históricos”⁶².

El papel de las mujeres campesinas no solo se limitó a esos ámbitos, sino que hubo también quienes tuvieron puestos de sacerdotisas dentro de la práctica ritual andina. En este sentido, ellas ocuparon el monopolio de la adoración de divinidades femeninas como lo eran la Luna y la Tierra, cultos que se describen como muy antiguos, en los que ocupaban nuevamente un lugar particular que les era designado por su género⁶³. Respecto de esto habría una relación entre la participación femenina en los puestos de poder y en los ritos, dado que “es en el espacio de socialización que precede a cualquier convocatoria de energía y en la ampliación del parentesco en donde las mujeres tuvieron su más importante rol”⁶⁴. De esta manera vemos que fueron fundamentales dentro de la ritualidad prehispánica en tanto la identificación de los seres con los sectores de *hanan* (masculino) y *hurin* (femenino)⁶⁵.

Pero todas estas características y privilegios se vieron mermados con la llegada española sobre todo respecto de que la nueva sociedad hispano-cristiana impondría nuevas ideologías y sistemas de género muy distantes de los que configuraban la experiencia de las mujeres y los hombres andinos. Y dado que son estas las que dan forma a las relaciones de poder

⁵⁷ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 6-10.

⁵⁸ Rostworowski, 1995, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁹ Mó y Rodríguez, 1998, *op. cit.*

⁶⁰ Rostworowski, 1995, *op. cit.*, p. 11.

⁶¹ *Ibid*, p. 12.

⁶² Altives, 2016, p. 197.

⁶³ Rostworowski, 1995, *op. cit.*

⁶⁴ Hernández, 1998, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁵ *Ibid*.

emergentes, el choque cultural se manifestó inmediatamente y con ciertas consecuencias específicas para las féminas del *hatun runa*.

Conquista y colonia

2.1. Disrupción hispana y desestructuración andina: la conformación de la nueva sociedad

La llegada de los cristianos al Perú implicaría entonces el asentamiento de una nueva sociedad con bases muy distintas de las que conformaban a la sociedad andina y con estructuras económicas, políticas, religiosas y conceptuales completamente extrañas para los Andes. Ese fue el gran problema, pues como vemos, las comunidades andinas ya habían pasado por un proceso de conquista bajo el Imperio Inca, pero ellos traían una visión de mundo comprensible para el resto de los Andes, de modo que lo que aconteció durante la invasión española fue un proceso mucho más traumático para la población nativa⁶⁶.

Eso provocó una desintegración de las comunidades andinas y sus fundamentos, sobre todo en cuanto que “las instituciones coloniales tendieron a romper las relaciones de parentesco que subyacían a la organización socioeconómica precolombina”⁶⁷. En adelante, los españoles comenzarían una lucha para atacar sistemáticamente las bases tanto religiosas como sociales de las culturas andinas, resultando en “una agresión a las relaciones sociales indígenas, las mismas que estaban estructuradas según los principios de la reciprocidad y la redistribución, así como sobre la ideología que daba forma a dichas relaciones”⁶⁸. Todo esto con el objetivo de lograr un reemplazo de aquellos sistemas tradicionales por las formas organizacionales de los colonizadores, cuyo sustento ideológico se encontraba en el Antiguo Régimen.

La sociedad entonces se formó como una “unidad de varias partes, separadas y excluyentes, pero a la vez, de manera contradictoria, mutuamente condicionadas, relacionadas e interactuantes”⁶⁹. En base a esta división fueron creadas dos Repúblicas; la República de españoles y la República de indios, de modo que pese a estar separadas y limitadas se veían muchas veces en la obligación de interactuar entre sí a través de distintas instancias de negociación. En este sentido, la República de los indios fue una numerada, controlada, sujeta y gobernada por autoridades hispanas, sin el más mínimo signo de autonomía, donde el sector de las autoridades indígenas y la nobleza incaica pasaron a ocupar un papel intermedio entre ambas sociedades⁷⁰.

En adelante hubo una imposición cuyo objetivo directo era el establecimiento de control sobre todos los ámbitos de la vida andina. Así se introdujeron las reducciones como poblados específicos en los que se asentaron los nativos durante el proceso de colonización en América

⁶⁶ Rosas, 1990.

⁶⁷ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Glave, 2005, p. 52.

⁷⁰ *Ibid.*

cuya principal finalidad era la evangelización⁷¹. Para el caso peruano esto significó una modificación del *ayllu* como base social pues se propició “la ruptura de las relaciones sociales que habían regido en los *ayllus* precolombinos”⁷² y se impuso la exogamia como nueva forma de sumisión femenina. Estos emplazamientos además provocaron o más bien apoyaron la pérdida de tierras y de acceso a recursos de las comunidades dado que la residencia era considerada por los españoles como una manera de limitar la propiedad en cierto espacio. Así, estos hechos funcionaron como propulsores de la llamada crisis de las comunidades andinas⁷³.

Dentro de las reducciones sería entonces el catolicismo el que se impondría como única religión existente con Dios como Padre y creador de todas las cosas, enfrentando directamente al culto religioso andino que, como mencionamos, era politeísta y con manifestaciones en la naturaleza. Desde entonces, toda demostración de aquella antigua fe sería eliminada, castigada y demonizada en un proceso denominado como “Extirpación de idolatrías”, el que, pese a sus esfuerzos, y como veremos más adelante, no logró completamente su objetivo. De esta manera

es indudable que la presencia hispana produjo un cambio significativo en el contenido del simbolismo de los pueblos; de un momento a otro se mutiló su originalidad, el significado de sus dioses, se vulneraron los diferentes cultos y se rompió ese vínculo que unía su existencia con la tierra, el espacio y el tiempo⁷⁴

y es que lo que se buscaba era desarraigar los cultos autóctonos para provocar la pérdida de la herencia cultural e identitaria de los pueblos andinos⁷⁵ en beneficio de la nueva estructura religiosa.

Entre uno de los puntos más importantes estuvo la introducción en los Andes de nuevos conceptos como lo fue la “propiedad privada” sostenida en el complejo sistema legal con el cual se impuso. Desde esta premisa, “los españoles definieron los diferenciados derechos y privilegios de las categorías sociales que habrían de construir la sociedad colonial andina”⁷⁶. Así, se caracterizó una nueva jerarquía en la que los indios del común, los *hatun runa*, antiguos participantes de los *ayllus*, fueron igualados a lo que la ley española definía como “vasallos libres”, la posición más baja de la sociedad hispana. Los miembros de la elite indígena en cambio quedarían calificados bajo el status de nobles, lo que les permitiría acceder a recursos económicos y a una acumulación de riquezas personales que bajo la estructura incaica les estaban vedados. Esto indica una completa “desestructuración de las formas prehispánicas de las relaciones de propiedad”⁷⁷.

⁷¹ *Ibid.*, p. 54.

⁷² Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 97.

⁷³ Pease, 1995.

⁷⁴ Velásquez en Ramis, 2007, p. 60.

⁷⁵ Gareis, 2004.

⁷⁶ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁷ *Ibid.*

Como vasallos libres los comuneros y comuneras del *hatun runa* fueron clasificados como menores de edad por el sistema colonial, de modo que se les incapacitó de participar de relaciones contractuales voluntarias y se les privó de beneficios como lo era el acceso al usufructo de la tierra o el ganado. Estos elementos pasaron a formar parte de la propiedad privada tanto de *curacas* como de participantes de la antigua elite incaica, quienes por el contrario podían “comprometerse libremente en transacciones comerciales dentro de la sociedad colonial”⁷⁸. Así se hace aún más evidente que estas exigencias personales en base a la nueva propiedad privada entraban en directo conflicto con las estructuras tradicionales que regían las relaciones agrarias y de propiedad durante el Incanato, demostrando que “el proceso a través del cual en los Andes la tierra fue transformada en una posesión privada afectó severamente a las instituciones que habían moldeado la forma de vida de los pueblos andinos precolombinos”⁷⁹. En este sentido, y tal como menciona Silverblatt, se puede decir que “fue el campesinado indígena, los indios del común, el que más sufrió con la introducción en los Andes de las relaciones de propiedad privada”⁸⁰.

Pero esta no fue la única manera en la que los campesinos de los Andes se vieron afectados, puesto que hubo otras imposiciones, por ejemplo, en cuanto al tributo y el trabajo, que también fueron parte del desmantelamiento de la tradicionalidad prehispánica.

Respecto de estos, bien se sabe que el régimen tributario español impuso cambios que afectaron profundamente tanto a hombres y mujeres del común, en la medida que el tributo pasó a ser obligatorio⁸¹ pese a sus distintas formas. Generalmente se impuso que el pago debía hacerse en especies, dinero o trabajo, lo que sin duda “obligaba a los ayllus a hacer esfuerzos adicionales cuando una mala temporada o cualquier otra circunstancia aumentaba la dificultad para conseguir lo demandado por los españoles”⁸²; circunstancias entre las que se encontraron la baja demográfica, las huidas de los comuneros o las migraciones. Así, se rompía con la tradición prehispánica que impedía tributar de lo propio para asegurar la subsistencia de los mismos comuneros, y a través de eso, se rompía también con la unidad doméstica. Lo mismo ocurrió con la complementariedad de trabajos femeninos y masculinos, pues desde entonces, todos los hombres – incluidos solteros o viudos – debían participar de igual manera del sistema tributario dado que las exigencias aumentaban constantemente.

Algo parecido ocurrió con el sistema de trabajo, pues para asegurar la condición de mano de obra de los indios y el incipiente modelo precapitalista se mantuvo el sistema de la mita prehispánica según la cual la población masculina debía trabajar por turnos. En esta la exigencia era de un séptimo de la población tributaria y tenía como objetivo disminuir los costos de producción al conseguir mano de obra barata⁸³. Pero, además, se instauró un sistema de encomiendas y repartimientos, según lo cual los comuneros debían abandonar sus

⁷⁸ *Ibid*, p. 83.

⁷⁹ *Ibid*, p. 85.

⁸⁰ *Ibid*.

⁸¹ Martínez, 2016, *op. cit.*

⁸² Mó y Rodríguez, 1998, *op. cit.*, p. 150.

⁸³ Martínez, 2016, *op. cit.*

ayllus y trabajar fuera de ellos, lo que terminaba por afectar la subsistencia de sus comunidades.

Así se comenzó a gestar una sensación de desarraigo y se minó la autonomía económica que poseían los *ayllus*, funcionando estas formas como presiones a la organización tradicional e impulsando la distorsión de las normas nativas que regían la sociedad⁸⁴. Esto debido a que, en la práctica, tal como menciona Martínez, las diferencias entre estos sistemas y la esclavitud eran mínimas, pues se obligaba a los nativos a trabajar de forma forzosa principalmente a través de tratos crueles y castigos violentos, sin posibilidad de resistencia⁸⁵.

