



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Etnohistorias americanas

Orden de género y casamiento: la defensa de las indias e
indios en la *Primer nueva corónica y buen gobierno* de
Felipe de Guaman Poma de Ayala

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

Andrés Mendoza Baeza

Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda

Santiago de Chile
2023

Agradecimientos

Le agradezco al profesor José Luis Martínez por guiar este informe final, por sus sugerencias y comentarios de aliento. También, le agradezco al profesor Jorge Hidalgo por su apoyo y guía de algunas de estas ideas el 2022.

Gracias a mi hermana y mamá por todo el apoyo.

Índice

Introducción.....	1
i. Metodología y marco teórico	3
Capítulo 1: Orden de género, moral sexual y matrimonio católico	6
1.1 Matriz de inteligibilidad y género hacia el siglo XVI	6
1.2 Moral sexual y sacramento matrimonial.....	7
Capítulo 2: Discursos sobre las prácticas sexuales y de alianzas andinas	10
2.1 Narrativa cristiana y el orden de género	10
2.2 El negativo cristiano: las prácticas sexuales y de alianzas andinas	11
2.3 Discursos andinos sobre el orden de género y sistemas de alianza	15
Capítulo 3: Género, moral sexual y casamiento en la <i>Nueva corónica y buen gobierno</i>	20
3.1 Guaman Poma y su proyecto político	20
3.2 La población andina dentro de la narrativa cristiana	22
3.3 Adán y Eva y el orden de género y parentesco en las Indias	23
3.4 Conocimiento de Dios y de su orden del mundo.....	24
3.5 Orden social: género y casamiento entre la población andina	25
Conclusiones.....	32
Bibliografía.....	34
i. Corpus documental	34
ii. Referencias	35
Anexo	41

Introducción

Mi informe final de grado se enmarca en el problema general de la integración de las poblaciones andinas al catolicismo en el periodo colonial, en el cual Guaman Poma es un ejemplo de este proceso y donde dicho problema se cruza con la defensa de los andinos enunciada por el autor y su proyecto político. De este modo, la realización de dichas operaciones en la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) implica una confluencia y negociación de tradiciones cristianas y andinas en torno al matrimonio y el orden de género.

La evangelización de América española fue un proceso complejo donde la población colonizada intervino de forma activa. Sobre el mundo andino, Abercrombie (1991) y Estenssoro Fuchs (2003) comprenden la evangelización y cristianización atendiendo a la agencia de los colonizados. Estenssoro Fuchs (2003) plantea que el éxito de la evangelización radicó en la satisfacción de las nuevas necesidades simbólicas cristianas introducidas entre los indios e indias a través de los ritos católicos. Pero la respuesta andina ante el dominio colonial y cristiano no fue estática, sino que desde temprano pusieron en diálogo el pasado inca con el cristianismo y se apropiaron del discurso y cosmología católica (ibid.). Así, este autor comprende la incorporación de los andinos a la Iglesia como una lucha por ser reconocidos como cristianos. En sintonía con ello, la propuesta de Abercrombie (1991) sobre la doble articulación por parte de los grupos andinos resulta iluminadora para comprender la agencia de Guaman Poma y la movilización de tradiciones andinas y europeas en función de satisfacer sus necesidades y las de los colonizadores.

Los estudios en torno a la *Nueva corónica y buen gobierno* son abundantes y parece haber una coincidencia en el carácter de su texto e imágenes. Pese a que cada uno de los estudios de Ossio (2008), Pease (1980), Adorno (1991, 1992), López-Baralt (1993), Rivera Cusicanqui (2015) y Lamana (2022) enfatizan la dimensión de la narración teleológica, el buen gobierno, la dimensión retórica y sermonaria, la cultura visual de los dibujos, el carácter educativo o bien su dimensión anticolonial; todos coinciden en que la *Nueva corónica* presenta una respuesta y solución ante el dominio e inferiorización de los indios.

El discurso eclesiástico inferiorizó a los indios producto de un examen que significó como vicios y virtudes la materialidad y costumbres de los indios (Borja Gómez, 2005). Lamana (2022) plantea que la contestación de Guaman Poma se dirigió a contradecir esa inferiorización del andino en aras de restablecer el orden invertido. En efecto, Guaman Poma describe a las poblaciones andinas antiguas como devotas católicas, en policía y sin idolatrías, con lo cual las inscribe en una narrativa cristiana totalizante que le permite vindicar a sus contemporáneos y asimismo legitimar su proyecto político de un orden social en base a los principios andinos endogámicos y jerárquicos (Ossio, 2008).

En este sentido, el movimiento de inscripción en la narrativa cristiana es un efecto de la movilización de un conjunto de categorías que afirman el carácter cristiano de la población andina. Un grupo de estas son sobre la moral sexual que constituyeron una dimensión central en el proyecto colonial y evangelizador y, por ende, en el discurso que inferiorizó a

indios e indias. Dicho proyecto remite a un ordenamiento social, un modelo de familia y sexualidad, donde el sacramento matrimonial es identificado por las autoridades coloniales como central (Bernard & Gruzinski, 1988; Latasa, 2005; Lavrín, 2005; Ghirardi & Irigoyen López, 2009). De forma que la enunciación en la *Nueva corónica* de categorías como hombre, mujer, adulterio y casamiento, es parte de la estrategia discursiva de su autor. Esta operación en el texto de Guaman Poma de “la lucha de la población indígena por ser reconocida como cristiana” (Estenssoro Fuchs, 2003, p. 26), debe atender al dialogo que estableció entre la tradición andina y europea. Como se ha reconocido, los contenidos de la *Nueva corónica* están atravesados por principios andinos (Ossio, 2008; Adorno, 1991).

Los trabajos de Osorio (1990), Silverblatt (1998), Benoist (2010), Guengerich (2013) y Rosenthal (2014), señalan cómo las descripciones en la *Nueva corónica* sobre las mujeres y las parejas están inscritas en la moral sexual cristiana. Además, estas autoras atienden a la agencia de Guaman Poma respecto a cómo usa la moralidad y los abusos hacia las mujeres como parte de su argumentación contra el dominio colonial. Los estudios de Imolesi (2012), Ossio (2008), junto a los ya referidos de Silverblatt (1998) y Rosenthal (2014) hacen apuntes sobre la importancia del casamiento en el texto de Guaman Poma. Resaltan su lugar primero entre los sacramentos y lo ubican en su capacidad reproductiva del orden social jerárquico, estático y endogámico. Pese al gran aporte de estas investigaciones, dejan en gran medida de lado la tradición andina. En este sentido, el estudio de Dean (2001) es significativo, ya que discute el género en la *Nueva corónica* desde la propuesta de Isbell (1997) sobre la concepción andina de la androginia como prevalente en el orden de género.

En efecto, se carece de un análisis de género sobre la defensa de la población andina en el marco de la inferiorización colonial que atienda a la doble articulación (Abercrombie, 1991) y sobre el sacramento matrimonial como un aparato fundamental en el ordenamiento de género planteado por el autor. Mi propuesta de investigación es una modulación de estas investigaciones sobre el género y las mujeres en la *Nueva corónica*.

Mi pregunta es ¿cómo la defensa de la población andina en la *Primer nueva corónica y buen gobierno* se sostiene sobre un ordenamiento de género y el matrimonio?

Mi hipótesis es que la defensa de la población andina en la *Nueva corónica y buen gobierno* se sostiene, entre otros argumentos, en un orden de género que articula tradiciones cristianas y andinas. En este sentido, sigo lo planteado por Estenssoro Fuchs (2003) y Abercrombie (1991), respecto a la incorporación activa de las poblaciones andinas al cristianismo, en la que ellas reelaboran la tradición católica.

Mi objetivo general es analizar la forma en que Guaman Poma construye la defensa de los indios mediante un discurso de género y su relación con el casamiento. Mis objetivos específicos son: 1) identificar el discurso de género andino y europeo hacia el siglo XVI y 2) analizar el género y el casamiento en relación con el orden social defendido en la *Nueva corónica*.

i. Metodología y marco teórico

El enfoque metodológico de mi investigación se inscribe dentro de la etnohistoria andina. Murra (1975), uno de los fundadores de este campo del saber, plantea la necesidad de la interdisciplinariedad en función de una mayor comprensión de los fenómenos socioculturales andinos. El fundamento de la etnohistoria es la colaboración de disciplinas y, por ende, el uso de diferentes métodos y materiales. Esto tiene efectos estructurales en mi estudio, el material de mi investigación, la *Nueva corónica y buen gobierno*, como mi pregunta, exigen de perspectivas y aportes de los estudios históricos, de género, literarios y visuales. Por otra parte, Murra (1975) señala que esta colaboración disciplinaria se sostiene sobre “el alto grado de continuidad cultural que se aprecia en los Andes”, que permite reunir análisis de materiales prehispánicos, coloniales, republicanos y contemporáneos en cuanto estos “se complementarían y se verificarían entre sí” (p. 304), con la precaución de no trasladar interpretaciones arbitrariamente.

Un punto metodológico central en mi estudio es atender a las categorías que se enuncian en la *Nueva corónica*, como mujer, hombre, *warmi*, *runa* y casados. Considero que estos términos son conceptos que se inscriben en una matriz discursiva que los dota de una significación específica, y es en el espacio que ocupan en la red conceptual desde donde pueden ser comprendidos (Cabrera, 2001). Esta consideración se sostiene en base a la noción de discurso, definido como un sistema de significados y categorías que permiten aprehender significativamente la realidad. En palabras de Cabrera (2001) “en toda situación histórica existe un sistema establecido de reglas de significación que media activamente entre los individuos y la realidad social” (p. 51), pero, como señala más adelante, este sistema de significación es inestable y se transforma. Cabrera dice que “los individuos se ven obligados a producir permanentemente suplementos *ad hoc* con los que hacer significativa una realidad social en constante cambio, de modo que cada nueva incorporación factual altera la estructura conceptual” (ibid., p. 72).

En este sentido, la *Nueva corónica* como expresión de la defensa de la población andina y como intento por su incorporación al cristianismo, fue construida en un proceso de significación de la realidad desde una matriz discursiva compleja. Como ha señalado Martínez C. (2019), este texto fue enunciado desde dos modos ontológicos, uno europeo y otro andino colonial que “No se excluyen mutuamente, sino que ambos están presentes y pueden ser empleados para producir modos de inteligibilidad de lo colonial” (p. 52).

Continuando con esta problematización del texto guamanpino, me parece fundamental lo que también señala Martínez C. (2019) sobre la *Nueva corónica*, ya que ofrece una apertura a la idea de “autonomía individual” respecto a la descripción que hace Guaman Poma del mundo colonial, al ubicarlo dentro de producciones narrativas de los *qeros*, todo lo cual formaría parte de una “comunidad de sentido compartida” (p. 53). Este planteamiento sigue la perspectiva de Abercrombie (1991), Pratt (1997) y Estenssoro Fuchs (2003) sobre pensar las relaciones coloniales de una forma compleja y amplia, considerando la apropiación y

comunidad de los andinos con los colonizadores. En este sentido, Guaman Poma es un caso específico autoetnográfico de respuesta a las representaciones metropolitanas, pero que ese ejercicio de diálogo y articulación con los colonizadores fue puesto en práctica por la sociedad andina colonizada en su conjunto (Abercrombie, 1991; Pratt, 1997).

López-Baralt (1992, 1993) y Adorno (1991) apuntan a que los dibujos de la *Nueva crónica y buen gobierno* pueden ser leídos figurativa y simbólicamente. Esta última lectura sería la más rica, ya que permite comprender un contenido que no está en el texto verbal mediante la atención a la disposición andina de los elementos y a la iconografía. De forma que las imágenes en la crónica no deben concebirse como un mero complemento al texto verbal, sino en su calidad de texto, con sentido propio.

Mi propuesta de investigación, enmarcada en la argumentación de Guaman Poma sobre la defensa de la población andina, recoge el desafío señalado por Scott (2008b) respecto a comprender cómo la política construye el género. La mayoría de los estudios históricos sobre la mujer y la relación entre hombres y mujeres movilizan acríticamente la distinción entre sexo y género. Estos asumen que hay una base estable (el sexo) en la constitución genérica de los sujetos. De esta forma, siempre habría cuerpos de sexo femenino o masculino, pero lo que cambiaría y, por ende, es historiable serían las construcciones culturales impuestas sobre esos cuerpos¹ (Scott, 2009). Riley (1988) señala que con este enfoque se pierde la historicidad, ya que se asume que hay “una continuidad subyacente de mujeres reales, sobre cuyos cuerpos danzan cambiantes descripciones aéreas” (p. 7, traducción mía). Así, en la historia se trabaja con un significado estable de “mujer” asentado en un fundamento biológico, el sexo, lo cual tiene como efecto que las “mujeres” sigan permaneciendo como un fenómeno natural, pese al propósito de desencializar a las mujeres y al género (Scott, 2009). Lacqueur (1994) califica de “cómodo concepto” la concepción “de que el hombre es hombre y la mujer es mujer y que la tarea de los historiadores es hallar lo que hicieron, lo que pensaron y lo que se pensó sobre ellos” (p. 37). Por el contrario, el problema central en la historia de género radica, según Scott (2008b) en la comprensión de la construcción del orden de género y, en consecuencia, de la “mujer” y “hombre”², reconociendo que no hay una esencia del ser mujer u hombre y, así, no hay “un sujeto estable para nuestras historias”, por lo que “sólo están las repeticiones sucesivas de una palabra que carece de referente fijo y que, por ende, no significa lo mismo” (Scott, 2009, p. 105).

¹ Butler (2007) señala que “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza”, más bien, el discurso biológico de género “es el medio o discurso/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscurso», anterior a la cultura, una superficie neutral *sobre la cual* actúa la cultura” (pp. 55-56). Es decir, no sólo el género es contextual, sino que también el sexo (Lacqueur, 1994).

² Estas categorías no deben asumirse como transhistóricas, sino que éstos pueden o no existir en un contexto determinado, así como la misma relación entre ellos. Dicho esto, uso estas categorías ya que el texto que analizo las enuncia, así como el contexto de producción instituye el binomio de género hombre y mujer.

En relación con ello, desde los estudios queer y de género andinos se ha llamado la atención sobre las interpretaciones de la mayoría de las investigaciones que siguen ancladas en los esquemas occidentales heteronormados, donde las categorías de género y la sexualidad, siguen entendiéndose de forma esencialista, heterosexual reproductiva y, por ende, no atienden las estructuras específicas andinas prehispánicas y coloniales (Rivet, 2021; Artzi, 2019). En este sentido, la propuesta de Butler (2002, 2007) desencionaliza el género al apuntar a su carácter performativo. La autora señala que el género es una práctica reiterativa de normas identificadas en actos, gestos y realizaciones que producen lo que nombran, por lo que el género es una construcción y un proceso no acabado³. Butler (2002, 2007) también postula que el género no es un elemento que a voluntad se acepta o rechaza, sino que el género está constituido por las normas repetidas que lo producen, las cuales solo son significativas cuando hay una matriz que instituye una relación determinada entre cuerpos y deseos que tiene el efecto de que se hace necesaria la conducta normada.

De este modo, la categoría analítica género es central de mi trabajo final de grado y la empleo para comprender las formas de la organización de la diferencia sexual (Scott, 2008c). Scott señala que el género tiene un impulso crítico hacia los términos que definen ese orden social. En otras palabras, su planteamiento considera que el género refiere a las formas de concebir las relaciones entre hombres y mujeres, teniendo en cuenta que “ni las relaciones ni los ‘hombres y ‘mujeres’” tienen una estabilidad en la historia (ibid., p. 14). Dice la autora que esto último es una pregunta pendiente entre los historiadores⁴, al contrario de lo mucho que se ha historizado sobre cómo el género construye la política⁵. En este sentido, el proyecto de comprender cómo la política construye el género implica atender a los cambios del significado de “mujeres” y de “hombres” y su articulación con otros conceptos que instituyen la diferencia sexual (Scott, 2008a, 2009). Es decir, la comprensión de lo que se concebía como hombre y mujer debe ser integrado a un campo de conceptos *externos* que constituyen la matriz desde donde la diferencia sexual cobra sentido (Scott, 2009). Tomando el planteamiento de Riley, Scott (2009) sugiere que los conceptos externos pueden ser relativos a la naturaleza, el cuerpo, el alma y la razón.

