



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2002

La mujer en el Tahuantinsuyo

Francisco Hernández Astete



Francisco Hernández Astete

(Lima, 1968) es historiador por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde realizó sus estudios en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, y en la Escuela de Graduados. Obtuvo su Licenciatura en Historia en 1997 con la tesis "Roles femeninos en la organización de la élite incaica". Desde 1996 es catedrático en esta universidad, donde enseña diversos cursos de historia peruana y universal. Ha escrito varios artículos académicos sobre historia andina y participado en congresos nacionales e internacionales. Sus investigaciones giran en torno a la vida del poblador andino anterior a la invasión española y se enfocan principalmente en el Tahuantinsuyo. Asimismo, ha trabajado en proyectos editoriales destinados a la difusión de la historia y cultura peruanas, entre los cuales destacan el libro Gran Historia del Perú (1999), que publicaron el diario El Comercio y la editorial Libris, proyecto del que fue Coordinador General, y la colección Gran Historia Interactiva del Perú (2000), publicada también por El Comercio, de cuya dirección editorial estuvo a cargo.

LA MUJER EN EL
TAHUANTINSUYO

FRANCISCO HERNÁNDEZ ASTETE

LA MUJER EN EL TAHUANTINSUYO



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2002

La mujer en el Tahuantinsuyo

Copyright © 2002 Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7410
Teléfono: 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Primera edición: junio de 2002
500 ejemplares
Impreso en Perú – Printed in Peru

Hecho el Depósito Legal, Registro N.º 1501212002-2856
ISBN 9972-42-484-7

Diseño de cubierta: Ana Lozada
Fotografía de cubierta: Figura femenina de plata de la época inca.
En *Los Incas, arte y símbolos*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima:
Banco de Crédito, pp. 210-211. Fotógrafo: Daniel Gianoni.
Impresión: Amistad Editores e Impresores S.A.C.

a
Aysa

Las hijas de los señores reyes de esta tierra y de sus deudos, que heran muchos, que casi todos los orejones tenían deudo con el señor: estas hijas destos señores desta tierra, que llaman coyas, que quiere dezir queridas señoras; estas heran rregaladas: trayanlas en hombros, unas en andas, otras en hamacas. [...] y allí yuan echadas las señoras, con cobertones ençima. Estas heran muy seruidas y muy tenidas en sí; delicadas, heran proueydas de todo lo que querían y auían menester.

(Pedro Pizarro 1986: ff. 149v.-150)

Índice

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO 1	
EL UNIVERSO SIMBÓLICO	25
1.1. La cosmovisión y los roles sexuales	27
1.1.1. Los mitos de origen del Cuzco	29
1.1.2. Dividiendo el espacio	36
1.2. Complementariedad y oposición: el comportamiento de los dioses	48
1.3. Sacralizando funciones	60
CAPÍTULO 2	
LO FEMENINO EN LA ORGANIZACIÓN SOCIOECONÓMICA DEL TAHUANTINSUYO	67
2.1. Roles sexuales y organización de la sociedad incaica	67
2.2. Matrimonio y ampliación del parentesco	72
2.3. La mujer y el sistema económico del Tahuantinsuyo	82
2.3.1. Economía andina y economía incaica	82
2.3.2. Las mujeres sostienen la reciprocidad	83

2.3.3. Intercambio y reparto de mujeres: los alcances de la redistribución en el Tahuantinsuyo	87
2.3.4. Las acllas y la redistribución cuzqueña	91

CAPÍTULO 3

ROLES SEXUALES Y PODER EN EL TAHUANTINSUYO	107
3.1. Lo femenino y el poder en la sociedad incaica	108
3.2. La Coya y la organización del poder	115
3.2.1. Funciones de la Coya	121
3.2.2. La sacralidad de la Coya	126
3.3. La mujer y el proceso sucesorio	129
3.4. Dualidad y poder en el Tahuantinsuyo	134
3.4.1. La dualidad y las Coyas	135
3.4.2. El Inca y la Coya: una dualidad en funcionamiento	142
RECAPITULACIÓN	149
BIBLIOGRAFÍA	155

Prólogo

En julio de 1997, para obtener su licenciatura en historia, Francisco Hernández sustentó la investigación que ahora es publicada. En los años pasados desde entonces, su trabajo no ha perdido vigencia y darlo a conocer ahora vuelve a poner sobre el tapete un tema importante relacionado con la organización religiosa y política incaica, dentro de la cual las figuras femeninas alcanzaron, como sabemos, gran importancia. En efecto, ya Irene Silverblatt se había ocupado en 1976 de los principios de la organización femenina entre los incas, y en 1990 abordó de manera más amplia el asunto al vincular al género la perspectiva de clases. Por su parte, en el año 1983, María Rostworowski hizo otro abordaje (ni feminista ni militante) del rol femenino en las estructuras andinas del poder, aunque volvió a ocuparse del asunto, de manera más global, en 1995, siempre dentro del período anterior a la conquista. Más allá de estos trabajos, las figuras femeninas dentro de la historia y sociedad prehispánicas no continuaron apareciendo como asunto central de investigaciones, en parte debido a la disminución, en la segunda mitad de la década pasada, de las publicaciones historiográficas acerca de los Andes antes de la conquista española. El estudio de Hernández pretende seguir una tradición historiográfica instalada en nuestro medio hace ya medio siglo, que, desde el primer momento, significó el empleo de nuevas y variadas fuentes y la relectura de las crónicas tradicionales. Sin embargo, esta investigación deberá

ser entendida dentro de la orientación seguida por la historiografía durante el último tercio del siglo que acabamos de dejar atrás. En primer lugar, hay que destacar que cada vez con mayor interés se fueron buscando precisiones que permitieran una comprensión más profunda de la historia desarrollada en los Andes y ello reclamó permanentemente estudios monográficos que analizaran temas puntuales en la búsqueda de detalles que llevaran a conocer mejor la realidad andina prehispánica. Una de estas cuestiones fue el asunto del poder, que, si bien fue visto en tanto se expresaba en las organizaciones políticas y religiosas, también se consideró su relación con otros aspectos de las sociedades antiguas, y el rol femenino fue uno de ellos. Estuvieron presentes las inquietudes de los investigadores asociadas a las estructuras de dichas sociedades, lo mismo que a una historiografía más fragmentada en su temática y visión acerca del pasado en concordancia con las tendencias vigentes en otros ámbitos académicos, aunque se debe reconocer que dichas tendencias fueron asumidas con cierta lentitud por la historiografía peruana. Tal vez fue por esa causa que la mayoría de quienes durante los sesentas y los setentas se habían dedicado al estudio de la religión incaica, desde una perspectiva etnohistórica convencional, durante los noventas volvió sus ojos hacia períodos y temáticas diferentes, pese a que nuestro conocimiento sobre el mundo andino, la religión y la elite incaica seguía plagado de enigmas por resolver. Por eso fue y continúa siendo importante toda contribución bien realizada al estudio de aquella parte de nuestro pasado que todavía estamos obligados a escudriñar a fin de intentar comprender su compleja trama de relaciones, roles, valores y su desenvolvimiento.

Por otro lado, debe tomarse en consideración que, en un comienzo, la historiografía de las mujeres fue identificada como "de género" y que tuvo un carácter combativamente

feminista pues partía de una premisa irrefutable: la vigencia de una dominación masculina y, por tanto, la existencia de una subordinación femenina en el horizonte visible de la historia. Esta perspectiva resultó convincente y fue, además, desarrollada de manera disciplinada por cultoras de la historia, y en general de las ciencias sociales, y se llegó a generar cierto consenso historiográfico (hombres y mujeres incluidos) acerca de la necesidad de reflexionar sobre la dialéctica de la influencia y de la decisión, de la potencia oculta y difusa, que se atribuye a las mujeres, y en el poder claro de los hombres, conforme en su momento lo reconocieron Duby y Perrot, para quienes, además, escribir la historia de las mujeres suponía otorgar a las relaciones entre los sexos un peso en los acontecimientos o en la evolución de las sociedades. La historiografía acerca de las mujeres ha evolucionado y se han ampliado las perspectivas iniciales al incluirse relaciones de género en general y la construcción histórica de la masculinidad tanto como de la femineidad. Ello no resultaba tan claro en 1997, por lo menos en nuestro medio historiográfico, y por ello el acercamiento de Hernández siguió deliberadamente la línea etnohistórica, conforme estaba caracterizada todavía en los noventas. De otro lado, la tradicional oposición entre eventos y estructuras comenzaba a ser reemplazada por el estudio de sus interrelaciones, lo que aportó originalidad a su trabajo. Luego de la aparición de mi libro sobre la Sucesión incaica, en el marco de un seminario que dicté en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la PUCP, tuve la oportunidad de discutir algunos de estos asuntos con Hernández y considero que su investigación, recogida en este libro, continúa aquellas discusiones, e incluso puedo decir que completa, de alguna manera, aquel libro que publiqué en 1992.

Por ello suelo parafrasear las afirmaciones de los viejos maestros de la Escuela de los Annales, que considero perma-

nente vigentes, cuando indicaban que “cada generación de historiadores construye su propia versión de la Historia”. En efecto, debo agradecer al autor de este trabajo el hecho de que la información sobre la historiografía de género (en el estado en que se encontraba hacia 1995) que le ofrecí alguna vez en clase me fuera devuelta primero en 1997 en forma de tesis y ahora como libro con las características de un trabajo valioso desprovisto al máximo del tosco sesgo ideológico y de la instrumentalización política.

En efecto, al tratar sobre los roles femeninos, Hernández intenta un estudio de todo el grupo social en referencia y el lado femenino le sirve como herramienta para sintetizar lo conocido sobre el pensamiento, las nociones de tiempo y espacio, la reciprocidad, el mito y los rituales pero, asimismo, para dar ciertos pasos adelante en la reflexión acerca de la operatividad de esas ideas. Me alegra en particular que complete el trabajo de otros sobre el poder y mando entre los incas, añadiendo temas solo esbozados en esas obras, tales como el asunto de los roles sexuales y el poder, deteniéndose y acercándose todavía más al papel de las mujeres en el proceso sucesorio.

Es así que parece coherente y muy orgánica la división de su investigación en tres grandes temas: universo simbólico, lo femenino en la organización socioeconómica del Tahuantinsuyo y los roles sexuales y el poder.

El último capítulo es el que me parece de mayor interés sin menoscabar el valor de los otros dos que lo preceden, pues destaca que “la división de tareas según el género implicaba también una distribución de las obligaciones relacionadas con el poder”, a lo cual yo añadiría una distribución de privilegios. De ahí infiere, basándose en informaciones proporcionadas por las crónicas, el notable protagonismo de las mujeres de la elite incaica asociadas en términos de dualidad a las figuras masculinas. Levanta así la noción de

“dualidad sexual en el poder” y, por consiguiente, dejan de ser singulares o atípicos, como solían ser considerados, casos como los de las mujeres curacas de la costa norte.

En esta investigación, la imagen de la Coya y su rol dentro y fuera de la elite incaica quedan suficientemente resaltados. Considero que con ello se ha producido un avance interesante para el mejor esclarecimiento de sus funciones políticas y religiosas. Figuras femeninas asociadas al poder, dotadas de atributos formales y vinculadas a ciertas actividades religiosas no fueron, como se sabe, casos anecdóticos en nuestras sociedades prehispánicas. Un ejemplo que merece ser estudiado con detenimiento es el caso de la llamada sacerdotisa de San José de Moro en Lambayeque, dentro de las excavaciones y estudios de Donan y Castillo.

Algunas de las conclusiones que se desprenden de este trabajo de Hernández confirman cuestiones contempladas anteriormente por la historiografía andina gracias a las precisiones que el autor realiza a partir de un análisis minucioso de las crónicas que revisa con nuevas preguntas. Los aportes adjetivos no dejan de tener importancia y, en general, todo el trabajo abre derroteros para seguir investigando sobre un tema que desde 1997 no ha perdido validez y que inclusive ahora exige ampliar más la perspectiva a la luz de la nueva dimensión alcanzada por la historiografía especializada que abrió la más bien estrecha perspectiva de género original por otra más amplia, dialogante en sentido interdisciplinario, preocupada por el tema de la construcción de las nociones vinculadas a los géneros (masculinidad, femineidad, poder, actividad pública, vida privada, etc.).

LILIANA REGALADO DE HURTADO
Lima, mayo de 2002

Introducción

La historia incaica que hoy conocemos dista mucho de la que se escribía hace cincuenta años. Este cambio fue posible porque quienes se interesaron en los Andes prehispánicos se percataron de que las crónicas, fuente principal de la "historiografía tradicional" sobre los incas, presentaban una imagen occidentalizada del pasado andino y que, por lo tanto, era necesario contrastar esa información con la que provenía de otras fuentes coloniales como las visitas administrativas y otros documentos que, por su naturaleza, suelen tener un menor grado de subjetividad que el que las crónicas poseen. Sin embargo, considero necesario señalar que, pese a los problemas de interpretación que nos pueden plantear las crónicas y al constante peligro de encontrarnos con información poco confiable sobre los incas, estas siguen siendo también una fuente rica y obligada de consulta para las investigaciones que se refieren al pasado andino prehispánico: se trata de dejar de confiar en ellas como bases de datos verificables y entenderlas más bien como libros de historia capaces de proporcionarnos información importante al someterlas a un análisis cuidadoso de los datos que estas presentan.

Al amparo de estos lineamientos de investigación, hoy se sabe, por ejemplo, que la razón por la que se encuentra en las crónicas una imagen del Inca similar a la de los monarcas europeos o el hecho de que la Coya actuara como una emperatriz están basados, ambos, en una interpretación hecha por

el cronista a partir de sus patrones culturales y no precisamente en un reflejo de la realidad, como muchas veces se pensó.

Esta nueva versión de la historia andina en general y de la historia incaica en particular se comenzó a elaborar hacia finales de la década de 1950, en que Valcárcel propuso una metodología distinta para estudiar el pasado andino y utilizó el término *etnohistoria* para definir la disciplina que debía reescribir la historia andina.

Desde esa fecha, la etnohistoria ha venido replanteándose, a veces constantemente, las maneras de abordar su objeto de estudio, y ha procurado elaborar métodos apropiados de investigación que le han permitido cambiar la imagen que sobre el mundo andino planteaba la "historia tradicional".

De esta forma, se incluyó la información etnográfica que permitió reinterpretar las fuentes tradicionales a partir de los lineamientos de la antropología que se pretendían incluir en ese entonces. Para este fin, fue muy importante la publicación de las visitas administrativas de Garci Diez de San Miguel a la Provincia de Chucuito en 1964 e Iñigo Ortiz de Zúñiga a la Provincia de León de Huánuco en 1967 y 1972, que publicara John Murra, dado que constituyeron un importante avance en la investigación etnohistórica. Así, al confrontar la información de las crónicas con el análisis de estos documentos administrativos que contenían información "menos contaminada" (por tratarse de documentos burocráticos) sobre el mundo andino, se pudo lograr una visión alternativa a la planteada por la hoy llamada historiografía tradicional.

De ese modo, a través de los diversos documentos se pudo llegar a saber más sobre el mundo de los incas y se logró una visión más clara de la economía prehispánica y de las obligaciones de los andinos para con la organización incaica.

Este recorrido de la etnohistoria en las últimas décadas permitió que en la década de 1980 se hicieran las primeras síntesis de lo avanzado dentro de la etnohistoria, como se puede apreciar en los trabajos de Espinoza Soriano en 1987, Rostworowski en 1988, o la compilación de los trabajos de Tom Zuidema realizada por Manuel Burga en 1989. Asimismo, a principios de los noventa, la producción bibliográfica sobre los Andes ha mantenido el carácter de síntesis, como se puede apreciar en los trabajos de Pease en 1991 y 1992.

Asimismo, la publicación de las visitas administrativas a Sonqo y Cajamarca, realizadas por John Murra y Rostworowski-Remy, respectivamente, así como las constantes reediciones de las crónicas, invitaron a renovar los estudios y a volver a las fuentes como en el caso, entre otros, de los trabajos de Regalado (1993), Pease (1995), Noejovich (1996) y Ziólkowski (1997), para citar a algunos.

Con la finalidad de continuar con esta línea de trabajo, se torna necesario formular nuevas preguntas que permitan una lectura diferente de las fuentes para avanzar en la investigación sobre los incas a través del análisis de fenómenos vinculados al mundo andino prehispánico que no hayan sido suficientemente tratados por los etnohistoriadores y que definitivamente enriquecerían el debate e incrementarían nuestro aún insuficiente conocimiento sobre esta época.

En ese sentido, investigaciones acerca de, por ejemplo, la vida cotidiana en la época de los incas o precisiones sobre el manejo ecológico andino serían de vital importancia. De ese modo, a partir de investigaciones monográficas de nuevos temas, la etnohistoria, convertida hoy en historia andina, encontrará un nuevo camino para entender el pasado prehispánico y avanzar en el conocimiento del mismo.

En medio de estas razones inicié el estudio del rol de la mujer en la época incaica, con el afán de profundizar algún sector de los estudios sobre la organización incaica, a partir de uno de los temas menos tratados por los investigadores hasta el momento. Así, en este trabajo, cuya base es la tesis de licenciatura que presenté ante la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, no se pretende estudiar a la mujer incaica como un grupo marginal y aislado. Por el contrario, se pretende abordar su estudio dentro de los diferentes aspectos de la vida en el Tahuantinsuyo para acercarnos a una versión de algún modo más fiel de la organización de la sociedad incaica y sus representaciones culturales.