De esta manera, la llegada hispana dio paso a una desestructuración cultural sistemática en las comunidades andinas desde sus caracteres más amplios hasta los más particulares, y es que tal como menciona Silverblatt “el nuevo régimen resultó tan devastador para la sociedad indígena y tan fundamentalmente inhumano”⁸⁶ ya que a fin de cuentas “no es plata lo que se lleva a España, sino el sudor y la sangre de los indios”⁸⁷. La legislación y las instituciones españolas se enfrentaron directamente a las antiguas costumbres indígenas, y de una u otra manera, anularon la potestad de género en los Andes⁸⁸. Y es que los españoles traían consigo una actitud completamente moralizante y paternalista que en adelante sometería por completo a la sociedad nativa del Perú, pero, sobre todo, a las mujeres del campo andino.

2.2. La transmutación de lo femenino: nuevas condiciones de subalternidad

Si bien es fácil reconocer que la porción social más perjudicada en este proceso corresponde al *hatun runa*, incluso dentro de este grupo se impusieron características particulares entre sus miembros, propiciando una nueva división, esta vez, de género. Y es que tal como menciona Irene Silverblatt “por mucho que las instituciones del colonialismo explotaran a la sociedad andina en general, las estructuras traídas a los Andes por España impusieron una carga especial a la mujer”⁸⁹.

Esto, ya que aun cuando todo este grupo fue calificado como menor de edad y perdió muchas de las concesiones que les otorgaba el Incanato y la autonomía que poseían hasta antes de la conquista española, las mujeres del campo andino se llevaron una carga específica debido al carácter patriarcal y machista de la sociedad española. Estas actitudes se mantuvieron y fueron esenciales en el establecimiento de la institución colonial en el Perú, de modo que las campesinas quedaron no solo sometidas a la sociedad española, sino también dentro de sus propias comunidades. Esto, ya que los comuneros gozaron de una calidad mayor por su género, pero también lo hicieron otras féminas cuyas posiciones jerárquicas desde el Incanato les dieron mejores posibilidades que al común de la sociedad al quedar calificadas dentro de la nobleza. Las mujeres del *hatun runa* quedaron entonces categorizadas en palabras de

⁸⁴ Mó y Rodríguez, 1998, *op. cit.*

⁸⁵ Martínez, 2016.

⁸⁶ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁷ Santo Tomás en Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁸ Armas, 2001, *op. cit.*

⁸⁹ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 81.

Esperanza Mó y Margarita Rodríguez como “menores entre menores”⁹⁰ y sometidas tanto por su calidad de indígenas, su posición jerárquica y su condición de género⁹¹.

La ley hispana calificó entonces a la mujer del campo andino como menor de edad quedando estas bajo tutoría y representación de un varón, ya fuese padre, esposo o pariente masculino más cercano. De esta manera, perdieron el derecho de acceso a transacciones legales, puesto que para cualquier trámite debían contar con la autorización del varón que las tutelaba. La campesina perdió su autonomía y el control y poder de decisión sobre sus posesiones y quedó calificada como un sujeto de segunda importancia en una posición prácticamente invisible para el sistema colonial, sometida a la domesticidad, siendo el hombre quien desde entonces tomó el protagonismo en los Andes peruanos⁹². Y es que “para el pensamiento europeo (...) era imposible reconocer al género femenino participando a la par de los hombres y menos aún al mando de ellos en contextos de poder o desgarramientos históricos”⁹³.

Evidentemente esta nueva posición de la mujer se enfrenta directamente con la tradición andina, pues como ya se mencionó esta sostenía que las mujeres poseían acceso autónomo sobre todos los bienes, las tierras inclusive, y que estos podían ser heredados o adquiridos sin importar su status marital⁹⁴. Bien sabemos que, pese a que no existía realmente la propiedad privada, si existía la posibilidad de acceso libre y usufructo sobre las tierras adquiridas principalmente en el sistema de descendencia paralela, de modo que es a ese principio andino al que se enfrenta la legislación hispana siendo los vínculos patrilineales y patrilocales favorecidos en desmedro de la matrilinealidad ⁹⁵.

Lo mismo ocurrió con la posibilidad que tenían las féminas de acceder a posiciones de autoridad y poder dentro de sus comunidades, por lo que “en los tiempos coloniales poco a poco el acceso de las mujeres [al poder] fue debilitándose hasta casi perder su vigencia en los Andes”⁹⁶. Si bien entonces en el Incanato eran respetadas las sucesiones de poder que entregaban cargos a mujeres, la colonia entregaría ese derecho nuevamente al tutor legal quien ejercería efectivamente el cargo designado en nombre de la esposa, hija, hermana o parienta. Sin duda alguna, “todo esto erosionaba el rol de la mujer en la sociedad”⁹⁷.

Además, del mismo modo en que perdieron acceso a los puestos de poder, perdieron acceso a posiciones administrativas dentro de la religiosidad andina. Pero en este caso la diferencia es que no perdieron su valor frente a los hombres, sino que fue el sistema completo el que se vio desmantelado frente a la Iglesia Católica que llegó a instalarse en el Perú. Según

⁹⁰ Mó y Rodríguez 1998, *op. cit.*, p. 154.

⁹¹ Martínez, 2000.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Altives, 2016, *op. cit.*, p. 199.

⁹⁴ Silverblatt, 1990, *op. cit.*

⁹⁵ Mó y Rodríguez, 1998, *op. cit.*

⁹⁶ Armas, 2001, *op. cit.*, p. 687.

⁹⁷ *Ibid.*

Estenssoro, este pasado ritual andino quedaría ahora sumergido en las profundidades del infierno y cortado totalmente del presente dado los nuevos estatutos cristianos impuestos⁹⁸.

Pero eso no era todo, tal como dijimos con anterioridad, el sistema de trabajo y tributo español distaba mucho de los principios que orientaban la economía y la sociedad en el Incanato. Esto principalmente por la existencia de mecanismos que regían la relación entre comuneros y gobernantes y que tenían a la reciprocidad como base del sostenimiento y cuidado de las familias y los *ayllus*. De esa manera y gracias a la interdependencia se garantizaba a los comuneros sobre los que caían las obligaciones laborales que contarían con el apoyo de la esposa o de sus parientes para suavizar la carga impuesta⁹⁹. Por el contrario, bajo el sistema colonial todos, incluidas las campesinas andinas, fueron sometidas a formas de trabajo y tributo sin importar edad, condición de salud o estado civil, para lo que fue necesario que incluso dentro de las mismas comunidades se distorsionaran las reglas en búsqueda de satisfacer las exigencias hispanas.

En adelante, las campesinas cargaron con el peso de los gravámenes hispanos ya que debieron cumplir como mano de obra al servicio de la colonia para satisfacer exigencias cada vez más altas¹⁰⁰. Incluso, pese a que la ley española las eximía de tributo, las autoridades hicieron caso omiso, y al verse necesitados del trabajo femenino lo utilizaron pese a los impedimentos legales. En palabras de Irene Silverblatt “La mujer fue ilegalmente vista por los españoles como una buena presa para el tributo, y los curacas, al no poder satisfacer las exigencias tributarias con el trabajo masculino, se vieron obligados a volverse hacia las mujeres”¹⁰¹. La mujer del campo andino entonces se vio en cierto sentido presionada a ingresar al sistema tributario.

Dada la necesidad de mano de obra, la campesina fue explotada por los encomenderos desde el inicio mismo de la colonización, y más tarde por los corregidores, los dueños de haciendas y obrajes y los hombres de negocios¹⁰². El hilado y el tejido se convirtieron en una necesidad para el naciente virreinato, y la forma más fácil de acceder a aquel trabajo era a través de la sumisión de mujeres, las que incluso comenzaron a ser encerradas en corrales u otros lugares para que cumplieren lo que se les exigía. Este hecho fue acusado en más de una ocasión en *El primer Nueva Cronica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, quien destacó que

Que los dichos mayordomos son tan señores apsolutos (...) Y demás desto tienen beynte putas en sus cocinas y en las rrancherías y de todo ello cohecha a los dichos corregidores y jueses y a padres de las dotrinas. Y acá son consentidos, aunque mate a palos a los pobres yndios. No ay rremdio, ni tienen vecitador estos dichos tales mayordomos deste rreyno.

⁹⁸ Estenssoro, en Chase, 2016, p. 27.

⁹⁹ Silverblatt, 1990, *op. cit.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰² *Ibid.*

Que los mayordomos se haze justicia y prenden y castigan y los encierra en sus despensas y en sus casas a los yndios y a las yndias. También pide media dozena de mitayo y media dozena de mitaya y le haze hilar y texer y tiene panaderas, chicheras y pulperas y muchos yanacunas y chinas, muchachos, cozena, ama, despensera y mucho aparato”¹⁰³.

La mujer comenzó a ser parte de una especie de trabajo esclavizado, donde las condiciones eran las mínimas, y el pago claramente no era el debido y en casos ni siquiera existía. Se obligaba a las mujeres a participar como mano de obra y a vender su trabajo, y no solo eso, pues además debían continuar cumpliendo con sus roles domésticos. Así entonces, debiendo trabajar por mera supervivencia, las mujeres podían ser tratadas como virtuales esclavas por los hombres de la colonia¹⁰⁴.

Y es que la calificación de “menores entre menores” fue lo más perjudicial, pues los abusos de los que se dan cuenta, ya fuera la pérdida de acceso a posesiones materiales, a cargos administrativos o el sometimiento al sistema tributario y/o laboral no llegaron solo desde los españoles, sino que en muchas ocasiones eran los mismos hombres de sus comunidades quienes aprovechaban las nuevas reglas de género para su propio beneficio.

Los *curacas* destacaron en este ámbito al ser intermediarios entre la institucionalidad hispana y los *ayllus*, por lo que eran ellos quienes en la práctica aplicaban los nuevos términos. De la misma manera, eran ellos quienes muchas veces obligaban a mujeres a casarse con hombres a tempranas edades para tener más miembros disponibles al sistema tributario, y eran también ellos quienes aprovechándose de su posición ciertamente privilegiada buscaban arrebatar derechos de posesiones materiales a las mujeres de sus comunidades, muchas veces a sus mismas esposas. Tanto los *curacas* como los comuneros en general terminaron por participar en la destrucción de sus propios principios de vida social y económica¹⁰⁵.

