

RELECTURAS DEL **FRACASO**

Comunidades, género y raza en perspectiva histórica

Capítulo 2

Magally Alegre Henderson
Coordinadora

Javier Luis Álvarez Santos

Paloma Rodríguez Sumar

Carolina Abadía Quintero

Magally Alegre Henderson

Francisco Rodolfo González Galeotti

Martha Santillán Esqueda

Lucrecia Infante Vargas

RELECTURAS DEL FRACASO
COMUNIDADES, GÉNERO Y RAZA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Magally Alegre Henderson
Coordinadora

RELECTURAS DEL FRACASO

Comunidades, género y raza en perspectiva
histórica

FONDO
EDITORIAL
PUCP

INSTITUTO
RIVA-
AGÜERO



PUCP



Relecturas del fracaso

Comunidades, género y raza en perspectiva histórica

Magally Alegre Henderson, coordinadora

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2024

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2024

Jr. Camaná 459, Cercado de Lima 15001, Perú

ira@pucp.edu.pe

https://ira.pucp.edu.pe

Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 387

FAILURE

Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries



This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement N° 823998

Imagen de portada: Francisco Laso de los Ríos (Tacna, 1823 - San Mateo, 1869).

Las tres razas o La igualdad ante la ley, ca. 1859. Óleo sobre tela, 81 cm x 105 cm.

Museo de Arte de Lima. Fondo Alicia Lastres de la Torre. Restaurado con el patrocinio de Rehder & Asociados

Fotografía: Daniel Giannoni

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: julio de 2024

Tiraje: 300 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2024-06266

ISBN: 978-612-317-964-9

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

Introducción	9
Agradecimientos	25
<i>Magally Alegre Henderson</i>	
1. La agencia transfronteriza de las mujeres portuguesas en Canarias, siglos XVI y XVII: repensar la identidad en femenino	
<i>Javier Luis Álvarez Santos</i>	31
2. Entre <i>wak'as</i> y cruces: las estrategias femeninas por perdurar los cultos andinos en el Perú del siglo XVII	
<i>Paloma Rodríguez Sumar</i>	57
3. Pasión, desobediencia y rebeldía: claves para el estudio de la agencia conventual femenina en los reinos del Perú, siglos XVI-XIX	
<i>Carolina Abadía Quintero</i>	85
4. Petimetres, afeminados, sodomitas y el fracaso de la virilidad	
<i>Magally Alegre Henderson</i>	111
5. El otoño de los patriarcas: el exilio de los criollos centroamericanos, 1829-1834	
<i>Francisco Rodolfo González Galeotti</i>	137
6. El fracaso de la ciudadanía femenina en México, 1857-1917	
<i>Martha Santillán Esqueda y Lucrecia Infante Vargas</i>	169
Sobre las autoras y los autores	197

2. ENTRE WAK'AS Y CRUCES: LAS ESTRATEGIAS FEMENINAS POR PERDURAR LOS CULTOS ANDINOS EN EL PERÚ DEL SIGLO XVII¹

Paloma Rodríguez Sumar

El Colegio de México

Francisco Pizarro, acompañado del sacerdote Vicente de Valverde, le tiende una emboscada al inca Atahualpa, quien se encontraba disfrutando de unos baños termales en Cajamarca cuando se entera de la llegada de los foráneos. La captura de Atahualpa en el Perú, narrada por varios cronistas, se ha convertido, en el imaginario colectivo y en la narrativa histórica tradicional, en el clímax de la Conquista, el resumen trágico del orden que estaba por venir. Las diversas etnias y ayllus andinos serían dominados por los extranjeros, tras engaños y mentiras. Empero, dicho encuentro, ¿significó realmente la conquista del territorio peruano a mano de un puñado de españoles?, ¿fue así de sencillo romper con las tradiciones de siglos en los Andes? y, también vale la pena preguntarse, ¿acaso todas las etnias andinas lamentaron y lloraron el cautiverio del Inca? ¿Desde qué mirada estamos comprendiendo la historia? ¿Qué estamos entendiendo por «fracaso» y «éxito»? Finalmente, estos términos, ¿pueden ser concebidos de manera totalizante y atemporal?

¹ Paloma Rodríguez Sumar, licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, magíster en Historia con mención Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente estudiante del Doctorado en Historia en El Colegio de México.

No podemos atribuir los éxitos de las conquistas exclusivamente a los españoles, pues el papel de los «indios amigos» fue fundamental para lograr el cometido. Con esta frase nos referimos a aquellas etnias que no estaban conformes con el imperio mexica y con el Tawantinsuyu, y que vieron en el apoyo de los españoles una solución. En otras palabras, gran parte de las victorias de los españoles se debieron a las guerras interétnicas. Por ello, resulta simplista y erróneo reducir a los grupos en conflicto como un binomio de españoles frente a indígenas, ya que entre los españoles también eran frecuentes los pleitos y las luchas por el poder entre encomenderos y frailes.

Asimismo, podríamos suponer que nunca se logró del todo instaurar una «estabilidad» o un orden nuevo que se mantuviese sin peligro de cambio. Toda la época colonial no estuvo exenta de rebeliones indígenas, siendo la de Tupac Amaru II y Micaela Bastidas la última que resquebrajó el poder colonial y dio inicio al proceso de formación de la República. Por lo tanto, el régimen colonial solo se pudo mantener a través de negociaciones y beneficios otorgados a los «nobles» incas.

Uno de los agentes que mermó brutalmente la población nativa atacó de manera silenciosa: las epidemias, más en específico, la viruela traída por los foráneos desde Europa². Aquella desgracia sanitaria pudo haber incitado la conversión de los andinos al cristianismo. A fin de cuentas, el Dios católico podría ser más poderoso que sus dioses si los españoles no morían en grandes números como ellos. Asimismo, es interesante concebir el bautismo masivo como una manera de aliarse con el poder religioso o político que se estaba gestando. Para Crewe, en el caso de Mesoamérica, las conversiones masivas fueron una forma de esconder sus prácticas y defender su cultura ante la violencia de los frailes y, también,

² William McNeill, *Plagues and Peoples* (Nueva York: Anchor, 1976). El texto emblemático para comprender la influencia de «la conquista biológica» y la tragedia demográfica que significó el encuentro de los indígenas con enfermedades desconocidas, sobre las que no tenían inmunidad, es el de Noble David Cook, *Born to die: Disease and New World Conquest, 1492-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

para protegerse³. Por ende, también puede leerse como una práctica de supervivencia y no necesariamente como una cristianización real.