En esta investigación, la cosmovisión andina y la religión ocupan el primer lugar dado que suponemos que las instituciones incaicas fueron de algún modo validadas por las estructuras religiosas. Por ello, en el primer capítulo se parte de un estudio del universo simbólico a fin de analizar la probable presencia de instituciones femeninas dentro del mundo sagrado.

En segundo lugar, en el segundo capítulo se analiza el rol de la mujer en el contexto socioeconómico del Tahuantinsuyo dado que es dentro de la organización de la sociedad incaica y en el desarrollo de la economía del Tahuantinsuyo que encontramos una de las maneras en que la mujer participaba de los mecanismos generadores de prestigio entre los incas.

Finalmente, en el tercer capítulo, el trabajo centra su atención en la participación política de la mujer en el Estado Inca, analizando básicamente el rol de las mujeres de la etnia cuzqueña además del de la Coya y su relación con el Inca.

Al ser consciente de la necesidad de hacer una nueva lectura de las fuentes a fin de recoger la escasa informa-

ción que estas presentan sobre la mujer debido al poco interés que existía en la época colonial por registrar el papel de las mujeres en la sociedad, en esta oportunidad se trabajó básicamente con crónicas y fuentes publicadas a fin de ordenar la información disponible en ellas sobre esta temática. Para tal propósito, se ha seleccionado crónicas que contienen básicamente información cuzqueña dado que, en el presente trabajo, se estudia a la mujer únicamente dentro del marco de los incas y el Tahuantinsuyo.

Por esta razón, se utilizó como base los textos de Pedro Cieza de León, Cristóbal de Molina, Pedro Sarmiento de Gamboa y Juan Díez de Betanzos, los cronistas que contienen información proveniente básicamente de la etnia incaica. Sin embargo, estas fuentes iniciales que constituyen el núcleo de la versión cuzqueña son contrastadas con otras crónicas y documentos administrativos.

No quiero terminar esta introducción sin agradecer a Tom Zuidema por los acertados comentarios que de él recibí. Asimismo, mis alumnos de la Facultad de Letras fueron permanentemente un ojo atento a mis reflexiones sobre los incas y sus preguntas fueron siempre una experiencia enriquecedora. Mención especial merece una persona a quien debo agradecer por la confianza y empeño que puso en mi formación como estudiante y en mi desempeño como profesor: Liliana Regalado de Hurtado, quien asesoró esta investigación en incontables oportunidades y enriqueció con sus sugerencias mi trabajo. Por su parte, quiero agradecer a Dante Antonioli, Director Ejecutivo del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quien acogió este proyecto y logró, con su paciencia, que terminara de corregir los originales; es preciso mencionar también el apoyo de la Dirección Académica de Investigación. Agradeceré también en nombre de los lectores a Jorge Díaz Herrera, quien supo transformar mi estilo en amigable a la

lectura, y a Agustín Panizo, quien cuidó esta edición. Con especial cariño, cómo no agradecer a Franklin Pease G.Y., quien primero desde el aula inició mi interés por los temas andinos, y luego en incontables oportunidades estuvo siempre dispuesto a resolver mis interrogantes y a comentar mis trabajos con esa motivadora manera de preguntar por el trabajo cotidiano y con el desprendimiento que solo se encuentra en los verdaderos maestros. Finalmente, no puedo olvidar agradecer a mi familia, a mi madre, por su apoyo incondicional, y a Aysa, por alentar incansablemente mi trabajo y acoger siempre mis proyectos.

CAPÍTULO 1

El universo simbólico

Es conocida en determinadas sociedades la idea de que son los ancestros los creadores de la continuidad social, el sustento de su propia organización, por lo que cualquier duda sobre el comportamiento o incluso la vida de ellos podría conllevar la destrucción de la propia sociedad. Por esta razón, las aseveraciones provenientes de los rituales son certificadas por cada sociedad a partir del comportamiento de sus propias divinidades (Earls 1991: 11). Es, pues, ese el mecanismo que permite, por ejemplo, el funcionamiento de determinado control del tiempo mediante la elaboración del calendario donde si, por ejemplo, es necesario realizar la siembra en determinado período, tal práctica se sustenta en la celebración de una fiesta en honor a cierta divinidad, convirtiendo de ese modo el manejo del calendario en una práctica social sustentada en el ritual.

Partiendo de esta idea, uno de los caminos mediante el cual se puede buscar el rol ejercido por la mujer en el mundo incaico es sin duda el del universo mítico, pues es allí donde la gente valida sus prácticas sociales, al proyectar en sus dioses las imágenes de su concepción del *deber ser*. Por ello, coincidiendo con Rostworowski, considero que en los mitos es posible percibir el pensamiento de la gente andina (Rostworowski 1992: 19; 1995: 1), dado que es en el mundo sagrado donde se pueden encontrar los *comportamientos ideales* que la gente asoció a “hombres” y “mujeres”, ya sea porque se les

atribuyeron determinadas funciones masculinas o femeninas a las divinidades o porque en la tradición oral, que recogieron los cronistas y se encuentra en los ciclos míticos que nos relatan, los “primeros” hombres y mujeres (incaicos) actúan conforme ciertas características que, en la mayoría de casos, coinciden con el comportamiento de las divinidades.

En el mundo sagrado andino —y los incas no son una excepción— es notable la presencia de diosas relacionadas a la agricultura y la producción de alimentos. Asimismo, en la tradición oral, la mujer aparece ocupando un espacio importante en la estructura del relato mítico, el mismo que la vincula claramente con una función similar atribuida a las diosas —por ejemplo, la transformación de los productos agrícolas en objetos rituales—.

A las divinidades “masculinas”, en cambio —y aquí no se debe descartar una probable filtración de criterios occidentales al abordar el tema—, las fuentes las asocian generalmente con el poder, y podemos “constatar” que los dioses incaicos son siempre los ordenadores del cosmos y los que de algún modo dan origen a tareas primordiales, como la fundación del Cuzco, por ejemplo. Paralelamente, quienes tienen una función predominante en los ciclos míticos son generalmente varones, y son ellos los “responsables” del éxito de las empresas relatadas en los mitos.

Esta constante es explicable por cuanto quienes recogieron la información estuvieron formados en una tradición donde el varón era el único llamado a ejercer el gobierno y a ocupar un papel predominante en la sociedad. Esto no quiere decir que, en el pensamiento de los españoles del siglo XVI, las figuras femeninas estuvieran ausentes; ellos mismos manejaban una tradición legendaria en la que las figuras femeninas actuaban de manera excepcional. Esas imágenes incluso fueron trasladadas al nuevo mundo, como en el caso de las “Amazonas”, cuyas huellas se encuentran en las crónicas andinas.

Este trabajo se orienta a poner en evidencia el rol que se les dio a hombres y a mujeres en la sociedad incaica. Partimos del mundo sagrado, pues allí es posible encontrar el lugar de unos y otros en el pensamiento mítico del Tahuantinsuyo. Al respecto, llama la atención que, tanto en el comportamiento de las divinidades como en el desarrollo de los ciclos míticos incaicos, son notables las alusiones a la “pareja” como “responsable” de la realización exitosa de las acciones de ordenación y creación. Esto hace posible percibir, por lo menos en lo que al mundo sagrado se refiere, la existencia de una perfecta complementariedad por géneros en lo que podría llamarse el *ideal incaico* que, por cierto, para este tema es más bien andino.

1.1. La cosmovisión y los roles sexuales

El tema de los roles femeninos en la religión andina fue planteado por Rostworowski en 1983, en un trabajo mayor sobre las estructuras del poder en los Andes; ahí también la autora estudió junto con otras divinidades andinas los casos de Mama Raiguana, Vichama y Pachacámac, así como la presencia femenina en las narraciones de Avila, y encontró una estrecha relación entre las diosas y la obtención de los alimentos provenientes de la agricultura o pesca (Rostworowski 1983: 72).

No solo los productos agrícolas estaban relacionados con las divinidades femeninas, también se asociaba a lo femenino el origen de los minerales, como se puede apreciar en las siguientes referencias:

Han escogido las más hermosas piedras de los metales y los han guardado y guardan y los mochan llamándolas madres de tales minas. Y, primero que los vayan a labrar, el día que han de trabajar, mochan y beven a la tal piedra llamándola mama de lo que trabajan [...]. (Albornoz 1967: 18); y

En las minas, que ellos dicen coya, reberenciaban a los metales mejores, que llaman mama, y a las piedras dellos las oraduan, besándolas, con diferentes ceremonias [...]. (Murúa 1962: 108, t. II)¹

Este *mochar*² a las piedras se realiza porque se les atribuye una capacidad reproductora y protectora. Además, el asociarlas al género femenino y el denominar a las piedras que representan los minerales *mamas* indican su capacidad de reproducción y protección (Martínez 1995: 126) y, obviamente, la sacralidad otorgada por la gente andina. La sacralidad femenina existente en la tradición oral andina se evidencia también cuando Murúa manifiesta que se mocha a la novia en el ritual matrimonial (Murúa 1962: 71, t. II).³ Mochan a la novia porque cumple, como las *conopas*, las funciones de reproducción y protección, en este caso de los hijos, asegurando la estabilidad de parentesco del grupo, pues se garantiza su crecimiento y, por lo tanto, su riqueza, en este caso —como señala Martínez—. Por un breve tiempo, la novia adquiere un carácter sagrado, cosa evidente en la mocha que se le hace (Martínez 1995: 127).

Por otro lado, en el mundo religioso, Rostworowski advirtió, también en 1983, una fuerte presencia femenina en la cosmovisión andina, al notar la ausencia de la figura paterna en los mitos, quedando en evidencia únicamente la existencia del binomio madre-hijo, por lo que deducía el predominio de

¹ Citados por Martínez 1995: 125.

² La *Mocha*, en los Andes, se relacionaba con el reconocimiento de la divinidad como tal y constituía la parte central de la ceremonia de investidura, identificando a la autoridad como un ser sagrado o huaca. El acto físico que se asociaba a “mochar” era una especie de “beso” o soplido que se daba a quien se “mochaba”. Véase Martínez 1995: 116 y ss.

³ Citado por Martínez 1995: 127.

la figura femenina en algún momento del tiempo mítico andino, opacando la figura masculina al relegarla a una suerte de violador o lejano progenitor (Rostworowski 1983: 96; 1995: 2). Sin embargo, es preciso recordar que esta ausencia del padre mencionada por la autora, en algunas tradiciones locales, se da en un tiempo mítico relacionado al caos; siendo importante desde el origen de los incas la presencia de la pareja, tanto a nivel de las divinidades como de las parejas fundadoras. Como se verá más adelante, ello explicaría la ruptura de una pareja marido-mujer por otra supletoria madre-hijo, en un tiempo distinto.

Los roles cumplidos en la sociedad inca, tanto por hombres como por mujeres, tema de interés en este trabajo, tienen en la tradición oral recogida por los españoles de los siglos XVI y XVII una importante fuente pues, como se manifiesta anteriormente, los grupos humanos buscan validar en los rituales y en los mitos las prácticas sociales necesarias de consolidar. De ese modo, tanto las versiones míticas referidas al origen o expansión del Tahuantinsuyo como los ritos destinados al mantenimiento del equilibrio del sistema incaico, los mismos que por la recurrencia de su actualización se convertían en "acontecimientos" necesarios de "recordar" (actualizar) como parte de un pasado ejemplar, nos permiten acercarnos a la base ideológica de la estructura de la organización incaica. El estudio de estos temas puede dar pautas para entender los roles asociados por la gente tanto a las mujeres como a los varones.

1.1.1. Los mitos de origen del Cuzco

Uno de los temas donde puede notarse una presencia femenina significativa se refiere a los ciclos míticos asociados con el origen de los incas. Es importante, sin embargo, señalar que esta presencia femenina nunca se presenta de

manera aislada, sino en compañía del varón; es decir, se encuentra en los mitos del origen de los incas constantes referencias a la actuación de *la pareja* en la fundación del Cuzco.

Es conocido por todos que una de las versiones míticas sobre el origen de los incas de mayor aceptación entre los especialistas en el tema es la que nos ofrece el cronista Betanzos, dado que este tuvo un privilegiado acceso a la información proveniente de la elite cuzqueña. En la versión recogida por Betanzos sobre el origen del Tahuantinsuyo, se narra que los cuatro hermanos Ayar salieron, con sus respectivas mujeres, de Pacaritambo o casa del producimiento, teniendo Ayarcache por mujer a Mamaguaco, Ayarocha a Cura, Ayarauca a Raguaoclo y Ayar Manco a Mama Ocllo⁴ (Betanzos 1987: 17).

Las mujeres de los Ayar, en el texto de Betanzos, no están relacionadas, como las diosas, con la producción de alimentos sino con su transformación, por lo que salieron de Pacaritambo con cántaros, platos y ollas de oro, los que según el cronista eran para servir y dar de comer a sus maridos (Betanzos 1987: 17-18). Es decir que, dentro de una probable complementariedad entre los sexos, se asocia a la pareja la tarea de fundar el Tahuantinsuyo y tanto hombres como mujeres tenían asignados funciones y roles propios. En el caso de las mujeres, la transformación de los alimentos en objetos asociada a la reciprocidad y la redistribución constituía su principal obligación.⁵

Información similar a la de Betanzos, con algunas variantes, es la ofrecida por las versiones del origen del Cuzco

⁴ Este es el orden en el que salieron los Ayar según el cronista.

⁵ Desarrollaremos esta idea ampliamente en el siguiente capítulo, referente a la participación femenina en la organización económica incaica.

recogidas por otros cronistas, quienes también presentan la actuación de cuatro parejas en el ciclo mítico mencionado.⁶ Por su parte, Pedro Cieza de León, al referirse al origen de los incas, menciona que de Pacaritambo salieron Ayar Ocho, Mamaco, Ayar Ache, Mamacona, Ayar Mango y Mamaragua, y aunque nunca manifiesta que formaron pareja entre ellos, el hecho de que se mencione a tres hombres y tres mujeres es un indicio significativo. Asimismo, este cronista presenta también la versión de que tanto hombres como mujeres salieron lujosamente ataviados, y las mujeres sacaron mucho servicio de oro de Pacaritambo, cosa que hace pensar en la idea antes mencionada de la transformación de alimentos asociada a las mujeres en la tradición oral (Cieza 1985: 13-14).

Por su parte, el Inca Garcilaso presenta una versión aparentemente distinta del origen de los incas, aunque afirma también haber escuchado un mito similar que hacía referencia a las tres ventanas de Paucaritampu, de donde salieron cuatro hermanos y hermanas, destacando como fundadores del Cuzco Manco Cápac y Mama Ocllo; menciona a Ayar Cachi, Ayar Uchu y Ayar Sauca, sin citar a las respectivas hermanas nombradas por Cieza (Garcilaso 1960: 30).

Sin embargo, según la versión que más se puede asociar con Garcilaso, por los informes que, este afirma, le fueron proporcionados por un anciano tío de su madre, el Tahuantinsuyo fue fundado por una pareja de hermanos, Manco Cápac y Mama Ocllo, hijos del Sol y la Luna (Garcilaso 1960: 26-28). Resulta importante en esta versión el hecho de que la pareja no esté representada únicamente por Manco Cápac y Mama Ocllo, sino que estos eran a su vez

⁶ Véase, por ejemplo, Santa Cruz Pachacuti 1993: 193, Sarmiento 1960: 213, Guamán Poma 1993: 67.

enviados por la pareja formada por el Sol y la Luna, actuando en este contexto con la misma jerarquía.⁷

El mismo autor resalta la importancia de la pareja, incluso al referirse a las "divisas" de los Incas, manifestando que estos llevaban, además de una borla colorada, dos plumas de las alas del ave corequenque, una de cada ala. Asimismo, menciona que estas aves vivían únicamente en pareja e incluso podían verse solo dos, por lo que los Incas las utilizaban pues:

[...] semejaban a los primeros Incas sus padres, que no fueron más de dos, hombre y mujer, venidos del cielo como ellos decían. (Garcilaso 1960: 230)

Una versión diferente acerca del origen de los incas es la ofrecida por Pedro Pizarro. Este se refiere a una isla llamada Titicaca, donde existía un ídolo de mujer que afirma haber visto y que sería "[...] de quien dizen los yndios avía salido el primer señor deste rreyno" (Pizarro cap. 10, f. 27v.). Es importante tener en cuenta esta variación en la explicación mítica sobre el origen incaico, pues en este caso se trata de un origen femenino de los Incas. Asimismo, Guaman Poma menciona que el primer Inca descendía de una mujer y las versiones de la tradición oral eran producto de un engaño intencional de esta. Similar información se puede encontrar también, quizá por influencia del primero, en la obra de fray Buenaventura Salinas.

Es necesario detenerse en las versiones sobre el origen de los incas referidas tanto por Guaman Poma como por fray Buenaventura Salinas, pues en ambos casos se habla de una historia elaborada sobre el origen del Cuzco con el fin de

⁷ De la probable complementariedad entre el Sol y la Luna se tratará más adelante.

validar el dominio incaico frente a las otras culturas, y se presenta la figura de una mujer hechicera y "malvada" como la autora del engaño.