Pero hubo un modo de sometimiento femenino mucho más directo y que, de alguna manera, guarda la mayor importancia al ser comparado con los abusos ya mencionados, pues tiene que ver con la pérdida de los derechos corporales que sufrieron sobre todo las mujeres del *hatun runa*. En este sentido, Silverblatt señala que ya desde la crónica de Guamán Poma de Ayala se puede reconocer que las instituciones y estructuras coloniales impuestas eran especialmente brutales e inhumanas para con la mujer colonizada¹⁰⁶, y eso sin duda tiene relación con los abusos sexuales y las violaciones que los españoles comenzaron a cometer en contra de las campesinas desde la misma llegada al Perú.

Es de amplio conocimiento que la violación y el abuso sexual fueron utilizados como método de conquista por las huestes españolas, y es que desde el mismo “descubrimiento” de América, este territorio fue concebido según Aracely Barboza como “una mujer virgen a la que había que desflorar y violentar”¹⁰⁷ debido a las concepciones y representaciones traídas

¹⁰³ Guamán Poma de Ayala, 1980, p. 498 (525).

¹⁰⁴ Silverblatt, 1990, *op. cit.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Barboza, 1994, s/p.

desde Europa por los conquistadores. La obsesión que desde entonces estos desarrollaron con las mujeres indígenas que en este continente se encontraban hizo que se convirtieran en uno de los objetivos más codiciados, siendo incluso calificadas por Gerardo Guerrero como “el otro oro” en la conquista de América¹⁰⁸.

Así, la mujer aparecía ante los españoles como un cuerpo a su libre arbitrio, un objeto del que podían adueñarse y aprovecharse tanto como quisieran¹⁰⁹; no importaba si eran niñas, si estaban casadas o incluso embarazadas. Las mujeres, incluidas – y especialmente – las campesinas de los Andes fueron vistas según Barboza como instrumentos de placer a disposición de los españoles quienes las usaron como amantes, mancebas, prostitutas o sirvientas, ejerciendo una violencia sistemática contra la que ellas no eran capaces de luchar¹¹⁰, y que fue ilustrada por Guamán Poma de Ayala

Las dichas justicias y corregidores y padres de las dotrinas y tinientes de las ciudades y uillas y provincias deste rreyno, con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan rroncando y mirando la güergüenza de las mugeres casadas y donzellas y hombres principales. Y andan rrobando sus haziendas y fornican a las cazadas y a las donzellas las desuirga. Y acá andan perdidas y se hazen putas y paren muchos mesticillos, y no multiplican los yndios¹¹¹

De la misma manera, los comuneros indígenas vieron también en ellas un beneficio. Las parientas femeninas se convirtieron en un objeto de cambio que podía asegurar la subsistencia y sobrevivencia masculina. De este modo, muchos de los indígenas entregaban voluntariamente a sus esposas, hijas, hermanas, o cercanas a los españoles como una especie de regalo que sirviese para mermar sus obligaciones tributarias o laborales, o como un intercambio por el cual recibían premios o cargos de autoridad¹¹² lo que fue observado y acusado por el Fray Buenaventura de Salinas en las primeras décadas del siglo XVII¹¹³. Y pese a que este sistema de intercambio femenino era ya practicado durante la época del Incanato, se volvió mucho más cruel durante la colonia y sus motivaciones también se vieron afectadas, lo que produjo un cambio en la concepción de los hombres sobre sus parientas, y de las campesinas sobre esta práctica.

El despojo y el abuso sexual fue desde entonces una constante entre las mujeres del campo andino, convirtiéndose estas en sujetas doblemente objetivizadas al haber ya perdido sus derechos materiales y administrativos, y perder ahora también sus cuerpos, y lo peor era que la violencia ya no se ejercía solo desde el aparato colonial y los dominadores, sino que sus propios pares campesinos fueron parte de la sumisión.

La violación y la violencia contra las mujeres fue usada como una demostración de poder entre las comunidades nativas pues atacaban directamente sus principios y su posibilidad de

¹⁰⁸ Guerrero, 2008.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Barboza, 1994, *op. cit.*

¹¹¹ Guamán Poma de Ayala, 1980, *op. cit.*, p. 468 (504).

¹¹² Silverblatt, 1990, *op. cit.*

¹¹³ Fray Buenaventura de Salinas en Silverblatt, 1990, *op.cit.*

permanencia como linaje, y es que así se sellaría un “largo y doloroso proceso donde abundó la brutalidad, el latrocinio, el sometimiento, la esclavización, el desprecio por el otro”¹¹⁴. Las vulneraciones, los maltratos, las burlas y el desenfreno con el que españoles actuaban revelan la crueldad y la degradación a la que fueron sometidas las mujeres andinas.

El hecho es que tal como veremos a continuación, todos estaban comprometidos en este sistema de violencia sexual practicado hacia las campesinas: “europeos, criollos, solteros, casados, eclesiásticos... la libertad con que viven los religiosos en aquellos países es tal que ella misma abre las puertas del desorden”¹¹⁵. Sin duda alguna, América y los Andes peruanos se poblaron por la fuerza y la brutalidad sexual, la que llega a caracterizarse como abominable según Sirlverblatt¹¹⁶. Y entre las cosas más llamativas de la situación, resalta el hecho de que quienes venían en representación de la iglesia, aparecieron en más de una ocasión como propulsores y practicantes de esta violencia.

Cristianización

3.1. Desde la divina providencia a la violencia estructural: redes clericales de sumisión en los Andes

Evidentemente, y como se mencionó antes, la evangelización fue uno de los principales objetivos de la expansión europea, por lo que desde la misma llegada de los españoles a América contaban con eclesiásticos que acompañaron la misión en nombre de Dios. Por lo mismo en el Perú el flujo de representantes del papado fue constante, sobre todo dada la importancia que adquirió dicho territorio al convertirse en Virreinato, razón por la cual religiosos de distintos tipos – curas, frailes, sacerdotes, clérigos, presbíteros, obispos – y representantes de distintas órdenes, recorrieron regularmente los Andes con la especial designación de difundir la palabra del Señor. El tema es que con el paso del tiempo y probablemente, dada la distancia de la sede central de la Iglesia Católica, la finalidad de su estadía como supervisores y evangelizadores en estos territorios se comenzó a transformar, al igual que sus intenciones y comportamientos, contradiciendo en todo sentido el hecho de que su presencia buscaba impedir excesos por parte de los conquistadores¹¹⁷.

Esto, ya que tal como vimos a través de algunas citas presentadas con anterioridad, los religiosos en el Perú participaron activamente de la degradación de los y las nativas, pues, al igual que el resto de los españoles, vieron en ellos posibilidades y beneficios que no dudaron en tomar. Pese entonces, a ser los representantes más directos no solo de la religión, sino del mismo Dios en los Andes, sus actitudes distaron mucho de la prédica y los valores católicos que buscaban difundir e implantar entre los indígenas andinos.

¹¹⁴ Herren, en Guerrero, 2008, *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Silverblatt, 1990, *op. cit.*

¹¹⁷ Gutiérrez, 2013.

En este sentido fue Felipe Guamán Poma de Ayala quien enfatizó en esta relación abusiva y violenta que estaban llevando a cabo los eclesiásticos en los Andes peruanos, dedicando un capítulo especial a ellos y a los tipos de sometimientos que practicaban hacia los indios e indias. Así, estampó en su crónica descripciones tales como

De las dichas dotrinas deste rreyno del Pirú cómo los dichos sacerdotes y padres y curas questá en lugar de Dios y de sus santos [...], no hazen lo que estos bienaventurados hizieron. Antes se uan a la codicia de la plata y rropa y cosas del mundo y pecados de la carne y de apetitos y daños que no se escriue, que el buen letor luego lo sabrá [...] ¹¹⁸

En base a esto, los califica como coléricos, señores absolutos y soberbios que tienen en su compañía esclavos y esclavas a los que hacen daños y agravios, los que deben trabajar como cocineros, sirvientes, porteros, pastores, mensajeros, tejedores y otros oficios por los que no se les da salario alguno ¹¹⁹, demostrando de entrada que los religiosos fueron un actor más dentro de todo aquel sistema violento.

Así entonces, las autoridades clericales se hicieron parte de una red de abusos no solo económicos sino también físicos en contra de los y las indígenas del Perú, pues cuando se trataba de someter no había distinción por género. Las campesinas entonces también se vieron afectadas por sus comportamientos, siendo ellas quienes tuvieron una atención y una violencia especial al ser convertidas en esclavas, mancebas, amantes e incluso prostitutas por los religiosos. Esto fue señalado por Guamán Poma al decir que los padres y curas amanceban tanto a solteras como viudas para hacerlas trabajar sin pagarles, lo que – a su parecer – sería la causa de que terminen haciéndose prostitutas ¹²⁰. Así también, describe que estas mujeres actúan como si fueran “esposas” de dichos religiosos, sirviéndoles tanto en las cocinas como en las casas juntos al resto de las mancebas, situaciones que, según él, “dan mal egenplo a los cristianos” ¹²¹

De esta manera, en base a lo dicho por el cronista, podemos ver que la esclavización laboral y la violencia sexual fue practicada por religiosos sin distinción y que poco a poco estos se entregaron a la vida en pecado que se supone venían a erradicar. Los curas dieron rienda suelta a su sexualidad, motivo por el cual se llevaban a mujeres y niñas por la fuerza desde sus comunidades, y no solo para someterlas laboralmente, sino para desvirgarlas y fornicar con ellas sin impedimento alguno, pues por sí solas no podían defenderse y la resistencia familiar – sobre todo de los parientes masculinos – era castigada con tratamientos aún más crueles. Al respecto Guamán Poma de Ayala narró

Que los dichos padres y zaserdotes, teniendo o queriendo ellos tener tratos o contratos o forzar fornicar o queriendo hazer gran daño o quitar de fuerzas los pobres yndios, a la hora del pobre del yndio o yndia quiere pedir justicia le amenaza, deziendo que le

¹¹⁸ Guamán Poma de Ayala, 1980, *op. cit.*, p. 533 (562)

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 534 (565)

¹²¹ *Ibid.*, p. 538 (568)

a de cortar las narises o le a de matar de puros asotez. Y ancí con este temor no pide el pobre su justicia al corregidor o al becitador ni al bicario¹²²

Así también, menciona que los dichos padres y curas en busca de mancebas rondaban las calles y casas día y noche para elegir a las solteras, evitando así que quedaran mujeres disponibles para procrear con el resto de los indios, lo que sería una desventaja pensando en la continuidad del linaje¹²³. Gracias entonces a lo mencionado por Guamán Poma de Ayala se puede llegar a concluir, de la misma manera en que lo hace Silverblatt, que “los curas eran los más viciosos perpetradores de la deshumanización de la mujer”¹²⁴.