Según Estenssoro, se dieron dos procesos que podían ser simultáneos: un proceso de «fusión-asimilación» y otro de «rechazo-separación». En el primero, mientras que los evangelizadores buscaron acercarse y conocer los ritos y las creencias indígenas, los andinos, aunque manteniendo sus ritos, reconocieron el poder del dios cristiano y estuvieron interesados en conocer los católicos y reproducirlos. En el segundo proceso de rechazo-separación, «[d]el lado indígena puede manifestarse como un cuestionamiento del poder colonial y estallar de forma coyuntural en rebeliones o en movimientos religioso-sociales»⁴. Desde el lado de las autoridades eclesiásticas españolas, el autor reconoce que el esfuerzo de separación fue más sistemático y desde dos frentes. Uno fue el formal, desde la institucionalidad. Mediante el bautizo de los indígenas, se les abrían las puertas de la Iglesia, y se lograban asimilar a la religión, pero nunca lo completaban del todo. Una pieza clave para lograr este hecho fue privar a los indígenas del sacerdocio. Por ende, a pesar de ser incorporados a la religión católica, jamás alcanzarían las altas jerarquías. Por el lado informal, los sacerdotes aceptaron durante el siglo XVI las danzas y cantos indígenas mientras fueran para adorar al nuevo dios⁵.

Otra transformación importante con la llegada de los españoles fue la de las relaciones de género. En cuanto a los hombres, por un lado, los de mejor posición en la estructura social, como los curacas, ingresaron en el sistema jerárquico colonial obteniendo beneficios y creando un gobierno indirecto. Respecto a los curacas, supieron adaptarse a los nuevos tiempos. Fueron una especie de «bisagra» entre el poder establecido por los españoles y sus comunidades. Los españoles depositaron

³ Ryan Dominic Crewe, «Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista», *Historia Mexicana* 68, no. 3 (2019), 943-1000.

⁴ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios el Perú al catolicismo. 1532-1750* (Lima: IFEA, 2003), 144.

⁵ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 143-144.

una gran responsabilidad en ellos, pensando en que los ayudarían con la evangelización de los indígenas que gobernaban. Asimismo, como ha estudiado a cabalidad José Carlos de la Puente, los curacas representan un caso de interculturalidad y negociación entre el nuevo poder y el anterior⁶. Por su parte, Peter Gose se refiere a la relación de conveniencia que resultó para ambas partes, ya que los españoles necesitaron de los curacas para el establecimiento del orden colonial⁷. Por otro lado, los hombres provenientes de sectores más bajos se vieron forzados a trabajar en la mita y a tributar, pasando a formar parte del orden público. Las mujeres, por su parte, fueron circunscritas al ámbito de lo privado, por lo que pudieron pasar desapercibidas y defender su cultura ejerciendo un culto privado y clandestino, tal como he hallado en los juicios de extirpación de las idolatrías ocurridos durante el siglo XVII⁸.

En consecuencia, durante los siglos coloniales, la cultura andina se reinventó, por lo que desde hace algunas décadas ha dejado de concebirse como un mundo cerrado y ahistórico, sin cambios ni agencias de los diferentes actores, sino más bien como un proceso de «adaptación en resistencia»⁹.

⁶ José Carlos de la Puente Luna, *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*, 1a. ed., Colección estudios andinos 1 (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007), 13.

⁷ Peter Gose, *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Anthropological horizons 36 (Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 2008). Asimismo, el estudio de Karen Spalding es un clásico respecto a este tema, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*, 2a. edición corregida, Serie Historia Andina 2 (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016)

⁸ Una de las primeras en trabajar este tema fue Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispanicos y coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990) y es un estudio primordial para este trabajo. También María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, 1. Reimpr. (Lima: Editorial del Congreso del Perú, 1999).

⁹ Steve Stern, «Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina», en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes (siglos XVIII al XX)*, comp. Steve Stern (Lima: IEP, 1990), 32.

CONTINUIDADES Y CAMBIOS EN MOVIMIENTOS DE RESISTENCIA ANDINA COLONIAL

Durante el siglo XVII, aparte de la fuerte resistencia incaica en Vilcabamba, existió el Taki Onkoy o «la enfermedad del canto», movimiento de carácter religioso desarrollado como «fuerza de choque» contra la religión católica, en el cual se observa un cambio en la relación de los andinos con las *wak'as*: de las grandes peregrinaciones hacia estos «oráculos» se pasó a un estado de «posesión» de los sacerdotes por parte de las *wak'as*, lo que Marco Curatola ha denominado «los hombres-*huacas*»¹⁰. Aquel movimiento consistió en una respuesta agresiva y purista en contra de la nueva religión y el Dios católico.

En paralelo a la resistencia andina, la «conversión» de los grupos étnicos por parte de los españoles fue superflua. Según el cronista Bartolomé Álvarez, «los indios viv[ían] como qu[e]r[í]an»¹¹ porque los españoles les temían a ellos y a sus reacciones. Fue precisamente por esta razón que el jesuita Francisco de Ávila impulsó la extirpación de las idolatrías de manera rigurosa durante el siglo XVII, con el fin de erradicar definitivamente los cultos andinos, medida que respondía a los acuerdos implementados en el Concilio de Trento durante el siglo XVI.

Así, se entiende que la oposición indígena en contra de los españoles fue planificada, consciente y dirigida, principalmente, por autoridades religiosas o dedicadas a los cultos andinos, quienes buscaron adherir, a toda costa, a los pueblos a esta lucha, por lo que revitalizaron los cultos anteriores a la dominación de los incas y de Inti¹². Un ejemplo de ello fue el resurgimiento, en el Taki Onkoy del siglo XVII,

¹⁰ Marco Curatola Petrocchi, «La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua», en *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, ed. Marco Curatola y Jan Szemiński (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016), 301.

¹¹ Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II* (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998), 84.

¹² Lorenzo Huertas, *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVII)* (Huamanga: Editorial Ayacucho, 1981), 12.

del culto a las *wak'as* locales o regionales anteriores a la dominación inca: Pachacamac y Titicaca.

Otra de las transformaciones del Taki Onkoy del siglo XVII con respecto al siglo anterior fue que muchas de las mujeres encargadas de los cultos andinos tenían nombres españoles, como se observa en los procesos de extirpación de idolatrías. Si bien esta adopción de nombres cristianos puede interpretarse como una estrategia adaptativa por parte de las «encargadas», también demuestra que la resistencia andina del siglo decimoséptimo toleró o suavizó prácticas que antes no eran permitidas.