Así, y con el firme propósito de demostrar el origen diabólico de la idolatría andina introducida por los incas, Salinas manifiesta que, para hacerlo, el demonio escogió a Mama Huaco, la mujer más hermosa y deshonesta que había, quien quedando embarazada de aquel entregó a su hijo, luego del alumbramiento, a Pilcosina, una hechicera hermana suya. Esta crió al niño en la cueva de Tambo Toco hasta que cumplió cuatro años, fecha en que ambas mujeres empezaron a propagar la noticia de que en pocos días saldría al mundo desde Pacaritambo, lugar cercano al Cuzco, un hermoso niño, llamado Manco Cápac Inga, que debía ser obedecido y tenido como Rey y absoluto señor, por ser hijo del Sol, y enviado por este desde el cielo, para que los gobernase y defendiese. Luego de algunos días, Mama Huaco y Pilcosina entraron a la cueva lujosamente vestidas y vistieron al niño con ojotas de oro, ropa de cumbi y objetos de oro y plata; después lo subieron a la parte más alta del cerro, donde apareció por la mañana iluminado por los rayos solares en medio de las mencionadas mujeres que se arrodillaron a su lado. Es de ese modo que, según el cronista, estas lograron que la gente creyera en el origen sobrenatural del niño, convirtiéndolo en gobernante. Además, cuenta Salinas que cuando el niño tuvo catorce años se casó con su madre, Mama Huaco (Salinas 1957: 14-15).

En otro momento, el mismo cronista manifiesta que el Inca Huiracocha, a quien le atribuye una tremenda sabiduría, hasta el punto de haber comprendido la existencia de un sólo Dios (incluso superior al Sol), dio leyes para que se destruyeran los ídolos, templos, huacas y adoratorios falsos a fin de venerar únicamente al verdadero "Dios señor del Sol". Sin embargo, afirma que estas órdenes fueron impedidas por su

mujer, la Coya, y sus concubinas, las mismas que lo persuadieron para olvidar el asunto y respetar la religión antigua (Salinas 1957: 18).

Es evidente que Salinas muestra un claro componente femenino en relación al pecado. Esta idea puede percibirse de igual modo en el pensamiento de Guaman Poma, pues este nos presenta al primer Inca, Cápac Inga Tocay Cápac Pinau Cápac, como descendiente de Adán y Eva y Noé, y de la gente de la edad de Uari Uiracocha Runa y Auca Runa, Inca, que en su opinión no era infiel ni practicaba ceremonias idólatras pese a ser identificado como hijo del Sol y de la Luna (Guaman Poma 1993: 62-64).

Así, para Guaman Poma, fue también una mujer, Mama Uaco, quien ligada al demonio originó la idolatría en los Andes pues, al estar embarazada de padre desconocido, fue aconsejada por el demonio para mostrar a su hijo como un ser sagrado y, junto a Pillco Ziza, llevaron al niño a una ventana en Tambotoco y lo mostraron luego de dos años, diciendo que este (Manco Cápac) había salido de Pacaritambo y era hijo del Sol y la Luna, por lo que debía gobernar como "Cápac Apo Inga"⁸ (Guaman Poma 1993: 64-67).

En ambas versiones, tanto Fray Buenaventura Salinas como Guaman Poma se preocupan por afirmar que los mitos referidos al origen del Cuzco fueron una invención. Sin embargo, es muy significativo el hecho de que el origen del pecado y la idolatría sea vinculado por ambos cronistas a la figura femenina, pues su presencia hace visible, además de su preocupación por mostrar un mundo andino anterior a los incas alejado de la idolatría, una figura bíblica del pecado, donde de la misma forma que Eva habría producido la

⁸ En otro momento se verá cómo para Guaman Poma esta partícula se relaciona con el poder en el Tahuantinsuyo.

expulsión de Adán del paraíso, habría sido Mama Huaco quien originó en complicidad con el demonio el tiránico gobierno de los incas.

Es importante señalar que, si bien estas versiones sobre el origen de los incas tienen notables diferencias, ambos cronistas hacen referencia a la presencia de la pareja en el origen mítico de los incas pues, aunque producto del pecado, Mama Huaco terminó casada con Manco Cápac y convertida en la Coya. Lo que sí se presenta casi sin variaciones en todas las versiones es la complementariedad encontrada entre el Sol y la Luna, ya que, verdad o ficción, fueron estos quienes ordenaron la fundación del Cuzco a las parejas mencionadas.

Una versión distinta, esta vez proporcionada por Sarmiento de Gamboa al hablar del origen de los cañares, cuenta de un diluvio en la región de Tumibamba, del que se habían salvado únicamente dos indios cañares en el Cerro Guasano: Ataorupagui y Cusicayo. Lo curioso de esta versión es que el cronista refiere cómo cuando regresaban a su casa luego de trabajar la tierra, encontraban siempre la comida preparada, sin poder saber nunca el origen de la misma. La incógnita se resuelve cuando descubren que se las traían dos mujeres (también cañares) a las que quisieron atrapar sin ningún éxito. Por ello pidieron al dios Huiracocha que se las devolviera, petición a la que este accedió y, desde entonces, estas mujeres les cocinaron y sirvieron. La situación se mantuvo hasta que el mayor se ahogó, y quien quedó vivo convirtió a una en su esposa y a la otra en su manceba, con quienes tuvo diez hijos e hizo dos parcialidades: Hanansaya y Urinsaya, de las que descenderían todos los cañares (Sarmiento 1960: 207-208).

Resulta significativo que, si bien este mito hace referencia al origen de los cañares, también se encuentra en él la presencia de la pareja, además de los roles femeninos asociados a la preparación de alimentos y los masculinos al trabajo de la

tierra, por lo que la idea de la complementariedad entre sexos es bastante clara.

A partir de las distintas versiones estudiadas, se puede percibir que en la tradición oral andina y particularmente en el origen mítico del Tahuantinsuyo se encuentra la presencia de la pareja, y no simplemente la de los hombres o las mujeres sino de ambos; se presenta a la pareja como una unidad donde cada parte, hombre y mujer, cumple funciones que los convierten en opuestos y complementarios.

1.1.2. *Dividiendo el espacio*

Antes de iniciar el estudio de una probable división por géneros del espacio sagrado que constituía el Tahuantinsuyo, es necesario recordar algunas ideas sobre la dualidad andina y los conceptos de tripartición y doble dualidad (cuatripartición) que de ellas pueden desprenderse. El tema ha sido planteado por numerosos autores⁹ y, más que discutir sobre su existencia, ahora resulta imprescindible preguntarse sobre los límites de su alcance.

La dualidad se percibe prácticamente en todas las manifestaciones de la realidad y el pensamiento andinos. Su presencia se puede notar desde el propio comportamiento de los seres sagrados. Los dioses, por ejemplo, actuaban en pareja y, a menudo, se distingue la existencia de una contraparte para cada una de las divinidades andinas,¹⁰ hasta en el propio ejercicio del poder y en las múltiples manifestaciones de la vida cotidiana.

⁹ Sobre la dualidad andina, véase Duviols 1980, Hocquenghem 1983, Pease 1992, Platt 1980, Regalado 1993, Rostworowski 1983, Zuidema 1995 [1964], entre otros.

¹⁰ Sobre el comportamiento de los dioses incaicos y la presencia de sus parejas se volverá más adelante.

Es también clara la existencia de varios términos que se pueden asociar a la figura de la dualidad en los Andes, *hanan-hurin*, *alaasa-maasa*, *ichoc-allauca*, *uma-urco*, etc., y expresan simultáneamente las ideas de alto-bajo, derecha-izquierda, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos y masculino-femenino. Y es que el hombre andino percibía el mundo dividido en partes opuestas, que a su vez se convertían en complementarias al ser necesaria siempre la existencia de una para el entendimiento de la otra. Es por ello que Platt, entre otros autores, entendió que la complementariedad, permitida por la oposición que la dualidad plantea, convierte a cada una de las partes en *yanantin*, es decir en opuestas y complementarias, a tal punto que existe entre ellas una simetría de oposición perfecta como la que se da entre la realidad y la imagen que esta proyecta en un espejo (Platt 1980).

Se sabe también que dentro de las partes que conforman una misma dualidad existe cierta jerarquía, de modo que siempre una de ellas es "superior" a la otra. Por ejemplo, en el caso de las manos, pese a que son *yanantin* entre sí, siempre una de ellas es "más hábil" que la otra, pero el hecho de que sea la diestra superior a la siniestra o viceversa depende exclusivamente de las características del individuo.¹¹ Es por ello que en el principio de dualidad, pese a destacarse siempre una parte sobre la otra, es cualquiera de ellas la que puede en determinado momento poseer mayor jerarquía, situación que además se puede convertir en intercambiable en determinados contextos.

¹¹ Se ha utilizado el ejemplo de las manos, pues con él es fácil entender que en algunos casos es la diestra la que destaca sobre la siniestra y en otros no. Pero el ejemplo podría darse también con cualquier otra dualidad como la que funciona entre el Sol y la Luna o entre las parcialidades *hanan* y *urin* de un determinado ayllu.

De la duplicación de la dualidad se desprende la idea de cuatripartición, como la existencia de los cuatro suyus en el Cuzco. Además, aun cuando es posible suponer cierta filtración de criterios occidentales en el tema, asociados sobre todo con la imagen de la trinidad, algunas fuentes sugieren la existencia de una suerte de tripartición como la que funcionaba dentro de la división vertical del espacio sagrado inca en Hanan, Kay y Uku Pacha, correspondiendo al mundo “de arriba”, “de aquí” y “de abajo”, respectivamente, y donde Hanan y Uku (Urin) Pacha formaban una dualidad mientras que el Kay Pacha resultaba de la complementariedad entre aquellos y operaba como un plano intermedio o *chaupi* (Pease 1991: 64; Regalado [1993] 1996: 21).¹² Pese a que no he podido ubicar la división tripartita antes mencionada en fuentes coloniales del pasado prehispánico, y su incorporación al pensamiento andino parece posterior, existen otras manifestaciones de la tripartición andina, asociadas por ejemplo con la existencia de tres ceques en la organización cuzqueña: Cozana, Payan y Cayao, así como en una variedad de mitos que aluden a la organización tripartita.¹³

La idea de la cuatripartición como duplicación de la dualidad permitió explicar la existencia de los cuatro suyus que conformaban el llamado Tahuantinsuyo o universo sagrado y ceremonial incaico.¹⁴ Un orden y una jerarquía entre ellos ha sido elaborada por Pease en varios de sus trabajos, en los cuales destaca una división del espacio sagrado que correspondía a la existencia de dos parcialidades: una *hanan*, a la que

¹² Para mayor detalle véanse Valcárcel 1967: 150 y ss; Zuidema 1989: cap. I.

¹³ Para mayores detalles sobre los ceques del Cuzco, consúltese el monumental trabajo sobre este tema de Tom Zuidema, realizado en la década de 1960 y publicado en español en 1989.

¹⁴ Para una discusión sobre la idea del Tahuantinsuyo como espacio ceremonial, véase Regalado 1996.

pertenece Chinchaisuyo y Antisuyo, y una *urin*, en la que se ubicarían Contisuyo y Coyasuyo. Asimismo, a partir de la información proporcionada por Betanzos sobre el recorrido de Huiracocha, Pease logró identificar cada uno de los suyos con los respectivos puntos cardinales: Antisuyo al Norte, Contisuyo al Sur, Chinchaisuyo al Oeste y Collasuyo al Este. Dentro de este razonamiento, en opinión de Pease, la jerarquía de las parcialidades integrantes del Tahuantinsuyo sería la siguiente: Chinchaisuyo, Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo (Pease 1978: 109-110; 1986: 229-230).

Por otra parte, uno de los temas que llaman la atención al estudiar las probables distinciones por géneros a las que hace referencia la tradición oral incaica es sin duda la existencia de una aparente división del espacio concebido ritualmente, en la que los sectores integrantes de una misma realidad espacial, incluyendo, por ejemplo, los suyos en los que se dividía el Cuzco, poseían vínculos con lo masculino o lo femenino.

En la propia versión del origen de los incas que presenta Garcilaso, se menciona que Manco Cápac y Mama Ocllo fueron a enseñar a la gente por separado, "El príncipe fué al septentrión, y la princesa al mediodía [...]" (Garcilaso 1960: 27). No se puede perder de vista el hecho de que el Inca se dirija al Norte y la Coya al Sur, pues podría tratarse de una suerte de división por géneros del espacio simbólico, incluyendo probablemente a los suyos, la misma que, por lo menos en el caso de Garcilaso, correspondería a una identificación de lo masculino con el Norte y lo femenino con el Sur.

Esta división, aparentemente apresurada, encuentra en el mismo relato garcilasiano una interesante información: la gente convocada por el Inca habría poblado el sector *hanan* del Cuzco o Cuzco alto, mientras la convocada por la Coya el sector *urin* o Cuzco bajo. Asimismo, el cronista menciona que, si bien todos poseían la misma jerarquía en

la ciudad, existían ciertas diferencias según hubiesen sido convocados a integrarse a la nueva sociedad por el hombre o la mujer (Garcilaso 1960: 28). Es decir, por lo menos formalmente, la existencia de dos sectores diferenciados por géneros, con cierta superioridad del sector identificable como *hanan* (masculino) sobre el *urin* (femenino), parece coherente con la imagen de la dualidad mencionada entre los incas.¹⁵

Esta división del espacio sagrado según criterios “sexuales” se puede observar también en uno de los acontecimientos rituales presentados por Cieza de León al mencionar el caso del curaca del pueblo de Çaño, quien al tratar de establecer una alianza con Sinchi Roca casa a su hija con el hijo del Inca. Aceptada la alianza,

[...] se hizieron las bodas con toda solemnidad, a su costumbre y modo, y fue llamada en el Cuzco “Coya”. Y una hija suya que tenía el rey, que avía de ser muger de su hermano, fue colocada en el templo de Curicancha [...]. Como este casamiento se hizo, quantan los mismos yndios que aquella parcialidad se juntó con los vezinos del Cuzco, haciendo conbites y borracheras confirmaron su hermandad y amistad al ser todos unos. (Cieza 1985: 95-96)

Luego de la boda, esta mujer se habría convertido en Coya, es decir en la mujer principal del Inca. Aparentemente, a partir de esta unión se estaba configurando una alianza con un sector determinado de las élites locales y se organiza así el gobierno con características duales, a partir de la alianza celebrada con una mujer, por lo que añade el cronista que el Inca Yoque Yupanqui rogó a su suegro se mudase al Cuzco y

¹⁵ Un acercamiento inicial del asunto en Rostworowski 1983, tema sobre el que se volverá en el siguiente capítulo.

[...] se le dio y señaló para su vivienda la parte más occidental de la ciudad, la cual por estar en laderas y collados, se llamó Anancuzco; y en lo llano y más baxo quedó el rey con su casa y vezindad; y como ya todos eran orejones [...] tuuiéronse para sienpre por ylustres las jentes que bivían en los dos lugares de la ciudad llamadas Hanancuzco y Orencuzco. (Cieza 1985: 97)

Cieza menciona haber recibido información de que a partir de ese momento gobernaron el Cuzco un Inca de cada sector (*hanan* y *urin*), información que se discutirá más adelante, pero de hecho constituye una de las pruebas más importantes sobre la que se sustenta la existencia de la dualidad al interior del gobierno incaico. Para el cronista, los parientes de la Coya son quienes poblarían el sector *hanan* del Cuzco, que se asocia en este caso al sector occidental de la ciudad. Resulta significativo el hecho de que a diferencia de lo planteado por Garcilaso, donde el mundo masculino estaba vinculado con la parcialidad *hanan* y con el Norte, en este caso se invierta la situación, siendo lo femenino (por la presencia de los parientes de la Coya) vinculado con lo *hanan* y con el Occidente.

Si fusionamos dichas afirmaciones proporcionadas tanto por Cieza como por Garcilaso y ordenamos en relación a los puntos cardinales y los suyos incaicos que presenta Pease a la luz de las informaciones de Juan Díez de Betanzos, tendríamos que estos corresponderían al siguiente esquema:

Masculino-*hanan*-Norte: Antisuyo

Femenino-*urin*-Sur: Contisuyo¹⁶

Femenino-*hanan*-Occidente: Chinchaisuyo

Masculino-*urin*-Oriente: Collasuyo¹⁷

¹⁶ Según la información de Garcilaso.

¹⁷ Según la información de Cieza.

Utilizando similar procedimiento, podría ordenarse el esquema tomando la división garcilasiana como eje; es decir, ubicando un sector masculino (*hanan*) y uno femenino *urin*, divididos a su vez en dos sectores con las mismas características, según los criterios de Cieza. De ese modo, obtenemos el esquema 1, en el que obviamente la orientación geográfica resulta imprecisa; sin embargo, la división es interesante, aun cuando los sectores podrían presentar variaciones.