Así, puede haber sido entonces una mezcla de necesidad sexual, falta de vigilancia y demostración de autoridad lo que produjo que los religiosos se vieran encantados por la vida relajada haciendo de la degradación de los cuerpos indígenas – especialmente femeninos – parte de la cotidianidad. Estas actitudes pasaron a marcar las bases de esta nueva sociedad en la que el sometimiento físico y el castigo corporal se convirtieron en métodos eficaces de intimidación y reprimenda hacia quienes erraran en su comportamiento, por ejemplo, al realizar actos que rememoraran el pasado andino, o hacia quienes simplemente quisieran someter. De este modo, y tal como identifica Cockroft “el azote, la horca, el cepo, la prisión, la tortura, la violación y ocasionalmente la muerte se convirtieron en armas comunes para reforzar la disciplina laboral en el Nuevo Mundo”¹²⁵. De ahí que Guerrero se pregunte “¿dónde estaba la moral, la ética, la misión religiosa, justa y divina?”¹²⁶: al parecer aquellos valores quedaron en España, puesto que, en el Perú, la moral, las virtudes y sobre todo la honra del clero estuvieron ausentes¹²⁷.

Y es que, aunque los y las nativas no quisiesen, su relación con los religiosos era cercana y constante dado que los primeros debían llevar a cabo el proceso de cristianización entre los segundos y asegurar que se encontraran afiliados a la ahora impuesta como única religión e iglesia, la católica. Los curas eran enviados hacia las doctrinas para llevar a cabo la difusión no solo de la fe, sino también de los sacramentos, proceso en el que más practicaban la violencia. Esto, debido a que las trabas a la comprensión de la nueva religiosidad por parte de los comuneros andinos eran múltiples, empezando desde el idioma y el choque lingüístico que implicó, hasta el acto en sí de demostrar la adopción del cristianismo y el abandono de la antigua creencia, lo que implicaba que los castigos físicos estuviesen muy presentes en el proceso. Así también, y como otra forma de sumisión, los indios eran obligados a celebrar festividades católicas en contra de su voluntad y de sus propias creencias, siendo estos momentos en que nuevamente la resistencia, la negación e incluso la ignorancia se pagaban con violencia¹²⁸.

¹²² *Ibid*, p. 549 (580)

¹²³ *Ibid*, p. 566 (598)

¹²⁴ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 103.

¹²⁵ Cockroft, en Federici, 2010, *op. cit.*, p. 291.

¹²⁶ Guerrero, 2008, *op. cit.*, p. 16,

¹²⁷ *Ibid*.

¹²⁸ Alberdi, 2019.

Pero alrededor de los sacramentos había múltiples temas en juego, ya que, pese a que la difusión del catolicismo necesitara de ellos, finalmente quedaba a arbitrio del religioso presente en la doctrina el concederlo o no a los y las indígenas, decisión que se veía permeada sobre todo por la conveniencia personal. Por ejemplo, en cuanto al matrimonio, concederlo a las indias significaba menos féminas disponibles para ser convertidas en sirvientas, mancebas, amantes o prostitutas, aunque esto no era excluyente, pues someter a mujeres casadas e incluso embarazadas nunca fue un problema para ellos¹²⁹. De todas maneras, estos hechos de intervencionismo clerical eran denunciados en ciertas ocasiones por valientes campesinas que se atrevían a levantar la voz, tal como ocurrió con Catalina Cargua, quien abrió un juicio contra un cura por haber impedido el matrimonio de todas sus hijas a través de amenazas. El problema estaba en que tanto este como muchos otros oficios no llegaban a nada dada la red de protección existente alrededor de los representantes clericales¹³⁰.

En este sentido, el sacramento del matrimonio merece una especial atención, pues este sometía a las campesinas andinas a entrar en esta especie de contrato religioso y legal que terminaba por invisibilizarlas en la sociedad colonial. Y es que a través de él se entregaba la potestad al esposo y ahora tutor sobre los múltiples bienes y beneficios que anteriormente mencionamos y que las indígenas dieron por perdidos en este proceso. Por la misma razón ocurría también que muchas veces el matrimonio era impuesto u obligado no solo por parte de los eclesiásticos, sino también de los propios comuneros quienes veían este sacramento como un medio de conseguir beneficios. Pero esto no quiere decir que esta situación haya sido una constante, ni que las mujeres del campo andino se negaran a este sacramento. Lo que sí podemos identificar es la interferencia que existió en este tema y que da cuenta una vez más del incumplimiento de la labor pastoral de los religiosos que se supone debían realizar los sacramentos para hacer parte a los indígenas de la nueva religión y no con otros motivos de por medio.

Otra arista es la que se relaciona con el sacramento de la confesión, en el que nació uno de los delitos más comunes realizados por los curas y que en el Concilio de Trento quedó definido como sollicitación. En este, en palabras de Sarrion Mora, los religiosos “por medio de palabras o actos torpes, requerían lascivamente a las penitentes durante la administración del sacramento de la penitencia”¹³¹. Respecto de esto, se acusaba un menosprecio al sacramento bajo intenciones sexuales, en donde estos religiosos “amparados en la ausencia de control y favorecidos por su posición de poder, (...) supieron explotar esas concepciones con el fin de reducir sexualmente – con mayor o menor grado de violencia – a las mujeres de origen indígena”¹³². En este proceso, las campesinas quedaban desprovistas de defensa, siendo esto junto a la castidad, la inexperiencia sexual o la corta edad de las confesantes lo que generalmente las llevaba a ceder dado el desconocimiento acerca de lo “bueno” o “malo”

¹²⁹ Guamán Poma de Ayala, 1980 *op. cit.*

¹³⁰ Aberdi, 2019, *op. cit.*

¹³¹ Sarrion Mora en Molina, 2021, p. 118.

¹³² Molina, 2021, *op. cit.*, p. 118.

y del pecado según las concepciones hispanas y católicas¹³³; literalmente, muchas campesinas pecaban de ignorantes.

Y es que dado los comportamientos de los religiosos no sería extraño que las mujeres del *hatun runa* hayan desarrollado un rechazo y un desafecto no solo hacia los religiosos, sino también hacia la religión y la Iglesia Católica en general. Respecto de esto, tiene sentido que los logros pastorales entre las comunidades indígenas se hayan descrito como decepcionantes hasta muy adentrada la colonia¹³⁴. En este sentido, se puede ver que la difusión de la fe se vio interrumpida por dos aspectos que fueron destacados por Alberdi: el cierto desinterés de los eclesiásticos en la evangelización y la difusión de los sacramentos y los preceptos cristianos, y la reticencia de los indígenas hacia estas nuevas estructuras hispanas como lo es la Iglesia, sobre todo por la violencia física y estructural que implicaban¹³⁵.

Vemos, en fin, que el choque entre la ley hispana, la fe católica y la tradición andina produjo que los derechos tanto administrativos como corporales de las mujeres campesinas se vieran minados y prácticamente disueltos. Y es que ellas resultaron mucho más vulnerables al sistema colonial que los hombres, pues su posición era desfavorable frente a las nuevas reglas de género que se impusieron y que las dejaron “doblemente negadas entre los negados, doblemente vencidas, silenciando más aún su protagonismo”¹³⁶.

3.2. Brujas, hechiceras e idólatras

Pero esta no fue la única forma en que la Iglesia sometió a las campesinas de los Andes, pues en este proceso, desde la institucionalidad religiosa también se crearon o más bien se reforzaron respuestas para hacer frente a ciertos movimientos subversivos o bien, a indígenas que no se vieran afiliados aún a la nueva religión. Así, el catolicismo trasladó desde Europa modelos de represión y control que eran conocidos para ellos haciendo uso en los Andes peruanos de las categorías de brujería y hechicería, sumando además un nuevo término aplicado de pleno al contexto americano: la idolatría.

En base a estas, las prácticas que desde entonces funcionaran como un medio para recordar el sistema cultural andino anterior a la conquista serían perseguidas al ir en contra de la nueva religiosidad. Esto, ya que los cristianos difundieron un imaginario de brujería y hechicería en América, incluidos los Andes peruanos, según el cual comenzaron a equiparar prácticas andinas prehispánicas a aquellos modelos europeos preestablecidos, identificando cualquier signo de supervivencia mítica andina como parte del saber del diablo. Fue entonces, según esos modelos, que todos y todas las responsables, representantes y practicantes de la sabiduría ancestral andina y quienes poseían conocimientos curativos y medicinales fueron transformados en brujos, brujas, hechiceros, hechiceras e idólatras¹³⁷.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Estenssoro, 2001.

¹³⁵ Alberdi, 2019, *op. cit.*

¹³⁶ Altives, 2016, *op. cit.*, p. 197.

¹³⁷ Portugal, 2016.

De esta manera las mujeres y hombres que se dedicaron a rescatar y practicar la ritualidad andina comenzaron a ser catalogados bajo esos conceptos, pues el sistema colonial se ayudó de todos los métodos existentes para ir en contra de lo que ellos interpretaban como métodos de resistencia, tratando así de terminar – de una vez – con las costumbres y creencias nativas. Así se provocaría la desaparición, o más bien, la invisibilización forzada de estos nuevos roles que habrían asumido las campesinas y campesinos de los Andes al procurar la persistencia de su tradicionalidad en este contexto de transformación. De ahí, que la historia de resistencia de las campesinas de los Andes – a la que se referirá a continuación – se vea muchas veces negada ante estas designaciones equívocas.

Y es que en este proceso los patrones europeos y cristianos indujeron, nuevamente, cargas especiales a las mujeres, puesto que la ideología de la brujería y las artes maléficas se relacionaban sobre todo con las féminas, por ser ellas, según las concepciones católicas, las culpables del pecado original y las más proclives a la presencia demoniaca. En razón de eso, las campesinas de los Andes sufrieron los tratamientos crueles de este sistema de persecución y exterminación¹³⁸, lo que se complicaba aún más teniendo en cuenta que en las comunidades andinas la idolatría se confundió con el curanderismo y la brujería¹³⁹, y, en suma, esta última y la hechicería no eran categorías definidas ni distinguidas entre sí, de modo que se usaba cualquiera de estos conceptos de manera indiscriminada a cualquier tipo de práctica que coincidiera con las concepciones demoniacas de la ideología del sistema inquisitorial¹⁴⁰.