El presente informe consta de tres partes. En el primer capítulo identifiqué el orden de género y el matrimonio dentro de la tradición española hacia el siglo XVI, poniendo

³ “Afirmar que el género está construido no significa que sea ilusorio o artificial, entendiendo estos términos dentro de una relación binaria que opone lo «real» y lo «auténtico» (...) [más bien se intenta] demostrar que algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de «lo real» y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización” (Butler, 2007, p. 97)

⁴ Scott (2008c) realiza una dura crítica a la deriva del género en las investigaciones, dice que “Los libros que supuestamente practican un ‘análisis del género’ a menudo no son más que estudios, bastante predecibles sobre las mujeres o sobre las diferencias de estatus, de experiencia, y de posibilidades que se ofrecen a las mujeres y a los hombres” (p. 15).

⁵ Esta opción de análisis histórico comprende las relaciones simbólicas del poder, donde se considera que “Las estructuras jerárquicas dependen de las comprensiones generalizadas de las llamadas relaciones naturales entre hombre y mujer” (Scott, 2008a, p. 72)

atención a la matriz de inteligibilidad que posibilita dicho orden. En el segundo capítulo analizo los discursos sobre las prácticas sexuales y de alianza andinas. Está dividido en tres apartados, en uno reviso los efectos de la imposición de las categorías de género europeas entre la población andina, en otro, analizo el discurso eclesiástico que emanó de ello, y en el último identifico el discurso andino sobre el género y las alianzas. A partir de esta discusión, que responde al primer objetivo específico, doy paso al tercer capítulo, que corresponde al segundo objetivo, donde analizo la defensa de las indias e indios en la *Nueva corónica*. Allí apunto algunas ideas sobre el proyecto político del autor desde donde poder comprender el género en el texto, y posteriormente hago una lectura del orden de género y casamiento que se moviliza en la *Nueva corónica*, atendiendo a las tradiciones andinas y europeas, y el modo en que se defiende a la población andina del discurso y abusos coloniales. Por último, en la conclusión resumo los resultados de esta investigación y proyecto este informe en otros posibles análisis.

Capítulo 1: Orden de género, moral sexual y matrimonio católico

1.1 Matriz de inteligibilidad y género hacia el siglo XVI

En la tradición teológica medieval y renacentista, hombres y mujeres eran iguales en gracia, pero desiguales en naturaleza. Previo al siglo XVII predominaba una noción del alma que era independiente del sexo de la persona (Riley, 1988), por lo que las almas de hombres y mujeres gozarían sin jerarquías de la vida en el más allá. Sin embargo, opera una diferenciación de las almas encarnadas a través de asociaciones complejas. De forma que el alma de las mujeres no era corrupta por sí misma, pero podía contaminarse por la carne, y efectivamente se enuncia así en los textos que analizo en los próximos apartados. La desigualdad naturalizada de hombres y mujeres se comprende dentro de oposiciones jerarquizadas aristotélicas, de forma que hombre/mujer se asocia respectivamente con activo/pasivo, perfección/imperfección, completo/incompleto, entre otras (Maclean, 1980).

En el siglo XVI, la matriz de inteligibilidad europea de la diferencia sexual provenía de la medicina galénica y aristotélica. Esta teoría de los humores concibe al cuerpo humano regido por cuatro fluidos: la sangre, la bilis, la flema y la bilis negra, que se asocian respectivamente al temperamento sanguíneo, colérico, flemático y melancólico, asimismo con las cualidades de seco, caliente, húmedo y frío. La condición humoral de una persona está definida desde la concepción y es afectado y modificable por factores externos como el clima y alimentación (Morong Reyes, 2014; Earle, 2012). Los humores fríos y húmedos (bilis negra y flema) determinan la fisiología y sicología de las mujeres, mientras que los humores cálidos y secos (bilis y sangre) la de los hombres. En este sentido, la diferencia identificada entre los órganos sexuales de hombres y mujeres es explicada en el marco del

modelo del sexo único, donde se entiende que la falta de calor en la generación provoca que los genitales no se exterioricen en las mujeres a diferencia de los hombres. La significación de los genitales en las mujeres como fruto de un desarrollo truncado por falta de calor implicó su comprensión como incompletas e imperfectas (Laqueur, 1994; Maclean, 1980).

Las humores cálidos y secos (masculinos) y los fríos y húmedos (femeninos) son dispuestos en oposición jerárquica, donde prevalecen positivamente las características asociadas a los varones. En efecto, el humor cálido permite desarrollar más fuerza, salud, resistencia a las temperaturas y robustez, en oposición al humor frío que define una fisiología más débil y enfermiza. Los atributos mentales desarrollados en un cuerpo cálido son la fuerza moral, juicio, audacia, honestidad, en oposición a los de un cuerpo frío que, junto al útero y vientre, provocan menores poderes mentales y tendencia al vicio, irracionalidad, timidez, pasividad, inconstancia, infidelidad y sensualidad. En este sentido, hombres y mujeres y sus cualidades se disponen en una relación de contrarios (Maclean, 1980; Morong Reyes, 2014).

1.2 Moral sexual y sacramento matrimonial

Desde el siglo XII, la constitución del sacramento matrimonial estuvo dirigida, según Casey (1990), hacia la espiritualización y oficialización de las relaciones sexuales, como un “modo de disciplinar la sexualidad” y de organizar la propiedad y la jerarquía social (p. 138). Sobre esto último, Vázquez García & Moreno Mengíbar (1997) señalan que el contexto de crisis de los patrimonios en la península Ibérica, a raíz de la escasez de tierras y vasallos a fines del siglo XIII, implicó que la nobleza cambiase sus usos económicos y familiares. El efecto, entre otros, fue la racionalización de gastos y del patrimonio donde se anuló la personalidad jurídica de la mujer. La amenaza a los patrimonios fue solucionada, entre otros frentes, en la formación de la honra sexual femenina desde el siglo XV. De modo que la restricción de la sexualidad de la mujer evitaría que engendrasen hijos bastardos y que se integrasen al linaje familiar. Este proceso, donde se apeló a la constitución humoral femenina, implicó la subordinación de la mujer bajo la autoridad del varón, lo cual permitió que este concentrase el dominio de la familia y el patrimonio.

Maclean (1980) señala que en los textos de la época se considera que el sexo femenino está sujeto naturalmente al matrimonio. Por una parte, su imperfección e inferioridad moral se constituye en argumento para enunciar que su voluntad debe someterse a la de un esposo. Por otra, la figura de Adán y Eva es central en la comprensión del vínculo matrimonial. Su unión se constituyó como modelo de la relación y del amor entre hombres y mujeres. De modo que la emergencia de Eva desde una costilla de Adán, indica la sumisión natural de la mujer ante su esposo y el amor del marido a su mujer “como a su propio cuerpo” (Porqueres i Gené, 2021, p. 42). En este contexto, el control del cuerpo de la mujer se inscribió en las “necesidades del dispositivo de las alianzas” respecto a guardar la virginidad fuera del matrimonio y, dentro de este, obedecer la “voluntad sexual del marido” y el deber de la procreación (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 1997, p. 375).

Cabe señalar algunos elementos sobre el honor, el cual es identificado por Seed (1991) como “la suprema virtud social” (p. 89). La autora explica que el honor de una persona abarcaba desde la autoestima a la que le tenía la sociedad. Pese a la doble dimensión, esta virtud se jugaba en la consideración pública. Esta se expresaba en la “integridad moral” (ibid., p. 88) y conducta virtuosa de los sujetos ante la sociedad. La mantención del honor era divergente entre hombres y mujeres. En los primeros, se sostenía la voluntad de lucha en aras de defender el honor y reputación, y en las mujeres, el honor se traducía en una conducta sexual cristiana: castidad antes del matrimonio y fidelidad después. En efecto, el honor sexual de las mujeres implicaba a los varones. En la *Perfeta casada*, fray Luis de León (1898 [1583]) apunta que el honor del esposo depende de la virtud de la esposa: “cuánto vale la virtud de la buena, pues da honra á sí y ennoblece á su marido”, de forma que “será por ella conocido y señalado ypreciado entre todos” (p. 188). Perry (1993) señala que el orden social depende “del honor masculino, que a su vez depende del control impuesto sobre las mujeres” (p. 15). De esta forma, el orden social está doblemente articulado por el honor: el hombre debe cuidar de su honor que depende del cuidado del honor de la mujer a través del control sexual. Así, el cuidado de la virginidad femenina era un asunto público (Perry, 1993; Lavrín, 2005).

De modo que la estructura del hogar se organizó desde el *paterfamilias*, bajo cuya autoridad estaba todo el hogar, la esposa y los hijos. La economía familiar definía esferas separadas de la labor de hombres y mujeres que cooperaban en la administración del grupo doméstico. Los roles eran asociados a una distinción física y mental, de modo que el hombre está capacitado para actividades públicas y de autoridad, mientras que la mujer para el cuidado de los niños y de la casa según los lineamientos del marido. Cabe apuntar que el comportamiento de Eva es un nudo desde donde se legitima la exclusión de las mujeres de los asuntos públicos, de gobierno, de la prédica y del hablar (Casey, 1990; Maclean, 1980).

En este sentido, la familia se constituye desde el Concilio de Trento en el siglo XVI en un espacio “de cristianización y de socialización” respecto a la formación católica y la enseñanza de los valores relativos al lugar de mujer en el matrimonio en función de la reproducción de la moral sexual y del orden social (Vázquez García & Moreno Mengíbar, 1997, p. 383).

Asimismo, el Concilio de Trento reformó el matrimonio como un contrato exclusivo y como una ceremonia de carácter pública entre un hombre y una mujer por libre consentimiento. La celebración debía ser ante un sacerdote y dos testigos mínimo, precedido de tres amonestaciones en las festividades. Estas proclamas públicas eran funcionales para garantizar la ausencia de impedimentos entre los contrayentes. La definición de un matrimonio válido operó por diferenciarse con otras formas de alianzas. De manera que las uniones clandestinas, sin la presencia de un sacerdote y testigos, o sin las amonestaciones se consideraban nulas. Los impedimentos para contraer matrimonio son el ya estar casado, para evitar el amancebamiento, poligamia y poliginia, y sobre los grados

de parentesco hasta el cuarto grado, para evitar el incesto, aunque a los amerindios se dispensaron las uniones hasta el segundo grado. (Casey, 1990; Latasa, 2005; Lavrín, 2005).

En la *Doctrina Christiana* (1584) se apunta al carácter específico del sistema de alianza matrimonial católico respecto a los de los nativos andinos mediante tres enunciados. En el primero se apunta al carácter sacramental: “Verdad es, que *ay concierto matrimonial entre infieles, mas no es Sacramento como entre christianos*; que por virtud del, *Iesu Christo les da gracia para viuir bien*, y salvarse en su estado” (f. 54r, énfasis míos). En el segundo enunciado se sostiene la función reproductiva y el carácter monógamo de este contrato, explicitando las identidades confesionales y de género de quienes pueden contraerlo, *un varon y una muger christianos*. Así se señala que el sacramento matrimonial “Es vn concierto firme, y perpetuo del varon, y muger christianos, para engendrar, y criar hijos en seruicio de Dios, guardándole lealtad entresi, vno a otro” (ibid., f. 53v).

Y el tercer enunciado de la *Doctrina Christiana* (1584) apunta al carácter perpetuo del matrimonio, además en él se recomienda a indios e indias este estado sobre el de la continencia para evitar los pecados relativos a las prácticas sexuales fuera del matrimonio: “mas el soltero, o soltera, q[ue] no viue castamente, mejor hará en casarse, q[ue] no quemarse con peccado. Y casado vna vez, no puede casarse otra vez, sino es muriendo a muger, o el marido” (f. 56v). Casey (1990) señala que el Concilio de Trento constituyó una “campana contra la inmoralidad sexual” (p. 157). Los actos sexuales son sólo posibles dentro de una unión matrimonial y con fines reproductivos. De esta forma, en el *Ritual formulario* (1631) hay ingentes preguntas sobre las prácticas sexuales de los indios, que apuntan al estado de soltería, cuál fue el vaso que se usó durante el sexo y el destino de la polución masculina.

La lealtad que se debe de tener dentro del matrimonio es explicada en el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]), aludiendo a que la relación y deberes entre marido y mujer se construye sobre la sumisión de la mujer y el amor mutuo: “los que sois casados tengais muchos amor, y lealtad el uno al otro, y la mujer acate y sirva á su marido: y el marido trate bien, y ame á su mujer” (p. 252).

La construcción de la inferioridad de la mujer se expresa en el cuidado del carácter indisoluble y exclusivo del contrato, donde se advierte de los intentos de divorcio de las mujeres, donde se les acusa de tendencias inconstantes y viciosas y se dice que las causas de divorcio se atenderán con pruebas y sentenciadas por el obispo: “Especialmente las mujeres, con miras a la libertad y lascivia, buscan el divorcio y así evitar las cargas de matrimonio. La Iglesia debe cuidar a los indios de los intentos de las mujeres de divorciarse” (*Segundo Concilio*, 1951 [1567-1568], p. 112, traducción mía). En este sentido, la sumisión de la mujer a la voluntad del esposo va dirigida a controlar las tendencias mentales que se acusa que poseen producto de su fisiología fría y húmeda. De modo que la mujer dentro de una relación conyugal seguiría los consejos del varón y actuaría moralmente (Maclean, 1980).

Capítulo 2: Discursos sobre las prácticas sexuales y de alianzas andinas

2.1 Narrativa cristiana y el orden de género

En el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) se enuncia la unidad del género humano: "todos los hombres somos hermanos, y descendemos de un Padre Adán, y de una Madre Eva" (p. 254). De este modo, "todas las generaciones que hay en el universo mundo" (ibid., p. 66) tienen su origen en la pareja bíblica. El efecto más gravitante de la unidad humana fue la noción de ley natural mediante la cual toda persona, sea cristiana o pagana, por su inherente capacidad racional, comprende el orden natural del mundo y actúa de acuerdo con ello. Esta ley era una forma de iluminación e instrumento cognitivo, de modo que permitía "distinguir entre el bien y el mal" y permitía el comportamiento moral (Padgen, 1988, p. 94).

En este mismo concilio se señala que la institución del matrimonio se instituyó luego de que Dios "crió á los primeros hombres, varón y mujer", siendo conocido y usado "en todas las gentes del mundo" (*Tercer Catecismo*, 1867 [1585], p. 156), de manera que un varón y mujer se toman por suyos y casan legítimamente, y guardan lealtad mutua. De forma que la unidad del género humano exige, por la ley natural, el conocimiento y práctica del matrimonio. A continuación, en el texto se valora como positiva esta práctica, considerando "por cosa buena y honrosa estar casados hombre y mujer: y al revés *por cosa mala y fea estar amancebados, teniendo ayuntamiento como las bestias* que toman unas, y dejan otras, como les dá el apetito, sin guardar ley de compañía entre sí" (ibid., énfasis míos).

Estos enunciados universalizan categorías de género y de alianzas, a partir de la narrativa totalizante católica, de modo que se impone un tipo de humanidad sobre las poblaciones andinas en el marco de la colonización. Se imponen los signos *hombre y mujer* y, como efecto, los significados que los llenan (Silverblatt, 1998; Escanilla Cruzat, 2019). De modo que la enunciación de dichas categorías implica la comprensión fisiológica y mental de la población andina según la matriz de inteligibilidad católica del siglo XVI.

En el fragmento citado del *Tercer Catecismo* se enuncia la diferenciación por oposición que opera en las prácticas de alianza. El contrario del casamiento entre un hombre y una mujer es el amancebamiento y también la fornicación, incesto, sodomía, bestialidad y poluciones. En efecto, si se tiene *por cosa buena y natural el matrimonio y por cosa mala y antinatural el amancebamiento*, la causa de que los indios practiquen el negativo del sacramento reside en su capacidad racional para acceder a la ley natural.