De otra parte, antes del siglo XVII, las autoridades religiosas querían mantener la «pureza» cultural o lograr este objetivo al máximo. En los juicios sobre Hechicería e Idolatría se señalan recurrentemente prácticas de esta índole, así como de burla por parte de la población indígena hacia los clérigos, como cuando sacaban los cuerpos de sus parientes de los cementerios españoles, alegando que sus ancestros estaban «incómodos», y los llevaban de regreso a los suyos, o cuando escondían niños para que no fueran bautizados e incorporados a la religión cristiana. A partir del siglo XVII todas estas prácticas tuvieron que realizarse desde la clandestinidad y no como fuerza de choque directa, aunque sí mantuvieron e incluso radicalizaron su distancia en relación con el catolicismo. Así lo demuestra el particular «bautizo» realizado por los habitantes del pueblo de Santo Domingo de Pariac, en Cajatambo:

Trayendo consigo una hija suya de hasta cuatro o cinco años, viniendo la madre de la muchacha y madre del cacique con chicha y cuyes y las demás ofrendas y tomando el beneplácito de su tata-ragüelo cacique Poma, le puso el nombre a la dicha muchacha [...] y el mismo a los dichos sus padres, como a dignos de tener tal hija, borrando el nombre que ellos tenían de cristianos recibidos en el bautismo, permitiéndoles llamarse con el dicho nombre gentilicio¹³.

¹³ Rodrigo Hernández Príncipe, «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)», en *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003), 778.

Los andinos, por ende, seguían realizando sus ritos de pasaje y borraban el nombre que los sacerdotes católicos les habían colocado en el bautizo, por lo que lo dejaban si efecto. Respecto al lugar de entierro de los cuerpos, en la causa en contra de los habitantes del pueblo de Santa Catalina de Pimachi, la testigo Juana Julca Ruray afirmaba que:

Las dichas mugeres como mandonas que no adorasen a Dios sino a los ydolos guacas y malquis y predicaban y que no oyeran misa y comiesen carne todos los viernes y que no confesasen con su cura mas de que no oy(an) misa y comian carne los biernes y que sacassen los cuerpos cristianos de la iglesia y los llebassen a los machayes¹⁴.

En los Andes existían los conceptos de «suciedad» y «limpieza» ligados a la religión, así como la manera correcta de llevar a cabo el proceso de limpieza. A través de las diversas fuentes hemos podido constatar que las autoridades religiosas eran quienes, con mayor recelo, tenían prohibido asistir a las misas católicas, ya que estas se comunicaban directamente con las *wak'as* y *mallquis*:

No era pecado jurar en vano el nombre de dios cristiano, ni dejar de oír misa cristiana una de las maneras era de que cuando nacia un niño no lo asentaban en los libros de bautismo y lo escondían de este modo, había indígenas que nunca pisaron templos católicos, y como no se «ensuciaban» terminaban, por lo general, como sacerdotes del culto nativo¹⁵.

¹⁴ Bernardo de Noboa, «Visitas y procesos de Bernardo de Noboa», en *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003), 312.

¹⁵ Huertas, *La religión*, 42.

Más aún, las «sacerdotisas» predicaban que era una falta de respeto confesarse con sus dioses y entrar a adorar al Dios cristiano, siendo este considerado el peor pecado luego de la Conquista:

Y las dichas uiejas a todos y les mandaban no entrasen en la yglesia porque era lugar sucio porque ellos se auian confesado con el dio Liuiac y demás guacas las quales les auian dicho que no adorasen el Dios de los cristianos y que no se confesasen que adoraban a las guacas¹⁶.

En consecuencia, con frecuencia las autoridades religiosas andinas eran encubiertas para que no se les obligara a visitar la Iglesia y pudieran tener una comunicación fluida con sus ancestros y *wak'as*. En los documentos de la época se puede inferir el carácter de suciedad que les daba a los indígenas el entrar a la misa católica; por ende, para poder mantener su pureza y limpieza espiritual no podían ingresar a este lugar, que lo único que hacía era alejarlos de sus divinidades.

Otra falta que apareció en el siglo XVI, y que pervivió durante el siglo XVII, fue prohibir la ingesta de cualquier comida española y de tomar vino (bebida que se toma en la eucaristía cristiana), así como obligar a la comunidad a comer carne los viernes. Las diferentes «hechiceras» que veían la suerte por arañas predicaban que si un indio se hinchaba era porque había comido pan, carne o guiso, es decir, la causa de los males-tares físicos fue asociada directamente a la ingesta de comidas españolas por parte de la población andina. También enfatizaban las autoridades religiosas indígenas de la época que «no era pecado el jurar falso en nombre de Dios sino que hacerlo en contra de sus *wak'as*»¹⁷. El ingerir comidas propias de España enfermarían, como un castigo de las *wak'as* por no rendirle los cultos debidamente o no llevar el estilo de vida requerido. Por ende, las enfermedades se entendían de manera colectiva, y no individual. Un mal comportamiento influía en todo el *ayllu*.

¹⁶ Noboa, «Visitas», 236-237.

¹⁷ Huertas, *La religión*.

Por otra parte, el jesuita Joseph Arriaga, explica que los andinos seguían adorando a sus divinidades, y solo «disfrazaban» este culto yendo a la Iglesia o sitios de culto cristianos. El clérigo, encontró restos de sacrificios propios de la usanza indígena debajo de cruces cristianas¹⁸. La evangelización era, entonces, como ya lo adelantamos, superflua o no lograda, y también la norma nueva de las autoridades religiosas de rendir culto a las cenizas de las *wak'as* como si fueran las deidades mismas refiere el grado (obligado) de readaptación que debieron realizar.

Otro testimonio del lado andino reconoce que:

aquella chicha la ofresian a sus malquis como todas las demás ofrendas que hasian y que aquellas fiestas no selebraban a Jesuchristo ni a sus santos sino a sus malquis e ydolos [...] y como propios suyos a bisto este testigo se an sacado dellas siempre y echo sachrificios a los dichos malquis e ydolos y vio que Pedro Llomellin casado con Ynes Llaca y Pedro Carlos de dichas llamas mataron vna para sachrificar a la guanca arriba sitada que quemo el señor obispo¹⁹.

Así, la adoración de sus quemadas divinidades fue una práctica usual que rastreamos en el siglo XVII. En una «oración» o ruego, realizado en el pueblo de Santa Catalina de Pimachi, para la *wak'a* Chaupibilca se expresa la misma situación, pues se les pide que:

Oh, Chaupibilca,
Señor quemado,
Señor consumido,
Anima los cultivos,
Anima los alimentos²⁰.