La importancia de esto se da en cuanto podemos identificar que la brujería y sus derivados, en este caso la hechicería e incluso la idolatría, fueron una mitificación de grupos socialmente marginados, utilizado con el fin de destituir el poder de hombres y mujeres que ponían en peligro el proyecto colonial¹⁴¹. Con esa base se propuso una imagen específica de brujas y hechiceras que responde más bien a los estereotipos y prejuicios nacidos desde la clase dominante en base principalmente al sexo y la cantidad de poder o daño que pudiesen ejercer en el nuevo modelo establecido. Por ese motivo fue que las campesinas de los Andes, y las mujeres en general fueron privadas de su autonomía por parte de los hombres, lo que ayudó además a orientar la persecución hacia ellas¹⁴². Se hace evidente de esta manera que, en realidad, y tal como propone Lisseth Ramis “las mujeres acusadas de hechicería participaron activamente reelaborando y enriqueciendo un código ritual, que se transmitía junto con los conocimientos empíricos medicinales colectiva o individualmente”¹⁴³.

Lo que se buscaba entonces a través de las menciones al demonio y las designaciones de brujas y hechiceras no era más que infundir temor entre la sociedad para a través de eso, generar rechazo hacia aquellas personas y sus prácticas. La meta de esta estrategia era la de hacer buenos cristianos por medio del despertar de un sentimiento de culpa que promovería

¹³⁸ Federici, 2010, *op. cit.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Henningsen en Portugal, 2012, *op. cit.*

¹⁴² Ramis, 2007, *op. cit.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 78.

la renuncia a los considerados errores según la moral religiosa cristiana¹⁴⁴. Se trató entonces de un discurso oficializado desde la Iglesia Católica y la institucionalidad colonial que buscaba un modo de referirse a ciertos personajes andinos para constituirlos en nuevas categorías espirituales, esta vez, malignas, insertando nuevas identidades en estos considerados “otros” a través de un imaginario colectivo¹⁴⁵. Así se lograría el control sobre ideas sociales subversivas que en este caso implicaban el rescate del pasado y la memoria andina¹⁴⁶.

Y es que además de buscar el abandono de las prácticas “diabólicas” y concebidas como peligrosas para la colonia y la Iglesia Católica, lo que se buscaba era una total sumisión de los nativos, pues se necesitaba asegurar a la población indígena como mano de obra útil al proyecto de la colonización, y para eso, evidentemente el sometimiento del componente andino debía ser total. En este sentido, Silvia Federici menciona que fue la expansión global del sistema precapitalista a través de la colonización y la cristianización lo que propulsó la difusión de la persecución de actores subversivos en las sociedades conquistadas¹⁴⁷, o sea, lo que añadió motivación a la difusión de estas nuevas categorías entre los componentes americanos en resistencia. Pero esta concepción acerca de la incidencia del precapitalismo no puede ser estática pues en ciertas comunidades eran las mismas corrientes eclesiásticas las que luchaban contra el avance sin escrúpulo de encomenderos y saqueadores.

Así, sería esta estrategia de persecución, sumisión e invisibilización la que terminaría provocando una devaluación del poder femenino, como también la pérdida de la posición social de estas mujeres. Y es que según Federici y su análisis de las persecuciones de brujas y hechiceras en América Latina “esto es lo que se logra a través de la caza de brujas, ya sea dirigida desde arriba, como una forma de criminalización de la resistencia a la expropiación, o desde abajo, como un medio para apropiarse de los recursos”¹⁴⁸. El uso entonces de los calificativos de brujas, hechiceras e idólatras sirvió para desprestigiar y anular a las figuras femeninas en resistencia.

El hecho es que, tal como se puede observar, el silenciamiento hacia las mujeres del campo andino fue extensivo a los distintos procesos que se vivieron, ayudando una vez más a la sumisión de esta sujeta a un lugar relegado o bien, cuestionado y sometido por su “maldad”. Y es que, al parecer, su amenaza fue de grandes proporciones para el nuevo sistema implementado pese a que no se reconociera como tal. La posición de las mujeres campesinas se vio entonces transformada en distintos sentidos, pero eso no quiere decir que ellas hayan actuado pacíficamente ni que su sometimiento haya sido total. Veremos que, por el contrario, el intento de subsumir a las campesinas convirtió su rol en uno mucho más importante que el esperado por la institucionalidad hispano-cristiana.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Morong, 2014.

¹⁴⁶ Ortiz, 2019.

¹⁴⁷ Federici, 2010, *op. cit.*, p. 315.

¹⁴⁸ Federici, 2010, *op. cit.*, p. 317.

Las consecuencias

4.1. Entre el recuerdo y el olvido; la resistencia cultural femenina a través del análisis de fuentes

Aún pese a la existencia de todo un sistema de sumisión y dominación que ya fue descrito, las comunidades andinas no se rindieron pasivamente ante los poderes coloniales, por el contrario, intentaron hacerse de métodos que les permitieran defender su institucionalidad, su ritualidad, su organización y su forma de vida. De esta manera se obtiene que para describir esta historia de conquista, colonización y evangelización de los Andes peruanos, debemos tener en cuenta el lado opuesto referente a las respuestas que formularon las comunidades para – dentro de lo posible – resistirse a la imposición de la sociedad hispana y la Iglesia Católica. En base a esta premisa y tal como menciona Silverblatt: “la historia de la conquista es también la historia de los pueblos indígenas luchando por contener, modificar, resistir o adaptarse a los efectos dismanteladores de las instituciones coloniales”¹⁴⁹.

Y es que, aunque persisten distintas visiones acerca de este proceso, sobre todo respecto de la Extirpación de idolatrías, su eficacia y la real adhesión del cristianismo en las comunidades andinas, la mayoría de las opiniones apunta a una cierta adaptación, asimilación, hibridación o cristalización continua entre el nuevo y el antiguo sistema ritual/religioso, tal como mencionaron Abercrombie y Marzal en sus trabajos. Esto, porque se reconoce un grado de aceptación en los nativos de los Andes a creer en este nuevo Dios y admitir las nuevas reglas de la religión, principalmente debido a que su sistema politeísta no lo contradecía, sino más bien, lo permitía¹⁵⁰. La clave de la resistencia estaría entonces en que no fue solo la religiosidad andina y su sistema ritual los que se vieron perjudicados, pues como ya vimos, la erosión fue completa hacia todo el sistema cultural prehispánico, y fue eso lo que no logró convencer entre los comuneros y comuneras, pues los españoles terminaron por destruir y rechazar todo lo que hasta entonces les era conocido.

En este sentido, se reconoce que los intentos de resistencia de las comunidades fueron variados y prácticamente todos sus miembros participaban de ellos desde distintas posiciones¹⁵¹. Pero a continuación, se detallará un tipo de resistencia cultural particular que tuvo a la campesina andina como protagonista, y que, sin duda, llevó a que su rol tanto dentro de sus propias comunidades como dentro de la sociedad colonial se viera completamente transformado. Para esto recordaremos que con resistencia cultural nos referimos a una estrategia defensiva de sobrevivencia en contra de las estructuras hegemónicas, la que se manifiesta a través de la mantención de una identidad autónoma y la conservación de espacios culturales propios, con el fin de preservar un sistema cultural y asegurar la tradición, hechos que, en este caso, realizaron las mujeres del campo andino con el sistema cultural prehispánico¹⁵². Y es que ellas no solo protestaron en contra de la socavación de sus derechos

¹⁴⁹ Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 81.

¹⁵⁰ Marzal, 1977.

¹⁵¹ Glave, *op. cit.*, 2005

¹⁵² Smeke deZonana, *op. cit.*, 2000.

y la desestructuración de la sociedad tradicional, sino que se convirtieron en un agente activo que se hizo de estrategias para repeler el dominio colonial cristiano, y, aún más, defender el antiguo modo tradicional de vida a través de la preservación, recreación y reinención del sistema cultural y ritual prehispánico.

Con anterioridad se analizó el hecho de que el sistema hispano y la Iglesia Católica impusieron evidentemente cargas especiales a las mujeres de los Andes, lo que terminó por caracterizarlas como víctimas deshumanizadas en distintos sentidos. Por lo tanto, dada su pérdida de derechos, su esclavización laboral y sexual, su inminente invisibilización dentro de la colonia y su caracterización como sujetas malignas, se gestó en ellas un sentimiento de profundo rechazo al nuevo sistema institucional y religioso, de modo que comenzaron no solo a negarse a participar de ellos, sino que terminaron por rehuirlos. De este hecho Guamán Poma de Ayala dio aviso tempranamente al mencionar que en respuesta a los abusos existentes

Se alsan y se hazen uellacas las dichas yndias [...] Y con color del dicho mandamiento no quieren seruir a Dios ni a su Magestad y se ausentan y se están en las punas, estancias y chacaras [sementera] y guaycos [quebradas] metidos. Y ancí no se confiesan ni uiene a la dotrina ni a misa ni le conosen el padre ni el corregidor ni cacique prencipal ni obedese a sus alcaldes y caciques prencipales. Y comen carne cruda y huelbe a su antigua ydúlatría ni quieren serbir a su Magestad¹⁵³

Lo mismo fue observado por el Reverendísimo Don Juan Antonio Riva de Neira, quién además enfatizó en el hecho de que la resistencia y la desobediencia de las campesinas era una acción premeditada además de extendida a través de múltiples doctrinas. En ellas veían cómo las mujeres se levantaban en contra de la colonización haciendo uso de sus antiguas creencias y rituales, llamando la atención del resto de la comunidad, quienes sin duda se veían atraídos por la idea de una especie de regreso a la tradicionalidad prehispánica, propuesta que sin duda alteraba el orden colonial preestablecido:

a dos delas yndias... las hice sacar por dha plaza en un burro y mandé dar tres azotes en cada esquina, mas esto no fue tanto por las abandijas aprehendidas, agüeros y supersticiones en que están envueltas, quanto por tener atemoresado y alborotado el pueblo con su fama de echiceras, no querer acudir a oír misa ni la doctrina, [en] pública desobediencia a mí como tal párroco y a los alcaldes y fiscales¹⁵⁴

De esta manera, grupos de campesinas del Perú pasaron de ser sujetas de segunda importancia social a fuertes opositoras del sistema colonial al negarse a ir a misa, a bautizar a sus hijos o a colaborar de cualquier manera con las autoridades seculares o religiosas, pues la antipatía de estas se daba no solo hacia las estructuras institucionales, sino también hacia quienes las dirigían y participaban de ellas, pues eran aquellos sujetos los que provocaron su deshumanización y silenciamiento.

¹⁵³ Guamán Poma de Ayala, 1980, *op. cit.*, p., 526 (555)

¹⁵⁴ Riva de Neira en Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 118.