El discurso de la capacidad era producto de un examen que significó como vicios y virtudes la materialidad y costumbres de los indios desde la matriz de la ley natural. La descripción y juicio sobre el carácter natural de las costumbres abarcaba desde el ornamento a las formas de organización hasta los ritos y hábitos como el matrimonio y el enterramiento. A su vez, lo anterior estaba integrado a la teoría hipocrático-galénica, desde donde se hacían

inteligibles los vicios y virtudes como expresiones de la complexión humoral, definida, entre otros elementos, por el clima y alimentación. En efecto, la explicación colonial que logró conjugar la unidad del género humano con las consideradas prácticas antinaturales indias fue la atribución de la posesión india del humor melancólico y flemático asociado con imputarles una capacidad racional limitada para interpretar correctamente el orden del mundo. Esta solución implicó la feminización de la población amerindia y se planteó que esta poseía una racionalidad en potencia, por lo que indias e indios debían ser tutelados y educados por los españoles, en una lógica equivalente por la que las mujeres de Europa hacia el siglo XVI estaban subordinadas al varón mediante el casamiento (Borja Gómez, 2005; Padgen, 1988; Morong Reyes, 2014; Adorno, 1988; Maclean, 1980). En este sentido, el método de la catequesis para la población india sugerido por el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) responde a dicha definición humoral de los amerindios, de forma que se dice que debiese usarse la persuasión y movilización de afectos, ya que “con los Indios no sirven razones muy sutiles, ni los persuaden argumentos muy fundados” (p. VIII).

El mismo documento apunta a que el pecado surge por el engaño del demonio y la debilidad de la carne, lo cual constituye una ofensa contra Dios: “cada día pecamos, y el demonio nos engaña, y esta mala carne nuestra nos incita á mal, y así tenemos enojado á Dios” (ibid., p. 90). La particularidad del engaño entre indios e indias radica en que no cuentan con el acceso a la ley natural que les posibilite guiarse y evitar conscientemente el pecado inducido por el diablo (Padgen, 1988). En este sentido, la invasión española y el proceso colonial de evangelización es leído en el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) como una gracia divina para la población india, ya que, según versa, el alumbramiento les aparta de la ceguedad del pasado, les integra a la vida cristiana y les permitirá vivir de acuerdo con la ley de Dios. Se enuncia que “os llamó á su santa Iglesia para ser hijos suyos, dejando á vuestros antepasados en sus vicios, y pecados, y ceguedad. A vosotros os alumbró de todos estos misterios, y maravillas que os he contado” (p. 86).

En efecto, este discurso eclesiástico integró a las poblaciones andinas a la narrativa cristiana y humoral, con lo cual las significó como compuesta por varones y mujeres, y paralelamente, como apunta Lamana (2022), inferiorizó y sometió a indios e indias al dominio español, aduciendo una carencia de capacidad de abstracción para interpretar, entre otras cosas, el orden natural del género y del matrimonio.

2.2 El negativo cristiano: las prácticas sexuales y de alianzas andinas

Es gente muy viciosa, ociosa, de poco trabajo, tristes, melancólicos, cobardes, viles, flojos, tibios, mal inclinados, mentirosos, ingratos, de muy poca memoria, y de ninguna firmeza, y algunos ladrones y embaidores. Son también *idólatras, abusioneros, adúlteros, dados y acostumbrados a pecados nefandos y abominables*. Y cada uno de estos indios tenía una, dos o tres mujeres, o las que más podían sustentar, y no sólo para el uso y ayuntamiento que naturalmente suelen tener los casados, mas para otros bestiales y nefandos pecados, de que se usaban en muchas

maneras, así ellos como ellas, por ser, como en efecto eran, *muy desordenados y sucios en lo que era este vicio de la carne en todos cuantos excesos se pueden pensar e imaginar*. Y el que de ellos tomaba cargo de ser mujer o hacer su oficio en aquel bestial y descomulgado acto, luego se vestía en hábito de mujer y así trataba y le daban oficio como a tal. (Murúa, 2004 [1590], p. 133, f. 56r, énfasis míos)

La cita precedente constituye una condensación del discurso que inferioriza a la población india de los Andes, dibujándoselos como el negativo cristiano. Se les acusa de viciosos y pecadores, enunciándose un repertorio de prácticas sexuales y de alianzas que se significan desde la matriz católica, donde la ley divina opera como su fundamento. Lo relativo a la moral sexual cristiana se concentra en el sexto y noveno mandamiento. Ambos operan negativamente, ordenando lo que no debe practicarse. La *Doctrina Christiana* (1584) plantea que el sexto mandamiento, no adulterar, lo quebrante quien “come fealdad co[n] muger agena, o co[n] soltera, Y mucho mas si es con otro hombre, o con bestia: y ta[m]bien el que se deleyta en palabras, o tocameintos deshonestos consigo o con otro”, lo cual es castigado por Dios “con fuego eterno en la otra vida, y muchas veces en esta” (ff. 62r-62v).

De forma que, en este mandamiento, como señala el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]), “no solo se veda el adulterio, mas otro cualquiera vicio deshonesto y feo” (p. 284). En el *Ritual Formulario* las reprehensiones contra quienes violan esta ley ofrecen en detalle dichos vicios. Entre los pecados censurados está la fornicación, el amancebamiento, el adulterio, el incesto, la bestialidad, la sodomía y las poluciones. La condena a los amancebados y fornicados muestra la centralidad del sacramento matrimonial dentro de la moral sexual cristiana, ya que opera como un conducto del comportamiento. Para evitar la fornicación, que es tener relaciones sexuales entre “solero, con soltera” (Pérez Bocanegra, 1631, p. 415) se expresa que “Sino eres casado, casate, pues Dios para ello te da lize[n]cia”, apuntando que “NVesftro Señor instituyó el Sacramento del Matrimonio, para que cada vno de los hombres tuuisse propia muger (...) Y mediante este Sacramento, los hijos se conociessen por legítimos, y se criassen mejor” (ibid., p. 416).

Respecto al noveno mandamiento, la *Doctrina Christiana* (1584) señala que quien quebranta comete “en su pensamiento consiente en querer para si la muger agena, que es, qualquiera otra, co[n] quien no esta casado: o e[n] querer los bienes agenos: de manera, q[ue] assi lo haría si pudiesse, porq[ue] este tal ya pecca grauemente” (f. 64r). En efecto, la moral sexual cristiana no sólo operó a nivel de los hechos consumados, sino que también, en el fuero interno de los sujetos. De manera que el deseo es conducido según el marco moral que ofrece el matrimonio. Ghirardi & Irigoyen López (2009) señalan que el matrimonio posibilitó “un sistema moral y programa de control social tutelado y vigilado por la institución eclesial” (p. 246). Esta interpretación coincide con lo planteado por Bernard & Gruzinski (1988), quienes señalan que el sacramento vino aparejado con un control de los cuerpos. En este sentido, dicen que hay un “proyecto de someter a poblaciones enteras a (...) un «dispositivo de alianza y sexualidad»” (pp. 177-178).

En la *Instrucción contra sus Ritos* (1585) se enuncian una serie de errores que se afirma que sostienen algunos indios e indias contra la doctrina católica. En el punto tres, se registra que dicen “Que Dios los crio para viuir en pecado, y especialmente para cosas deshonestas de luxuria y de embriaguez, y que ellos no puede[n] ser buenos” (f. 5r). En efecto, se opera reafirmando la carencia de la población andina del conocimiento de la ley natural sobre la moral sexual cristiana, con lo cual se legitima la empresa doctrinal. En el punto diez se registra una subversión del principio de indisolubilidad del matrimonio: “Diezen que los matrimonios se pueden dissoluer aunque sean ratos y co[n]sumados: y assi por qualquiera ocasion que sea, dicen que han de apartarse los casados, y piden que los dissueluan” (ibid., f. 5v). Y en el punto once, se enuncia que indios y, especialmente, las indias consideran que la fornicación no es pecado (ibid.). El énfasis en la inclinación carnal de las indias emerge de la matriz humoral, y ayuda a sostener su subordinación al varón en el matrimonio.

En los documentos del Taki Onqoy son abundantes las referencias a los delitos contra la moral sexual cristiana, que versan principalmente sobre el amancebamiento y los grados de parentesco. Un testigo señala que se castigó “otros muchos [pecados y yerros] entre los dichos naturales, así de hechiceros como de agoreros adivinos e personas que con ellos tomavan consejo, como en negoçios de matrimonios e ynçestos en el primero e segundo o otros grados” (Albornoz, 2007 [1570], f.5r, p. 91). Otro testigo dice que el visitador descubrió las huacas y “otros muchos viçios, e carnalidades e pecados que cometían contra el servicio de Dios Nuestro Señor” (ibid., f.10r, p. 101), más adelante dice que habían “muchos delinquentes que cometían muchos pecados, *ansí de carnalidades con sus hermanas y madres y con otras parientes muy çercanas*” (ibid., f.11v, 103, énfasis mío).

Sobre el contrario de la exclusividad del concierto, en el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) se señala que el varón “si mas tiene, no son mujeres, sino mancebas, con quienes irá á arder en el Infierno” (p. 160). La enunciación únicamente de la poliginia se repite en los documentos del proceso del Taki Onqoy, donde se registran las ingentes amonestaciones a caciques e indios amancebados con indias (Albornoz, 2007 [1570, 1577, 1584]), pero no se registran casos de indias amonestadas por amancebamiento con uno o más indios, lo cual sugiere, por un lado, que Albornoz no encontró dichas prácticas y/o, por otro lado, que el registro fue dentro de discurso donde se concibe que las indias no poseen el poder para poseer mancebos como efecto de un posicionamiento inferior respecto a su contraparte masculino.

La implantación del sistema moral sexual cristiano articulado por el sacramento matrimonial exige de la policía humana. La definición de policía que registra Covarrubias Orozco (1611) integra el término a un campo semántico de ciudad, política y gobierno⁶, de forma que la vida en policía implica habitar una ciudad, cuidando un determinado orden político y moral (Ojalvo Pressac, 2018). El reconocimiento de la asociación entre policía y moral cristiana se observa en el testimonio de don Juan de Vera quien señala que Albornoz

⁶ Policía es definida como “Confejo de policia, el que gouierna las cofas menudas de la ciudad”, apuntando que Política es “la ciencia y modo de gouernar la ciudad y republica” (Covarrubias Orozco, 1611, p. 591v).

“se ocupó en *dotrinar e yndustriar los yndios* de la provincia del Collao que le fueron encargados en las *cossas de nuestra santa fe cathólica, buena puliçia, horden y manera de bivar de cristianos*” (Albornoz, 2007 [1570], f.13v, p. 83, énfasis míos).

Asimismo, Matienzo (1967 [1567]) señala que una de las obligaciones del rey y los encomenderos “es enseñarles la polencia humana, para que teniéndola puedan con más facilidad ser enseñados en nuestra santa fe católica” (p. 48). El autor asocia esto con el que “los indios se reduzgan a pueblos” (ibid.), ya que allí es posible desarrollar las instituciones y circuitos de la vida correcta. Entre los requerimientos, relativos a la moral sexual, que Matienzo describe para la implantar la policía está el “que duerman aparte los hixos, y no junto con los padres, como hasta aquí” (ibid., p. 55). Esta reconfiguración del espacio de la casa y apartamientos era para que los hijos duerman separados y “no como bestias aprendiendo y viendo deshonestamente lo que los padres hacen, que esto creo ha sido la causa que todos sean tan lujuriosos y malos y deshonestos” (ibid., p. 53). Este motivo de la separación de los espacios de descanso en el hogar es apuntado asimismo por el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) donde también se tensiona la condición humana de las poblaciones andinas al compararlos con las bestias: “mirad *que no duerman hermanos, y hermanas todos juntos, como muchos haceis. Eso es de bestias, y no de hombres. ¿Son perros, ó carneros, para que machos y hembras anden revueltos[?]*” (pp. 250-252, énfasis míos). Pérez Bocanegra (1631) explícitamente señala medidas para evitar el pecado del incesto que refieren a la separación de las labores y vida cotidiana entre hombres y mujeres: “No lleues a tu hija a la puna, ni guarde contigo ganado. Y qua[n]do fueres camino, no la lleues contigo. Ni a tu hermana, ni a essa deuda tuya” (p. 420). En efecto, se busca imponer la policía que implica un ordenamiento y definición de los espacios a nivel doméstico que separen a varones y mujeres, con el fin de redefinir los vínculos.

La implantación de la policía suponía erradicar cualquier práctica que se significase como causa del desvío de la conducta cristiana y el cometimiento de vicios por parte de la población india. Así, las borracheras se condenan por gravitar en el negativo de la moral sexual cristiana. En el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) se expresa que “Los borrachos se echan con sus parientas, y con sus propias hermanas, y con sus hijas, y con sus madres. Los borrachos unos con otros cometen pecados abominables, y nefandos” (p. 268). Una implicancia del discurso sobre las borracheras es que tensionan la unidad del género humano y el cristianismo de indios e indias: “No es posible ser vosotros cristianos, ni aun hombres, mientras fuereis tan dados á este maldito vicio de borracheras” (ibid.). Asimismo, Pérez Bocanegra (1631) pone énfasis en la asociación bestial producto del beber y de los pecados y crímenes contra la ley natural: “tu peor que bestia, beues, y hazes despues de borracho, lo que no hazen las bestias, que es idolatrar, herirse, matarse, apuñetarse, echarse con sus mismas madres, hijas, hermanas, y parientas” (p. 410).

Como ya lo apunté, mediante el segundo mandamiento se censura una serie de prácticas sexuales y de alianzas. Los enunciados que cito a continuación acusan a indios e indias de

pecadores por cometerlas. La operación tras esto es la significación de la población andina y a sus antepasados bajo las categorías varón y mujer, con lo cual se les sujeta a la ley natural y se les concibe como pecadores; de forma que se establece una continuidad entre el pasado y presente de las prácticas sexuales y de alianzas andinas del siglo XVI. Sobre el amancebamiento, en el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) se señala que “lo que vuestros antepasados usaron, y vuestros Incas, de tener muchas mujeres, es contra la ley de Dios” (p. 160). En el mismo texto se les censura por ir contra la ley divina del matrimonio, así “todos los que están amancebados (aunque sea soltero con una sola soltera, y una sola con uno solo) estando en pecado moral, y se irán á arder para siempre en el fuego del infierno” (p. 156). Además, se les encomia a que “*n[o] sigais la costumbre de vuestros antepasados*, que antes de casarse, para probar la mujer, se amancebaban primero: y así lo hacéis muchos de vosotros hoy día”, legitimando esta censura en la ley divina “la cual *no dá licencia de juntarse el varón y mujer carnalmente*, ni aun una vez sola antes de ser casados” (ibid., énfasis míos).

Las prácticas sexuales previas al concierto matrimonial, como el amancebamiento, adulterio y fornicación, estresan los principios del sacramento, la moral y el honor. Respecto a la fornicación premarital, el *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) enfatiza el estado doncellil que se espera de las mujeres y que se acusa que entre la población andina no se cuida: “á los muchachos vuestros hijos les dejais ensuciar en lujuria, y no se os da nada de que vuestras hijas anden con varones: esto es gran pecado vuestro. Guardad vuestras hijas enteras, é incorruptas, hasta que se casen” (p. 252).

Por último, en este documento se enuncia que “Sobre todos estos pecados es el pecado que llamamos nefando, y sodomia, que es pecar hombre con hombre, ó con mujer no por el lugar natural: y sobre todo esto es el pecar con bestias” (ibid., p. 286). Es decir, el pecado nefando es el más transgresivo, ya que atentaba deliberadamente contra el fin reproductivo de la relación sexual (Molina, 2010). El *Tercer Catecismo* (1867 [1585]) apunta que este es un “vicio que vuestros pasados tuvieron, y muchos de vosotros todavía teneis” (p. 286).

2.3 Discursos andinos sobre el orden de género y sistemas de alianza

Las concepciones occidentales sobre el género asocian el dominio de la naturaleza con la mujer y al hombre con lo cultural. Desplazarse de estas nociones es necesario para comprender la especificidad de la construcción histórica del género en los Andes. Harris (1980) contesta estos pares binarios con el material etnográfico de la comunidad de laymis. Ella señala que ni en la sexualidad, ni en los poderes procreativos de las mujeres, ni en el mundo espiritual se encuentra el sostén que refrende la correspondencia con los campos binarios occidentales, sino que, más bien, encuentra ambigüedad respecto que el hombre es a lo social y cultural y la mujer es a lo natural y salvaje. Continuando esta perspectiva crítica del esencialismo y modelos binarios, Arnold (1997) se posiciona contraria a divisiones que clasifiquen dominios exclusivos de lo femenino y lo masculino en el mundo

andino, sugiriendo que hay que atender a los atributos y a “en qué circunstancias un cerro, o una roca, o una semilla germinante es considerado masculino o femenino” (p. 37).