¹⁸ Pablo Arriaga, *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al Rey N.S. en su Real Consejo de Indias* (Lima: Geronymo de Contreras Impreffor de Libros, 1621), 99.

¹⁹ Noboa, «Visitas», 493.

²⁰ César Itier (ed.), *Textos quechuas de los procesos de Cajatambo*, en *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003), 804.

A pesar de que Chaupibilca había sido quemada, se le seguía pidiendo que diera cultivos y alimentos. Asimismo, se abre la pregunta de si este pedido a Chaupibilca podía entenderse como una muestra de que los cultivos no estaban generando la misma productividad que antes, lo que podría significar incluso que se estaba gestando una crisis alimentaria y social en el mundo andino.

La vigilancia de las *wak'as* y las autoridades religiosas en conjunto sobre la vida de los habitantes de cada *ayllu*, por lo tanto, fue crucial durante este periodo de urgencia religiosa, como se percibe constantemente en los procesos de extirpación de idolatrías. En la visita de Bernardo de Noboa, una mujer encargada de los cultos a las *wak'as* afirmaba que estas «están enojadas [...] y que las tienen olvidadas y que las mochem y adoren y ahan sacrificios que con eso no se moriran ni les sucederá cosa mala»²¹. Otro hecho interesante hallado en las fuentes es que durante el siglo XVII aumentaron los testimonios que afirmaban que las *wak'as* andaban «muertas de hambre»²² porque los andinos se estaban olvidando de realizarles los ritos. En otras palabras, las *wak'as* estaban molestas porque los indígenas se estaban convirtiendo a la nueva religión y ya no las adoraban como antes. En consecuencia, sí las volvían a adorar bien, dejarían de morir y se reestructuraría su cosmología.

Como ya hemos adelantado, en el Taki Onkoy del siglo decimosétimo las *wak'as* todavía poseen y hablan directamente a través de la boca de los elegidos. Como plantea Bray, para la ontología andina las *wak'as* podían ser consideradas personas, pues disponían tanto de materialidad como de agencia y personalidad. Esta última atribución tenía relación directa con el medio en el que estaban insertas. Como puede observarse, esta concepción humanizadora de las *wak'as* rompe con la

²¹ Noboa, «Visitas», 234.

²² Cristóbal Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, ed. Paloma Jiménez del Campo (Madrid: Iberoamericana, 2010), 130.

ontología hispana que separa al objeto del sujeto, pues en el mundo andino los objetos podían mutar en su materialidad y ser también considerados sujetos, y viceversa²³.

En el Perú Antiguo, las *wak'as* tenían el poder de comunicarse con sus «sacerdotes» y actuaban como oráculos. Si bien recibía el término de *wak'a* todo lo relacionado con la divinidad (templos, ídolo, gobernantes, lugares sagrados, entre otras), una de las características específicas y principales para ser considerado tal era que tuviera la capacidad de hablar: *wakay* significa 'gritar', 'gemir'²⁴. «El habla» parece ser el atributo distintivo de todo ser extra-humano²⁵.

No obstante, como ya vimos, no todos los hombres y mujeres podían hablar y relacionarse directamente con ellas, ya que esta capacidad dependía de la importancia y jerarquía de las autoridades religiosas. En este sentido, para poder ser considerado *wak'a* se debía poseer influencia y reciprocidad en las relaciones sociales.

Desde un acercamiento émico de la ontología relacional andina, la naturaleza de algo es entendida por ser una función de la matriz social, relacional. Son «personas» en la manera de que influyen en la sociedad. Molinié reafirma que las *wak'as* cumplen un papel esencial en la comunidad, al tener una función clasificatoria del espacio-tiempo. Eran un punto de referencia en la clasificación del tiempo, ya que se sitúan en el origen del linaje y cumplían una función clasificatoria²⁶. De esta manera, podemos afirmar que el culto a las *wak'as* era necesario para la manutención de las diferentes comunidades, y también jugaba un papel político y de poder.

²³ Tamara Bray, *The archaeology of wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (Colorado: University Press of Colorado, 2015).

²⁴ Bray, *The archaeology*, 9.

²⁵ Curatola, «La voz de la *huaca*», 172, 272.

²⁶ Antoinette Molinié, *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2022), 47.

Finalmente es necesario subrayar que tanto clérigos como cronistas creían en el poder de las *waka's*, en tanto divinidades y ancestros andinos, solo que para ellos estas eran «obra del demonio», pues, desde su cosmovisión, la naturaleza no habla. Debido a ello se dedicaron a «callar» a los diferentes oráculos. Como señala Brosseder, el miedo al poder de las *waka's* y los *mallquis* o ancestros andinos era real, por eso había que «extirparlos»²⁷.

VIUDEZ Y VIRGINIDAD: ¿ESTRATEGIA PARA MANTENER LA PUREZA CULTURAL?

En los Andes, las *wak'as* femeninas poseían bastante autonomía, lo que se evidencia con Chaupiñamca, la creadora de los hombres del pueblo de San Pedro, quien en los primeros tiempos caminaba como figura humana y

[p]ecaba (relaciones sexuales) con todos las huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos [...] en cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo prefirió entre todos las huacas y vivió con él para siempre²⁸.

Chaupiñamca era una divinidad que, según el mito, caminaba como si fuera un humano, lo que demuestra la mutabilidad y la personalidad que poseían las *wak'as*. Asimismo, el sexo ocupaba un rol fundamental y no era un tabú ni un pecado, como en la religión católica, sino que era sinónimo de fertilidad. Murúa narró lo común que era para los andinos «amancebarse» con su pareja antes de casarse como medio de prueba y que no lo veían como pecado²⁹. Arriaga también reparó en que la

²⁷ Claudia Brosseder, *The power of huacas. Change and resistance in the Andean World of Colonial Peru* (Texas: University of Texas, 2014), 104-105.

²⁸ Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012), 75.

²⁹ Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los Incas del Perú* (Madrid: Biblioteca Misionaria Hispánica, 1946), 30.

virginidad prematrimonial en los Andes no existía, pues, una vez, un indígena le había pedido que lo casara, pero el hermano de la novia se opuso a la boda porque no se habían «conocido ni juntado» antes³⁰. Es decir, era necesario convivir y tener relaciones sexuales antes de una unión marital, algo opuesto a la mentalidad española de la época.