En suma, aquel desafecto se trasladó a la generalidad de los varones dado que los comuneros también fueron parte de la violencia y sumisión femenina. De este modo, las mujeres comenzaron a negarles sus hijos a la colonia a través de distintos métodos, incluido el asesinato de estos a modo de evitar la existencia de un futuro nuevo dominador. En este sentido, Guamán Poma mencionó que dichas féminas “esconden a los niños en las estancias de sus ganados y en las quebradas por muchas cosas y se muere cin bautismo o lo mata y lo ahoga. Algunos lo entierra bibo o lo echa al rrío bibo a culpa de los sacerdotes dotrinantes”¹⁵⁵, y pese a que la práctica del infanticidio era muy común en la cultura desde antes de la conquista incluso como parte de los ritos de sacrificio¹⁵⁶, se alude ahora a que este tenía un nuevo motivo y objetivo.

En adelante, grupos de mujeres de distintos pueblos del campo andino emprendieron un camino de resistencia a las estructuras hispanas y cristianas y sus representantes. Incluso como mencionó Guamán Poma de Ayala, algunas de ellas huían desde las reducciones o sus comunidades natales hacia punas, quebradas, o lugares alejados del control institucional – presente principalmente en las grandes ciudades –, convirtiéndose estos escapes en un método de oposición a la colonia. Según Silverblatt, con esto las campesinas rechazaban las fuerzas y los símbolos de su sometimiento al desobedecer a los funcionarios españoles, al clero y a las mismas autoridades de su comunidad, de modo que lo que en fin rechazan es la ideología colonial que reforzaba su opresión¹⁵⁷.

Pero hubo un factor de mayor importancia cuyo nacimiento se dio en este proceso de alejamiento – no necesariamente físico – del sistema dominante y gracias a la invisibilización femenina dadas las nuevas estructuras y normas genéricas. Y es que las campesinas de los Andes comenzaron un rescate de su religión nativa, sus relaciones sociales, y su institucionalidad – dentro de lo posible –.

Así, poco a poco se comenzó a evidenciar que pese al proceso de Extirpación de idolatrías y la instalación del cristianismo en las comunidades nativas, los indios y, especialmente, las indias, continuaban adorando a sus Dioses e intentando recrear el modo de vida prehispánico. Y es que tal como señaló Spalding “a pesar de la persecución, a los ojos de las comunidades, los antepasados y huacas seguían siendo esenciales para su supervivencia”¹⁵⁸. Sin embargo, el culto que se comenzó a practicar traía consigo diferencias evidentes con el anterior a la conquista sobre todo en cuanto a la ritualidad, la que se convirtió según Federici en una práctica “individual y secreta más que colectiva”¹⁵⁹, dada la supervigilancia puesta en este tema y la crueldad que implicaba el ser descubiertos, lo que no quiere decir que las prácticas públicas y masivas hayan desaparecido del todo. Y es que, dada la instalación de la colonia y el avance del cristianismo, el rito que ahora se practicaba se veía en cierto grado permeado

¹⁵⁵ Guamán Poma de Ayala, 1980, *op. cit.*, p. 570 (602)

¹⁵⁶ Martínez, 2016, *op. cit.*

¹⁵⁷ Silverblatt, 1990, *op. cit.*

¹⁵⁸ Spalding en Federici, 2010, *op. cit.*, p. 302.

¹⁵⁹ Federici, 2010, *op. cit.*, p. 302.

por estas nuevas formas religiosas y estructurales, lo que deriva en una práctica ritual con esencia andina, que a la vez contaba con nuevos aspectos adquiridos de este proceso.

En este punto es necesario recordar que estas mujeres del *hatun runa* además de ser agricultoras, amas de casa y tejedoras, eran también alfareras, herboristas, curanderas, *curacas*, *capullanas* e incluso sacerdotisas al servicio de sus comunidades y sus Dioses. Pero ahora algunas de estas actividades eran negadas para ellas y prohibidas para todos. Esto, ya que tal como se mencionó, las prácticas que desde entonces recordaran la ritualidad y el modo de vida andino prehispánico serían calificadas como idolatrías, término al que se sumaban las designaciones de brujería y hechicería, por medio de las cuales todas aquellas antiguas prácticas y los comportamientos que no respondieran a los esperados para estos nuevos cristianos serían consideradas parte de un culto demoníaco digno de erradicar y castigar, con el fin de lograr imponer de una u otra manera la religión católica como única entre los indios del Perú.

En adelante la estrategia usada ante la resistencia cultural por parte de la colonia y la Iglesia fueron acusaciones, castigos y juicios que definían como inaceptables las antiguas prácticas y como inmorales y herejes a sus realizadoras y realizadores. Así, prontamente se materializó esto a través de la Visita de Idolatría, institución que se hizo cargo de la Extirpación de idolatrías entre los indios de América, en base a lo que toda persona que significara una trasgresión o un peligro social sería desde entonces perseguida bajo esos términos¹⁶⁰. De la misma manera, y al “no poder impedir que los indígenas continuaran con sus creencias y costumbres [la inquisición] transformaba a unos en brujos y al resto de la población los amenazaba con castigos físicos, lo que en realidad no promovía una renuncia voluntaria a los ídolos”¹⁶¹.

Podemos ver así que la institución de Visita de idolatrías funcionó en cierto punto junto a la Inquisición, encargándose ambas de buscar a las idólatras, brujas y hechiceras del Virreinato peruano, lo que podemos evidenciar en el Catálogo de documentos de la serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En base a estos expedientes de los juicios a los que fueron sometidas distintas campesinas andinas podemos acceder a esta nueva realidad en los Andes, y seguir algunos casos de oficios por hechicerías e idolatrías, teniendo en cuenta que, en realidad, lo que se evidencia, es la continuación, la recreación y la reinención de la práctica ritual andina.

El caso más notable tuvo lugar en el año 1656, cuando una india identificada como Francisca Cocha Quilla, del pueblo de San Francisco de Otuco es llamada a declarar frente al Arzobispado de Lima y ante el corregidor, fiscal y vicario de su doctrina acerca de la situación de una india que llevaría al menos 4 años practicando y enseñando a otros parte de los ritos prehispánicos de los Andes. Esta, llamada Catalina Guacayllano aparece en el oficio como “dotora y maestra de echizos rritos y ceremonias antiguas”¹⁶². Sus prácticas se

¹⁶⁰ Portugal, 2016, *op. cit.*

¹⁶¹ *Ibid*, p. 64.

¹⁶² Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 3. Exp. 10, 1656

centraban en la adoración a distintas *huacas* a través de sacrificios tanto de cuyes como de llamas, además de dedicarles ofrendas de maíz, sangre, coca, chicha y sebo principalmente¹⁶³, con el fin de pedirle a los ídolos por el bienestar de su comunidad y sus hombres en los trabajos de las mitas o las cementeras, y tal como ella menciona “para que aya buen año de aguas y comida”¹⁶⁴.

A través de las descripciones del mismo oficio, podemos reconocer que Guacayllano ocupaba el lugar de sacerdotisa, curandera y guía de la ritualidad de su comunidad, pues se encargaba además de instruir a otros campesinos en las prácticas y adoraciones a las sacralidades andinas. Con ese motivo son mencionados Francisca Llacsá Chacana, Domingo Runa Chaupis, Inés Capxa Mayhuay, Francisca Quillay Suyo, Francisca Misa, Isabel Guari Colqui, Leonor Chaupi Colqui, Alonso Ricary, Francisca Poma Carua e Ines Galpo, además de su propia hija, Catalina Mayhuay Collque, aprendices que aún después del fallecimiento de Catalina continuaron practicando la ritualidad tradicional y haciéndose cargo de los sacrificios y ritos que antes estaban a su cuidado¹⁶⁵.

Guacayllano además, ayudaba y llamaba a los comuneros a recuperar los cuerpos de sus difuntos que desde la Extirpación de idolatrías comenzaron a ser enterrados en las iglesias. Los testigos entonces comentaban que “a visto sacar delas sepulturas y quando los sacaron los lleban asus casas y alli los bestian con sus camixetas y los sentaban y les ponian las manos enel rostro que era la mortaja y el rito que tenian para llebarlos a sus machayes de donde los llebaban a su usanza antigua”¹⁶⁶, siendo este rito de adoración a los antepasados considerado una de las máximas herejías según las concepciones católicas.

Para este caso, podemos identificar en los actos de Catalina una acción premeditada de resistencia a la institucionalidad colonial al actuar en contra de lo establecido por la religiosidad cristiana, rememorando y recreando las antiguas costumbres y ritos andinos. A esto se suma que las *huacas* y los ídolos que eran adorados por Catalina – Raupoma y Choquerunto – habían sido ya destruidos por la Extirpación de idolatrías lo que sin duda no impidió la continuación del culto, demostrando la ineficacia del proceso y la importancia del rol de Guacayllano en la continuación de las prácticas andinas prehispánicas. De esta manera podemos observar que dicha campesina insistía en preservar y recrear lo mejor posible el rito y el modo de vida prehispánico, y al mismo tiempo, hacer al resto de la comunidad parte del proceso para que dichas tradiciones no se dieran por perdidas pese a la cristianización.

Pero de este mismo oficio se desprende una segunda historia, y es que aparte de Guacayllano hubo una segunda campesina andina de gran importancia en Otuco. Francisca Guacaquillay era nieta del anteriormente mencionado Alonso Ricary, y se convirtió también en sacerdotisa del culto tradicional. Acerca de ella, se menciona que “nunca a oydo misa, y que la causa de no oyrla era por no estar bautisada y estar dedicada a los ydolos y guacas y ser doncella...

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 4

la qual dha yndia entendía siembre en acer chicha... para ofrecer a las guacas y otros sacrificios”¹⁶⁷.

Se describe además que esta campesina vivía en la puna, alejada en lo más posible de la sociedad española evitando de esa manera cualquier tipo de contacto con la religión cristiana y con las autoridades hispanas. Por esta razón, no acudía ni a su doctrina ni a su iglesia, lo que no es más que demostración del rechazo hacia el nuevo sistema colonial y religioso. En suma, se menciona que ella había sido designada por su pueblo para ser una sacerdotisa virgen dedicada a los dioses, lo que alude a la antigua práctica de las *acllas*, la que ella misma se encargaría de recrear y conservar¹⁶⁸. Guacaquillay además cuenta que su madre también fue conocida como hechicera y dogmatizadora del culto nativo, aludiendo nuevamente a la transmisión del conocimiento entre los miembros de las comunidades lo que sin duda manifiesta un rescate de la importancia del linaje y el género presente en las antiguas prácticas nativas.