Considerando esto, la diferenciación dual entre hombres y mujeres se significa dentro de la matriz de inteligibilidad, la fertilidad. Sobre esto Artzi (2020) apunta que “la fertilidad da forma al mecanismo del género andino”, en función de la necesidad de la sociedad para “asegurar la prosperidad” (p. 390). Sin embargo, la fertilidad andina no se limita al acto sexual reproductivo humano, sino que este se extiende y es entendido en la agricultura, el pastoreo y las dinámicas sociales. De esta forma, hay un campo abarcativo de prácticas con “capacidades genésicas”, donde la sexualidad excede a las personas y se presenta en los cerros, ríos, cuerpos celestes y en rituales como el tinku (Rivet, 2021, p. 69).

Isbell (1997) a partir de su trabajo etnográfico en Chuschi en los años 70 y sobre el texto *Manuscrito de Huarochirí*, plantea que lo andrógino tiene prevalencia en el ciclo de constitución de género, pero que va siendo marcado por lo masculino o femenino, teniendo el efecto de una diferenciación entre hombres y mujeres en la adultez. Lo andrógino, para la autora, sería una totalidad reproductiva “más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas” (ibid., p. 259). El modelo de Isbell supone que entre los bebés y niños la androginia es el elemento dominante, y que lo femenino es lo que está a priori. Así, a los varones se los comienza a diferenciar de las chicas mediante el corte de pelo, uso de ropa; y en la adolescencia mediante la actuación de los jóvenes en los juegos donde la sexualidad masculina debe elaborarse o marcarse en un espacio donde la sexualidad femenina se presupone como algo ya dado y es dominante. En la adultez, que es definida e inaugurada por el matrimonio, “la sociedad enfoca el estado esperado de la mujer como madre reproductiva” (ibid., p. 291). Y en la vejez, las diferencias se difuminan, predomina lo masculino. En este sentido, la diferencia entre hombres y mujeres es contextual, donde nada ni nadie es absolutamente masculino ni femenino (Allen, 1988). En el caso del ciclo vital, la androginia es modulada por formas duales en la edad reproductiva en función de la continuidad de la sociedad y el cosmos (Dean, 2001).

El principio de dualidad se inscribe en los diferentes contextos que significan el género. La dualidad concibe que el universo, el espacio y la sociedad en los Andes se organizan a partir de divisiones duales generizadas. Estas mitades son dispuestas en una relación binaria asimétrica, donde el hombre, lo masculino, el mundo de arriba y el lado izquierdo son opuestos y complementarios y más valorados que, respectivamente, la mujer, lo femenino, el mundo de abajo y el lado derecho (Platt, 1980). Estas dos mitades en “términos de opuestos simbólicamente sexuados” se cruzan dando lugar a una organización cuatripartita (Carrasco Gutiérrez & Gavilán Vega, 2009, p. 89). En este sentido, Rostworowski (2007) al analizar el mito de Ayar, señala que la división *Hanan* (mundo de arriba, masculino) y *Hurin* (mundo de abajo, femenino) se cruza con la división hombre (izquierda, masculino) y mujer (derecha, femenino), resultando un modelo cuádruple, donde los hombres de *Hanan* son masculinos/masculinos y los de *Hurin* son masculinos/femeninos, y las mujeres

de *Hanan* son femeninas/masculinas y de *Hurin* femeninas/femeninas. Artzi (2016a) plantea la posibilidad de la operatividad del modelo cuatripartito de género en los Andes, pero sugiere referirse a las formas no binarias como géneros adicionales a lo masculino y femenino y, en efecto, encuentra marcas de ello en los diccionarios coloniales quechua y aimara y en materiales arqueológicos. El trabajo de Rösing (1997) complejiza la mirada al tema, ya que plantea que en Amarete hay diez géneros modulados por la chacra que se posea, constatación que, para la autora, amplía el modelo de Platt. De esta forma, no se puede establecer un modelo único en el mundo andino, sino diferentes órdenes de género que parecen articular principios de dualidad. El lugar simbólico de las formas no binarias del género es interpretado por Horswell (2003) como expresiones performativas rituales, como en la construcción de la casa, en la agricultura y el *tinku*, que tienen la función del equilibrio entre lo masculino y femenino. Esta propuesta se hace parte de lo que ya referí sobre Isbell (1997), respecto a la centralidad andina de lo andrógino en la vida.

El concepto de *yanantin* ayuda a comprender la relación del contraste masculino y femenino. *Yanantin* es una repetición ritual y designa a las dualidades simétricas. En este sentido, hombres y mujeres no constituyen un par igual, sino que, como señala Platt (1980), deben aspirar a ser *yanantin* y formar “una unión tan perfecta como la lograda por las dos mitades del cuerpo humano” (p. 164). El autor apunta que hay diferentes estrategias que están encaminadas a forjar la unión, como las varias etapas del casamiento y las duplicaciones rituales en torno a estas.

El carácter procesual de la relación de pareja entre hombres y mujeres está identificado por Haimovich (2016/2017) en las etapas *tinkinakuy* y *qaranakuy*, mediadas por el rito *ñikuy*, para la población andina prehispánica y en la colonia temprana. La primera corresponde “cuando la pareja tenía relaciones sexuales entre sí, pero no vivían juntos”, y la segunda es el “modo de relaciones más estable, de la vida y hogar conjuntos, con responsabilidad mutua y posibilidad de criar hijos” (ibid., p. 185). El *ñikuy* corresponde a un rito de carácter rutinario, sin celebración, donde el varón pide la mano de la mujer al padre de ella. De forma que el sistema de alianzas andino supone un desarrollo gradual de la relación de pareja, en contraste con el modelo católico, marcado por el contrato matrimonial. En efecto, las relaciones sexuales formaban parte del conocimiento previo para asegurar una relación estable, con lo que la virginidad no era estimada (Haimovich, 2016/2017; Armas Asín, 2001). Cabe apuntar, respecto a esto último, que desde el siglo XVI se construyeron discursos sobre las *acllas* como doncellas vírgenes incas (Covey, 2023), sin embargo, Artzi (2016b) ha planteado que, bajo los incas, a las *acllas* no se les controló la virginidad, concepto que no existía en ese entonces, sino que su reproducción y, así, habrían accedido a métodos abortivos.

En este sentido, la concepción dual andina del universo implica la complementariedad del contraste masculino y femenino, y otorga un lugar central a la pareja. Sobre esto último y asumiendo el enfoque etnohistórico de la continuidad cultural, es posible aceptar para el

periodo colonial lo señalado por Ortiz Rescaniere (2001), respecto a que el estatus de persona adulta en los Andes contemporáneos está marcado por estar en pareja, procrear y trabajar. De forma que la persona solo es completa cuando está emparejada, en efecto, “no es *runa* –hombre–, *warma* –mujer–, quien no logra tener pareja e hijos” (ibid., p. 230). Cabe apuntar que los conceptos *runa* y *warma* que usa este autor responden a una modulación en la concepción generizada de los cuerpos andinos en el siglo XVI, como lo señala Escanilla Cruzat (2019) siguiendo a Martínez Cereceda (s.f.). En este sentido, el vocablo *runa* es registrado por Santo Tomás (1560) como equivalente a “hombre, o muger” (p. 150), mientras que en González Holguín (1608), pese a que mantiene la noción abarcativa del término (“Perfona, hombre, o muger y el baron” (Libro I, p. 319)), se observa la fijación del contraste masculino y femenino: *runa* es “Hombre, indio varón” (Libro II, p. 179), mientras que *huarmi* es “Muger o hembra” (Libro II, p. 229). En efecto, hay un desplazamiento de la indistinción de género en *runa* y, por ende, de lo contextual del género andino señalado por Allen (1988) y Arnold (1997).

En relación con esto, Mujica Bermúdez (2019) se posiciona en contra de que la concepción andina del ser humano sea solo “un cuerpo sexuado jerarquizado”, ya que la persona o *runa* está compuesta por fuerzas, como *samay*, *supay* y *animu* (p. 87). Me interesa destacar lo que plantea sobre el *supay*, respecto a que tanto mujeres como hombres tienen esa energía, es decir, poseen capacidades y cualidades diferenciadas en complementariedad. Esto es concomitante con lo que postula Isbell (1997) y Dean (2001) siguiendo a Salomon y Urioste, respecto a que la sexualidad femenina anima la fertilidad y el mundo, además de que tiene la capacidad de controlar o represar la sexualidad masculina, que en exceso se concibe como peligrosa y destructiva. En efecto, la concepción de la persona andina excede la dimensión genital, aunque parece constituirse en la base de la diferenciación sexual desde el nacimiento dentro de la narrativa de la fertilidad.

Zuidema (1980) plantea un modelo de parentesco inca, que, entre otros elementos, reconoce al grupo padre-hijo-hija como importante en la definición del ayllu, puesto que se parte desde un ancestro masculino a cuatro generaciones para configurar al grupo de hermanos y hermanas en líneas de descendencia paralela, prohibiéndose el incesto entre estas. El modelo se sostiene en gran parte en el dibujo que está en el *Ritual Formulario* de Pérez Bocanegra (1631) y en el dibujo cosmológico (fig. 1) de Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613). Pese a críticas que apuntan a la misma naturaleza de los dibujos que refieren a modelos de parentesco europeos y no andinos, este esquema ha sido útil y matizado. Astvaldsson (1998) emplea este modelo de parentesco para comprender la autoridad femenina en una comunidad andina. La autora agrega al esquema que legitima el poder masculino, una deidad femenina como origen del poder femenino y que opera en lógica de *yanantin* con la deidad masculina (como también lo hacen las parejas humanas).

Zuidema (1980) señala la regla del intercambio matrimonial de la entrega de mujeres entre los incas. Este sistema de alianzas, que incorpora a la poliginia, era controlado por el

Estado mediante la entrega de mujeres con fines de establecer relaciones de subordinación. (Zuidema, 2008; Bernard 1998). Gose (1997) aporta una perspectiva amplia en respuesta ante interpretaciones que enfatizan que este modelo opera sobre un fuerte control de las mujeres. El autor plantea que el Incanato controla y adopta la feminidad y masculinidad en su actuar en el sistema de tributación, a través de la *mink'a* y la entrega de *acllas* respectivamente, de forma que la mujer en una instancia es superior y en la otra es inferior respecto a los varones. La incorporación de la *mink'a* a la discusión del intercambio de hermanas permite observar las formas dinámicas de las jerarquías y del género que se adoptaron en el Tawantinsuyu.

Como antecedente de la construcción y modulación del discurso sobre los órdenes de género y los sistemas de alianzas andinos durante el siglo XVI, diez años antes de la primera documentación sobre el Taki Onqoy donde, como ya referí, solo se registran casos de poligamia, el *Lexicon* de Santo Tomás (1560) registró dos términos que dan cuenta de prácticas de poliandria andina: *quimça mita coçayacusca*, “casada tres veces” y *taguacuti coçayacusca* “casada quatro veces” (p. 74).

Según los análisis de Isbell (1997) y Salomon (1997) sobre el Manuscrito de Huarochirí no habría un único modelo de parentesco, sino que operarían diferentes lógicas en contextos particulares. Como señala Salomon (1997) “la ‘línea de esperma’ no agota el modelo Huarochirí de descendencia” (p. 321), ya que la preeminencia de la línea patrilineal y del ancestro varón en la fundación de las generaciones no se aplica a todos los mitos, sino que como lo estudia Isbell (1997), también hay una preeminencia femenina e identifica al conjunto varón-mujer como fundadores de las generaciones, desplazando la perspectiva del ancestro masculino propuesto por el modelo de Zuidema. Cabe apuntar que las líneas paralelas de descendencia y herencia suponen una independencia de la mujer respecto al esposo en comparación con el modelo de alianza español, ya que el acceso a los bienes territoriales y la vinculación con el ayllu permanecía aun después del casamiento (Armas Asín, 2001; Haimovich, 2016/2017).

Los planteamientos anteriormente referidos sobre el discurso del género y alianza en los Andes están condensados de forma general en el dibujo cosmológico (fig. 1) de Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993). Aquí sigo la lectura que hace Dean (2001) sobre la composición. En la parte central superior está un óvalo andrógino sin marcas de género que representa a *Wirqocha*, con lo que se reconoce que el poder creativo reside en la androginia. A los laterales hay dos columnas de figuras generizadas en relación de complementariedad a partir de la dualidad y que representan el principio de bilateralidad. De modo que al lado derecho se encuentra la descendencia masculina desde el sol, venus como lucero del alba, las montañas y el hombre. Al lado izquierdo está la descendencia femenina desde la luna, venus como estrella vespertina, el mar y la mujer. En la parte inferior está el hombre y la mujer dispuestos como una pareja, base de la sociedad andina, lo cual resume la complementariedad y la dualidad con la que se concibe el cosmos.

Capítulo 3: Género, moral sexual y casamiento en la *Nueva corónica y buen gobierno*

3.1 Guaman Poma y su proyecto político

La *Nueva corónica y buen gobierno* es un manuscrito de Felipe de Guaman Poma de Ayala finalizado en 1615 dirigido al rey Felipe III. La obra está compuesta por dos partes, la *Nueva corónica* y el *Buen gobierno*. En la primera, su autor ofrece una nueva interpretación de hechos sobre la historia andina hasta los incas y la conquista. El *Buen gobierno* ha sido identificado como un reporte de visita, donde se presenta una reseña y reforma de la situación colonial que observa (pese a esta distinción me refiero al manuscrito completo como *Nueva corónica*). El relato consiste en una descripción de la situación colonial de diferentes grupos, junto a sus recomendaciones para el cumplimiento de la moral cristiana y del buen gobierno. Así, el manuscrito está atravesado por la devoción cristiana del autor y sus preocupaciones sobre la situación subalterna de los andinos (Adorno, 1992).

Sobre el recorrido biográfico de Guaman Poma cabe destacar algunos momentos. Él fue un andino nacido hacia 1560, conocedor de la lengua castellana por la instrucción religiosa en la doctrina y de la lectoescritura a inicios de la década de 1580 por su medio hermano, el padre Martín de Ayala. Cabe apuntar, que la santidad de este pariente afirma la “identidad colonial, católica y letrada” del autor (Puente Luna, 2016, p. 118). Desde pequeño y por su condición de ladino sirvió y colaboró en el sistema colonial español en el marco de la evangelización de las poblaciones nativas. De forma que participó como testigo en la supresión del Taki Onqoy (1571) liderado por Albornoz y en la visita general del virrey Francisco de Toledo. Entre 1594 y 1600 sirvió como intérprete y observador en Huamanga en la reducción de los nativos a pueblos de indios. En este periodo estuvo involucrado en un proceso judicial donde reclamó derechos de tierra contra los Chachapoyas, presentándose como un cacique. El litigio desembocó en una sentencia contra Guaman Poma por impostor que lo exilio de Huamanga, relocalizándose en Lucanas. A inicios del siglo XVII se desempeñó como administrador, teniente y protector de Soras, Lucanas y Andamarca hasta antes de 1615 (Adorno, 1992, 2007; Puente Luna, 2008, 2016).

Entre 1596 y hacia 1606, Guaman Poma colaboró con fray Martín de Murúa como ilustrador del manuscrito *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del pirú*. Su trabajo con Murúa le supuso el acceso a escritos como el *Tercer Concilio* y tomar ideas del fray para usarlas en su texto. La desavenencia de Guaman Poma hacia Murúa se puede rastrear en los comentarios negativos que hace hacia él y su obra, donde Murúa descalifica a los incas. La escritura y dibujo de la *Nueva corónica* ha sido identificada en un periodo corto, entre 1612 y 1615, pero habría sido producto de un trabajo de investigación de treinta años según declara el autor (Cummins & Ossio, 2014; Adorno, 1992).