La mujer, en los mitos y en la cosmovisión andina, se relacionó con la tierra, la fecundidad y la fertilidad; en otras palabras, con todo lo que tenía estrecha relación con el don que poseen las mujeres de otorgar y generar la vida. Por ello, las *wak'as* femeninas estaban dotadas de sexualidad. El mundo terrenal se entendía en estrecha relación con el mundo celestial, y el ser humano debía seguir los arquetipos y modelos dejados por sus antepasados para mantener el equilibrio entre los mundos.

Si bien en el caso de las *acllas*, Garcilaso postulaba que estas eran «vírgenes del Sol» y las asemejaba con monjas en recogimiento y como «esclavas» del Inca³¹, Bat-ami Artzi sostiene lo contrario. Luego de identificar a unas mujeres que sostienen flores, rojas y negras, en un aríbalo inca como *acllas*, la autora señala que dichas flores pertenecen a las bomareas, específicamente a la familia *waka sullu-sullu*. En los diccionarios quechuas, dicha palabra alude al aborto, por ende, las *acllas* utilizaban dicha planta y dicha práctica abortiva aún es realizada en el Cusco. Además, menciona la autora, en los diferentes diccionarios coloniales de lengua quechua no existe la palabra «virginidad» o «virgen», por lo que, concluye Artzi, el Tawantinsuyu estuvo más interesado en controlar la reproducción que la virginidad de las *acllas*, ya que esta última no era un concepto ni un valor andino³².

³⁰ Arriaga, *Extirpacion*, 21.

³¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas* (Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos, Fondo Editorial, 2007).

³² Bat-ami Artzi, «La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca», en *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, eds. Marco Curatola y Jan Szemiński (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016).

Por otro lado, como ya se ha mencionado, en la extirpación de idolatrías aparecen varias mujeres culpadas de ser «hechiceras». Desde la perspectiva occidental, las mujeres, por su «naturaleza» carnal y animal, podían dejarse tentar más fácilmente por el demonio, algo que también estaba relacionado con su sexualidad. En consecuencia, el imaginario, la política y la pluma fueron figurando y caracterizando a cierto tipo de mujeres como «brujas». Las antiguas curadoras del pueblo, las parteras, comenzaron a ser vistas como un potencial enemigo. Al mismo tiempo que tenían la habilidad de sanar, podían herir; al ayudar a dar a luz también podían matar a los niños mediante el mal de ojo. La lucha por el poder, la ciencia y la medicina moderna-masculina se encargaron de perseguir y culpar a mujeres que se dedicaban hace años a estos oficios³³. Dicho arquetipo llegó a América con los españoles y fue atribuido a las mujeres encargadas de los cultos andinos. Las acusaciones realizadas contra las mujeres en los juicios de idolatrías, tanto en la ciudad de Lima como en el mundo indígena, siguen un patrón o modelo cuyas raíces se encuentran en la persecución a los herejes y heterodoxos europeos y «[u]na continua tradición medieval en la cual la mujer está relacionada íntimamente con el “pecado”, con las “tentaciones carnales”, con las “relaciones sexuales —tratos carnales— con el demonio”, con los errores inducidos por el diablo y otras actitudes juzgadas como pecaminosas»³⁴.

Ahora bien, durante el segundo siglo colonial, el número de viudas y solteras en los registros y testimonios aumentó³⁵. Si bien este hecho

³³ Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 305.

³⁴ Olinda Celestino, «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos», *Gazeta de Antropología* 14, Granada (1998): 7.

³⁵ «[...] también me daba alguna sospecha de que se escondían algunos indios ver las muchas viudas y solteras que hay en esta visita por lo cual siempre traía conmigo algunos niños para que como inocentes dijese cuál era viuda y cuál era casada [...] de que haya en la dicha visita tantas viudas y solteras». Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964), 20.

puede deberse a la baja de la población andina masculina por las enfermedades y el sistema de explotación impuesto, no deja de ser un fenómeno que despierte la atención, pues para la sociedad andina, el trabajo entre mujeres y hombres era fundamental, y el matrimonio era la forma por excelencia de aquella labor en conjunto. Por consiguiente, este cambio abrupto en el estado femenino puede haber sido un recurso de protección ante los españoles y una medida urgente y necesaria para salvar a sus *wak'as*, que estaban heridas, enojadas y perdiendo fuerza con la llegada del Dios cristiano y la conversión de los indígenas a la nueva religión: «El término “viuda” camuflaba y protegía a las protagonistas, ya fuesen ellas hechiceras, curanderas o sacerdotisas indígenas, del peligroso fanatismo español y las libraba de sufrir las consecuentes represalias, las que se volvieron frecuentes en el siglo XVII»³⁶.

De este modo, podemos suponer que un gran número de estas viudas deben haberse dedicado a la adoración de sus divinidades. Como se mencionó anteriormente, era de suma importancia que las autoridades religiosas andinas no se mezclaran con la nueva cultura para poder rendir un buen culto a sus *wak'as*, y por esta razón se debían proteger de los visitantes. Por otra parte, en los procesos realizados por la extirpación de idolatrías se percibe que las viudas no se volvían a casar y se dedicaban plenamente a las *wak'as*, siendo esto ordenado por los oficiantes más antiguos. Así, una viuda en Cajatambo recordaba que:

Abra muchos años que no se acuerda, luego que murió su marido queriéndose casar con otro indio del pueblo, le dijo a esta, Hernando de Hacas Poma que no se casase porque las guacas y mallquis le habían dicho que ella era necesaria para el ministerio de hacer la *chicha*, para los sacrificios de los ídolos y malquis, y que así mismo fuese confesora para confesar a los indios de su ayllu³⁷.

³⁶ María Rostworowski, *Historia del Tabuantsuyo* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988), 47.

³⁷ Huertas, *La religión*, 32.

En este relato, la enjuiciada tenía prohibido contraer nuevas nupcias debido a su labor con sus divinidades y su ayllu. Por lo tanto, si bien el matrimonio era la base fundamental de las parcialidades, se puede observar cómo, durante el siglo XVII, comenzaron a haber cambios de prioridad. Las mujeres viudas solían ser mandadas a servir a las *wak'as* y *mallquis* y también, a confesar a su comunidad. Empero, ¿por qué en una época en la que la demografía indígena había disminuido considerablemente, estas mujeres no podían volver a casarse cuando se dedicaban a las labores religiosas?