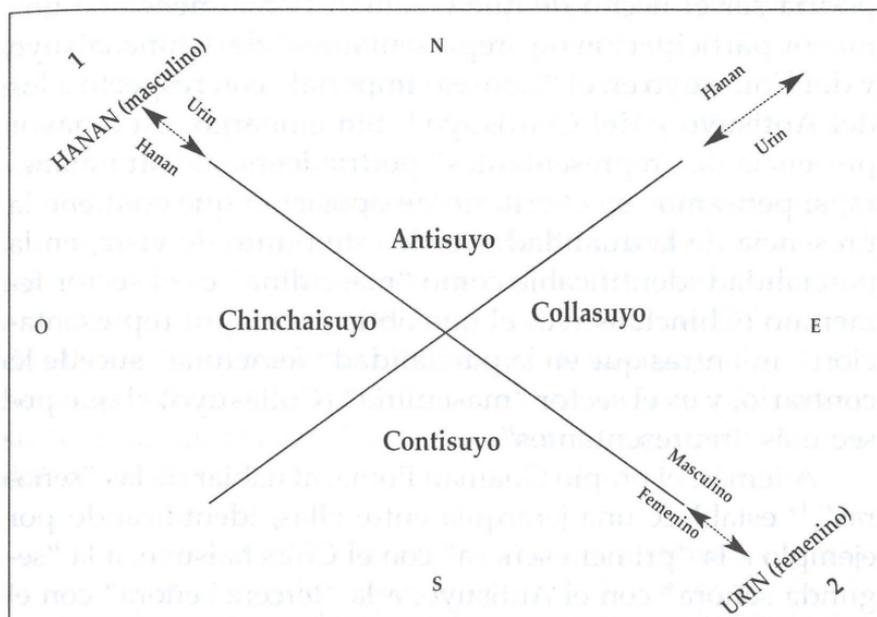
Esquema 1

Sector Hanan Masculino (Norte)	masculino-Oriente (<i>urin</i>)
	femenino-Occidente (<i>hanan</i>)
Sector Urin Femenino (Sur)	masculino-Oriente (<i>urin</i>)
	femenino-Occidente (<i>hanan</i>)

Como se puede apreciar en el esquema 1, cada sector se subdividiría a su vez en dos, conteniendo cada una de las cuatro partes en las que se dividía el mundo una "connotación sexual", un nivel de jerarquía (*hanan* o *urin*) y una ubicación espacial, relacionada con los puntos cardinales, correspondiente a cada uno de los cuatro suyos en los que se dividía el Tahuantinsuyo.

De esa manera, la información anterior podría también organizarse como en el esquema 2.

Esquema 2



En el esquema 2, podemos observar una clara oposición entre los sectores. Mientras en el sector 1 ("masculino"-hanan) es lo "femenino" lo que denota una mayor jerarquía, en el sector 2 ("femenino"-urin) es lo "masculino" lo que tiene mayor rango. De ese modo, en la parcialidad *hanan* o espacio masculino se ubicarían Chinchaisuyo y Antisuyo y, en la parcialidad *urin*, Collasuyo y Contisuyo, siendo Chinchaisuyo y Collasuyo totalmente opuestos y, por consiguiente, complementarios. Si buscamos una jerarquía entre los suyos, esta sería contraria a la planteada por Pease y podría ser la siguiente: Chinchaisuyo, Antisuyo, Collasuyo y Contisuyo.

En el mundo "masculino", lo más importante sería el sector "femenino", es decir el Chinchaisuyo, y en el mun-

do "femenino", el sector "masculino" o Coyasuyo. Un argumento en contra de esta construcción que se propone podría ser el hecho de que Guaman Poma mencione una mayor participación de "representantes" del Chinchaisuyo y del Collasuyo en el "Consejo Imperial" con respecto a los del Antisuyo y del Contisuyo.¹⁸ Sin embargo, esta mayor presencia de "representantes" podría leerse de otra manera, si pensamos en el criterio de oposición que contiene la presencia de la dualidad. Desde este punto de vista, en la parcialidad identificable como "masculina" es el sector femenino (Chinchaisuyo) el que obtiene "mayor representación", mientras que en la parcialidad "femenina" sucede lo contrario, y es el sector "masculino" (Collasuyo) el que posee más "representantes".

Además, el propio Guaman Poma, al hablar de las "señoras",¹⁹ establece una jerarquía entre ellas, identificando por ejemplo a la "primera señora" con el Chinchaisuyo, a la "segunda señora" con el Antisuyo, a la "tercera señora" con el Collasuyo y a la "cuarta señora" con el Contisuyo, ordenamiento jerárquico correspondiente a lo planteado al ordenar la información en el esquema 2.

Resulta importante recordar la información propuesta por Rostworowski sobre la existencia de una cuatripartición por géneros, encontrando al analizar los mitos de origen del Cuzco un ordenamiento cuatripartito del mundo en el que existían un sector Masculino-Masculino y uno Femenino-Masculino en la parcialidad *hanan*, además de sus respectivos

¹⁸ Guaman Poma menciona que tanto Chinchaisuyo como Collasuyo tenían cuatro representantes en el "Consejo Imperial", mientras que Antisuyo y Contisuyo solo dos (citado por Pease 1992: 64).

¹⁹ En el capítulo relacionado con el poder se discutirá el probable rol de las "señoras" que menciona Guaman Poma.

opuestos en la parcialidad *urin* del mundo (Rostworowski 1983: 132). Toda esta información, asociada a la comentada anteriormente, explicaría el comportamiento de Mama Huaco (mujer con atributos masculinos), pues podría identificársele como una mujer de Chinchaisuyo, es decir del sector de mayor jerarquía en el Tahuantinsuyo, y que tendría connotaciones masculino-femeninas.²⁰

Una información diferente a la que se acaba de analizar es la presentada por Sarmiento de Gamboa, quien, al mencionar el mito de origen de los cañares que referimos anteriormente, señala que, luego de la muerte del mayor de ellos, el sobreviviente tomó a una de las mujeres que los hermanos recibieran de Huiracocha y convirtió a la otra en su “esposa secundaria”. Posteriormente, con los hijos tenidos en ambas

[...] hizo dos parcialidades de a cinco, y poblándolos llamó a la una parte Hanansaya, que es lo mismo que decir el bando de arriba, y al otro Hurinsaya, que significa el bando de abajo. Y de aquellos se procrearon todos los Cañares que ahora son. (Sarmiento 1960: 208)

Si vinculamos esta información con las de Garcilaso y Cieza, cabría la posibilidad de que cada sector sea conformado con los hijos de una de las mujeres, siendo los hijos de la mujer principal los relacionados con *hanansaya*, y los de la “mujer secundaria” con *urinsaya*. Se estaría así ante una división donde existirían dos sectores femeninos, o en todo caso, una “parcialidad” masculina con dos sectores femeninos. Cabría preguntarse si los incas veían su relación con los otros de modo tal que identificaban su mundo

²⁰ Sobre la figura de la mujer guerrera se volverá más adelante.

como *hanan*-masculino con respecto a los que consideraban lo contrario: *urin*-femenino.²¹ Muchas fuentes, al referirse a la guerra ritual entre Huáscar y Atahualpa, manifiestan que cuando uno de ellos intentaba presentarse como victorioso frente al otro le mandaba de regalo ropa “de mujer”.²²

Por otro lado, una importante información referente a una división por géneros del espacio es la que se advierte en la iconografía existente en la *Nueva Corónica* de Guaman Poma de Ayala estudiada por Mercedes López Baralt. Esta autora encuentra en varios de los dibujos del cronista una constante con respecto a la ubicación del hombre o el sol siempre a la derecha en los dibujos, mientras que la mujer y la luna siempre resultan graficadas a la izquierda (López-Baralt 1993: 144 y ss).²³

Esta identificación masculino-derecha, femenino-izquierda que posee la iconografía de la *Nueva Corónica* según los estudios de López-Baralt, resulta invertida si la comparamos con la relación entre Occidente-femenino y Oriente-masculino que nos presenta Cieza. Además, si esta variación la sumamos a la encontrada entre las informaciones de Garcilaso y Cieza o a la planteada por Sarmiento de Gamboa, se puede pensar en que este tipo de asociaciones,

²¹ Habría que recordar aquí que tanto Zuidema como Silverblatt mencionan que las distinciones masculino/femenino expresaban, simbólicamente, la relación entre conquistador y conquistado. Además, piensan que ese concepto podría ampliarse para definir tres grupos sociales: Conquistadores, Conquistados e “Intermedios”, entre los que se contaba a los hijos de los vencedores en las mujeres vencidas; estableciéndose de ese modo lo que definieron como “Jerarquía de conquista” (Silverblatt 1976: 301; Zuidema 1964: 40-41; 168-173).

²² Sobre este asunto se volverá al hablar del poder entre los incas.

²³ Esta posición que identifica a lo masculino (hombre, sol y gallo) con la derecha y a lo femenino con la izquierda (mujer, luna y gallina) se puede ver en Guaman Poma 1993: 15, 22, 30 y 63)

pese a que existieron en tiempo de los incas, no funcionaron nunca como constantes. En este caso, lo único permanente era la división del espacio simbólico en mitades, y estas últimas se asocian con lo masculino o lo femenino, cuya posición con respecto al espacio bien podía variar, existiendo así una suerte de intercambio de funciones y posiciones.

Además, no es posible pensar en una identificación real del espacio en términos de masculino o femenino sino en una división simbólica de estas divisiones, acorde con posiciones jerárquicas y con connotaciones (masculinas-femeninas) que en su momento adquieren cada una de las mitades. De ese modo, el que, por ejemplo, siempre dentro de un contexto definido, se otorgue a determinado suyo cierta jerarquía (*hanan* o *urin*) y que, a su vez, esta corresponda a una división sexual (masculino o femenino) tiene que ver en realidad con el otorgamiento, por parte de la memoria colectiva asociada con el momento en el que se recogen las informaciones, de una validación simbólica a determinada posición jerárquica dentro de la estructura del Tahuantinsuyo. Cada una de las versiones analizadas pertenece a los determinados contextos en los que se recogió la información y, por lo mismo, son totalmente variables, tanto como la propia tradición oral.

Es necesario hacer notar la necesidad de tomar en cuenta estas divisiones solo como instrumentos que permitan entender algunos de los aspectos del pensamiento andino, pero no como divisiones fijas; es decir que si bien pudieron funcionar en determinado momento, podían también variar fácilmente. En ese caso, lo único confirmado es la identificación de sectores con características sexuales determinadas en un cierto contexto, pero de ninguna manera podríamos asegurar su vigencia en todos los espacios y menos aun su permanencia constante en el tiempo.

1.2. Complementariedad y oposición: el comportamiento de los dioses

Una de las grandes carencias de la historiografía sobre los incas es, sin duda, la ausencia de estudios monográficos sobre la religión andina prehispánica. Los estudios sobre los incas han experimentado en los últimos años importantes avances en cuanto se refiere a la organización de la sociedad, la estructura económica o el ejercicio del poder.²⁴ Sin embargo, el tema de la religión incaica no ha sido visto con renovado interés por los investigadores.

En esta oportunidad, por la estructura del trabajo, no se pretende solucionar este problema, pues nuestra preocupación por el universo religioso incaico gira en torno al tema de los roles sexuales de las divinidades. Al respecto, un acercamiento al tema fue planteado por María Rostworowski, al afirmar que tanto los dioses como las diosas andinas cumplían funciones diferentes, estando los dioses vinculados a los fenómenos naturales, necesarios de controlar mediante la realización de ofrendas y sacrificios, como, por ejemplo, los casos de Tunupa, a quien se le puede relacionar con el rayo y la lava hirviente; Illapa o Libiac, considerado una suerte de rayo amenazador; Pariacaca y su hijo Macahuisa, asociados a las lluvias torrenciales, y Pachacámac, conocida divinidad que ejerce su voluntad sobre los movimientos sísmicos y, además, junto a su hermano Vichama, representaba la oposición noche/día. A diferencia de los dioses, las diosas se relacionarían con el origen y equilibrio de las subsistencias necesarias para la manutención humana, como, por ejemplo, los casos de Pachamama vinculada con la tierra, Mama Quilla con la

²⁴ Véanse, por ejemplo, los últimos trabajos de Martínez, Noejovich, Pease, Regalado, Ziolkowski citados en la bibliografía.

luna, Mama Cocha con el mar, Urpay Huachac con peces, aves marinas y pescadores, y Mama Raiguana con el reparto de las plantas útiles a los hombres, así como las Conopas que personificaban a las plantas como las llamadas *Mamas* del maíz, papas, coca, etc. (Rostworowski 1995: 1-2).²⁵

Habría que notar, sin embargo, que si bien es posible relacionar a las divinidades femeninas con la obtención de los recursos necesarios para la subsistencia, no se debe olvidar que, por ejemplo, el Sol, aun cuando no posee ningún tipo de representación femenina, obviamente está asociado a la agricultura y, lo que es más importante, fue entendido como tal por la gente andina. Además, no solo la figura de Mama Raiguana es cercana al "primer" reparto de productos alimenticios sino que, por ejemplo, en la tradición oral andina, una figura como la de Incarrí se encuentra asociada también a este rol.²⁶ Es por ello que, sin negar el vínculo evidente, no se debe suponer una relación exclusiva entre las deidades femeninas y la producción de alimentos, pues es posible encontrar divinidades masculinas con atributos similares. Además, el rol protagónico de las diosas asociado a la producción de alimentos no es logrado sin la intervención de divinidades masculinas; prueba de ello es, por ejemplo, que la Pachamama, la divinidad que se puede identificar con más claridad con los productos agrícolas, no sea considerada una diosa universal y omnipotente sino que siempre necesita de un cónyuge para cumplir sus funciones, que en la mayoría de casos resulta siendo un gran dios de características creadoras, rasgos ancestrales y vigencia ultrarregional (Mariscotti 1978: 200).²⁷

²⁵ Un primer acercamiento al tema de las diosas y su relación con la producción alimenticia puede ser consultado en Rostworowski 1983: 72 y ss.

²⁶ Véase Pease 1974: cap. IV, y 1982.

²⁷ Sobre las parejas de Pachamama se volverá más adelante.

Anteriormente se mencionó la presencia de la pareja como unidad dentro de los mitos de fundación del Tahuantinsuyo. En ellos habíamos notado la existencia de ciertos roles para hombres y mujeres, que habían llevado a pensar en una relación de oposición entre las funciones que los mitos asociaban a hombres y a mujeres, las mismas que resultaban complementarias en tanto era la pareja quien terminaba la empresa exitosamente. En el caso de la religión incaica, también es posible encontrar este patrón, dado que podemos percibir la existencia de parejas que actúan sobre base la de los criterios de dualidad.²⁸

Esta presencia de la pareja en la religión incaica puede leerse también dentro de un esquema de oposición y complementariedad entre las divinidades masculinas y femeninas incaicas, como en el caso de Inti (el Sol), con evidentes atributos masculinos, y Mama Quilla (la Luna). Un ejemplo de esta asociación lo hallamos en los dibujos de Guaman Poma de Ayala; en ellos se puede encontrar en el cielo tanto al sol como a la luna en una clara relación de oposición pero dentro de un plano que denota una jerarquía similar.²⁹

Sin embargo, hay que destacar que las fuentes, además de reconocer el vínculo existente entre el Sol y la Luna dentro la dualidad que conforman, destacan la importancia de aquel

²⁸ Al respecto, Platt (1980), al estudiar el caso de los Macha bolivianos, trabaja el tema. Asimismo, Rostworowski (1983) desarrolló la idea de las parejas divinas en el universo religioso andino prehispánico.

²⁹ La presencia de esta relación de oposición entre el sol y la luna dentro de la iconografía de la Nueva Crónica se puede notar en los dibujos que se encuentran en: Guaman Poma 1993: 15, 22, 30 y 63. Además, esta oposición y su vinculación con la ubicación dentro del espacio de los dibujos definiendo la izquierda como femenina y la derecha como masculina fue sugerida por Mercedes López-Baralt (véase López-Baralt 1993: 144 y ss). Sin embargo, no se puede perder de vista que esta asociación está también presente en la iconografía cristiana en la que Cristo, por ejemplo, se representa siempre "a la derecha del Padre".

y lo ubican en una posición superior frente a la luna. Al respecto, Garcilaso, afirma que

[...] no tuvieron más dioses que al sol, al cual adoraron por sus excelencias y beneficios naturales, como gente más considerada y más política que sus antecesores, los de la primera edad, y le hicieron templos de increíble riqueza, y aunque tuvieron a la luna por hermana y mujer del sol y madre de los Incas, no la adoraron por diosa, ni le ofrecieron sacrificios, ni le edificaron templos: tuviéronla en gran veneración por madre universal, más no pasaron adelante en su idolatría. (Garcilaso 1960: 42)³⁰

Resulta importante el hecho de que se establezca la supremacía del Sol ante la Luna, pues este debió ser *hanan* frente a la Luna, que sería *urin*. Además, no se debe perder de vista que la intensidad de la luz solar puede asegurar esta supremacía. Al respecto, Sarmiento de Gamboa menciona que, luego del diluvio,³¹ Viracocha se fue al Titicaca y mandó que saliesen el sol, la luna y las estrellas para dar luz al mundo,

Y dicen que crió a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol, envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dió con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida, de la color que ahora parece. (Sarmiento 1960: 208)

³⁰ Garcilaso, además de mencionar que el Sol y la Luna actuaban como pareja, manifiesta que el patrón del matrimonio entre hermanos que practicaban el Inca y la Coya estaba asociado, por un lado, al ejemplo de los primeros Incas (Manco Cápac y Mama Ocllo) y, por el otro, al de los “abuelos”, término con los que se refiere al Sol y a la Luna (Garcilaso 1960: 38).