Adorno (1991) señala que la posición política de Guaman Poma se puede condensar en que “era antiinca pero pro andino, anticlerical pero pro católico” y a “favor del gobierno autóctono y opuesto al colonialismo” (p. 13). En este sentido, acusó a los incas de implantar la idolatría y quebrar con el cristianismo desarrollado en la sociedad andina desde sus

orígenes, aunque no en el orden social y moral. También, acusó los abusos de los clérigos, pero reconoció la centralidad de la Iglesia y la doctrina en su papel de guía espiritual que reordenaría la sociedad andina. Y vindicó la restitución de la soberanía andina por parte de los españoles (Adorno, 1992). En este sentido, la *Nueva corónica* está inscrita en los debates sociales de la colonización de la época. Guaman Poma contestó y movilizó ideas y textos eclesiásticos y de crónicas en función de su objetivo central por “la protección y la preservación del pueblo andino”, que se lograría con la reforma que le solicita al Rey respecto de la administración colonial y la restitución de tierras a las poblaciones andinas. (Adorno, 1992, p. 44). En efecto, el autor “fomentaba la institucionalización de la religión cristiana y la creación de un Estado andino soberano que formara parte de un imperio cristiano universal, al frente del cual estuviera el rey español” (ibid., p. 13).

Guaman Poma mina la legitimación de la subordinación de la población andina bajo los españoles desde diferentes frentes. Uno de ellos, es el discurso hegemónico sobre la capacidad racional limitada que poseían indios e indias. Contra esto, la refutación que se articula en la *Nueva corónica* apela a la superioridad andina en lo geográfico, humoral y cristiano. Este orden jerárquico se condensa en la fig. 2, que representa a las Indias sobre España, y dice que las Indias son notables en “la tierra y la altura y la riqueza del mundo, que no ay otro en el mundo que aya criado Dios de tanta rriqueza porque está en más alto grado del sol” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 43). Esta significación geográfica responde, por un lado, a un modelo ontológico andino relativo a las categorías de *hanan* y *hurin*, donde la superioridad está asociada a la disposición en altura de las Indias (Ossio, 2008). Y por otro, al modelo europeo de la teoría humoral que se acopla con esta identificación, como sugiere Piña Rubio (2015), de forma que se atribuye la posesión del humor sanguíneo y colérico a la población andina y se desplaza el melancólico y flemático, lo cual subvierte el discurso colonial hegemónico (véase apartado 2.1). Cabe señalar que la enunciación de la superioridad andina está legitimada allí por la voluntad de Dios por criarlos así.

En relación con esto, en la *Nueva corónica* se apela a la historia prehispánica, donde se construye una narración histórica en función de sostener que las poblaciones andinas fueron cristianas desde su origen. Así, Guaman Poma (2001 [1615]) reivindica y reinterpreta las costumbres y creencias andinas, como el sistema de alianza y el orden de género, desde donde evidencia la “cristiandad y pulicía” (p. 6) de los indios e indias. Esto supone que la población andina contó con la capacidad racional para conocer el orden natural del mundo (Lamana, 2022). En consecuencia, esto le permite al autor enunciar que no es legítima la colonización y la desposesión de las tierras, y que por la influencia española se corrompió la moral en los Andes, de modo que es imperativa la reforma jurisdiccional sugerida por el autor al rey. En efecto, “su interpretación del pasado apoya sus aseveraciones sobre el presente para asegurar la reparación de agravios en el futuro” (Adorno, 1992, p. 87).

Tanto en la prosa como en la composición pictórica de la *Nueva corónica*, la conquista y colonización española constituyeron una inversión del orden del mundo. Esta valoración es significada por el principio andino de *hanan* y *hurin*. De modo que las implicancias de su defensa, es la superioridad de los indios sobre los españoles y el cumplimiento de los principios endogámicos, que mantiene a ambos grupos reproduciéndose de forma separada,

y jerárquico, que estructura de forma estamental la sociedad. El recurso a estos principios genera un orden donde las posiciones sociales, basadas en posiciones cósmicas, no varían pese al transcurso del tiempo. En efecto, el autor proyecta un orden conservador, que asegura la relativa autonomía de los indios y su reproducción como grupo (Ossio, 2008).

3.2 La población andina dentro de la narrativa cristiana

Y otros dixeron que los yndios eran saluages animales; no tubieran la ley ni oración ni áuito de Adán y fuera como caballo y bestia y no conocieran al Criador ni tubieran sementeras y casas y arma, fortaleza y leys y hordenansas y conosemiento de Dios y tan santa entrada. (Guaman Poma, 2001 [1615], pp. 60-61)

La *Nueva corónica* constituye una narración novedosa de la historia de los territorios andinos. El autor establece una filiación entre Adán y Eva y las generaciones de la población andina hasta llegar a los incas, con el propósito de incorporar a sus congéneres al cristianismo y sustentar su proyecto político (Adorno, 1992; Ossio, 2008). Guaman Poma (2001 [1615]) destaca la pertenencia andina al linaje cristiano al expresar que Dios “hizo a nuestro padre Adán y a nuestra madre Eua” (p. 13, énfasis míos).

Los contenidos de la *Nueva corónica* están secuenciados de forma que enfatizan la unidad humana entre cristianos e indios. El autor describe las edades del mundo iniciadas con Adán y Eva, posteriormente la generación de Noé, de Abraham, del rey David y el nacimiento de Jesús. Más adelante, se describen las cuatro generaciones andinas preincaicas. La población andina ingresa a la narración de *las edades del mundo* en la generación de Noé, cuando se señala que el origen de la primera generación de indios, *Uari Uira Cocha Runa*, estuvo entre sus descendientes, “destos dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias” (ibid., p. 25). El autor insiste en recordar esta filiación a lo largo de las cuatro edades andinas, donde los vincula con los españoles y enfatiza que la presencia de indios e indias en las Indias es producto de la voluntad divina: “del multiplico de los dichos españoles que trajo Dios a este rreyno de las Yndias, los que salieron de la arca de Noé, deluuió” (ibid., p. 49). La ascendencia cristiana también es señalada en la narración sobre los incas, de forma que legitima a estos y a sus contemporáneos: “los primer rrey *Ynga* que fue de los dichos legítimos dezendientes de Adán, Eua y multiplico de Nué, y de primer gente de *Uari Uira Cocha Runa* y de *Uari Runa* y de *Purun Runa* y de *Auca Runa*” (ibid., p. 80). Esta secuencia lineal establece con claridad la pertenencia de la población andina contemporánea con la tradición bíblica.

En efecto, mediante la filiación directa de los primeros andinos con Noé y Adán y Eva, Guaman Poma les atribuyó “el conocimiento del Dios verdadero” (Adorno, 1992, p. 89) y, por ende, declaró implícitamente que las poblaciones andinas se desarrollaron “dentro de una antigua tradición de adoración al Dios verdadero” (ibid.).

3.3 Adán y Eva y el orden de género y parentesco en las Indias

Adorno (1992) y López-Baralt (1993) interpretan la similitud de la composición de los dibujos de Adán y Eva (fig. 3) y el de *Uari Uira Cocha Runa* (fig. 4) respecto a que se establece la filiación bíblica de la población andina y su equivalencia respecto a su devoción cristiana y la continuidad del buen gobierno representado en Adán y Eva. La importancia de ello radica en que la pareja bíblica constituye el modelo social de Guaman Poma (2001 [1615]), así apunta que los “yndios *Uari Uira Cocha Runa* trayían áuito y trage y arar de Adán y de Eua” (p. 51). La ilustración está construida bajo el principio andino de dualidad y *yanantin* (véase apartado 2.3) y que se resume en la fig. 1, de forma que se representan una pareja humana, dos aves, gallinas e infantes, y el sol y la luna. La disposición derecha y erguida de Adán y Eva agachada a la izquierda, junto a la actividad agraria que realizan, sigue el orden andino de género que supone un equilibrio atravesado por la preeminencia del lado masculino (Platt, 1980). Dicha relación de aparente igualdad es enfatizada en la fig. 5 donde se representa a Dios que iguala a Adán y Eva al entregarles a ambos el mundo (López-Baralt, 1993), quienes están de rodillas y en el mismo plano.

Como señala López-Baralt (1993), esta construcción que acentúa la dualidad y *yanantin* opera mediante la omisión de la creación de Eva desde la costilla de Adán y del pecado original. Por una parte, la igualdad que supone la ilustración se confirma a la página siguiente, donde Guaman Poma (2001 [1615]) apunta que Dios “hizo a nuestro padre Adán y a nuestra madre Eua” (p. 13), con lo que omite la inferioridad original de la mujer en la tradición cristiana. Por otra parte, el pecado de desobediencia de Eva al tomar una manzana no es referido sino hasta el prólogo de la biografía de Mama Uaco, donde el autor remarca la inferioridad moral de la mujer y su estrecha relación con el pecado al enunciar “*Nos espantéys, mugeres*” por la falta de Mama Uaco, ya que “*El primer pecado que acometió fue muger. La Eua pecó con la mansana, quebró el mandamiento de Dios. Y acá el primer ydúlatra comensastes, muger, y ciruistes a los demonios*” (ibid., p. 144, énfasis míos).

Pese a que Guaman Poma subraya el principio de dualidad en el modelo social representado por Adán y Eva (fig. 3) que dispone una aparente relación de igualdad entre hombres y mujeres, el autor comulga con el orden género de la matriz cristiana que significa las categorías hombre y mujer dentro de la doctrina humoral. Ello se observa en la cita anterior donde se apela a que las mujeres no deben espantarse por el pecado cometido por Mama Uaco, ya que ellas están asociadas con las faltas desde el inicio de la humanidad. Además de las prácticas idolátricas, Guaman Poma (2001 [1615]) señala la lujuria de la Coya: “Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo” (p. 81). La enunciación de este vicio en el marco de la significación de Mama Uaco como paradigma del pecado en los Andes, concomitante al estatus pecador de Eva (Adorno, 1992; Guengerich, 2013), supondría que la lujuria es parte del repertorio de las faltas que tienden a cometer las mujeres, tal como se asocia en la matriz europea de género (véase el capítulo 1). Esto lo confirma Guaman Poma (2001 [1615]) al apuntar que el consumo de chicha está

limitado entre ellas ya que “le causa la luxuria mucho más a las mugeres porque son más borrachas que los hombres” (p. 878 [892]). Sobre esta prohibición también opera el principio de la dualidad en cuanto se aplica tanto a los “muchachos y a las muchachas hasta treynta años” (ibid., p. 68), sin embargo, el énfasis está puesto en el control de la sexualidad de las mujeres mediante la apropiación de la moral sexual cristiana (Silverblatt, 1998; Rosenthal, 2014), como lo revisaré en el apartado 3.5.

Guaman Poma presenta el modelo social y de género basado en la dualidad y *yanantin* articulado con la matriz humoral, como una sanción divina y que es replicado por la población, implantada en las Indias por Dios, mediante su conocimiento de la ley natural. Es importante acentuar que la reproducción de este modelo está enunciada sobre la base de la dualidad en la forma de descendencia bilateral. El autor representa a las tres primeras edades andinas como una pareja (fig. 4, 6 y 7) al uso de la generación de Adán y Eva (fig. 3), mediante lo cual enfatiza la filiación y continuación del modelo dual de la pareja bíblica y, en efecto, enuncia que el ancestro de la población andina corresponde a una pareja de *varón* y *mujer*. La acentuación de la mantención de la tradición bíblica en las edades andinas opera en el contraste de la secuencia androcéntrica de la descendencia en las edades del mundo. Allí, Guaman Poma (2001 [1615]) destaca las figuras de Noé, Abrahán y Dauid (pp. 24, 26, 28) y sus descendientes masculinos donde, por ejemplo, señala que “Adán engendró a Seth, Seth engendró a Enos, Enos engendró a Caynam” (ibid., p. 23), a diferencia de la identificación de sujetos masculinos y femeninos en los dibujos de las edades de los indios (*uari uira cocha uarmi*, *uari runa* y *uari warmi*, *poron uarmi* y *poron runa* en fig. 4, 6 y 7). La persistencia de la lógica dual en los Andes se expresa también, como lo apuntó Pérez Cantó (2003), en la disposición paralela del relato de Incas y Coyas, y de Capitanes y las señoras principales, lo que contrasta con el androcentrismo de las autoridades del mundo cristiano (véase los descendientes regios desde el rey David en Guaman Poma, 2001 [1615], pp. 29-32 y la secuencia papal en ibid., pp. 33-45).

En efecto, en la *Nueva corónica* el modelo de descendencia paralela y la dualidad de género, representado en la pareja de Adán y Eva, es continuado por la población andina. Un rasgo interesante de la narrativa cristiana es que el acceso al orden del mundo se sostiene en la capacidad racional de los sujetos. De forma que la enunciación de la centralidad de la pareja en las sucesivas edades andinas implica la afirmación de las competencias racionales que el discurso colonial español discutió. Así mismo, la regulación de la lujuria femenina mediante prohibiciones en la alimentación supone el conocimiento sobre los límites sexuales que debían regir en los Andes prehispánicos.

3.4 Conocimiento de Dios y de su orden del mundo

yndios de es[te] tienpo cristianos an prendido una ley tan falsa porque la ley antigua fue de Dios y de la santa buena obra de misericordia de los yndios ynfieles que fue desde el tienpo de *Uari Uira Cocha Runa* y de *Uari Runa* y de *Purun Runa*, *Auca Runa*, *Ynca Pacha Runa*. (ibid., p. 878 [892])

Guaman Poma escribe sobre la cristiandad de la población andina mediante pares binarios que se tensionan. Señala que los *indios de este tiempo cristiano* se diferencian de los *indios infieles* prehispánicos por el tipo de ley que tuvieron. Los primeros tienen una *ley falsa*, los segundos una *ley antigua de Dios*. Es decir, pese a que todas las edades indias hayan sido infieles, mantuvieron una ley divina desde su origen. Como señala Adorno (1991), Guaman Poma (2001 [1615]) reduce la barbarie a la falta de conocimiento de la cultura secular europea, especialmente la escritura, y la infidelidad se desplaza por la caracterización cristiana de la cultura andina: “Y con ello parece que tenía toda la ley de los mandamientos y la buena obra de misericordia de Dios, aunque bárbaro, no sauiendo nada” (p. 56).

Guaman Poma usa la imagen de la sombrilla de dios para aludir al conocimiento de Dios que tuvo la población andina desde su implantación en las Indias. Sobre la primera edad andina, el autor escribe “¡O, que buena gente! Aunque bárbaro, ynfiel, porque tenía una sonbrilla y lus de conosemiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que ay en ella” (2001 [1615], p. 52). El signo *sombrilla* implica un conocimiento degenerado y parcial, pero este significado es desplazado cuando se describe la vida cristiana y en policía que se desarrolló en los Andes hasta los españoles (Adorno, 1991; Lamana, 2022). Mediante la declaración de este conocimiento, el autor afirma la capacidad racional de la población andina para conocer a Dios y la ley natural. En efecto, como Lamana (2022) señala, la argumentación de Guaman Poma apuntó a que indias e indios “habían logrado por sus propios medios conocer la existencia de Dios, habían actuado con lo que él había ordenado y habían aprendido más sobre él a medida que había pasado el tiempo” (p. 104).

En las ilustraciones de las edades andinas el autor ofrece signos de la sombrilla de conocimiento de Dios. Como lo notó Adorno (1992), la composición de la dualidad está invertida en los dibujos de *Uari Runa* (fig. 6) y *Purun Runa* (fig. 7), donde la figura de la mujer ocupa el lado derecho y el del hombre el lado izquierdo. En el dibujo sobre *Uari Uira Cocha Runa* (fig. 4) el sol está a la izquierda. Esta disposición inversa de los elementos, respecto al orden dual andino representado en la fig. 1, constituiría los signos de un mundo al revés, donde el orden de género no es concomitante con la ley natural. Sin embargo, las implicancias de esta composición son desplazadas por la enunciación de la cristiandad y policía andina desde la primera edad, y la inversión del orden es identificada con el dominio colonial: “qué cristiandad desta obediencia y amor que auía entre los yndios. Esta pulicía y ley de cristiandad se lo an quitado los dichos padres y corregidores, comenderos. Antes auía de ser enseñado más humildad y caridad y amor del seruicio de Dios y de su Magestad en todo este rreyno” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 876 [890]).