Durante el siglo XVII las labores religiosas fueron excluyentes al matrimonio y dicho mandato puede haber sido una respuesta a la urgencia de salvar la religión andina. Las mujeres empezaron a tener una relación más íntima y personal con las *wak'as*, y debían disponer de todo su tiempo para su cuidado, como se ejemplifica en la relación entre el Apo Parato y Juana Icha:

No la dejaba en paz ni siquiera en los pastizales, hasta donde iba en busca de comida. Si Juana le daba cancha molida y sebo de oveja, él respondía «¿Dónde está la mazamorra? ¡Dadme mazamorra y chicha!». Y bastaba que no se apresurase a darle gusto para que comenzara a pegarle. Mas si ella le pedía algo de comida o dinero, el huaca argumentaba cosas como que él andaba en el campo [y] que no tenía [de] dónde darle nada³⁸.

Las mujeres se casaban, ya sea en forma figurativa o real con sus *wak'as*, compromiso que las unía a ellas hasta la muerte y que consistía en tratar de salvarlas y ayudarlas a adquirir fuerzas y sobreponerse ante los españoles. Juana Icha cumplía más actividades con la comunidad, como buscar objetos perdidos, curar enfermedades y hacer de partera. También se le pedía que predijese el futuro y que protegiese al ganado.

³⁸ Javier Flores Espinoza, «En los brazos de la divinidad: Historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650)», en *Mujeres y género en la historia del Perú*, ed. Margarita Zegarra (Lima: CENDOC-mujer, 1999), 26.

Su rol, tanto con su *wak'a* como con su comunidad, era de suma importancia para mantener la reciprocidad andina. «Sin embargo, el huaca no gustaba de la compañía masculina. Si Juana estaba sola o con mujeres no tenía ningún reparo en dejarse ver, pero jamás se aparecería cuando habían varones»³⁹.

La historia de la viuda Inés, de unos sesenta años, es diferente. Inés intentó hacerse pasar por una simple curandera que sanaba a los enfermos con sebo de llama y maíz blanco y negro. Puesta al tormento, admitió haber ido a *mochar* (el término tiene relación con la adoración a una divinidad) a un cerro llamado Quircay. A diferencia del Apo Parato, el Quircay sí parece haber sido bastante generoso con su feligresa. Al morir su marido, Inés le dijo: «Ya veis que soy viuda. Vos me habéis de sustentar; dame comidas o dadme plata para ir a rescatar pues veis que yo os quiero tanto y vos decís que me queréis a mí»⁴⁰. De ahí en más recibió la comida que Quircay le daba y que aparecía en su casa: maíz, maca y papas.

Los ancestros llegaban a buscar comida y luego desaparecían; ya no se saciaban como antes. La chicha, el maíz, algunos animales, como los cuyes y las llamas, entre otras comidas, se ofrecían en los sacrificios y diferentes festividades y ritualidades. Los andinos basaban su reciprocidad en la comida; se debía alimentar bien a las *wak'as*, si no, ellas podían generar una catástrofe.

Según Molinié⁴¹, las apariciones de las divinidades generaban categorías en el espacio y tiempo que se habían resquebrado y luego erradicado con la Colonia. Por ello se puede notar «violencia» o la falta de reciprocidad en el caso de Juana y Apo Parato al difuminarse las categorías visuales y orales que marcaban su historia y concepción del tiempo.

³⁹ Flores, «En los brazos de la divinidad», 29.

⁴⁰ Flores, «En los brazos de la divinidad», 31.

⁴¹ Molinié, *El rito y la historia*.

Por otro lado, se percibe un cambio en la adoración y relación con los seres sagrados, pues ya no existía la división por géneros en la adoración a las *wak'as* en el caso femenino, porque durante el siglo XVII se dedicaban a los cultos de *wak'as* masculinas también, lo que puede ser un signo del énfasis en la relación de autoridades religiosas femeninas con sus divinidades: «Si antes de la Conquista las mujeres habían estado exclusivamente a cargo de las ceremonias dedicadas a las deidades femeninas, posteriormente se convirtieron en asistentes u oficiantes principales en cultos dedicados a las huacas de los antepasados masculinos —algo que tenían prohibido antes de la Conquista—»⁴².

Existen también registros de matrimonios entre *wak'as* y las mujeres que se comunicaban con ellas. Por ejemplo, una muchacha de catorce años, que era «sacerdotisa» de la provincia de Conchucos, fue casada con la *wak'a* Chanca que tenía a su cuidado⁴³. Asimismo, en las fuentes solamente se encuentran casos de mujeres «casadas» o unidas con *wak'as* y no hombres.

Por otro lado, en los archivos, encontramos varias referencias a «doncellas» o vírgenes durante el siglo XVII, estado que se puede entender como otro método que adquirieron para dedicarse a su religión y poder «escondarse» de los españoles con el fin de mantener su cultura de una forma más pura, ya que no era común ni deseada la virginidad en el mundo andino: «vna yndia llamada fulana Nanya, cuyo nombre no saue, no esta bautizada, y que es donzella y no la an visto caminar con hombres, y porque esta consagrada para el seruicio de los ydolos [...] oyia decir que era como yndia gentil»⁴⁴.

Como ya lo adelantamos, la virginidad podría haber sido un modo para preservar la pureza cultural, pues las autoridades religiosas femeninas tenían contacto directo con sus antepasados y, asimismo, eran las

⁴² Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española en Huamanga hasta 1640* (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 20.

⁴³ Arriaga, *Extirpacion*, 17-19.

⁴⁴ Noboa, «Visitas», 327.

intermediarias entre los ancestros y la comunidad. Empero, en el caso expuesto, Nanya no solo era virgen, sino que tampoco estaba bautizada. Este hecho es reiterativo en los documentos sobre «hechicería e idolatrías», por lo que es muy probable que haya sido una forma consciente de rechazar la cultura cristiana.

En este sentido, el nuevo celibato se puede comprender como un arma más adoptada por las autoridades religiosas femeninas para no ser descubiertas como mujeres en cargos religiosos por los visitantes y clérigos. De suma relevancia para analizar la nueva condición es la visita de Bernardo de Noboa, en 1656, al pueblo de San Francisco de Otuco, perteneciente a la doctrina de Hacas. Isabel Poma denunciaba ante el tribunal que:

[...] conoçe a vna yndia soltera llamada guaca quillay la qual es sobrina de Don Alonso Ricary y a visto que la suso dicha nunca a oydo missa y que la causa de no oyrla era por no estar baupitiçada y estar dedicada a los ydolos y guacas y ser donçella. Y aunque vio en muchas ocasiones esta testigo que los curas preguntauan por ella por el padron siempre la escusaua el dicho Don Alonso y los camachicos y no podía ser auida la qual dicha yndia entendía siempre en açer chicha, llocllo azua y de coco çara ques maíz tierno para ofrecer a las guacas y otros sacrificios la qual dicha yndia no se le a conoçido hombre nunca por cuya causa se diçe publicamente es doncella. [...] Y assy mismo a visto esta testigo que le an dado a la dicha yndia quatro muchachas llamadas Maria Francisca y Maria Micaela y Maria Cargua y Francisca Maria que la mayor no pasa de diez años y para que sepan lo que an de haçer en su compañía las enseñan Juan Yana Malqui y Domingo Nuna Chaupis y Franzisca Vta Cargua los quales son maestros domitiçantes que enseñan a las dichas criaturas los Ritos y ceremonias que la dicha yndia consagrada saue⁴⁵.