³¹ La idea del diluvio está presente en varias de las crónicas que se ocupan del pasado andino, situación que se encuentra asociada con la visión bíblica del pasado andino que quieren mostrar los cronistas.

Este pasaje de Sarmiento resulta significativo pues, al asociar la superioridad de la luz solar a un acontecimiento como el descrito y destacar una anterior superioridad de la Luna, pone de manifiesto la posibilidad del intercambio de posiciones entre las parejas divinas, además de confirmar la oposición entre el Sol y la Luna. Información similar nos es presentada por Santa Cruz Pachacuti al referirse a la existencia de un importante ídolo de mujer que habría sido destruido por Tunupa, al reordenar el mundo (Santa Cruz Pachacuti 1993: 190). Hay que recordar, sin embargo, que la "biografía" de Tunupa que presenta Santa Cruz Pachacuti fue elaborada en base a la del Apóstol Santo Tomás³² y que en este caso puede estar asociada a la figura de un "extirpador de idolatrías prehispánico" dedicado a borrar el pecado original andino (siempre de origen femenino) en un tiempo anterior a la invasión española. En todo caso, la que sí está clara es la oposición masculino-femenino destacada por el pasaje y la existencia de un tiempo mítico en el que los roles sexuales se intercambiaron y dieron origen al orden incaico encontrado por los españoles.

Probablemente, la figura de mayor jerarquía en el mundo celeste es la del dios que los cronistas convirtieron en una suerte de "creador andino" y que, en diversos relatos, aparece ordenando el mundo en Tiahuanaco o después del diluvio que algunas de las fuentes vincularon con el área andina.³³ Huiracocha, el "creador andino",³⁴ encuentra en uno de los relatos que Garcilaso de la Vega atribuye al padre Valera un vínculo con Pachacámac, a tal punto que se afirme que *Ticci*

³² Pease, comunicación personal.

³³ Para mayor información sobre esta divinidad, revísese Pease 1973.

³⁴ Debe entenderse la figura de "creador" asociada con Huiracocha como la de un creador de un nuevo orden a partir de otro pre-existente. Véase Pease 1973.

Viracocha y *Pachacámac* son una misma divinidad considerada “[...] como a Dios poderosísimo, triunfador de todos los demás dioses” (Garcilaso 1960: 155).³⁵ Es sumamente sugerente esta asociación que Garcilaso (o Valera) encuentra entre las divinidades que poseen mayor jerarquía en el Hanan Pacha y el Urin Pacha. Son, pues, Huiracocha y Pachacámac los que mantendrían el equilibrio del cosmos desde sus respectivas posiciones.³⁶

Nos llama la atención el hecho de que el “creador andino” sea presentado por las fuentes como carente de género, y que se asuma para él, simultáneamente, funciones masculinas y femeninas. Además, el acto de crear u ordenar el mundo que se le atribuye lo habría realizado solo y únicamente por medio de la palabra. Al respecto, Pease destaca que Cristóbal de Molina sostiene que a la Huaca del Hacedor nunca le habían dado mujer, pues no la quería (no la pidió), encontrándose así una connotación andrógina para esta divinidad. Asimismo, el carácter bisexual del creador andino encuentra asidero en una “oración al hacedor”, que Pease destaca en la crónica de Santa Cruz Pachacuti “*Oh Uiracocha, Señor del Universo / seas varón / seas hembra...*” [también se puede leer *ya sea este varón / ya sea este hembra...*] (Pease 1973: 24-25).³⁷

³⁵ En otro momento, Garcilaso, al hablar del dios creador andino, dice que los incas “[...] alcanzaron que había un Hacedor de todas las cosas, al cual llamaron Pachacámac, que quiere decir el Hacedor y sustentador del universo” (Garcilaso 1960: 233).

³⁶ Sobre el vínculo entre Huiracocha y Pachacámac y una probable oposición Costa-Sierra, véase Pease 1973: 33 y ss.

³⁷ Esta suerte de dualidad sexual se encuentra también en las representaciones escultóricas consideradas imagen de Huiracocha y en los monolitos Chavín que estudiaron en su momento Julio C. Tello y John Rowe, los mismos que presentan dos imágenes iguales pero de sexos diferentes. Por ello es que la bisexualidad atribuida a la divinidad se presenta como expresión ejemplar de la potencia creadora (Pease 1973: 25). Información citada también por Martínez 1995: 212.

Esta carencia de complemento atribuida a la figura del creador andino concuerda con la ausencia de la pareja en una buena parte de la cosmología andina que intuía Rostworowski al hablar de la ausencia del padre o la madre en algunos ciclos míticos (Rostworowski 1983: 96). Sin embargo, dicha ausencia es temporal, pues parece que la tradición oral, en determinado momento, asoció a los incas, en tanto constituían el tiempo vigente, el origen de un orden que presenta a hombres y mujeres actuando juntos en una relación de oposición y complemento.³⁸

Si pensamos, a partir de las fuentes, en la existencia de una jerarquía en las divinidades celestes que gozaron de mayor prestigio entre los incas, Huiracocha poseía una posición superior frente a Inti y Mama Quilla, los mismos que actuaban como pareja y eran *urin* con respecto al anterior.³⁹ Una jerarquía similar a la planteada es la que se observa, por ejemplo, cuando en la fiesta de Hatun Layme, celebrada hacia finales de agosto en gratitud por la buena cosecha, Cieza menciona que se hacían rituales a Huiracocha, Inti y Mama Quilla junto con otros dioses y, en estas celebraciones que se hacían en la “plaza”, se encontraba en lo más alto de una suerte de “teatro” la figura de Tiçiviracocha en una posición jerárquica evidente sobre el Sol y la Luna, ubicados en segundo plano (Cieza 1985: 90-91).

³⁸ Hay que recordar que, en determinado momento, Huiracocha se convierte en un dios ocioso carente de vigencia, momento en que aparentemente se da la difusión del culto solar y la expansión incaica tras la probable derrota de los chancas. Véase Pease 1973.

³⁹ Esta situación debió variar al convertirse, en los ciclos míticos, la figura de Huiracocha en la de un dios “ocioso”, momento en que debió invertirse el orden, pasando Huiracocha a formar parte de un “pasado no vigente” y, por lo tanto, *urin* frente al Sol y la Luna.

Entre las divinidades que pueden ser llamadas ctónicas, podemos destacar a Pachamama (la tierra) y Mamacocha (el mar), por sus connotaciones femeninas. El tema de Pachamama fue estudiado por María Mariscotti en 1978 y disponemos, por ello, de una importante información sobre sus atribuciones relacionadas a la producción de alimentos, pues es considerada como la "Madre tierra", "dueña" y "protectora" de los animales que en ella habitan (Mariscotti 1978); sin embargo, para el caso de Mamacocha, aún no disponemos de un estudio monográfico de esa envergadura. A pesar de ello, es fácil comprobar la connotación femenina que la gente andina asoció a esta divinidad y su vinculación con la alimentación generada por la pesca.

Los de la costa de la mar [...] adoraban en común a la mar, y le llamaban Mamacocha, que quiere decir, madre mar, dando a entender que con ellos hacía oficio de madre en sustentarles con su pescado. (Garcilaso 1960: 20)

[...] la llamaban Mamacocha, que quiere decir Madre Mar, como que hacía oficio de madre en darles de comer. (Garcilaso 1960: 215)

Si pensamos en el vínculo con la producción de alimentos mediante la pesca que se asocia a Mamacocha, es posible asumir la existencia de una complementariedad entre las dos divinidades pues ambas, es decir Pachamama y Mamacocha, contribuían al sustento de la gente. Una interrogante aún por resolverse es si Mamacocha estaba o no relacionada con la pesca en la sierra, pues en el relato garcilasiano se habla de una divinidad costeña vinculada al mar, mas no sería extraño encontrar en la zona de la sierra una divinidad con iguales características y con probables connotaciones femeninas.

Dentro de las divinidades ctónicas, resulta también importante el caso de Pachacámac, el mismo que, como vimos,

posee una clara vinculación con Huiracocha. Garcilaso los confunde, hecho que nos hace pensar en la existencia de una contraparte para Huiracocha en el Uku Pacha.

Por otro lado, una importante información sobre Pachacámac la encontramos en un trabajo destinado, en parte, a aclarar las diversas connotaciones de Pachacámac, en el que María Rostworowski encuentra, a partir de la tradición oral costeña, una clara oposición entre este y el Sol (y Vichama, uno de sus hijos), pues se identifica a Pachacámac como señor de la noche⁴⁰ (Rostworowski 1992: 27 y ss). Esta oposición —manifiesta también en el asesinato de Vichama por parte de Pachacámac y la posterior fertilización de la tierra con los huesos del muerto, lo que originaría la aparición de los alimentos— pone de manifiesto un rol de “dador de alimentos”, que cierto sector de la tradición oral asociaba a esta divinidad.⁴¹ Asimismo, Rostworowski señala también que existía un vínculo entre Pachacámac y Urpay Huáchac, considerada por parte de la información colonial como una suerte de diosa de los peces. (Rostworowski 1992: 35 y ss).

En el mundo ctónico, se nota también la presencia de la pareja, sobre todo a partir de la figura de Pachamama, que ha sido vinculada principalmente con Pachacámac y con el Sol (Mariscotti 1978: 196-199).⁴²

Si ordenamos las divinidades incaicas, podríamos agruparlas en parejas (no necesariamente matrimoniales),

⁴⁰ Vale la pena mencionar que Rostworowski encuentra un predominio de la figura de la Luna frente a la del Sol dentro de la tradición religiosa costeña (Rostworowski 1992: 30).

⁴¹ Resulta interesante que en un mito recogido a principios de siglo se asocie a Pachacámac con Pachamama (Rostworowski 1992: 32).

⁴² Sobre la relación entre Pachamama y otras divinidades, véase Mariscotti 1978: 201 y 222.

vinculando las divinidades celestes con las ctónicas. De este modo, encontramos que Mama Quilla y Pachamama resultan opuestas en tanto constituyen divinidades femeninas que cumplen funciones similares en planos diferentes. Situación similar podría darse, por ejemplo, en el caso de Huiracocha y Pachacámac, aunque es posible suponer que esta relación sea producto de la oposición costasierra de la que hablaba Pease y que la tradición oral haya asociado estas divinidades en tanto dioses que pueden considerarse “menores”, luego de la expansión del culto solar.

Por su parte, Mama Cocha no tendría representación en el mundo celeste, situación que sería explicable si pensamos que en el Urin Pacha, a diferencia del Hanan Pacha, donde la Luna es capaz de mantener el equilibrio femenino, la Pachamama (la Tierra) necesita de Mamacocha (la mar) para alimentar a los hombres. Asimismo, la oposición entre Inti y Pachacámac, explicada entre otras razones en la relación de este último con las tinieblas, resulta posible asociarlo con la Pachamama e incluso considerarlos como partes complementarias entre sí, por tratarse de las deidades más importantes en su respectivo espacio sagrado.⁴³

De ese modo, estaríamos hablando de dos planos, el primero relacionando lo masculino y lo femenino, si nos

⁴³ Una importante información sobre estas asociaciones fue planteada por Platt en su estudio sobre los Macha de Bolivia, destacando entre sus creencias un “ductismo cosmológico”, en tanto que Inti y Mamaquilla formaban la pareja predominante en el Hanan Pacha, lo mismo que Pachata (Padre tierra) y Pachamama hacían lo propio en el Urin Pacha. De ese modo, existían una mitad masculina (Hanan Pacha) y una femenina (Urin Pacha), en las que habitaban simultáneamente un ser puramente masculino o femenino (Inti y Pachamama para el Hanan Pacha) y uno simbólica y lógicamente imperfecto (Mama Quilla y Pachata), respectivamente (Platt 1980: 158-160).

fijamos ya sea en el mundo celeste o en el subsuelo (en el Hanan Pacha o en el Urin Pacha), y el segundo, si establecemos un paralelismo entre ambos mundos y buscamos una contraparte femenina o masculina para cada divinidad. Esta agrupación de las divinidades estaría relacionada con la complementariedad existente entre lo masculino y lo femenino, la misma que funcionaba en el pensamiento de la gente andina y que podría ser graficado como en el esquema 3.

Esquema 3

HANAN PACHA

Mundo masculino

Huiracocha

(Andrógino)

Inti

(Masculino)

Mama Quilla

(Femenino)

URIN PACHA

Mundo femenino

Pachacámac

(Masculino)

Pachamama-Mamacocha

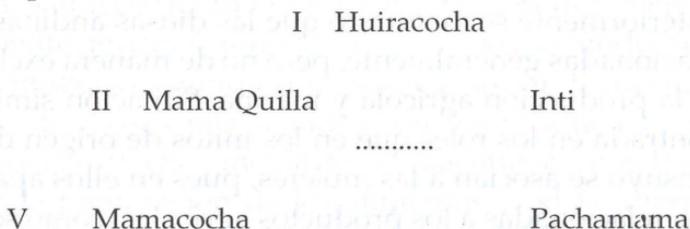
(Femenino)

En el esquema 3 se puede notar, por un lado, la existencia en el mundo de un ser andrógino, además de una divinidad masculina y femenina. Simultáneamente, en el mundo ctónico no existe un ser andrógino, no obstante la posibilidad de encontrar cierto vínculo entre Pachacámac y Huiracocha. Además, operaría una dualidad entre Pachacámac y Pachamama-Mamacocha. Obviamente, tam-

bién se puede ordenar el esquema por géneros, obteniendo cada divinidad una contraparte en el mundo opuesto. De ese modo, Huiracocha e Inti actuarían como seres opuestos a Pachacámac, mientras que Inti-Pachamama y Pachacámac-Mama Quilla resultarían seres complementarios.

En el esquema 3, producto de un ordenamiento de la realidad religiosa andina, sustentado en el principio de la dualidad, se evidencia la división por géneros, la misma que puede apreciarse en el dibujo presentado por Santa Cruz Pachacuti⁴⁴ y que representa, para el cronista, una plancha hecha por Mayta Cápac, que se encontraba en el Coricancha. En esta representación se halla al centro y en un primer plano la figura de Huiracocha mientras que en lo que podría llamarse un segundo plano se representa a Inti (a la derecha) y Mama Quilla (a la izquierda). Al mismo tiempo, en el quinto plano del diagrama⁴⁵ se encuentran Pachamama a la derecha y Mamacocha a la izquierda como en el esquema 4 (Santa Cruz Pachacuti 1993: 208).

Esquema 4



⁴⁴ Para una interpretación del diagrama de Pachacuti, desde el principio de descendencia paralela (al que se hará referencia en el siguiente capítulo), véase Silverblatt 1990: 31-33.

⁴⁵ Se habla de un quinto plano, pues antes de este, en un cuarto plano, se encuentran el lucero de la mañana (chazca cóyllor, a la derecha y el lucero de la tarde (choq chinchay o apachi orori) a la izquierda, y el verano e invierno a la derecha e izquierda, respectivamente.

Resulta interesante ver a Pachamama representada en un sector que podría considerarse masculino (derecha), por lo que sería hanan, frente a Mamacocha. Esto encuentra explicación si pensamos que se ubica en el mismo sector que el Sol, y la tradición oral andina sostiene que este fertilizaba la tierra.⁴⁶ Además, el hecho de que se encuentre en un sector masculino frente a Mamacocha podría también asociarse a la idea de que su culto era más difundido entre los cuzqueños y, por lo mismo, le era asignada una posición predominante.⁴⁷

1.3. Sacralizando las funciones

Se dijo anteriormente que al estudiar la tradición oral y la religión se tenía la intención de buscar algunos de los comportamientos ideales asociados por la gente a las divinidades con atributos “masculinos” o “femeninos” o a los actores de los ciclos míticos. Ahora se intentará descubrir, en esos comportamientos arquetípicos, los roles considerados por la sociedad inca como propios de hombres y mujeres.

Anteriormente se manifestó que las diosas andinas estaban relacionadas generalmente, pero no de manera excluyente, con la producción agrícola y marina. Situación similar es la encontrada en los roles que en los mitos de origen del Tahuantinsuyo se asocian a las mujeres, pues en ellos aparecen también relacionadas a los productos agrícolas, como se puede observar en este pasaje de la versión del origen del Cuzco que ofrece Betanzos, en el cual las mujeres de los Ayar sacaron de Pacaritambo:

⁴⁶ No hay que perder de vista la afirmación de Platt mencionada anteriormente acerca de la “pureza” sexual que comparten tanto Inti como Pachamama.

⁴⁷ Pachamama no tiene un complemento masculino claro dentro de las divinidades ctónicas.

[...] el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos como son ollas y cantaros pequeños y platos y escudillas y vasos para beber todo de oro fino [...]. (Betanzos 1987: 18)⁴⁸

Por esto, se puede suponer una relación entre las diosas que dan origen a los productos agrícolas, peces, etc., y las mujeres que, en estrecha vinculación con ellas, se dedicaban a la transformación de los mismos en ofrendas rituales y productos destinados a la redistribución.