3.5 Orden social: género y casamiento entre la población andina

En la *Nueva corónica*, una dimensión de la defensa de la población andina operó en la apropiación y movilización de la moral sexual cristiana mediante el énfasis del honor y virtud andina, donde habría regido la castidad y las barreras sociales (Silverblatt, 1998,

Benoist, 2010). Como está planteado en el apartado 1.2, el honor masculino y femenino está atravesado por la virtud sexual femenina y, en comunión con esta matriz cristiana, Guaman Poma identifica como central el control de la sexualidad femenina en el orden social endogámico y jerárquico que reivindica (Silverblatt, 1998; Rosenthal, 2014). En este sentido, en la *Nueva corónica* la virtud andina se enuncia en la virginidad, la limitación de las relaciones sexuales, el casamiento y los castigos asociados a la violación de estas normas como manifestación de la racionalidad, policía y cristiandad.

La estrategia discursiva en el texto se sostiene sobre el principio de la “relación invariable entre hombre y mujer” (Adorno, 1992, p. 161). El modelo del orden de género corresponde a la pareja bíblica que se proyecta en las edades andinas (véase el apartado 3.3). En este sentido, las categorías generizadas de *muger*, *varon*, *uari uira cocha uarmi*, *uari runa* y *uari warmi*, *poron uarmi* y *poron runa* que el autor usa en la *Nueva corónica* están inscritas en una misma matriz de inteligibilidad que da cabida al modelo andino y europeo. De modo que otra dimensión de la estrategia discursiva de la defensa de la población andina se asienta en “la fusión concienzuda de valores cristianos y la cultura andina” (ibid., p. 205).

El patrón invariable del orden de género y la moral sexual se plasma de forma clara en el capítulo de la visita general de la *Nueva corónica*. Las categorías coloniales de género hombre y mujer están moduladas con la tradición andina, lo que se observa en la misma disposición dual de los contenidos, de modo que hay diez calles de indios que dan paso a las de las indias y además la población andina está organizada en segmentos etarios según las habilidades productivas. Así pues, las diferencias de género están articuladas en relación con esas competencias y la edad, sin embargo, como señala Dean (2001), siguiendo lo propuesto por Isbell (1997), el contraste de lo masculino y femenino solo está marcado por la continuidad de la sociedad y el cosmos con la perspectiva del emparejamiento entre un hombre y una mujer y la reproducción consecuente, es decir, en la juventud y adultez.

En este sentido, Dean (2001) concluye que, en el ciclo vital hay un predominio de lo andrógino fuera de la edad reproductiva, de modo que hay una creciente diferenciación de género desde la infancia hasta la adultez y luego en la vejez hay un retorno a la semejanza⁷. En las descripciones de cada calle hay una comunión en las tareas que realizan hasta los doce años respecto al hilado, la recolección y ayuda a sus superiores, por ejemplo, las muchachas de nueve años “coxían flores para tiñir lana, para *cunbis* [tejido fino] y ropas y otras cosas y cogían yeruas de comida” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 228 [230]), y los muchachos de la misma edad debían “guardar ganados y traer leña, paxa, hilauan y torcían y aqudían en otros mandados” (ibid., p. 207 [209]). Pese a que durante el ciclo vital predomina la androginia, los cuerpos están inscritos en una narrativa de fertilidad y de diferenciación sexual desde el nacimiento que se expresa en plenitud en la adultez, de

⁷ Cabe apuntar que en la *Nueva corónica* también hay un rastro en un dibujo de una forma de género andrógino en su función ritual respecto a la mediación y balance en la composición pictórica y en la ceremonia que se representa. Para un análisis y discusión de esto véase Artzi (2016a, pp. 249-253).

forma que permanece el principio de la dualidad. Así pues, en los dibujos de las calles infantiles y juveniles se enfatiza el contraste de tareas y comportamientos que debían performar en la adultez, por ejemplo, la fig. 8, 9 y 10 se representan varones de cinco, nueve y doce años con una honda o pájaros cazados, en relación con la actividad guerrera adulta de la fig. 11, donde el varón tiene en la mano una cabeza cortada. En el caso femenino, la fig. 12, 13 y 14 representa a chicas de nueve, doce y dieciocho en tareas de recolección o de hilado con un huso, en relación con la actividad textil adulta de la fig. 15, donde la mujer está tejiendo en un telar.

Las categorías hombre y mujer que Guaman Poma emplea para nombrar a sujetos generizados en una relación dual son restrictivas a la condición de adultez que solo se alcanza con un rango de edad, ser tributarios y un casamiento, del mismo modo que se concibe en la tradición andina contemporánea (Ortiz Rescaniere, 2001). Como ya lo notó Dean (2001), en la *Nueva corónica* se señala que, hasta el matrimonio, la mujer sigue siendo nombrada niña sin importar su edad, ya que la adultez y, así, el estatus de mujer se conseguía mediante el matrimonio: “Estas dichas mugeres, ací mismo los dichos hombres de la misma edad, se casauan; hasta entonses les llamaua niñas *uamra tasque* [joven] *purun uarmi* [mujer virgen]” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 216 [218]). De modo que Guaman Poma enuncia las calles etarias con nombres específicos, es decir, limita la categoría “hombre” y “muger” al grupo en matrimonio o viudo y con una edad específica. Para el resto de las calles, el autor las nombra como “niñas”, “niños”, “donzellas”, “muchachos”, “muchachas”, “biejas” y “biejos”. En este sentido, en la *Nueva corónica* el casamiento constituye un momento que marca el ciclo del género, respecto al ingreso a la adultez y a la plenitud del contraste masculino y femenino.

Las categorías generizadas de los sujetos en todo el ciclo vital están significadas por conceptos sobre la moral sexual cristiana, en el marco de la vindicación de Guaman Poma por la policía y cristiandad de la población andina. Lo cual es concomitante con el examen que hace el autor sobre la situación de los indios e indias inscritos en el orden colonial que, como plantea Silverblatt (1998), está atravesado por una ideología de castidad, honor y pureza, constitutivos de los valores familiares cristianos.

Como apunta Osorio (1990), la virginidad es un motivo central en la argumentación de la *Nueva corónica*, ya que “fue sinónimo de orden y grandeza” antes de la conquista, y constituyó un “paradigma central de la catástrofe social –‘el mundo al revés’–” (p. 294). Guaman Poma (2001 [1615]) insiste en que los sujetos femeninos y masculinos estuvieron en castidad hasta el casamiento al señalar que “Hasta que lo mande el *Ynga* o su bitorrey nunca conocían a muger ni a hombre, so pena de la muerte y de la ley y hordenansas” (p. 226 [228]). Sin embargo, el autor enfatiza más el estado doncellil femenino. De modo que se refiere sobre la castidad en la primera calle de la mujer tejedora diciendo que hasta el casamiento “andauan uírgenes y doncellas” (ibid., p. 216 [218]), a diferencia del silencio que deja sobre esta materia en la primera calle del hombre guerrero. La enunciación de la

castidad de las mujeres adultas hasta el matrimonio es un motivo que atraviesa la narración en el capítulo de las edades de las indias, pero en las calles de los indios solo es expresada en la quinta, cuando apunta que ellos “ni conocía muger en todo el rreyno” (ibid., p. 203 [205]). Asimismo, el autor elogia la virginidad y enclaustramiento de las mujeres en las edades prehispánicas al compararlas con las monjas católicas: “harta monja auía ci las mugeres eran de treynta y quarenta años donzellas. ¡O, qué buena monja ci se conuertiesen en el seruicio de Dios entonses!” (ibid., p. 66). En este sentido, la práctica de la castidad premarital, especialmente femenina, y de la vida doncellil de mujeres durante las edades prehispánicas, es significada en el texto como una evidencia del orden y del desarrollo moral andino desde la moral sexual cristiana, de modo que se desplaza del discurso de género andino precolonial donde la castidad no constituía un valor (Osorio, 1990; Artzi, 2016a; Covey, 2023). Mediante esto, el autor contesta el discurso colonial cristiano sobre la capacidad racional y la moral licenciosa revisado en los apartados 2.1 y 2.2.

Guaman Poma (2001 [1615]) enfatiza la “pulcía y ley del cazamiento y buena orden” (p. 848 [862]) que mantuvieron indios e indias, lo que refiere, entre otras cosas, a que no hubo adulterio y que las relaciones sexuales fueron dentro del casamiento (Osorio, 1990; Silverblatt, 1998). Guaman Poma reconoce el sacramento matrimonial como un eje no solo de la moral sexual, sino que también de la devoción cristiana y, como apunté antes, de la continuidad y reproducción endogámica de la población india (Dean, 2001). Al uso de la función reproductiva puesta en la tradición cristiana, dice que el casamiento debe guardarse “por ser seruicio de Dios y de su Magestad y bien y multiplico de los yndios deste rreyno” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 618 [632]). En la fig. 16, se representa a una pareja matrimonial de indios rezando arrodillados con un rosario entre las manos ante la imagen de un Cristo, con lo cual se enfatiza la moralidad y devoción que se construye alrededor de un casamiento entre andinos sin la presencia de un español (Benoist, 2010). Además, la composición remite al modelo social y de pareja de Adán y Eva (fig. 5), respecto a la disposición espacial dual y en el mismo plano del matrimonio andino. En efecto, se reafirma el carácter cristiano del casamiento y el orden cósmico indio.

En este sentido, la importancia que el autor otorga al casamiento está puesta desde el inicio de la descripción de la población andina en tiempos de Noé, donde apunta que practicaron emparejarse al uso del matrimonio cristiano. Sobre la primera edad india, *Uari Uira Cocha Runa*, Guaman Poma dice que “cada uno fueron casados con sus mugeres y ueuían cin pleyto y cin pendencia ni tenía mala uida, cino todo era adorar y *seruir a Dios con sus mugeres*” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 51, énfasis míos). En efecto, aquí el casamiento está enunciado como una práctica andina que, en primero lugar, une a un varón y a una mujer en un contrato que sirve a Dios, en segundo lugar, dispone al varón como un *paterfamilias*, ya que, como señala Rosenthal (2014), el uso del adjetivo posesivo “sus” implica la sumisión de las mujeres y la preeminencia y protección del varón sobre ellas; en tercer lugar, está asociado a un orden moral y social que, como ya he apuntado, se sostiene en la reproducción endogámica y jerárquica andina (Ossio, 2008).

En el texto se enuncia que las relaciones de parentesco andino son centrales en la constitución del casamiento. En la fig. 17 se señala que se practicó “dotarse entre ellos y cazarse úrgenes y donzellas y *concierto de entre padre y madre* y rrepartille haciendas y bienes y seruille en uilla y en muerte y en fiestas” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 847 [861]). De forma que el casamiento es una instancia de formación de las relaciones de compadrazgo, mediante las cuales se establecen obligaciones y ayudas mutuas entre los grupos familiares. La participación de la parentela de los contrayentes interviene en el mismo concierto de los esponsales, el autor señala que esto es un *concierto entre padre y madre*, es decir, se afirma el control de los padres sobre la voluntad individual. Este buen gobierno está contrastado con el desorden impuesto bajo el dominio colonial español por parte de los padres de las doctrinas, quienes impiden el ejercicio de la autoridad parental y así “la obediencia y acatamiento y umildad y ubediencia que tenía los yndios deste rreyno, que obedecía a su padre y a su madre y a los biejos y caciques principales” (ibid., p. 602 [616]). En esta misma línea, Guaman Poma encomia a los caciques principales a que sus hijas se casen con un igual en estatus: “que no case a sus hijas con yndios *mitayos* ni con españoles, cino con sus iguales”, con el propósito de salvaguardar el principio endogámico y jerárquico y para que, en efecto “salga buena casta en este rreyno” (ibid., p. 742 [856]).

El énfasis en el control de la sexualidad femenina atraviesa el orden social y moral que Guaman Poma defiende (Silverblatt, 1998; Rosenthal, 2014). El autor condena la libre elección sexual y matrimonial de las indias contemporáneas suyas: “Ya no quiere al yndio, cino a españoles y se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta en este rreyno” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 539 [553]), y más adelante dice que ellas “no se quieren casar porque ua tras del padre o del español. Y acá no multiplica yndios” (ibid., p. 565 [579]). Rosenthal (2014) plantea que la preferencia sexual femenina es dispuesta de forma negativa, mediante la movilización de la moral sexual cristiana, al calificar de *putas* a las indias que se mantienen amancebadas y que no se casan con indios. La significación de estas prácticas se inscribe en el proyecto endogámico de Guaman Poma, de modo que la agencia sexual de las indias es condenada en términos discursivos cristianos en función de su defensa de la reproducción de la sociedad andina. Es en este contexto que el autor condena que las indias “ya no quiere casarse con yndio *hatun luna*, yndio uajo” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 855 [869]), y del encomio que hace a los caciques sobre cómo casar a sus hijas (véase la última cita del párrafo anterior). En este sentido, el autor apela al lector cristiano mediante la movilización de la moral sexual cristiana y, como apunta Silverblatt (1998), tensiona el principio de la libertad conyugal asegurado en el Concilio de Trento.

El orden de género enunciado en la *Nueva corónica* integra el modelo andino y europeo (véase el apartado 3.3). De esta forma, la inferioridad fisiológica y racional femenina de la doctrina humoral es parte de la matriz de inteligibilidad desde donde Guaman Poma enfatiza el control de la sexualidad de las indias. Mediante la enunciación de la condición humoral femenina, que supone un potencial peligro al orden social, el autor elogia el buen gobierno prehispánico respecto a las medidas que las poblaciones andinas guardaron en

función de mantener el orden de género y el casamiento. Guaman Poma (2001 [1615]) señala que las obligaciones de las niñas de nueve y doce años, como el recoger hierbas y el servicio a las autoridades y padres “se haze para que no fuesen ociosos, lo qual no hazen las señoras. Desde chica le enseña a rregalos y a pecados de fornicarse” (p. 228 [230]), es decir, las tareas son significadas en la matriz europea, como una política que educa y reconduce la tendencia natural femenina acusada en la doctrina humoral. Asimismo, el control del consumo de alimentos y bebidas, de forma particular entre las mujeres, era con el objetivo explícito de evitar la lujuria y que así no fueran “garañona ni adúltera en este rreyno las yndias mujeres” (ibid., p. 59). También, escribe sobre el férreo sistema punitivo que se ejercía para conservar la policía y cristiandad, dice que no había “ni adúlteras ni putas ni putos ni rrenegados ni rrenegaciones, porque los matauan bibos con mucha pena y castigo a pedradas y los despeñauan. Y acá abía buena justicia y castigo en los malos” (ibid., p. 70). Estos castigos y normas se aplicaban tanto a indios como a indias con lo que el autor destaca la justicia prehispánica e integra el principio de dualidad en su aplicación (Osorio, 1990): “A la donzela y al donzel quebrantado le matauan y le colgauan bibo por una peña, acá mismo al adúltero y adúltera” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 218 [220]).

De esta forma, el autor enuncia la incorrupción de la población andina respecto a delitos a la moral sexual, mediante lo cual afirma la mantención de la ley del casamiento entre indios e indias (Osorio, 1990; Silverblatt, 1998; Benoist, 2010). Dice el autor que “jamás se a hallado muger perdida ni se aya casádose perdida ni auerse hallado adúltera” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 218 [220]). Cabe apuntar que estos comentarios en el capítulo de la visita general no se localizan en las calles de los indios, sino que en la de las indias, lo cual responde al control sexual al que están sujetas en el texto. Así, Guaman Poma elogia la justicia y ley de la población andina antes de los españoles, al señalar que “qué cristiandad desta obediencia y amor que auía entre los yndios. Esta pulicía y ley de cristiandad se lo an quitado los dichos padres y corregidores, comenderos” (ibid., p. 876 [890]). En este sentido, el autor acusa a la colonización española de la corrupción moral andina y, por ende, afirma la prescindencia de los españoles en las Indias (Osorio, 1990; Benoist, 2010).