⁴⁵ Noboa, «Visitas», 216.

Por ende, otro cambio que se puede advertir en el culto andino fue la asignación de muchachas al cuidado de una *wak'a*, desde una edad muy temprana. Eran consagradas a sus divinidades, viviendo de una forma hermética, centrada en rendirles buenas adoraciones a sus *wak'as* y enseñarle a la población sus cultos. Este hecho es propio del siglo XVII, ya que Álvarez menciona que en el siglo XVI los viejos enseñaban a maestros más jóvenes, pero que eran de «veinte años arriba»⁴⁶, lo que demuestra la urgencia de dedicarse plenamente a las *wak'as*, y ayudarlas a sobrevivir y a saciar el hambre descontrolada que les estaba causando la lucha contra el Dios español, que las quemaba, rompía y dañaba constantemente, tratando de callarlas para siempre.

Aquellas mujeres eran autoridades religiosas vírgenes que no iban a misa porque no estaban bautizadas, por lo tanto, no tenían ninguna obligación con la religión católica y podían, así, comunicarse con sus *wak'as* de una manera directa y fluida: «Las mujeres solas no constituían una categoría importante en los censos coloniales. Aisladas en la puna, estas mujeres realmente salieron de la percepción del mundo hispano»⁴⁷. Agregaría que no es solo una manera de protegerse y mantener la pureza cultural, sino también una necesidad con respecto a la comunicación con las *wak'as* durante el siglo XVII. Por otra parte, Alonso protegía a Guaca Quillay excusándola cuando iban los visitantes para que no la descubriesen los sacerdotes católicos, lo que evidencia una red de autoridades de los ayllus, que se defendían y escondían entre ellos.

En su testimonio, Juan Bautista sostenía que Pedro Paucarlloclla tenía dos hijas solteras, una Isabel y otra Juliana, que juntaban cuyes y llevaban aquellas ofrendas a la chacra de Angaguaila para adorar a Huari, y luego afirma que: «Y asimismo sabe que Ysabel Julca Llano la dedicaron desde criatura para el serbisio de dichos malquis. [...] Y Francisca

⁴⁶ Álvarez, *De las costumbres*, 100.

⁴⁷ Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1990), 152.

nabincarua soltera cuñada de Don Diego Julcaguaman estuvo dedicada a los ydolos y a oído desir que no fue baptisada»⁴⁸. Nuevamente se encuentran mujeres dedicadas a los cultos andinos desde muy temprana edad, no bautizadas, solteras y posiblemente vírgenes.

Por este hecho, las mujeres —las principales encargadas de mantener y cumplir las normas impuestas por sus antepasados— fueron tan sustanciales durante el periodo abordado, ya que gracias a ellas se mantenían las tradiciones andinas por sobre las cristianas, simbolizando una lucha subalterna, viva y potente. Desde las punas estaban más cerca de sus divinidades y podían rechazar todos los símbolos e instituciones coloniales que querían destruir su mundo, desobedeciendo de esta manera a los nuevos dictados de los alcaldes, clérigos e instituciones coloniales que buscaron imponerse sobre ellas. Esto es mostrado como una queja por el cronista Guaman Poma, ya que las andinas no obedecían ni hacían caso a los clérigos ni a ninguna autoridad española, lo que demuestra así su rol y reticencia ante la implementación del nuevo orden colonial:

Las indias con color del dicho (abrumador) mandamiento no quieren seruir a Dios ni a su Magestad y se ausentan y se están en las punas, estancias [...] Y ancí no se confiesan ni uiene a la doctrina ni a misa ni le conocen el padre ni el corregidor ni cacique prencipal ni obedese a sus alcaldes y caciques principales [...] y buelben (n) a su antigua ydulatra ni quieren servir a su Magestad⁴⁹.

Por otro lado, hay que recordar que «los miembros de la sociedad andina lograban acceso a los bienes y a los recursos por medio de los lazos de parentesco»⁵⁰. Entonces, si el parentesco era lo primordial

⁴⁸ Noboa, «Visitas», 496-497.

⁴⁹ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno, selección*, ed. Franklin Pease, (Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969), 526.

⁵⁰ Karen Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), 34.

en el mundo andino, el estar soltera o viuda eran dos estados civiles inusuales por el hecho de ser desfavorables para la economía de la comunidad y el ayllu. Por consiguiente, que haya habido tantas durante esta época solamente puede explicarse si se comprende que fue para mantener sus tradiciones y costumbres. Las *wak'as* estaban cansadas, fatigadas, habían estado luchando contra un enemigo poderoso que, al parecer, les estaba ganando al producir la desestructuración de su mundo y romper los lazos y comunicación con los indígenas. En algunos relatos se desprende que las *wak'as* comenzaron a tener comportamientos violentos en contra de los humanos, lo que demuestra el quiebre del orden de las cosas como era anteriormente.

Al estar estas tan cansadas y hambrientas, el despliegue de energía y la concentración en sus cultos debía haber aumentado porque las condiciones estaban siendo críticas y las *wak'as* necesitaban más que nunca de los especialistas religiosos. Por ello, el mantenerse solteras, viudas y vírgenes puede haber sido una manera de destinar todas sus energías y poder a las *wak'as*. Al no tener familias, vivían nada más que para las *wak'as* que tenían encargadas o para sus ancestros.

Asimismo, con la adopción de estos nuevos estados de solteras, vírgenes y viudas, las mujeres dedicadas a los cultos pudieron escapar más fácilmente de los ojos del enemigo, al despistar a los visitantes y clérigos, quienes no comprendieron la causa esencial de dicho fenómeno. Así también hay evidencia de suicidios de «sacerdotisas» ante su descubrimiento. En consecuencia, estos actos radicales demostrarían que dejar de adorar a sus *wak'as* implicaba la muerte de su cultura y, por lo tanto, de ellos mismos⁵¹.