Francisca se dedicó a instruir a otras cuatro jóvenes vírgenes en el saber religioso indígena y en la dedicación a los dioses; María Francisca, María Micaela, María Cargua y Francisca María, cada una representante de los *ayllus* que componían dicho pueblo, de modo que estaban siendo entrenadas por Guacaquillay en “los ritos y ceremonias que la dha yndia consagrada sabe”. El hecho de que se practicara el rescate de una institución tan importante como las *acllas* hacia 1656 deja en evidencia una vez más que las indias de los Andes peruanos estaban haciendo todo lo posible por rescatar y recrear la practica tradicional, como también, por asegurar su permanencia.

Una situación similar se vivió en 1660, año en que comienza un oficio de hechicería en contra de Isabel de Concepción, una india del *ayllu* de Llamayco en el pueblo de San Lorenzo que tenía entre sus principales acusaciones el haber hecho sacrificio a ídolos y *huacas* lo que se califica en esta diligencia como un pecado al ir en contra de las designaciones de Dios. Además, se dice que practicaba la curandería y la herbolaria, prácticas que como mencionamos fueron desde entonces cuestionadas al referir a un estado anterior a la conquista, por lo que se la cataloga como hechicera¹⁶⁹. Isabel curaba a sus comuneros en base a yerbas que ella misma cosechaba de su campo, mencionando en el proceso frases en su lengua materna, lo que también era considerado problemático por la institucionalidad colonial por ser demostración de permanencia de un pasado andino que se buscaba negar y suprimir. Esto nos demuestra una práctica de resistencia autónoma pero heredada, pues es ella misma quien menciona que sus conocimientos los había recibido de otras personas ya fallecidas, siendo ahora ella quien los usaba y compartía, actuando como médica en su comunidad.

Un cuarto caso corresponde al año 1678, cuando Angelina Chumbi, india del pueblo de Huamantanga, es oficiada junto a su marido Pedro Sanches por adorar piedras y paredes;

¹⁶⁷ Archivo Arzobispal de Lima en Silverblatt, 1990, *op. cit.*, p. 152.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 4. Exp. 18, 1660.

actos comunes de la ritualidad prehispánica referente a la adoración de las huacas, la que como ya vimos, era prohibida. Esta pareja fue denunciada por no asistir a misas y ubicarse en un lugar retirado del pueblo “solos sin gozar de ni un fructo espiritual por malizia de ellos”¹⁷⁰. Allí se decía que “hablaban i respondian las piedras en su lengua materna”¹⁷¹ además de que practicaban la curandería, acusaciones que fueron confirmadas por Angelina al ser consultada a través de distintos intérpretes. Todas estas acusaciones refieren a un rechazo de Angelina a la nueva religión y una preferencia por sus prácticas autónomas.

Se menciona en la causa, además, que en la casa de dicho matrimonio se encontraba una huaca a la cual el resto de la comunidad adoraba y le pedía “les diesse maíz i otras comedas”¹⁷². En este caso, destaca que las principales adoradoras del pueblo eran mujeres las que además dedicaban cuyes degollados y sangre como sacrificio para que la *huaca* les respondiera a sus peticiones y les proporcionara lo necesario. Angelina es descrita como quien principalmente se comunicaba con la piedra, por lo que de alguna manera era la responsable de este culto y, por lo mismo, la principal ejecutora de la resistencia a la cristianización e hispanización en su comunidad.

Gracias a estos ejemplos podemos identificar una serie de características acerca de los oficios por hechicerías e idolatrías. Primero, y como la más evidente, la mayoría de las mencionadas en estos juicios como realizadoras de prácticas demoniacas o en contra del cristianismo, incluso como brujas y hechiceras, son en realidad mujeres cuyas acciones buscan la preservación, el rescate y la recreación del rito prehispánico como un medio de asegurar su permanencia y luchar en contra de la nueva estructura.

Además, en más de un caso, las *huacas* e ídolos a los que refieren dichos oficios habían sido ya destruidos por la Extirpación de idolatrías, lo que indica la ineficiencia de dicho proceso, teniendo en cuenta que estos casos ocurrieron en la segunda mitad del siglo XVII. Esto demuestra, en suma, la supervivencia de la ritualidad andina a manos de las campesinas – y campesinos – pese a la dureza de aquel proceso y a las transformaciones que sufrió la práctica ritual de mano de la reinvencción propulsada por dichas féminas.

Podemos observar en tercer lugar, que pese a los intentos de la Iglesia Católica acerca de la cristianización y la interiorización de los nativos en la práctica católica a través de los sacramentos, estos no implicaban una real adhesión y conversión religiosa de los indios hacia el cristianismo, sino más bien, actuaban como una especie de camuflaje ante la institucionalidad, característica que incluso fue mencionada por Francisco de Ávila a inicios del siglo XVII¹⁷³. A través de los ejemplos este factor se hace evidente pues los nombres de las campesinas indican que habían sido ya bautizadas bajo la religión católica, además de que una de ellas estaba casada, características que, sin embargo, no impidieron su desarrollo como practicantes de los antiguos ritos prehispánicos.

¹⁷⁰ Archivo Arzobispal de Lima, Leg 7. Exp. 17, 1678, p. 4.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Archivo Arzobispal de Lima, Leg 7. Exp. 17, 1678, *op. cit.*, p. 5.

¹⁷³ Gareis, 2004, *op. cit.*

Respecto de estos últimos dos puntos, es necesario mencionar que gracias a ellos se puede distinguir otro factor, ya que, si bien hablamos de una cierta intervención de las nuevas estructuras hispano-cristianas en las antiguas prácticas nativas, y una participación de los campesinos en los sacramentos católicos, en estos ejemplos al menos no se puede identificar un real hibridismo o una cristalización cultural tal como es referida por autores como Abercrombie y Marzal. Lo que se ve es más una resistencia y una permanencia de actos cuya esencia continúa siendo andina, lo que no viene a negar sus propuestas, sino que demuestra que, para la temporalidad analizada, estos procesos aún no ocurrían, o bien, aún no se concretaban.

También, podemos reconocer que las campesinas comenzaron a actuar como guías de la práctica ritual convirtiéndose en participantes y lideresas claves en la adoración de cultos indígenas¹⁷⁴ lo que resulta ser una de las transformaciones más evidentes con las que cuenta la nueva práctica. Ahora entonces son ellas las encargadas de transmitir y enseñar a otros sus diversos conocimientos acerca de los ritos funerarios, las prácticas curativas y herbolarias y sobre todo la adoración a los ídolos, *huacas*, y la espiritualidad general que se encuentra tras ellos. E incluso, se convirtieron en sacerdotisas de los cultos, llegando a ocupar posiciones dentro de la ritualidad que anterior a la conquista les estaban vedados¹⁷⁵.

Pero esto no quiere decir que hayan sido las únicas y que los comuneros no hayan participado del rescate y la práctica de las tradiciones andinas, sino que, en este nuevo contexto, dado el sometimiento de las mujeres a la domesticidad y por ende su alejamiento de la oficialidad, el protagonismo se volcó hacia ellas. La práctica entonces comenzó en cierto punto a feminizarse a través de la creación de una red de mujeres que actuaban en conjunto en la realización de dichos ritos, lo que además hace referencia a la existencia de un sistema de transmisión de la ritualidad a través de una especie de matrilinealidad, remitiendo nuevamente al pasado andino al rescatar aquella estructura que se había visto disuelta por la colonia.

El hecho fue entonces, que las campesinas de los Andes se hicieron de todas las estrategias posibles para mantener y resguardar el sistema tradicional prehispánico aún después de la conquista y colonización. En este sentido, destaca el hecho de que, si bien algunas de estas prácticas fueron recreadas e incluso reinventadas tiempo después de la instalación hispano-cristiana, otras de las tradiciones se mantuvieron activas durante todo el proceso prácticamente sin perturbaciones, de modo que estas funcionaron en base a una adecuación, adaptación y filtración del culto a la nueva situación colonial.

La insistencia de las campesinas de los Andes en las prácticas rituales y la curandería y herbolaria principalmente pone de manifiesto que su realización buscaba una relación con la naturaleza en un ejercicio que rememoraba los tiempos prehispánicos, cuyo fin era una reconexión con la memoria andina. Así, estos se convirtieron en un espacio de conocimiento

¹⁷⁴ Silverblatt, 1990, *op. cit.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

independiente a inaccesible a la Iglesia Católica y los conquistadores¹⁷⁶. Por lo mismo, y siguiendo los planteamientos de Silvia Federici, se puede decir que “fueron las mujeres quienes más tenazmente defendieron el antiguo modo de existencia y quienes y de forma más vehemente se opusieron a la nueva estructura de poder, probablemente, debido a que eran también las más afectadas”¹⁷⁷. De esa manera las prácticas rituales de las nativas funcionaron como refugio cultural, foco de resistencia y demostración de insatisfacción desde las comuneras y comuneros hacia el sistema colonial¹⁷⁸. Estas acciones sin duda contribuyeron a la transformación y revalorización del rol y la identidad femenina y a la articulación de una “red solidaria femenina” sobre todo entre las mujeres del campo andino, quienes dejaron de ser solo víctimas objetivizadas y se convirtieron en preservadoras, rescatistas, recreadoras y reinventoras de la práctica cultural prehispánica¹⁷⁹.

Reflexiones finales

La identidad femenina en los Andes peruanos tuvo más de una transformación desde la invasión cristiana al territorio. De esa manera, las mujeres del campo andino pasaron de ser un complemento necesario y componente fundamental de la unidad doméstica y del Incanato durante la expansión y el apogeo del Tahuantinsuyu, a convertirse en sujetas de segunda importancia, invisibilizadas y sometidas a la domesticidad, lugar desde el que solo cobraban importancia como mano de obra o cuerpos disponibles a los conquistadores. Pero tal como se pudo revisar, tras la instauración de la colonia y el nacimiento del Virreinato peruano no se mantuvieron como meras víctimas del sistema.

Hubo en este contexto una transformación en el rol femenino que las convirtió en preservadoras, recreadoras y reinventoras del sistema ritual e institucional prehispánico, lugar desde el que se instalaron nuevamente como protagonistas al establecerse como un eje de resistencia cultural amplio y asiduo ante la institucionalidad hispana y la religión católica. De esta manera, vemos la construcción de una nueva identidad femenina renuente y defensiva ante el sistema estructural impuesto, lo que las relevó y rebeló de la sumisión y el sometimiento bajo el que se encontraban.