Vale la pena señalar que —como menciona Rostworowski— la mujer andina tomaba parte activa en la agricultura, al encargarse básicamente del depósito de semillas y tubérculos, tarea que, en su opinión, era considerada exclusivamente femenina, pues la tierra (Pachamama) poseía el mismo género (Rostworowski 1986: 9). Este hecho evidencia la existencia de una práctica andina relacionada con la mujer y por ello se expresa claramente en la religión y la mitología. Es decir, el propio hecho de las diosas relacionadas con el contexto agrícola es producto del papel protagónico de la mujer en un acontecimiento tan importante para una sociedad básicamente agrícola como la siembra. De ese modo, se valida en el universo sagrado una práctica social. Es decir, la presencia de diosas relacionadas con los productos agrícolas, unida a la estrecha vinculación de las mujeres con la siembra y con la preparación de los alimentos, podría interpretarse como una explicación o validación simbólica de tareas relacionadas en la sociedad incaica con las figuras femeninas.

⁴⁸ En el mito de origen de los cañares estudiado anteriormente, las mujeres también estuvieron dedicadas a la preparación de los alimentos (Sarmiento 1960: 207-208).

Parece que existió una relación ritual entre la preparación de los alimentos por parte de las mujeres y la producción de los mismos sacralizada por las diosas. En ese sentido, habría que añadir cómo en los diferentes rituales andinos, incluyendo los espacios de socialización en donde se efectúa la reciprocidad, la participación de la mujer en la producción/transformación de alimentos se da como una forma de agasajar a quienes se está convocando. Esta situación la encontramos, por ejemplo, cuando, a propósito de una celebración ofrecida por Inca Yupanqui en el Cuzco para agasajar a los curacas, Betanzos escribe que

[...] vinieron las señoras así las mujeres del ynga como las de los demás principales las cuales sacaron muchos e diversos manjares e luego se sentaron a comer [...]. (Betanzos 1987: 61)⁴⁹

Es importante resaltar que detrás de la imagen cortesana propuesta por el cronista se acoge una imagen ceremonial donde la participación femenina guarda relación con los discursos míticos y la práctica de la reciprocidad andina. Si bien la mujer estaba relacionada a la preparación de los alimentos, no se encuentra en situación inferior al hombre, sino que participa de diversas formas en el ritual, y su vinculación con la preparación de los alimentos destinados a iniciar la reciprocidad no es sino un ejemplo de su participación en este. Además —como manifiesta Rostworowski—, y no obstante tratarse de una práctica bastante generalizada pero no única, en el Tahuantinsuyo el trabajo estaba dividido por géneros desde la niñez y existía una suerte de complementariedad entre los sexos adecuada a las circunstancias (Rostworowski 1986: 7).

⁴⁹ El énfasis es nuestro.

Esta relación de las mujeres con la preparación de los alimentos no era únicamente una división de tareas entre el varón y la mujer entendida en términos de sumisión de las mujeres a los varones sino, según lo mencionado por Rostworowski, parte importante de esta complementariedad del trabajo según los géneros. Paralelamente, en los ciclos míticos, se encuentra también a la mujer asociada con el tejido,⁵⁰ práctica que constituía una parte importante de las actividades rituales demandadas tanto por la reciprocidad como por la redistribución.

Por otro lado, el ejercicio del poder, la participación en la guerra, así como el cultivo de la tierra o la fabricación de arados, acequias y calzado son tareas que las fuentes consideran básicamente como masculinas.⁵¹ Sin embargo, Rostworowski, basándose en la información de Betanzos, encontró cierto tipo de participación femenina relacionada principalmente con la guerra, en torno a la mítica figura de Mama Huaco, situación que cobra sentido al considerar a Mama Huaco como una mujer (femenino-masculina) dentro de la cuatripartición por géneros presentada por la autora citada (Rostworowski 1988: 33; 1993: 132-133).

Betanzos también menciona algunos ritos en los cuales participan mujeres guerreras, como en el caso de las celebraciones realizadas a la muerte de Pachacútec, pues este habría pedido que en las exequias después su muerte participen

⁵⁰ Gracilaso, por ejemplo, dice que luego de la fundación del Cuzco, Mama Ocllo enseñó a las mujeres a tejer e hilar para ellas, sus maridos y para sus hijos (Gracilaso 1960: 28).

⁵¹ Al respecto, véase, por ejemplo, Gracilaso 1960: 28 y Silverblatt 1990: 10-11. Por otro lado, habría que recordar que esta autora manifiesta también que existían pocas cosas que no pudieran ser hechas por ambos sexos; además, aun cuando los hombres podían hilar, el arado y la guerra eran funciones estrictamente masculinas.

mujeres vestidas de hombres bailando con hondas y utensilios de guerra (Betanzos 1987: 147).

En este caso, es destacable la mención del propio cronista acerca de que estas mujeres se vistieron *de hombres*, pese a la visión de Betanzos según la cual estas funciones estaban reservadas exclusivamente a los varones; en realidad, estarían simulando ser hombres. Asimismo, una probable explicación a este hecho podría encontrarse en la hipótesis de que este tipo de situaciones se daban en ocasiones excepcionales, pues dentro de la oposición complementaria que formaban hombres y mujeres, los roles podían intercambiarse.

De ese modo, ante la posibilidad de que se den situaciones en las que a las mujeres les resultaba inevitable acudir a la guerra, existía la validación mítica para tales circunstancias, debido a que al participar en estas guerras rituales se entiende la necesidad de la presencia de figuras femeninas. En este sentido, habría que recordar también que Mama Huaco actúa luego de la muerte de dos de los hermanos Ayar, es decir, que el relato refleja el contexto de crisis.

Otro de los ejemplos de mujeres míticas relacionadas con atributos masculinos es planteado también por Rostworowski al alertar que, pese a que la mayoría de cronistas mencionan a Manco Cápac como el portador de la vara de oro, Sarmiento de Gamboa relaciona este hecho con la figura de Mama Huaco, encontrando en ello una imagen femenina con atributos fálicos. Asimismo, menciona el hecho de que Mama Huaco dirigió su propio ejército. Esta imagen de mujer guerrera se puede observar también en la contienda contra los chancas en la figura de Chañan Cury Coca (Rostworowski 1983: 133-135; 1995: 5).⁵²

⁵² Sobre la imagen de la mujer guerrera en el contexto de la guerra contra los chancas, véanse también Sarmiento 1960: 233, y Pachacuti 1993: 218 y 220.

Es necesario llamar la atención otra vez acerca de que, semejante a la versión de los Ayar, la presencia de una mujer con atributos masculinos en la guerra contra los chancas se da en una situación de crisis. El ciclo mítico de la guerra contra los chancas marca el inicio de un nuevo orden social a partir de la figura de Pachacútec, por lo que bien podríamos pensar en una inversión de roles en época de alteración del orden previa a un nuevo tiempo mítico.

En todo caso, al margen de este tipo de vínculos ocasionales, en los que, a partir de su participación en determinados rituales, se asocia a la mujer con situaciones de guerra, queda clara la relación de lo femenino con la producción y transformación de productos agrícolas y marinos, la misma que se ejerce dentro de un contexto de oposición y complementariedad con las actividades relacionadas con lo masculino.

CAPÍTULO 2

Lo femenino en la organización socioeconómica del Tahuantinsuyo

En este capítulo interesa analizar el rol que jugaron tanto hombres como mujeres en la organización social y económica de los incas y, por los intereses del trabajo, destacar los mecanismos de articulación social y económica en los que se encuentra presente la mujer.

En ese sentido, de manera similar a lo observado en el capítulo anterior, se puede percibir que, dentro del orden social y económico del Tahuantinsuyo, la mujer jugó una función protagónica, siendo "lo femenino" de vital importancia tanto para mantener el sistema de parentesco, en buena cuenta el sustento de la organización incaica, como para la reciprocidad y la redistribución, es decir las bases económicas del Tahuantinsuyo.

2.1. Roles sexuales y organización de la sociedad incaica

En los estudios referentes al rol que cumplieron tanto hombres como mujeres en la sociedad incaica, ha cobrado importancia en los últimos años la tesis de la doble descendencia o descendencia paralela, la misma que suponía a los hombres pertenecientes al grupo de parentesco de sus padres de igual forma que las mujeres al de sus madres.¹ A

¹ Al respecto, véanse los trabajos de Zuidema citados en la bibliografía.

partir de esta idea, Silverblatt, basándose en las informaciones de Zuidema, planteó el funcionamiento de líneas de descendencia paralelas relacionadas con el acceso a recursos, por lo que supuso que era mediante las madres que las mujeres andinas accedían al agua, a los animales e incluso a los rebaños comunales (Silverblatt 1990: 3).²

Según esta postura, el paralelismo entre hombres y mujeres definía las funciones de ambos en la sociedad incaica y un fuerte vínculo articulador de las diosas, las Coyas, las mujeres de la elite y las mujeres "del común".³ Esta idea se aplicaría también entre los varones, de modo que, a partir del Inca, se desprendía una organización jerárquica masculina de características semejantes a la de las mujeres.

Sin embargo, parece que esta suerte de paralelismo en la descendencia masculina y femenina, al que se refieren tanto Zuidema como Silverblatt, es el producto de la proyección de la imagen distorsionada de las fuentes coloniales en las que basaron su argumentación, pues el texto principal origen de sus afirmaciones, Pérez Bocanegra, es bastante tardío y contiene una serie de prejuicios occidentales con respecto al sistema de parentesco andino (Regalado [1993] 1996).

En este sentido, las evidencias sobre la facultad de las mujeres para hacer cambiar la posición social de sus esposos y definir la de sus hijos, así como las documentadas opiniones en torno al rol que estas cumplieron a la hora de la sucesión incaica⁴ y la importancia de la entrega de mujeres en la constante reestructuración de la elite cuzqueña y

² Un primer acercamiento al tema en Silberblatt 1976; véase también Ortiz 1993.

³ Véanse los trabajos de Silverblatt citados en la bibliografía.

⁴ Aunque se hace referencia a este tema más adelante, sobre las constantes influencias de las mujeres en la definición del rol social e incluso político de sus parientes, se puede consultar Rostworowski 1983; Regalado [1993] 1996; Pease 1992a y Ziolkowski 1996.

en la ampliación del parentesco, contradicen la tesis de la doble descendencia o descendencia paralela.⁵

Asimismo, aun cuando una de las ordenanzas del Tercer Concilio de Lima haya sido utilizada como argumento a favor de esta idea (Zuidema 1980: 75), creo que lo estipulado en ella la contradice en lugar de apoyarla, pues parecería que la costumbre colonial de la gente andina de poner a los varones el apellido del padre y a las mujeres el de la madre correspondía a esta disposición y no a una práctica anterior a la invasión europea:

Para que eviten los yerros que en reiterar bautismo y matrimonio yndios conocidos suelen acaecer; totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el bautismo cuales se acostumbraban entre christianos, y de estos mismos los compelan a usar entre sí. Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencian, procúrese que los varones procuren los de sus padres, las mugeres los de sus madres. (Cap. 11. De los Nombres de los Yndios)⁶

Una solución al problema de la doble descendencia o descendencia paralela fue planteada por Liliana Regalado en un trabajo destinado al estudio de la Sucesión Incaica (Regalado [1993] 1996); en él, ella afirma que la doble descendencia se daba únicamente en relación con la definición y sacralización de las funciones masculinas y femeninas, las mismas que incluso podían intercambiarse. De ese modo, dentro de un contexto normal de ritual y sacralidad, las diosas definían el rol de las mujeres de la misma manera en que los dioses, el de los varones. Se trata entonces, nuevamente, de una de las expresiones

⁵ Véanse al respecto Regalado 1993: 83-84 y Rostworowski 1983.

⁶ Citado por Zuidema 1980: 75.

más evidentes del pensamiento andino: la complementariedad entre los elementos masculino y femenino, los mismos que en algunos casos aparecen como opuestos entre sí, pero que actúan también como complementarios.

Sobre este asunto, resulta importante recordar al referirse a la economía en la época de los incas a María Rostworowski, quien afirma que la mujer jugaba un rol semejante al varón y el matrimonio marcaba el inicio de la edad productiva en la pareja (Rostworowski 1986). Asimismo, partiendo de un análisis sobre la cantidad de tiempo invertida por la gente en la entrega de mano de obra al estado cuzqueño, Noejovich demuestra que en el mundo andino la capacidad de trabajo solicitado por el Inca tanto a hombres como mujeres era equivalente (Noejovich: 1993: 64),⁷ por esto las mitas se encargaban a las unidades "familiares".

Es decir, la pareja trabajaba en igualdad de condiciones y, por lo mismo, tanto hombres como mujeres tenían semejantes obligaciones, lo cual hace pensar en el concepto de la complementariedad por géneros comentada anteriormente y en que obviamente se daba también al interior del pequeño núcleo "familiar".

Sobre este tema, Pedro Pizarro destaca la "sumisión" de las mujeres respecto de sus maridos, información bastante cargada, por cierto, de los prejuicios del cronista, quien manifiesta:

[...] las yndias casadas que andauan en la guerra lleuauan a questas la comida de sus maridos, las ollas, y aun algunas la chicha [...] *Llegauan estas yndias cargadas tan presto como sus maridos, y entendían en guisalles de comer [...]*. (Pizarro 1986: f. 149v.)⁸

⁷ Véase también Noejovich 1996.

⁸ El énfasis es nuestro.

Pedro Pizarro, además de resaltar una participación femenina en la guerra, muy similar por cierto a la apreciada en las mujeres mencionadas en los mitos del origen del Cuzco,⁹ refiere que estas mujeres llevaban cargas de dimensiones y pesos similares a las de sus maridos, información concordante con lo planteado por Noejovich en relación con la existencia de una similar capacidad de trabajo entre las mujeres y los hombres andinos. Por otro lado, es sumamente sugerente la información que proporciona Guaman Poma cuando habla de las "calles" y describe con ellas los diferentes "grupos de edad" en los que se organizaba la sociedad incaica. En esta descripción se puede observar una similitud perfecta entre las actividades realizadas por los hombres y mujeres de cada grupo. Así, el autor define como actividades masculinas la guerra, el labrado y el cultivo de la tierra, la obtención de leña y paja, la limpieza de las casas de las "autoridades", el tejido, la crianza de animales y la caza, mientras las mujeres estarían dedicadas al tejido de cumbi o avasca, al pastoreo, al servicio de las mujeres principales y a la agricultura (Guaman Poma 1993: 148-174).

Aun cuando, para Guaman Poma, hombres y mujeres realizaban los mismos trabajos, al referirse a la octava "calle" de las mujeres, en la que ubica a las niñas entre 5 y 9 años, menciona que a estas

[...] se le han de enseñarle a limpieza, y que sepan desde chicas hilar, y llevar agua y lavar, y cocinar, que es oficio de mujer y doncella [...]. (Guaman Poma 1993: 174)

Es significativa la referencia del citado cronista a la dedicación de las mujeres en el Tahuantinsuyo a la prepara-

⁹ Véase el capítulo anterior.

ción de chicha, tejido y alimentos, tareas concordantes con los roles propios de las mujeres presentados en el estudio sobre la religión y el universo mítico en el capítulo anterior. Se debe pensar que, si bien hombres y mujeres compartían las tareas domésticas, realizadas indistintamente por ambos, existían diferencias en cuanto al ritual y al manejo político donde, no obstante que las tareas podían intercambiarse, hombres y mujeres asumían las funciones planteadas por el equilibrio del sistema y expresadas tanto en las relaciones económicas, que veremos a continuación, como en el manejo del poder, señalados en el capítulo siguiente.

2.2. Matrimonio y ampliación del parentesco

El "matrimonio" en los Andes prehispánicos contribuyó en mucho al funcionamiento y equilibrio del Tahuantinsuyo pues, como vimos anteriormente, era la pareja la unidad productiva y, por lo mismo, se le consideraba como una suerte de "unidad contable", y ritual, para determinar las obligaciones de la mita.¹⁰ Asimismo, funcionaron en el país de los incas un "reparto" y un "intercambio"¹¹ de mujeres

¹⁰ Sobre este asunto habría que notar que cuando los informantes de los visitadores de Huánuco respondieron en la década de 1540 a la pregunta referente a lo que "daban al Inca" lo hicieron siempre a partir de las unidades domésticas (Huánuco 1967: 305-307). Asimismo, es preciso señalar que dentro del mundo andino contemporáneo se mantiene la idea de la pareja en tanto unidad productiva, como afirma Ortiz: "El andino percibe la pareja de la unidad doméstica, y no tanto al individuo, como la entidad protagónica de las actuaciones económicas, políticas, ceremoniales" (Ortiz 1993: 159).

¹¹ Existen evidencias razonables indicadoras de que el Inca repartía mujeres de la misma forma como repartía objetos valiosos tales como coca, chicha o tejido de cumbi. Esta práctica se diferenciaba de un "intercambio" de mujeres, realizado principalmente entre el Inca y las elites locales, el mismo que comprometía una unión "matrimonial" entre estas y las personas que las recibían y, por consi-

operados como mecanismos destinados a afianzar o extender los vínculos de parentesco entre el Cuzco y las diferentes etnias, así como entre los propios ayllus.

Habría que diferenciar el “matrimonio normal”¹² del “matrimonio ritual”¹³ realizado únicamente como mecanismo de ampliación del parentesco o con el propósito de obtener alguna alianza beneficiosa y hecha sobre todo entre el Inca y las elites cuzqueña y locales mediante el “intercambio” de mujeres.