El contacto entre la cultura nativa y la foránea generó nuevas formas de sociabilidad y de interacción en los Andes, tanto para los españoles como para los indígenas. Una gran diferencia entre ambas culturas

⁵¹ Rodrigo Hernández Príncipe, «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)», en *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, ed. Pierre Duviols (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003), 778.

fue que, para los andinos, los cambios en las relaciones sociales y de género se entendieron como una transformación no solo terrenal, sino también cósmica. Guaman Poma, en su famosa crónica, dice que «el mundo está al revés»⁵² para referirse a esta inversión del mundo andino. El nombre utilizado para hablar de esta desestructuración se conocía como *Pachacuti*, que significaba la alteración del orden cósmico, lo que implicaba la ruptura del equilibrio entre los opuestos complementarios⁵³.

REFLEXIONES FINALES

El Perú colonial fue complejo y cambiante. Lleno de contradicciones y luchas que permitieron encuentros y desencuentros que crearon una relación de interculturalidad que no estuvo libre de conflictos. Esto, como hemos visto, generó acciones de oposición y resistencia ante la tradición judeocristiana por parte del mundo andino.

Si los españoles lograban el silencio de las *wak'as*, toda la ontología andina y su cosmovisión desaparecían, y, con ella, sus divinidades y equilibrio cósmico. Los hombres y mujeres andinos se encontrarían perdidos dentro de una cultura foránea que no respetaba sus creencias ni quería permitir las. Por ello, para combatir este hecho, las autoridades religiosas fueron el baluarte de esta lucha consciente por mantener a sus *wak'as*, alimentarlas y reafirmar los lazos de reciprocidad. De esta forma, se realizó un cambio respecto al movimiento contestatario del siglo XVI, el Taki Onkoy, pues durante el siglo XVII la resistencia fue camuflada y mostró la transformación y progresiva debilidad de las *wak'as* andinas. Ante este hecho, el papel de las autoridades religiosas aumentó, ya que eran las encargadas de vitalizar y devolverle la energía a sus divinidades.

⁵² Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*.

⁵³ Juan Ossio, *Los indios del Perú* (Madrid: Colecciones MAFRE, 1992), 49.

Las mujeres tuvieron un rol protagónico ante esta misión, y se vieron en la necesidad de adaptar sus formas de vida para comprometerse en cuerpo y alma a sus *wak'as*. La adaptación de la virginidad y la permanencia de la viudez ejemplificaron las transformaciones y el dinamismo de la cultura andina y el reacomodo de sus cultos ante el invasor. Las *wak'as* poseían materialidad, agencia y personalidad, y en el siglo XVII se había producido un gran cambio en estas tres esferas. Materialmente habían sido dañadas por los españoles, quienes las habían quemado, destruido y combatido. Este hecho, junto a la conversión de los andinos al cristianismo, repercutió en su debilidad y en la sensación constante de hambre, lo que a su vez transformó su agencia y personalidad, puesto que las *wak'as* necesitaban de la reciprocidad con los humanos. De esta forma, se estaba generando la desestructuración andina, ya que la pérdida de comunicación entre las partes repercutía en un cambio radical y mortal.

Si bien la cultura occidental logró ser la hegemónica, esta victoria no fue total. Por una parte, el sincretismo se apoderó de los Andes, no existiendo un catolicismo «puro» en el continente, y, por otro lado, gracias al dinamismo y a las transformaciones que las autoridades religiosas adecuaron durante el siglo XVII, aún hoy podemos encontrar casos de «idolatrías» y de «hechicerías» en Latinoamérica.

Por todas estas razones, nos preguntamos si realmente es posible hablar de un fracaso. Para los españoles fue imposible lograr una evangelización total y hacer *tabula rasa*, mientras que las mujeres, al no poder continuar al frente de sus organizaciones autónomas, desarrollaron singulares formas individuales y colectivas de resistencia antisistémicas, pues, a pesar de las restricciones y amenazas de los clérigos y gobernadores, las autoridades religiosas lograron burlar y hacer pervivir su cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.
- Arriaga, Pablo. *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al Rey N.S. en su Real Consejo de Indias*. Lima: Geronymo de Contreras Impreffor de Libros, 1621.
- Artzi, Bat-ami. «La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca». En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola y Jan Szemiński, 227-258. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.
- Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochiri, narración quechua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- Bray, Tamara. *The archaeology of wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Colorado: University Press of Colorado, 2015.
- Brosseder, Claudia. *The power of huacas. Change and resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Texas: University of Texas, 2014.
- Celestino, Olinda. «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones». *Gazeta de Antropología*, no. 14 (1998): 7-14.
- Cook, Noble David. *Born to die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Crewe, Ryan. «Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista». *Historia Mexicana* LXVIII, no. 3 (2019): 943-1000.
- Curatola, Marco. «La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua». En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola y Jan Szemiński, 259-317. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.
- De la Puente Luna, José Carlos. *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. 1a. edición. Colección Estudios Andinos 1. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2007.

- Diez de San Miguel, Garci. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios el Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: IFEA, 2003.
- Flores, Javier. «En los brazos de la divinidad: Historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650)». En *Mujeres y género en la historia del Perú*, editado por Margarita Zegarra, 15-37. Lima, CENDOC-mujer, 1999.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales de los incas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Nuevos Tiempos, Fondo Editorial, 2007.
- Gose, Peter. *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Anthropological Horizons 36. Toronto, Búfalo: University of Toronto Press, 2008.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno, selección*. Versión paleográfica y prólogo de Franklin Pease. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969.
- Hernández Príncipe, Rodrigo. «Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)». En *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, editado por Pierre Duviols, 753-778. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003.
- Huertas, Lorenzo. *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Editorial Ayacucho de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981.
- Levack, Brian. *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Mannarelli, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. 1a. Reimpr. Lima: Editorial del Congreso del Perú, 1999.
- McNeill, William. *Plagues and peoples*. Nueva York: Anchor, 1976.
- Molina, Cristóbal. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Madrid: Iberoamericana, 2010.
- Molinié, Antoinette. *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2022.
- Murúa, Martín. *Historia del origen y genealogía real de los Incas del Perú*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispánica, 1946.

- Noboa, Bernardo de. «Visitas y procesos de Bernardo de Novoa». En *Procesos y visitas de Idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*, editado por Pierre Duviols, 165-710. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial PUCP, 2003.
- Ossio, Juan. *Los indios del Perú*. Madrid: Colecciones MAPFRE, 1992.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos, «Bartolomé de las Casas», 1990.
- Spalding, Karen. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Stern, Steve. «Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina». En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes (siglos XVIII al XX)*, compilado por Steve Stern, 25-41. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española en Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.