Y es que, si bien sus estrategias se enmarcaron mayoritariamente dentro de lo permitido por la oficialidad, hubo elementos como la falta de fiscalización y preocupación desde las autoridades religiosas y seculares hacia las comunidades, que facilitaron y contribuyeron a la mantención y proliferación de cultos tradicionales andinos durante prácticamente todo el primer siglo tras la conquista del Perú sobre todo en sectores rurales o bien, alejados de las principales ciudades. Fueron esos espacios ignorados entonces, los que las campesinas andinas aprovecharon, ocupando posiciones centrales y aportando tanto desde la

¹⁷⁶ Martínez, 2000, *op. cit.*

¹⁷⁷ Federici, 2010, *op. cit.*, p. 304.

¹⁷⁸ Díaz y Chacama, 2012.

¹⁷⁹ Mannarelli en Díez, 2004.

clandestinidad como desde lo público a asegurar la continuación del rito prehispánico aún con sus transformaciones y permanencias.

Respecto de esto, es pertinente destacar nuevamente lo señalado por Peter Burke acerca de que “la aparente innovación puede enmascarar la persistencia de la tradición”¹⁸⁰. Esto, porque la cita se hace aplicable a los distintos contextos por los que pasó el sistema cultural andino y que nos lleva a identificar que, aún con los cambios a los que se enfrentó la ritualidad e institucionalidad, y la intervención de nuevos caracteres asociados a la hispanización y cristianización de la sociedad, la tradicionalidad andina continúa presente, en este caso, gracias al papel esencial jugado por las mujeres del *hatun runa*.

De esta manera fue como se construyó no solo una nueva identidad femenina, pues en este proceso también la memoria se hace distinta para cada uno de los participantes de esta historia. Las campesinas andinas del Perú tuvieron conciencia plena acerca del nuevo rol que ocupaban dentro de las comunidades, como también de la importancia que tenía este más allá de ellas al enfrentarse intrépidamente a la institucionalidad y religiosidad hispano-cristiana. Y es que, en plena construcción de esta nueva sociedad, fueron las mujeres del campo andino quienes lucharon desarrollando una memoria en resistencia al realizar el acto de rescate y conservación del rito siempre con el fin de desafiar y rechazar las nuevas estructuras.

Del mismo modo, estas mujeres construyeron sus propias memorias autónomas en base a sus propias estrategias, aun cuando esto implicara transgredir los límites de la oficialidad y ser enjuiciadas y castigadas. El fin mayor era la mantención de la tradición y el establecerse como sujetas principales en sus comunidades para ser recordadas como tal y no solo como sirvientas, mancebas, prostitutas, idólatras, brujas o hechiceras. La memoria identitaria de estas mujeres es la que las calificó como eje de resistencia, y aun cuando este fenómeno no se puede determinar como extensivo ni generalizado dentro de todos los Andes peruanos ni dentro de todo el antes llamado Tahuantinsuyu, su valor e importancia no se puede negar.

Finalmente, podemos decir que no es solo la memoria femenina la que se constituye como principal, pues en este proceso de recuperación y mantención del rito lo que se busca es la persistencia de la memoria andina, aun cuando esta se había intentado destruir y aun cuando se trató de arrasar con todas sus costumbres y su modo de vida. Y fueron así, las mujeres del *hatun runa*, nuestras queridas campesinas andinas, las que lograron la vigencia de esta memoria, que como pudimos observar, permanecía activa tras más de cien años de intervención hispano-cristiana, lo que da cuenta además del evidente fracaso de la evangelización.

De todas maneras, es pertinente destacar que de esta investigación se desprenden posibilidades de análisis que podrían ser exploradas a futuro. Esto, empezando porque el presente trabajo está enfocado en las campesinas de los Andes peruanos, por lo tanto, sería interesante ampliar este enfoque para ver si este fenómeno de resistencia fue extensible a todos los territorios del antes llamado Tahuantinsuyu, o, por el contrario, si fue una

¹⁸⁰ Burke, 2006, *op. cit.*, p. 41.

manifestación cultural particular de las mujeres del campo en dicho sector. Pero no solo eso, pues se podría investigar a otras mujeres del mismo territorio que no pertenecieron al *hatun runa*, sino que fueron parte de otros sectores sociales – como lo fueron las pertenecientes a la antigua nobleza incaica –, y ver su comportamiento frente al mismo proceso de conquista, colonia y cristianización, situación respecto de la cual se dieron ciertos indicios en esta investigación pero que no terminan por caracterizarlas realmente.

Las posibles preguntas y los métodos de estudio son variados y dado lo acotado del presente trabajo hay limitaciones tanto idiomáticas, teóricas y conceptuales para abordarlas todas. El camino respecto de la historia de las mujeres y los estudios de género es aún largo, pero de alguna manera debemos empezar. Así, cada vez, iremos develando más y más características de nuestras antepasadas las que lamentablemente, no siempre quedaron registradas como se debe en la historiografía tradicional. Solo de esta manera podremos avanzar y comenzar a saldar la deuda histórica que tenemos con nosotras mismas y que es producto de una historia selectiva que deliberadamente nos invisibilizó por siglos.

Bibliografía

Fuentes

Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de la serie visitas de hechicerías e idolatrías.

De Salinas y Cordova, Fray Buenaventura. (1631). *Memorial de las historias del nuevo mundo Perú*. Lima: Biblioteca Nacional

Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1980). *El primer Nueva Corónica y buen gobierno*. (Murra, J. y Adorno R., Ed.) México: Siglo veintiuno.

Bibliografía Secundaria

Abercrombie, Thomas. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Institut français d'études andines.

Alberdi, Alberto. (2019). Los abusos de los curas doctrineros contra los indígenas denunciados por Guamán Poma de Ayala, de Acuña; en los Recaudos de Núñez de Sotomayor; las querellas de los Collanas, de Lampas, y Vicos de los siglos XVI y XVII. *RUNA YACHACHIIY, Revista digital*, 1-52.

Altives, Lucía. (2016). Sistema patriarcal, artículo de importación colonial en los Andes. *Revista de sociología*, 195-204.

Armas, Fernando. (2001). Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista de Indias, LXI(223)*, 673-700.

- Barboza, Aracely. (1998). La violación como método de la conquista española. En A. Barboza, *Sexo y conquista* (págs. 73-100). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burke, Peter. (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Espasa Libros.
- Chase, Zachary. (2016). Pacha y presentación: La conversión colonial de Huarochirí prehistórica. *Boletín de Arqueología PUCP*, 13-37.
- Delgado, Hugo. (1991). A propósito de la Complementariedad Andina. *Escuela de Graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, s/p.
- Díaz, Alberto. y Chacama, Juan. (2012). Procesos de idolatría, discursos nativos y religiosidad en el mundo andino colonial. *Taller de Letras*(51), 53-74.
- Díez, María Teresa. (2004). Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 215-253.
- Echenique, Ana. (1997). Género y estructuras de poder en la cultura andina. *Estudios*(7-8), 159-172.
- Federici, Silvia. (2010). Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo. En S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (págs. 287-318). Madrid: Traficantes de Sueños.
- García-Peña, Ana. (2016). De la historia de las mujeres a la historia del género. *Contribuciones desde Coatepec*.
- Gareis, Iris. (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 18(35), 262-282.
- Glave, Luis. (2005). Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano. *Norba. Revista de Historia*, 18, 51-64.
- Guardia, Sara y Andreo, Juan. (2013). *Historia de las mujeres en América Latina*. Perú: Centros de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina.
- Guerrero, Gerardo. (2008). El "otro oro" en la conquista de América: Las mujeres indias, el surgimiento del mestizaje. *Estudios Latinoamericanos*, 9-25.
- Gutiérrez, Blas. (2013). Evangelización colonial y religiosidad andina. *Asdopen*(4), 29-38
- Hernández, Francisco. (1998). Roles sexuales en la organización incaica. *Histórica*, XXII(1), 93-134.
- Rubio, Martín. (2009). La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha. *Investigaciones Sociales*, 13(23), 187-201.

- Martínez, María. (2016). *Cambio en la sociedad incaica del Perú tras la conquista española*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Martínez, Patricia. (2000). Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales. *Revista Complutense de Historia de América*(26), 27-56.
- Marzal, Manuel. (1977). Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina. *Revista de la Universidad Católica*(2), 95-131.
- Marzal, Manuel. (1983). Una nueva hipótesis sobre la cristianización indígena . En M. Marzal, *La transformación religiosa peruana* (págs. 45-65). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Molina, Fernanda. (2021). Miserables o Mentirosas. La participación judicial y el tratamiento inquisitorial de las mujeres indígenas en las causas por solicitud (Santo Oficio Limeño, siglos XVI-XVII). *Diálogo Andino*(65), 117-131.
- Montero, Marcelo. (2021). Cultura, identidad y resistencia: Elementos para un debate en torno al papel de la gestión cultural en la construcción de la identidad comunitaria. In *SciELO Preprints*. <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.2264>
- Mó, Esperanza y Rodríguez, Margarita. (1998). Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 147-158.
- Morong, Germán. (2014). El hechicero en el Perú: una aproximación histórica al discurso del Tercer Concilio limense 1582 – 1583. *Tradición y Saber*, 11(1), 21-52.
- Murra, John. (1975). En torno a la estructura política de los inkas . En J. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (págs. 23-45). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ortiz, Marta. (2019). Brujas y beatas en el Virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina. *Edad de oro*, XXXVIII, 329-242. doi:<http://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.018>
- Pease, Franklin. (1995). Crisis y transformaciones de la sociedad andina. *Cuadernos de Historia*(15), 99-121.
- Portugal, Ana. (2016). Idolatría y hechicería en el arzobispado de Lima. En G. Lara, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (págs. 53-98). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Obtenido de www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/idolatria/religiones.html

- Ramis, Lisseth. (2007). *Magia y hechicería en Lima del siglo XVII. El caso de María de Córdoba*. Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosas, Fernando. (1990). Civilización andina y conquista española: nuevas perspectivas en un antiguo debate. *Diálogo Andino*(9), 60-71.
- Rostworowski, María. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Segunda Edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Promperú.
- Rostworowski, María. (1995). La mujer en el Perú prehispánico. *Instituto de Estudios Peruanos*, 5-23.
- Salles, Estela. y Noejovich, Héctor. (2006). La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo colonial. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 35(1), 36-53. doi:<http://doi.org/10.4000/bifea.4758>
- Scott, Joan. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Amelang y Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (págs. 256-302). Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Silverblatt, Irene. (1990). *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas".
- Smeke de Zonana, Yemy. (2000). La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas. *El Cotidiano*, 16(99), 92-102. ISSN: 0186-1840.