De este modo, en la *Nueva corónica* se niegan las imputaciones de barbarie al enfatizar el conocimiento que tuvieron de Dios y de su ley natural sobre el género y el casamiento, con lo que afirma la capacidad racional de todas las generaciones andinas: “Conzedera cómo biuen mal cazados los yndios en este rreyno en esta uida. Que en tiempo de los *Yngas* no auía adúlteras, putas, mal cazadas” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 929 [943]). Además, desarticula el discurso colonial de la capacidad racional potencial al señalar que la construcción del indio como *bobo* es funcional al despojo de su soberanía territorial y de sus parientas femeninas: “Todo pretende que fueran bobos, asnos para acauallo de quitalle quanto tiene, hazienda, muger y hija” (ibid., p. 906 [920]). Cabe apuntar que en la cita las parientas son enunciadas como parte de las posesiones del indio, lo cual constituye un desplazamiento del ideal de *yanantin* hacia el modelo familiar europeo liderado por el *paterfamilias*, así como le permite denunciar el abuso en el lenguaje de los colonizadores.

Así pues, Guaman Poma señala diferentes causas por las que la población andina colonial vive mal casada y así sostiene, como dije, que la moral sexual cristiana y el orden social en los Andes fueron pervertidos por la intervención colonial. El primer factor que identifica es el ejemplo moral de los españoles que incentivan el amancebamiento y que no haya casamientos (ibid., p. 929 [943]). El segundo, es la borrachera y lujuria desatada entre las indias por la no regulación alimenticia: “son grandes borrachas las mugeres y comen rregalos y ancí enciende la luxuria” (ibid.). El tercero, es el abuso que cometen los españoles contra las indias, de modo que las desvirgan y se altera el orden de género: “le fornicava de fuersa a sus mugeres y hijas, donzellas y no ay rremedio. Y ancí se hazen ya después las dichas yndias muy grandes putas y no ay castigo” (ibid., pp. 929-930 [943-944]). Y el cuarto, es la manipulación de los casamientos por los curas. Guaman Poma representa este abuso sobre las indias y el sacramento en las fig. 18 y 19, donde acusa que les fuerzan casamientos y a otros no les casa, para mantener a las indias solteras y casadas a su servicio o como mancebas. Respecto a la fig. 19, se representa una escena coercitiva donde un cura toma por el pelo a una india llorando para que teja. Como señala Benoist (2010), la fuerza que monopolizan los españoles en la *Nueva corónica* no tiene correlación con la superioridad moral, sino que este poder es usado para violar los valores católicos.

También, el autor denuncia la subversión del orden andino de género respecto al matrimonio que, como apunté, consiste en el establecimiento de alianzas entre una india e indio del mismo estatus social, lo que los introduce a la edad adulta. Se señala que un cura les dijo a los padres de una doncella que “que más onrra tenía que fuese muger del padre que no de un yndio *hatun luna* [varón adulto y casado] tributario” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 575 [589]) y, también, dice que los curas arreglan casamientos entre doncellas y viejos: “toman todas las donzellas y le casa con biejos que ya no tendrán hijos en su uida” (ibid., p. 581 [595]). En efecto, el autor moviliza el orden de las calles de la visita inca como el estándar de orden social, para acusar que las uniones promovidas por los curas entre sujetos de diferente edad y etnia no son funcionales para el crecimiento poblacional.

Ante la exposición de estas prácticas de agentes españoles que atentan contra el orden social andino, respecto al género y casamiento, Guaman Poma pregunta “¿Y cómo queréys que con esto multiplique los yndios en este rreyno?” (ibid., p. 575 [589]). De este modo, la consecuencia que identifica el autor es la imposibilidad de la reproducción social: “ancí quedan despoblado sus pueblos y ya no multiplica porque le detiene todas las solteras con color de la dotrina” (ibid., p. 646 [660]) lo cual enfatiza el daño del sistema colonial y la necesidad de reformarlo, en función de restaurar el buen gobierno que hubo previo a los españoles. En este sentido, el proyecto político de Guaman Poma por la restauración del orden endogámico y jerárquico andino, es modulado con los intereses que identifica en la Corona española, de modo que la no reproducción de la población andina y su declive es significada como una pérdida tributaria para el rey (Osorio, 1990; Benoist, 2010): “Y acá se uan acauando los yndios deste rreyno y se acauarán y perderá su Magestad su rreyno” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 581 [595]).

Conclusiones

El presente informe final de grado lo desarrollé en relación con la pregunta ¿cómo la defensa de la población andina en la *Primer nueva corónica y buen gobierno* se sostiene sobre un ordenamiento de género y el matrimonio? Este problema que planteé tiene diferentes dimensiones que vale recordar. En primer lugar, está la inferiorización de las poblaciones andinas en el marco de la colonización, donde se les imputó la posesión de humores melancólicos y flemáticos y de una racionalidad en potencia, todo lo cual exigía su sujeción colonial para que fuesen dirigidos para interpretar el orden del mundo según la ley natural (Morong Reyes, 2014; Lamana, 2022). Un frente desde donde se desplegó este discurso fue la moral sexual cristiana, donde se acusó de que indias e indios practicaban prácticas sexuales y de alianzas contrarias a la ley divina, como la poligamia, fornicación, amancebamiento, incesto, bestialidad y sodomía.

En segundo lugar, está el fenómeno de la integración de las poblaciones andinas coloniales al cristianismo, donde se considera que estas fueron agentes activos en el intento por incorporarse y ser reconocidas como católicas, de modo que comulgaron, seleccionaron y reelaboraron las tradiciones europeas en función de los fines propios y de los colonizadores (Estenssoro Fuchs, 2003; Pratt, 1997; Abercrombie, 1991).

En tercer lugar, está el caso que analicé, la *Nueva corónica*, que constituye un texto autoetnográfico (Pratt, 1997), en el que observo lo anterior, esto es la lucha por la integración y la contestación a las concepciones coloniales sobre las prácticas sexuales y de alianza que legitimaron el discurso de la capacidad racional andina, a partir de lo cual planteo la pregunta sobre la defensa de la población andina desde el género y el casamiento.

En este sentido, el objetivo general de este trabajo fue analizar la forma en que Guaman Poma construye la defensa de los indios mediante un discurso de género y su relación con el casamiento. En el capítulo 1 y 2 desarrollé el primer objetivo específico, respecto a identificar el discurso de género y alianzas en el caso europeo y andino hacia el siglo XVI. En el capítulo 3, a partir de lo anterior, desarrollé el segundo objetivo específico, respecto a analizar la defensa de la población andina y de su orden social en la *Nueva corónica* desde el orden de género y el casamiento.

En este informe me desplazé un tanto de la tendencia general de analizar el argumento en la *Nueva corónica* desde el modelo europeo, para integrarlo también en la discusión sobre el modelo andino. La perspectiva teórica y metodológica de Scott (2008), sobre cómo la política construye al género, me permitió atender y explicitar el sentido de las categorías de género que Guaman Poma usa. En efecto, el campo que constituye la matriz del orden de género en la *Nueva corónica* está integrado por el modelo andino y europeo, donde coexiste el principio dual, el *yanantin*, la androginia, la naturaleza humoral de los cuerpos y la noción de ley natural. Estas tradiciones culturales dispares son juntadas creativamente por Guaman Poma en el modelo de la pareja de Adán y Eva, en función de desarrollar su

defensa de la población andina en un proceso de doble articulación. En este sentido, se hace explícito que las ideas políticas significan las categorías de hombre y mujer, por lo que el uso que le dieron los agentes coloniales españoles no fue el mismo que el de Guaman Poma.

De este modo, la enunciación de la relación entre hombres y mujeres desde el principio de dualidad andino, que establece una relación de aparente igualdad y de descendencia bilateral, es modulado por la asimetría fisiológica de la teoría humoral. A partir de la apropiación de esta doctrina y la moral sexual cristiana, Guaman Poma describe a la población andina prehispánica como cristianas tanto en su devoción como en sus prácticas sexuales y de alianza, según su significación del modelo de Adán y Eva. Así, afirmó la capacidad racional de éstos para acceder a la ley natural sobre el orden de género y la moral sexual cristiana, en especial, en el control efectivo de la sexualidad femenina y, por ende, negó las acusaciones contra indios e indias sobre la posesión de humores fríos y húmedos que suponían una racionalidad en potencia. Además, la declaración de las normas y castigos relativos a ello, opera en contraste con el dominio colonial, donde el autor denuncia cómo no hay una regulación de la lujuria femenina.

El autor afirma el catolicismo de los andinos mediante la narración histórica del origen bíblico de las Indias y del orden de género y moral sexual que se mantuvo hasta la colonización española. Pero esto está apropiado en la *Nueva corónica* en función de destacar los principios endogámicos, jerárquicos y de dualidad. De forma que en la narración prehispánica hay una integración de la devoción y moral sexual cristiana con dichos principios, lo que da forma al orden social ideal y cristiano del autor, mediante el cual opera una articulación doble: apela al colonizador afirmando el catolicismo andino, a la vez que denuncia la amenaza que implica la sujeción colonial para la reproducción de este orden sagrado.

Vinculado a lo anterior, en la *Nueva corónica* el deber de la procreación y del casamiento se enuncia de tal modo que comulga con la sanción de los documentos eclesiásticos sobre la reproducción social y, de forma paralela, defiende su proyecto político de reproducción endogámica de la población andina. El rol destacado al casamiento en el modelo europeo responde, entre otros elementos, a su asociación con el orden social y la consideración de que la mujer está sujeta a este estado. En la *Nueva corónica* la importancia del emparejamiento entre un hombre y una mujer confluye con ello y es modulada dentro de la tradición andina, respecto a la concepción en pareja de la persona adulta inscrita en la dualidad y complementariedad, que posibilita la reproducción de la sociedad y cosmos organizados a partir de formas duales. Así, la libertad en la elección conyugal asegurada en la tradición católica es subsumida por la preeminencia del orden jerárquico y endogámico, con el fin de evitar el mestizaje y así el término de los indios e indias.

De este modo, Guaman Poma denuncia los abusos que los curas cometen contra la ley del casamiento y el orden de género guardado entre indios e indias desde los tiempos de Noé y que reproduce el modelo social de Adán y Eva. Estas acusaciones contra los agentes

coloniales van dirigidas al peligro que constituyen para la proyección temporal de la población andina, la cual depende del salvaguardo de los principios andinos de la endogamia y jerarquía, así como de la moral sexual cristiana. De este modo, la reforma territorial que otorgase autonomía política a las Indias se constituye, por una parte, en una exigencia, ya que los indios e indias son racionales y morales, y, por otra, en una necesidad para su sobrevivencia, lo cual beneficiaría al rey en tanto no desaparecería un grupo tributario.

Respecto a las proyecciones de mi informe final de grado se podría investigar el orden de género de diferentes producciones culturales del siglo XVI y principios del XVII, con el propósito de profundizar la construcción y las citas que constituyen la defensa de la población andina respecto al género en el texto de Guaman Poma. Esto, ya que mi estudio se concentró en la *Nueva corónica*, por lo que no atendí en particular las referencias y el diálogo que establece con el campo intelectual de la época.

Asimismo, a partir de mi trabajo se podría investigar la “comunidad de sentido” (Martínez C., 2019, p. 53) del género y sus modulaciones en materiales andinos temporalmente cercanos a la *Nueva corónica*, así como más distantes como las Tablas de Sarhua de fines del siglo XX. A partir de una rápida mirada a algunas de ellas, como la tabla Huanchillo se puede ver la similitud con los dibujos y temas que trata Guaman Poma, respecto a la composición dual y la condena moral de ciertas prácticas sexuales y de alianzas o, como apunta Huertas Castillo (2013), respecto al parecido de los castigos. Esto sugiere preguntas sobre el grado de particularidad del orden de género enunciado en la *Nueva corónica* y de un posible modo de inteligibilidad compartido sobre el género por las poblaciones andinas desde la colonización del cual habría comulgado Guaman Poma.

Bibliografía

i. Corpus documental

- Albornoz, C. de. (2007 [1570, 1577, 1584]). *Informaciones de Servicios de Cristóbal de Albornoz*. En L. Millones (Ed.), *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*. (pp. 85-278). Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Covarrubias Orozco, S. de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez.
- Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de los Indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé. Con un Confessionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la pagina siguiente*. (1585). Lima: Antonio Ricardo Primero.

- González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Quichua, o del Inca. Corregido y renovado conforme a la propiedad cortesana del Cuzco*. Lima: Francisco del Canto.
- Guaman Poma de Ayala, F. de. (2001 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno* (R. Adorno, J. V. Murra, & J. L. Urioste, Eds.). Conpenhague. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- Instrucción contra las Ceremonias y Ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad (1585). En *Confessionario para los Curas de Indios con la instrucción contra sus ritos, y exhortacion para ayudar a bien morir, y suma de sus privilegios, y forma de impedimentos del Matrimonio* (Sección “Instrucción contra las ceremonias, y Ritos...”). Lima: Antonio Ricardo Primero.
- León, fray L. de. (1898 [1583]). *La perfecta casada*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Matienco, J. de. (1967 [1567]). *Gobierno del Perú* (G. Lohmann Villena, Ed.). Lima: Institut français d'études andines.
- Murúa, fray M. de. (2004 [ca. 1590]). Historia y genealogía, de los Reyes Incas del Perú del Padre mercedario fray Martín de Murúa. En J. Ossio (Ed.), *Códice Murúa. Manuscrito Galvin*. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S. C. (1993 [1613]). *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* (Edición facsimilar y transcripción paleográfica del Códice de Madrid; P. Duviols & C. Itier, Eds.). Cusco: Institut Français d'Études Andines.
- Pérez Bocanegra, J. (1631). *Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Reino, los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Extrema uncion, y Matrimonio, con advertencias muy necesarias*. Lima: Geronimo de Contreras, Convento de Santo Domingo.
- Santo Tomás, D. de. (1560). *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba.
- Segundo Concilio Provincial Limense (1951 [1567-1568]). En Vargas Ugarte, R. (Ed.) *Concilios Limenses* (Vol. 1, pp. 95-257). Lima: Tipografía Peruana.
- Tercer Catecismo y exposición de la doctrina Christiana por Sermones para que los curas y otros ministros prediquen, y enseñen a los Indios y a las demás Personas Conforme a lo que se proveyó en el Santo Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583*. (1867 [1585]). Paris: Librería de Rosa y Bouret.

ii. Referencias

- Abercrombie, T. (1991). Articulación doble y etnogénesis. En S. Moreno & F. Salomon (Eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX* (pp. 197-212). Quito: Abya-Yala.
- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 55-68.