En lo que respecta al “matrimonio normal”, existen algunas evidencias de que el Estado cuzqueño se preocupaba por “registrar” las uniones de la gente, a fin de contabilizar —ritualizándolas— las nuevas unidades domésticas a quienes se les podía convocar para la mita. Por ello se pensó que el Cuzco propiciaba las uniones matrimoniales con el propósito de ampliar su “base productiva” (Rostworowski 1995: 9).

De ese modo, informaciones como las presentadas por Betanzos, donde Inca Yupanqui luego de treinta días de celebraciones ordena a los orejones contar el número de solteros y solteras para casarlos,¹⁴ o donde Pedro Pizarro pre-

guiente, un lazo de parentesco entre aquellos que las intercambiaban. Sobre este punto se volverá más adelante.

¹² Se entiende como “matrimonio normal” aquel que se realizaba entre un hombre y una mujer que constituían una pareja más o menos estable, procreaban y compartían la residencia.

¹³ El matrimonio ritual era realizado únicamente con el propósito de ampliar el sistema de parentesco. En este caso, no se constituía una pareja estable, por lo que un hombre podía celebrar varios matrimonios “rituales”. Además, en este tipo de unión, probablemente los “cónyuges” no compartían el lugar de residencia.

¹⁴ “...en cada pueblo y provincia que llegasen casasen los mancebos de una provincia con las mozas solteras de la otra e las mozas solteras de la otra con los mancebos solteros de la otra e así fuesen haciendo por las tierras e sujeto de aquellos señores caciques e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad deudo y hermandad los unos con los otros...” (Betanzos 1987: 62).

senta una información similar,¹⁵ fueron entendidas como acciones de la propia burocracia cuzqueña destinadas a organizar “matrimonios masivos” para acrecentar su capacidad de convocar mitas en los ayllus a partir de la ampliación del número de parejas y, por lo tanto, de personas “productivas”. Estas prácticas eran una suerte de sacralización de las uniones preexistentes, con el objeto de contabilizarlas y no una intervención del Cuzco en la *propiciación* de matrimonios como se pensó.

La identificación de la pareja como una suerte de “unidad productiva andina”, así como las intervenciones de la elite cuzqueña en la sacralización de las uniones, nos lleva a suponer que la monogamia era una práctica extendida entre la población, dado que al concebir a la pareja como unidad contable se necesita cierta estabilidad en su comportamiento, información concordante con los planteamientos de Rostworowski, por lo menos para el caso de las clases populares, en el sentido de que la mayoría de los hombres solo tenía una mujer (Rostworowski 1995: 7) y la poligamia era más bien una excepción o privilegio, considerada por los cronistas como normal para los pueblos infieles, como manifiesta Pease (1992a: 110-112).

Además de este matrimonio “normal” existió al interior de las elites (cuzqueña y regionales) una práctica destinada a afianzar el poder, consistente en la celebración de varios tipos de uniones entendidas como matrimonios por los europeos de los siglos XVI y XVII. Por ello, es impor-

¹⁵ “[...] cada año xuntaua todas estas mamaconas en la plaça, y las que heran ya mayores para casar, les dezía que escoxesen los maridos que querían de su pueblo, y llamando a los yndios les preguntauan que con qué yndias se querían casar” (Pizarro 1996: f. 56v.).

tante resaltar que, dentro de la elite, el matrimonio, cuyas características difieren del caso anterior, cumplió un rol sumamente importante, pues a partir de él se ampliaba el sistema de parentesco y se accedía, en buena cuenta, a una serie de derechos y obligaciones con respecto a los parientes del cónyuge. De ese modo, al interior de la elite incaica y en las relaciones de esta con las elites locales, se dieron un intercambio y un reparto de mujeres de los que obviamente no participaba el resto de la gente.

Estos matrimonios generados tanto por el reparto como por el intercambio de mujeres debieron tener diversas connotaciones y ser de diversos tipos; el problema principal es que el español tradujo siempre como matrimonio los distintos tipos de uniones producidos en tiempo de los incas, los cuales probablemente se diferenciaban de acuerdo al propósito de su realización y a los diversos rangos de los comprendidos en los mismos. Igualmente, y como forma de preservar el poder incaico, debieron también existir restricciones en cuanto a las posibilidades de acceso a este tipo de matrimonios rituales.

Sobre estas probables restricciones, Guaman Poma presenta algunas ideas referidas al sistema de parentesco incaico, destacando entre las ordenanzas incaicas las siguientes:

Iten mandamos que ninguno se casasen con hermana, ni con su madre, ni con su prima hermana, ni tía, ni sobrina, ni parienta, ni con su comadre, so pena que serán castigados, y le sacarán los dos ojos, y le harán cuartos, y le pondrán en los cerros para memoria y castigo, porque solo el Inga ha de ser casado con su hermana carnal por la ley. (Guaman Poma 1993: 142)

Es sumamente sugerente esta restricción presentada por Guaman Poma sobre la imposibilidad de prácticas en-

dogámicas entre la gente, a diferencia de lo practicado por el Inca, información entendible dada la imagen tiránica de los Incas presentada en muchos casos por el autor.¹⁶ Al contrario, Santa Cruz Pachacuti hace mención a la práctica del incesto entre los Incas como algo más bien excepcional:

Este ynga Apo Manco Capac se cassó con su ermana carnal llamada Mama Ocllo, y este casamiento lo hizo por no aber hallado su ygual, lo uno por no perder la casta y a los demás no los consentieron por ningún modo, que antes lo proheberon, y assí començó poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistándole a los ynobe-dientes muchas provincias y naciones de los Tauantinsuyus. (Santa Cruz Pachacuti 1993: 197)¹⁷

Es importante recordar que la noción de “hermanos” en el sistema de parentesco andino se extendía a los miembros de una misma generación y no hacía referencia alguna a la connotación del término occidental;¹⁸ por ello, si bien es posible hablar de la poligamia entre los incas, esta no incluyó necesariamente el incesto.¹⁹ Asimismo, es necesario mencionar que la aparente poligamia en la elite no

¹⁶ En los mitos actuales se considera que “El Inca, siendo paradigma del hombre, hacía entonces lo que este tan solo aspira en sus fantasías (o casarse fuera de su pueblo, con alguien totalmente diferente, o con una persona próxima como su propia hermana)” (Ortiz 1993: 85).

¹⁷ El énfasis es nuestro.

¹⁸ Al respecto, véase Regalado [1993] 1996. Asimismo, por ejemplo, en un reciente trabajo, Ortiz manifiesta cómo dentro de los patrones de parentesco andinos, incluso vigentes hoy, los hombres de determinada generación pueden llamarse hermanos entre sí, de la misma manera que los de la generación anterior resultan siendo “todos” los padres o madres de estos (Ortiz 1993: 158).

¹⁹ Resulta necesario precisar que pese a reconocer la existencia de la poligamia entre los incas mediante los múltiples matrimonios del Inca, estos tienen características distintas al matrimonio occidental.

implicaba necesariamente una vida marital entre los involucrados. Por el contrario, parece que las uniones propiciadas con el interés de afianzar o crear vínculos de parentesco eran exclusivamente rituales e, incluso, la mujer en cuestión adquiriría ciertos visos de sacralidad.²⁰

Se ha venido afirmando que la práctica de la "poligamia" permitía el acceso de parte de la autoridad a una serie de beneficios, pues con ella se ampliaba el número de parientes. Al respecto, resulta bastante sugerente que Guaman Poma establezca una jerarquía de los curacas a partir del número de mujeres desposadas por estos, mencionando en las "ordenanzas incaicas" el establecimiento de lo siguiente:

[...] caciques y principales tengan cincuenta mujeres para sus servicios y aumento de gente en el reino: Huno curaca, treinta mujeres, Guamanin Apo, tenga veinte mujeres; Uaranga curaca, que tenga quince mujeres; Piscapachaca, tuviese doce mujeres; Pachaca camachicoc, tuviese ocho mujeres; Pisca chungu camachicoc, tuviese siete mujeres; Chunca camachicoc, tuviese cinco mujeres; Pichicamachicoc, tuviese tres mujeres; y un indio pobre tuviese dos mujeres. Y los otros que tenía puesto por mitimaes, tenían dos mujeres, y los soldados de guerra conforme de la vitoria les daban mujer para el aumento. (Guaman Poma 1993: 142)

Vale la pena recordar que tanto la riqueza andina como el propio ejercicio del poder incaico se basan en el sistema de parentesco; en este sentido, es conocida la relación entre riqueza y abundancia de parientes así como entre pobreza y escasez de mismos. De igual modo, se sabe también que la redistribución constituía el sustento del poder andino, por lo que Pease afirma que el poder en los Andes fue siem-

²⁰ En ciertos rituales, la novia es mochada como señal de sacralidad. Véase capítulo anterior.

pre redistributivo (Pease 1991; 1992a); es decir, dependía, en buena cuenta, del número de parientes poseedores de autoridad, el mismo que obviamente se incrementa a partir de la mayor cantidad de mujeres (o matrimonios) que se pueda obtener, no tanto por los hijos nacidos al interior de estas uniones sino por la posibilidad de convertirse en pariente de los familiares de las mujeres que desposa. De hecho, el Inca, "casado" incluso con una mujer de cada grupo étnico, era el más poderoso del Tahuantinsuyo, sobre todo por la posibilidad de convocar una gran cantidad de mano de obra mediante las mitas en el territorio andino, posibles gracias a su profusa parentela.

En ese sentido, se entiende que la posibilidad de acceder a una numerosa parentela está asociada a los matrimonios del Inca con las hijas o hermanas de los curacas, situación relacionada con el ejercicio de la poligamia. En este sentido, las evidencias de la existencia de la poligamia a nivel de la elite cuzqueña pueden ser rastreadas también desde el propio mito de los hermanos Ayar, quienes conforme desaparecían fueron entregando sus mujeres a Ayar Manco (Betanzos 1987: 18-20).

Un ejemplo de estos "matrimonios rituales" es el celebrado entre el Inca y las hijas o hermanas de los curacas,²¹ mediante el cual se obtienen nuevas relaciones de parentesco que, en opinión de Pease, eran "privilegiadas", pues generaban vínculos dentro de la alta jerarquía de poder y con el mundo sagrado; privilegios seguramente consistentes en el acceso de los grupos étnicos a canales especiales de redistribución y no únicamente a fórmulas de prestigio (Pease 1992a: 112). Es decir, mediante la unión con el Inca, los grupos étnicos conseguían determinados derechos al tiem-

²¹ Sobre estas uniones se volverá más adelante.

po de asumir obligaciones que determinaban su relación con el Cuzco; se sabe, por ejemplo, que cada uno de los grupos étnicos “negociaba” en forma independiente su relación con el Tahuantinsuyo.²²

La alianza entre el Inca y los curacas a partir del “intercambio” de mujeres resulta de vital importancia para el sostenimiento del Tahuantinsuyo, pues tanto el Inca como las unidades étnicas se veían beneficiados con ella, ya sea por el acceso a los canales de redistribución que supone una relación de parentesco con el Inca como por la disponibilidad de mano de obra adquirida por el Cuzco mediante estas alianzas.

Una de las evidencias que permiten destacar la importancia de esta práctica es la coyuntura del proceso sucesorio, pues cada vez que un Inca asumía el mando debía *armar su propio* Tawantinsuyo²³ a partir, entre otras cosas, de la celebración de matrimonios con las hijas o hermanas de los curacas, lo cual indica necesariamente que debía, mediante la entrega de mujeres o el matrimonio con las hijas o hermanas de los curacas, renovar, o incluso construir, su propio esquema de poder, que siempre estuvo basado en los parientes obtenidos por estas uniones y en la posibilidad de convocarlos, pues existen evidencias razonables sobre la casi desaparición de las obligaciones de los ayllus frente al Cuzco a la muerte del Inca aunque, aparentemente, eran los familiares directos del Inca los depositarios de estas alianzas.

Acerca de la formación de estas alianzas matrimoniales, Espinoza Soriano intuyó la existencia de una probable distinción entre la unión celebrada entre el Inca y la Coya y

²² Sobre este asunto se volverá más adelante.

²³ Sobre este asunto véanse Pease 1991 y Regalado 1987.

las realizadas con las llamadas "mujeres secundarias" (Espinoza 1976: 253 y 261). Al respecto, vale la pena recordar que no toda entrega de mujeres suponía una vida marital entre los comprometidos sino que, por el contrario, esta unión funcionaba como una suerte de matrimonio ritual, cuyos objetivos estaban vinculados al afianzamiento del poder y a la ampliación del sistema de parentesco. Además, es evidente que la unión entre el Inca y la Coya tenía características bastante distintas a las uniones del Inca con las hijas o hermanas de los curacas, o incluso con otras mujeres de la propia elite incaica no convertidas en la Coya o esposa principal del Inca.

La importancia de estas uniones está asociada directamente con el propósito de afianzar o generar vínculos sociales y puede entenderse mejor esta relación cuando Betanzos sostiene cómo se afianza luego de tener Pachacútec tres hijos con la Coya:

[...] tomó por mujeres otras veinte señoras hijas de aquellos principales de la ciudad ansi de los Huren Cuzco como los de Hanan Cuzco [...]. (Betanzos 1987: 100)

En este caso vemos al Inca interesado en lograr un equilibrio al interior de la elite cuzqueña, por lo que toma mujeres de ambas parcialidades con el fin de estabilizar las relaciones en la elite y ubicarse como mediador de los probables conflictos en la misma (Regalado 1993). De ese modo, el Inca obtenía la posición más privilegiada dentro de la elite del Cuzco dado que, a partir de sus "esposas", accedía a una extensa parentela y obtenía el derecho de convocarla, hecho que lo convertía, de hecho, en el personaje con mayor poder y prestigio dentro de la elite incaica, pues utilizaba estas relaciones sociales para diagramar su espacio de poder al interior de la elite incaica.

De estos “matrimonios” celebrados por el Inca tanto al interior de la elite cuzqueña como con las mujeres de los grupos étnicos relacionados con el poder cuzqueño, Betanzos afirma que Inca Roca tuvo seis mujeres y treinta hijos; Yáguar Huaca, veinte mujeres y cincuenta hijos (Betanzos 1987: 22); y el preferido del Inca Huiracocha, Inca Urco, muchas mujeres a diferencia de Inca Yupanqui (Betanzos 1987: 31-32).²⁴ Obviamente, en cuanto a este último dato, el cronista narra el momento mítico donde probablemente Inca Urco se encontraba en ventaja sobre Inca Yupanqui, situación que debió variar, pues fue este último quien finalmente se convirtió en Inca luego de la derrota de los chancas.

Como se ha venido mencionando, además de las uniones del Inca al interior de la elite por medio de los “matrimonios” comentados, existieron uniones celebradas entre el Inca y las hijas o hermanas de los curacas. Estas uniones permitieron que el Inca accediera a la mano de obra de los curacazgos y a que estos últimos alcanzaran los beneficios de la redistribución cuzqueña.

Un ejemplo de estas uniones es el caso del matrimonio celebrado entre Inca Yoque Yupanqui y la hija del Curaca de Çaño, comentado en el capítulo anterior (Cieza 1985: 95-97), y que incluso originó una alianza más directa, pues esta mujer se convierte en Coya y sus parientes se mudan al Cuzco. Seguramente, el relato de Cieza se refiere a un tiempo mítico en el cual los Incas, aún no poderosos, estaban dispues-

²⁴ Sobre la extensa parentela de los Incas, Fray Buenaventura Salinas menciona que Maita Cápac “Tuvo cincuenta hijos de diferentes mugeres, criados todos con gran magestad, acompañandole continuamente en las guerras [...], Inca Roca [...] llegó a engendrar seyscientos hijos, todos viuos, y juntos le seruián, y acompañaban en las guerras [...], Yaguar Huacac [...] fuera del sucesor legitimo, ciento y sesenta y dos hijos en diferentes mugeres” (Salinas 1957: 16-18).

tos a celebrar alianzas más cercanas con los otros grupos, situación que no se dio en el matrimonio celebrado entre Huaina Cápac y las mujeres de Huaylas, Contarguacho y Añas Colque,²⁵ quienes nunca fueron consideradas Coyas, pese a las informaciones encontradas en las probanzas presentadas por Ampuero ante las autoridades coloniales.²⁶

Las alianzas obtenidas fuera del Cuzco permiten el funcionamiento del Tahuantinsuyo, pues a partir de ellas se arman las relaciones de parentesco que permiten la mita y, con ella, prácticamente el funcionamiento del sistema económico incaico; sin embargo, las uniones realizadas dentro de la elite cuzqueña están asociadas a la posición del Inca al interior de la misma; es decir, permiten de algún modo su permanencia en el poder.

2.3. La mujer y el sistema económico del Tahuantinsuyo

Si bien parecería que, dentro del núcleo familiar prehispánico, tanto hombres como mujeres cumplieron roles semejantes y asumieron ambos las tareas domésticas, la participación femenina en la organización económica incaica se dio más allá del ámbito familiar, y es necesario tratar de la presencia femenina en el ejercicio del propio sistema económico del Tahuantinsuyo, pues su presencia allí es bastante significativa, sobre todo dentro de la reciprocidad y la redistribución, de hecho, las bases de la economía incaica.