- Adorno, R. (1991). *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Adorno, R. (1992). *Cronista y príncipe: La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Adorno, R. (2007). Guaman Poma de Ayala and the Polemics of Possession. En *Polemics of Possession in Spanish American Narrative* (pp. 21-60). New Haven: Yale University.
- Allen, C. J. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, D.C: Smithsonian Institution.
- Arnold, D. Y. (1997). Introducción. En D. Y. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes* (pp. 13-52). La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Artzi, B. (2016a). *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)* (Tesis de doctorado). Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén.
- Artzi, B. (2016b). La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca. En M. Curatola Petrocchi & J. Szeminski (Eds.), *El Inca y la Huaca. La religión del poder y el poder de la religión en mundo andino antiguo* (pp. 227-258). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Artzi, B. (2019). La arqueología andina y las teorías de género y queer. Una propuesta de cómo entrelazarlas. En M. Curatola Petrocchi (Ed.), *El estudio del mundo andino* (pp. 73-85). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Artzi, B. (2020). Dando vida, tomando vida. Género, sangre y fertilidad en el arte andino antiguo. En M. Curatola Petrocchi, C. Michaud, J. Pillsbury, & L. Trever (Eds.), *El arte antes de la historia. Para una historia del arte andino antiguo* (pp. 387-417). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Astvaldsson, A. (1998). Las cabezas que hablan: Autoridad, género y parentesco en una comunidad andina. En D. Y. Arnold (Ed.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes* (pp. 227-261). La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Benoist, V. (2010). La conexión entre casta y familia en la representación de los negros dentro de la obra de Guaman Poma. *Afro-Hispanic Review*, 29(1), 35-54.
- Bernard, C. (1998). ¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa, Perú (1562). En D. Y. Arnold (Ed.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes* (pp. 341-362). La Paz: Instituto de lengua y cultura aymara.
- Bernard, C., & Gruzinski, S. (1988). Los hijos del Apocalipsis: La familia en Mesoamérica y los Andes. En A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, & F. Zonabend (Eds.), *Historia de la familia. 2. El impacto de la modernidad* (Vol. 2, pp. 163-216). Madrid: Alianza.
- Borja Gómez, J. (2005). Idolatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana. En S. O'Phelan Godoy & C. Salazar-Soler (Eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX* (pp. 33-57). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cabrera, M. Á. (2001). *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra.
- Carrasco Gutiérrez, A. M., & Gavilán Vega, V. T. (2009). Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 41(1), 83-100.
- Casey, J. (1990). *Historia de la familia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Covey, R. A. (2023). Inca Religious Women in the Male Imagination. *Hispanic American Historical Review*, 103(3), 391-421. <https://doi.org/10.1215/00182168-10588995>
- Cummis, T., & Ossio, J. (2014). “Muchas veces dudé Real Mag. Aceptar esta dicha ympressa”: La tarea de hacer *La Famosa Historia de los Reyes Incas* de Fray Martín de Murúa. En J. C. Caravaglia, J. Poloni-Simard, & G. Rivière (Eds.), *Au miroir de l’anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel* (pp. 151-170). Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Dean, C. (2001). Andean Androgyny and the Making of Men. En C. F. Klein (Ed.), *Gender in Pre-Hispanic America* (pp. 143-182). Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C.
- Earle, R. (2012). *The body of the conquistador: Food, race and the colonial experience in Spanish America, 1492–1700*. Nueva York: Cambridge University.
- Escanilla Cruzat, N. (2019). «Varones en abito de mugeres»: Análisis comparativo de las concepciones de sexo/género que co-existieron durante los siglos XVI y XVII en los Andes (Tesis de licenciatura). Universidad de Chile, Santiago.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios al catolicismo, 1532-1750* (G. Ramos, Trad.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ghirardi, M., & Irigoyen López, A. (2009). El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. *Revista de Indias*, LXIX(246), 241-272. <https://doi.org/10.3989/revindias.2009.020>
- Gose, P. (1997). El Estado Incaico como una ‘mujer escogida’ (aqlla): Consumo tributo en trabajo y la regulación del matrimonio en el incanato. En D. Y. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (pp. 457-473). La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Guengerich, S. V. (2013). Virtuosas o corruptas: Las mujeres en las obras de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. *Hispania*, 94(4), 672-683.
- Haimovich, G. (2016/2017). El *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra y las relaciones entre géneros en los Andes. *Estudios Latinoamericanos*, 37, 265-293. <https://doi.org/10.36447/Estudios2017.v36-37.art12>
- Harris, O. (1980). The power of signs: Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. En C. P. MacCormack & M. Strathern (Eds.), *Nature, culture, and gender* (pp. 70-94). Cambridge: Cambridge University.

- Horswell, M. J. (2003). Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity. En P. Sigal (Ed.), *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America* (pp. 25-69). Chicago: University of Chicago.
- Huertas Castillo, L. (2013). La pedagogía de la imagen: Orden y castigo en las tablas de Sarhua. *Perspectivas Latinoamericanas*, (10), 144-155.
- Imolesi, M. E. (2012). *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial* (Tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Isbell, B.-J. (1997). De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Y. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes* (pp. 253-300). La Paz: Biblioteca de Estudios Andinos.
- Lamana, G. (2022). *Cómo piensan los «indios». Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Latasa, P. (2005). La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: Disposiciones sinodales en las archidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613). En I. Arellano & J. M. Usunáriz (Eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII* (pp. 237-256). Pamplona: Visor Libros.
- Lavrín, A. (2005). La sexualidad y las normas de la moral sexual. En A. Rubial García (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca* (pp. 489-517). México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Baralt, M. (1992). From Looking to Seeing. The image as text and the author as artist. En *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author* (pp. 14-31). Nueva York: Americas Society.
- López-Baralt, M. (1993). *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Maclean, I. (1980). *The Renaissance Notion of Woman. A study in the fortunes of scholasticism and medical science european intellectual life*. Nueva York: Cambridge University.
- Martínez C., J. L. (2019). ‘Las Indias del Pirú en lo alto de España ...’. Relaciones entre la *Nueva corónica* de Felipe Guaman Poma de Ayala y los *qeros* coloniales. *Colonial Latin American Review*, 28(1), 37-58. <https://doi.org/10.1080/10609164.2019.1585082>
- Molina, F. (2010). Los Sodomitas Virreinales: Entre Sujetos Jurídicos y Especie. *Anuario De Estudios Americanos*, 67(1), 23-52. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2010.v67.i1.330>
- Morong Reyes, G. (2014). Dispositivos de sujeción colonial: El uso de la condición melancólica en dos textos hispanos. Perú 1567/1616. *Revista de Humanidades*, (30), 167-193.
- Mujica Bermúdez, L. (2019). *Ukunchik: La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Murra, J. V. (1975). Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro (1970). En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (pp. 275-312). Lima: Instituto de Estudios Andinos.

- Ojalvo Pressac, A. (2018). Masculinidades virreinales: Ser varón en los textos jurídicos de Juan de Matienzo y Francisco de Toledo (Virreinato del Perú, 1569-1581). *Revista Historia y Justicia*, (11), 129-159. <https://doi.org/10.4000/rhj.3456>
- Osorio, A. (1990). Seducción y conquista: Una lectura de Guamán Poma. *Allpanchis*, 1(35-36), 293-327.
- Ossio M, J. A. (2008). La imagen del orden social, del espacio, del tiempo y del sistema de gobierno. En *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala* (pp. 201-240). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Padgen, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- Pease, F. (1980). Prólogo. En F. Pease (Ed.), *Nueva corónica y buen gobierno* (Vol. 1, pp. IX-LXXXIX; De F. Guaman Poma de Ayala). Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Pérez Cantó, P. (2003). Warmin, mestizas y criollas en la obra de Guaman Poma de Ayala. En M. P. Amador Carretero & M. del R. Ruiz Franco (Eds.), *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres* (pp. 257-271). España: Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM).
- Perry, M. E. (1993). *Ni espada rota ni mujer que trota: Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Piña Rubio, L. (2015). Retratos de parejas en la *Primer nueva corónica y buen gobierno*. Un margen descriptivo de tipos humanos y razas en la cartografía de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, 10, 61-105.
- Platt, T. (1980). Espejos y Maíz: El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia. En E. Mayer & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* (pp. 132-182). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Porqueres i Gené, E. (2021). *Individuo, persona y parentesco en Europa*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Pratt, M. L. (1997). Introducción: La crítica en la zona de contacto. En *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (pp. 17-33). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Puente Luna, J. C. de la. (2008). Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad. *Revista Andina*, (47), 9-40.
- Puente Luna, J. C. de la. (2016). El capitán, el ermitaño y el cronista. Claves para establecer cuándo nació el autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*. En J.-P. Husson (Ed.), *La memoria del mundo inca: Guaman Poma y la escritura de la Nueva crónica* (pp. 117-146). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Riley, D. (1988). «Am I that name?» *Feminism and the Category of «Women» in History*. Londres: Macmillan.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Rivet, M. C. (2021). Ero-temas entre pinturas y papeles. Prácticas sexuales y géneros en la Puna de Jujuy. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 26(2), 61-77.
- Rosenthal, O. E. (2014). La figura abyecta del mestizo en El primer nueva corónica y buen gobierno. *Letras*, 85(121), 31-45.
- Rösing, I. (1997). Los diez géneros de Amarete, Bolivia. En D. Y. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes* (pp. 77-92). La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Rostworowski, M. (2007). *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salomon, F. (1997). «Conjunto de nacimiento» y «línea de esperma» en el Manuscrito quecha de Huarochirí (ca. 1608). En D. Y. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes* (pp. 301-322). La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Scott, J. W. (2008a). Algunas reflexiones adicionales sobre género y política. En *Género e Historia* (pp. 245-269). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. W. (2008b). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En *Género e historia* (pp. 48-74). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. W. (2008c). Prefacio a la edición revisada en inglés. En *Género e Historia* (pp. 11-16). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. W. (2009). Preguntas no respondidas. *Debate Feminista*, 40, 100-110.
- Seed, P. (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México D.F.: Alianza.
- Silverblatt, I. (1998). Family Values in Seventeenth-Century Peru. En E. H. Boone & T. Cummis (Eds.), *Native traditions in the postconquest world: A symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992* (pp. 63-88). Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Vázquez García, F., & Moreno Mengíbar, A. (1997). *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Madrid: Akal.
- Zuidema, R. T. (1980). Parentesco Inca. En E. Mayer & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* (pp. 57-126). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zuidema, T. (2008). El Inca y sus curacas: Poliginia real y construcción del poder. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 37(1), 47-55. <https://doi.org/10.4000/bifea.3284>

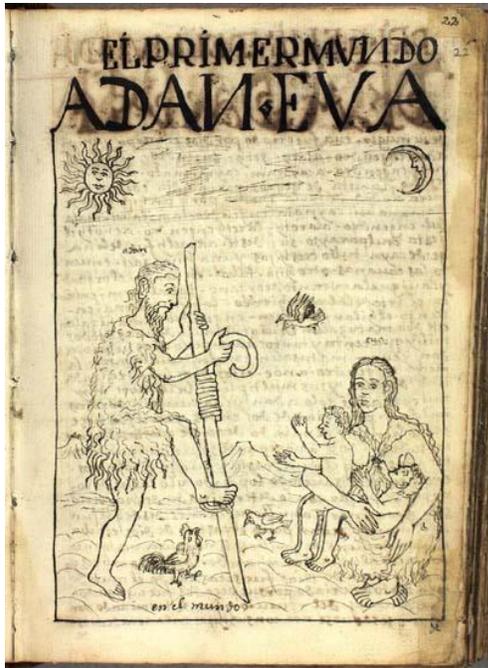


Fig. 3. La primera generación del mundo: Adán y Eva (Guaman Poma de Ayala, 2001 [1615], p. 22).



Fig. 4. La primera generación de los indios: *Vari Vira Cocha Runa* (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 48).



Fig. 5. Dios le entrega a Adán y Eva el mundo que creó (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 12).

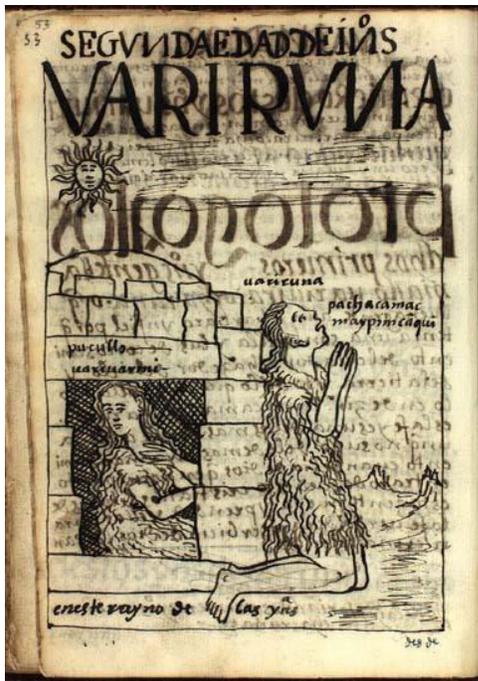


Fig. 6. Segunda edad de los indios: *Vari Runa* (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 53).

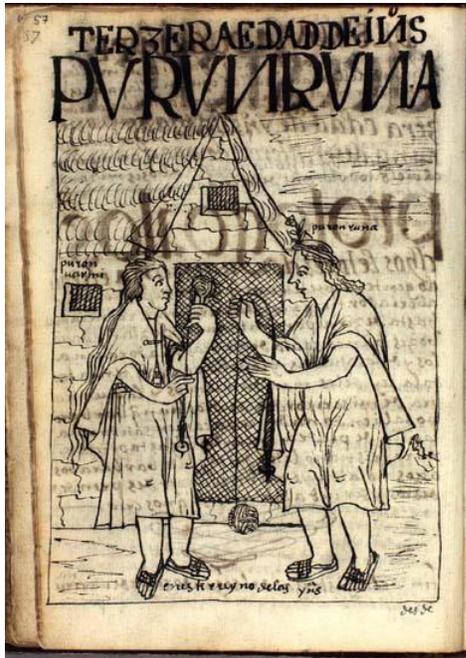


Fig. 7. Tercera edad de los indios: *Purum Runa* (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 57).



Fig. 8. Octava calle: *pucllacoc*, niño jugueterón de cinco años (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 208 [210]).



Fig. 9. Séptima calle: *tocllacoc vamra*, niño cazador de nueve años (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 206 [208]).



Fig. 10. Sexta calle: *macta*, joven de doce años (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 204 [206]).



Fig. 11. Primera calle: *auca camaioc*, hombre guerrero de treinta y tres años (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 194 [196]).



Fig. 12. Séptima calle: *pavav pallac*, niña de nueve años que recoge flores (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 227 [229]).

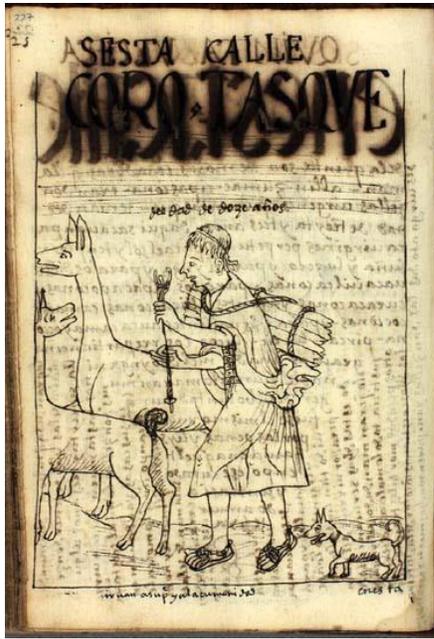


Fig. 13. Sexta calle: *coro tasque*, niña de doce años de cabello corto (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 225 [227]).



Fig. 14. Quinta calle: *cipascona*, doncella de treinta y tres años (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 223 [225]).



Fig. 15. Primera calle: *avacoc varmi*, mujer tejedora de treinta y tres años (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 215 [217]).

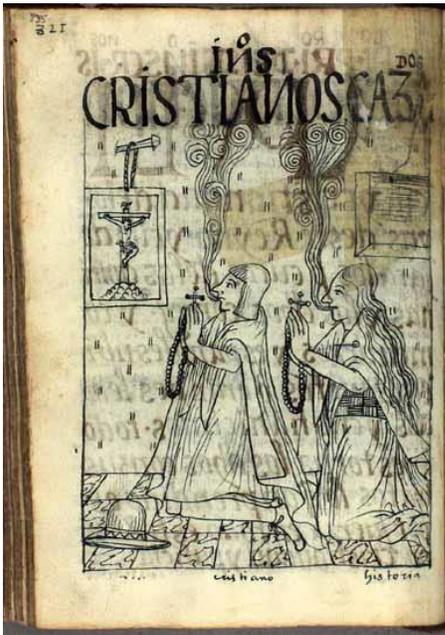


Fig. 16. “IN[DI]OS CRISTIANOS CAZADOS” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 821 [835]).

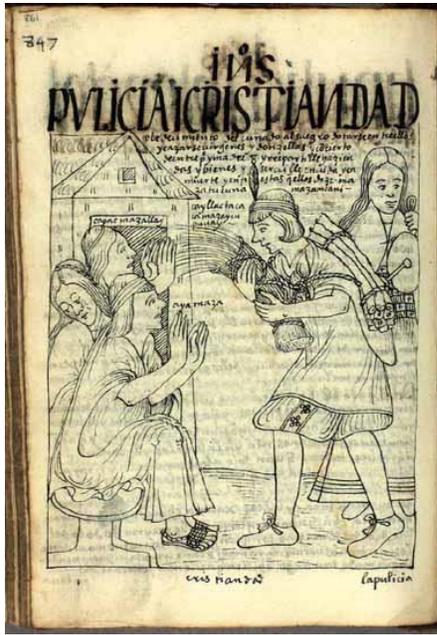


Fig. 17. Policía y cristiandad de los indios: un indio le entrega regalos con deferencia a su compadre (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 847 [861]).



Fig. 18. Por medio de la fuerza, un padre de doctrina casa a dos andinos, mientras que a otros no les “quiere cazar, aunque lo piden” (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 573 [587]).



Fig. 19. Un fraile dominico colérico y soberbio obliga a una india que trae a su bebé a la espalda, a tejer diciendo que está amancebada (Guaman Poma, 2001 [1615], p. 645 [659]).