La participación femenina en el manejo económico de los Incas se dio a partir del funcionamiento de los propios

²⁵ El matrimonio entre el Inca y las mujeres de Huaylas se desprende de unas probanzas publicadas por Waldemar Espinoza Soriano (Espinoza: 1976).

²⁶ Una crítica sobre estas probanzas y las informaciones que contienen en Pease 1992a: 112 y ss.

pilares de la articulación económica. Así, se podría afirmar que eran las mujeres quienes de alguna manera constituían la base de la economía incaica, ya sea por el "intercambio" de ellas, que facilita la formación de las alianzas entre el Inca y los grupos étnicos, o por el "reparto" de las mismas, que permite su articulación. Asimismo, la presencia de mujeres como las acllas, dedicadas a la elaboración de los productos rituales, que comprenden tanto la reciprocidad como la redistribución, permiten aquilatar la importancia del elemento femenino en el funcionamiento de la economía en el Tahuantinsuyo.

2.3.1. Economía andina y economía incaica

No es este el lugar para profundizar sobre la economía andina y las características que esta asumió en el país de los incas. Al respecto, aun cuando hay relativamente pocos avances significativos en los últimos años, la bibliografía es extensa y sus resultados, ampliamente conocidos.²⁷ Así, es un lugar común entre los investigadores afirmar que en el sistema económico andino e incaico no existieron muchos de los pilares de la economía occidental. Por ejemplo, se considera que el dinero, el mercado, el comercio o simplemente la propiedad fueron conceptos desconocidos por la gente andina anterior a la presencia europea, dado que ordenó su economía a partir del sistema de parentesco, y resolvió sus necesidades dentro del funcionamiento de las conocidas prácticas de reciprocidad y redistribu-

²⁷ Sin embargo, se debe mencionar que en la década de 1990 se publicó un importante estudio que, aunque básicamente tiene el propósito de comparar las economías andina y mesoamericana, contiene importantes aportes sobre el manejo económico de los Incas (Noejovich 1996).

ción.²⁸ Asimismo, se sabe que para iniciar la reciprocidad era necesario convocar siempre la mano de obra de los parientes mediante un ruego acompañado de la debida entrega de dones por parte del Inca. Por ello, los cronistas dan la imagen de un Inca que constantemente se encuentra repartiendo tejido de cumbi, coca, maíz o chicha; es decir, los productos más importantes en cualquier ritual convocador de energía. En esta convocatoria, el reparto de mujeres jugaba un rol importante, sobre todo si estas eran entregadas por el propio Inca, con lo que las mujeres adquirirían, en determinados contextos, las características de un don.

Al entregarse mujeres se refuerzan y crean vínculos de parentesco entre el Inca y la elite y entre este y los grupos étnicos. Así, en algunos casos, como en la información que se encuentra en la *Relación de Chíncha*, el Inca traía regalos a los curacas para iniciar la reciprocidad o establecer una alianza con las etnias por medio de sus autoridades. Por ello, se señalaban "chacras y mujeres" para el Inca como una forma de mostrar la aceptación de estas alianzas (Noejovich 1992: 31).

Es posible afirmar que estas alianzas establecidas por el Inca con los grupos étnicos mediante el "intercambio" de mujeres tomaban diversas características con cada uno de los ayllus bajo el dominio incaico, por lo que cada ayllu asumía diversas obligaciones con el Inca, y se hacía acreedor a determinados derechos de acuerdo al tipo de alianza establecida. Al respecto son muchas las afirmaciones encontradas en las fuentes coloniales sobre el hecho de que el Inca solicitaba mano de obra sin ningún

²⁸ Sobre este asunto véanse los trabajos de Harris, Murra, Pease, Rostworowski y Noejovich citados en la bibliografía.

tipo de regularidad, haciéndolo simplemente “según lo necesitara”.²⁹

Como se vio anteriormente, cada Inca “reconstruía el Tahuantinsuyo” por medio de las relaciones de parentesco que organizaba. Una buena pregunta al respecto es si las alianzas desprendidas de esta organización se rompían a la muerte del Inca o quedaban en manos de sus “deudos”, es decir de sus respectivas panacas, pues pese al desequilibrio generado por la muerte del Inca y al caos producido en el Tahuantinsuyo en cada proceso sucesorio, parecería que estas alianzas con los grupos étnicos se mantenían por medio de la panaca del Inca difunto, residiendo allí el poder de las mismas,³⁰ lo que se explica con la gran importancia que tenían en el proceso sucesorio.³¹ Cieza, por ejemplo, menciona que luego de muerto el Inca se hace un bulto al que acompañan sus mujeres y “criados”, los mismos que mantienen las “chacras” del Inca difunto de las que se alimentan y obtienen lo necesario para las celebraciones (Cieza 1986: 29). En este caso, la crisis generada a la muerte de un Inca debería entenderse tanto por la reestructuración de la elite que acompañaba el proceso de sucesión como por la destrucción de las relaciones del Cuzco con las autoridades étnicas debido a la ausencia del Inca. Sin embargo, parecería que la relación particular de las panacas con las autoridades étnicas no debió variar demasiado en este contexto.

²⁹ Sobre las relaciones económicas entre el Inca y los grupos étnicos, consúltese, por ejemplo, la información sobre los chupaychu que se encuentra en la *Visita a la Provincia de León de Huánuco*, la que seguramente corresponde al último registro de solicitud de mano de obra por parte del Inca que hicieron los quipucamayocs de Huánuco (1967, t. I: 305-397).

³⁰ Sobre el poder de las panacas, en el siguiente capítulo se verá cómo una de ellas rechazó una alianza con el Inca al no consentir el matrimonio con el Inca de una de sus integrantes.

³¹ Sobre este asunto, véanse Rostworowski 1983 y Regalado [1993] 1996.

Al respecto se debe recordar que las crónicas mencionan cómo buena parte del poder adquirido por Inca Yupanqui para derrotar a los chancas luego de que abandonaran el Cuzco Inca Huiracocha e Inca Urco proviene de sus parientes.

Además, en la *Relación de Chíncha* se menciona que a cada Inca se le "asignaban tierras", las mismas que si bien no fueron entregadas en propiedad al Inca, pues aparentemente este concepto no se conocía en los Andes, se puede pensar que las panacas mantenían las relaciones de parentesco con los respectivos ayllus y el control sobre las cosechas relacionadas con las "tierras del difunto", mediante las alianzas hechas, aunque no exclusivamente, por medio del intercambio de mujeres ya mencionado.

Al respecto existen en la *Visita a la Provincia de León de Huánuco* (t. I, 1967: 305-307) informaciones sobre cómo en la década de 1540 había gente cuidando las "momias" de algunos de los Incas anteriores (Túpac Inca y Huaina Cápac, por ejemplo). Por ello, cabría preguntarse quién convocó estas mitas, pues la visita fue realizada entre 1548 y 1549, es decir a escaso tiempo de la muerte de Huaina Cápac, y resulta poco probable que Huáscar o Atahualpa tuvieran tiempo de convocar en Huánuco mitas para el cuidado de la momia de su padre. Por otro lado, en la propia visita se registra la existencia de yanás de los Incas anteriores y parece que hubieran sido las panacas quienes se beneficiaron de estas poblaciones y quienes seguramente convocaron las mitas destinadas al cuidado de las momias de los Incas mencionados.

En ese sentido, es necesario preguntarse de qué manera mantenían las panacas las alianzas obtenidas por su "fundador", hecho que podría relacionarse con una permanencia de las mismas a partir de la presencia de las mujeres "intercambiadas", acllas, en las tierras de los ayllus o en el Cuzco. En la propia visita a Huánuco se menciona la exis-

tencia de gente al cuidado de las acllas que aparentemente residían en Huánuco y eran las “esposas” entregadas por el Inca a los curacas o, en todo caso, las esposas del Inca entregadas por los curacas residentes en Huánuco como respaldo a las alianzas mencionadas.

Una pregunta por resolver es si tales alianzas se mantenían a la muerte de estas mujeres, siendo lo más probable que este sea el momento en que, como manifestaba Regalado (1993), el Inca debía realizar rituales de renovación de alianzas, viéndose obligado, antes y durante el proceso sucesorio, a “probar” su capacidad para estabilizar las relaciones sociales con los grupos étnicos y a mantener dichas alianzas probablemente con la celebración de nuevos matrimonios.³²

2.3.2. *Las mujeres sostienen la reciprocidad*

Vale la pena recordar que la convocatoria de mitas por parte del Inca era siempre precedida de una entrega de “dones”, normalmente tejido, maíz y chicha,³³ y eran las mujeres quienes prioritariamente se encargaban de hacer la chicha, el pan de maíz y el tejido de la ropa de cumbi y de repartirlos entre la gente. Por ello, Martínez postula la existencia de una estrecha relación entre lo femenino y el orden social y lo masculino, en perfecta oposición, con lo asocial, la guerra, por ejemplo (Martínez 1995: 172-173).³⁴ Asimismo, no se

³² Sobre el problema de la sucesión incaica véase el capítulo siguiente.

³³ Se entregan, además, coca y metales “preciosos”.

³⁴ Hay que notar, sin embargo, que existen evidencias en fuentes norteñas donde se señalan a los hombres como los encargados de la entrega de estos productos. Esto podría estar relacionado con una aparente organización invertida con respecto al Cuzco, de parte de los ayllus norteños. Véase al respecto Rostworowski 1975, donde se menciona también la existencia de encargados de chicha y maíz.

puede perder de vista el hecho de que la mujer actuaba como un don y era repartida como medio de mantener o ampliar las alianzas entre el Inca y los curacas, constituyendo así un elemento de vital importancia para el equilibrio de la reciprocidad.

Además —como manifiesta Pease—, los patrones de riqueza, o pobreza, de la gente andina no dependían de sus posibilidades de acumulación sino del acceso a la mano de obra generada a partir de las relaciones entre parientes.³⁵ Además, este acceso a energía era posible por una activa participación femenina, por lo que se puede afirmar, sin negar por ello la existencia de otras formas de establecerla o sostenerla, que eran las mujeres quienes, de algún modo, sostenían la reciprocidad.

Un ejemplo del rol cumplido por las mujeres en el sistema económico incaico es presentado por Betanzos al hablar de las conquistas de Huaina Cápac. El cronista afirma que, con el objeto de convocar una mita para este propósito, entregaba a su gente ganado, ropa, oro, plata y mujeres (Betanzos 1987: 24). Asimismo, el cronista menciona que, cuando un sector de la elite cuzqueña se refirió al buen trato recibido de Huiracocha, lo hizo en los siguientes términos, “[...] era su señor y de todos ellos y [...] los recibía bien y dábales tierras mujeres y casas y ropa [...]” (Betanzos 1987: 40).

Parte del prestigio del Inca y de la fidelidad de la elite se sostenía, pues, a partir de una reciprocidad que supone una entrega de mujeres además de los productos mencionados; existen razones suficientes para compartir la afirmación de Martínez sobre el estrecho vínculo entre lo femenino y el sostenimiento del orden social incaico.

³⁵ Véase, por ejemplo, Murra 1975, 1978; Rostworowski 1978, 1988; Pease 1978, 1981, 1991; Noejovich 1996, entre otros.

La importancia de las mujeres en el establecimiento y mantenimiento de las relaciones de parentesco, así como la capacidad de convocatoria de mano de obra que supone su "entrega" e "intercambio", se puede observar cuando quien era proclamado Inca debía iniciar infinitas entregas de dones y contradones con el propósito de mantener el equilibrio del Tahuantinsuyo. Así, cuando Inca Yupanqui recibió la borla, reunió a los curacas:

[...] e a cada uno dellos del dio unas señoras naturales del Cuzco y de su linaje para que fuesen cada una destas mujer principal del cacique a quien ansi le habían dado e que los hijos que en las tales hubiesen fuesen herederos de los tales estados e señoríos [...]. (Betanzos 1987: 57)³⁶

Con esta entrega de mujeres, el Inca establecía relaciones de parentesco con los Curacas a quienes las entregaba y, por ende, obtenía el derecho a convocar la mano de obra de estos y sus respectivos ayllus. Esta entrega de mujeres fue seguida siempre de una entrega de presentes, lo cual evidencia el inicio de una relación de reciprocidad entre el Inca, los curacas y los ayllus respectivos, por lo que esta entrega de mujeres y dones a los curacas mencionados por Betanzos concluyó con una fiesta y un ruego a los mismos para que hicieran lo necesario a fin de llenar de ropa los depósitos del Cuzco; es decir, el Inca estaba ejerciendo el derecho de convocatoria de energía que la entrega de mujeres

³⁶ Esta entrega de mujeres a fin de asegurar la reciprocidad puede verse también en la entrega de estas a los curacas que hizo a Túpac Inca Yupanqui apenas elegido (Betanzos 1987: 167); en los dones, yanas y mamaconas que Huaina Cápac ofreció al bulto del Inca Yupanqui al ver su poder (Betanzos 1987: 182); y en la visita realizada por Huaina Cápac en torno del Cuzco entregando mujeres, ganado, vasos de oro, plata y ropa de cumbi (Betanzos 1987: 186).

suponía y constituía buena parte de la eficiencia del sistema, motivo por el cual los curacas

[...] mandaron que luego en sus tierras fuesen juntas muchas mujeres y puestas en casas e corrales les fuese reparada mucha lana fina e de diversos colores e que ansi mismo fuesen puestos y armados muchos telares e que ansi hombres como mujeres con toda la más brevedad que fuese posible hiciesen la ropa [...]. (Betanzos 1987: 62)

De ese modo, se puede notar la importancia de las mujeres dentro de las relaciones de poder, pues era con su entrega a los curacas que se iniciaban las relaciones que servirían para mantener el equilibrio económico en el Tahuantinsuyo. Vemos, pues, con mayor claridad que la entrega de mujeres hecha por el Inca tanto a los miembros de la elite cuzqueña como a los curacas era parte importante de las relaciones de poder, dado que implicó siempre un vínculo de parentesco. Asimismo, considerando el matrimonio del Inca con las hijas o hermanas de los curacas, analizado anteriormente, bien podríamos suponer que esta entrega de mujeres se efectuaba en ambas direcciones; es decir, tanto el Inca como los curacas "intercambiaban" mujeres para asegurar el funcionamiento de la reciprocidad.

Es en ese sentido que se puede entender mejor uno de los testimonios recogidos por Castro Ortega y Morejón en la visita al valle de Chíncha, comentada anteriormente:

[...] vino por estos llanos un ynga [...] que venia por su bien [...] que no queria su plata ni oro ni hijas [...] que lo reconociesen como señor [...] y asi les dio ropa que traya de Cuzco [...] después de ydo le hicieron una casa [...] le señalaron mujeres y yanaconas y chacaras [...] y el principal remedio que tenian pa bebir en paz era darse mujeres los unos a los otros. (Castro y Ortega Morejón 1964 [1558]: 93)

Es probable que este señalamiento de mujeres, yanapas y chacras sea producto de una expresa convocatoria de mano de obra por parte del Inca. Asimismo, parece lógico suponer que, más que un señalamiento de tierras, se trataba de una asignación de cosechas, seguramente por petición del Inca y para un ciclo agrícola. En todo caso, queda claro que en términos andinos la entrega de mujeres es uno de los elementos articuladores de la vida económica en el Tahuantinsuyo.

2.3.3. *Intercambio y reparto de mujeres: los alcances de la redistribución en el Tahuantinsuyo*

Es conocido que las relaciones económicas entre el Inca y los grupos étnicos suponían el establecimiento de la redistribución cuzqueña, por lo cual era normal la entrega de mano de obra al Cuzco, el acceso a los bienes distribuidos por el Inca y al beneficio que significaban la construcción de andenes, de canales de regadío, el mantenimiento de depósitos, etc. (Pease 1992a: 118), debido al empleo de energía por medio de la mita a cargo del mayor gobernante en los Andes.

Al estudiar la función de la mujer en la redistribución incaica, se encuentran situaciones que comprometen buena parte de su presencia en la economía del Tahuantinsuyo: el "reparto" y el "intercambio" de mujeres, siendo el primero una forma de actualizar las alianzas existentes y convocar mano de obra, por lo que la mujer adquiría las características de un "don" y generaba una obligación por parte de quien la recibía. Paralelamente, el "intercambio" de mujeres se relacionaba con la creación de nuevas alianzas y era efectuado por ambas partes. Así, cuando el Inca luego de un proceso sucesorio "reorganizaba el Tahuantinsuyo", generaba nuevos vínculos de parentesco con miras a ampliar el poder cuzqueño mediante el intercambio de mujeres con los curacas, y "repartía" mujeres con el propósito de forma-

lizar las alianzas previas; por ello, la burocracia cuzqueña debió prever la existencia de mecanismos estables para la realización de esta entrega de mujeres, prácticas que fueron ya señaladas por Pilar Alberti (1986: 184) al afirmar que tanto el Inca como los curacas intercambiaban mujeres como una forma de demostrar su mutua aceptación.

El "reparto" de mujeres se hacía cada vez que el Inca actualizaba las alianzas anteriores a su presencia en el poder y probablemente también cuando establecía nuevos contactos con grupos hasta el momento no incorporados a las redes del poder incaico. Al respecto, Sarmiento de Gamboa presenta una importante información sobre la forma cómo se establecían dichos acuerdos, mediante la entrega de mujeres realizada por el Inca, por lo que afirma que Túpac Inca nombraba a los curacas y luego les

[...] daba de su mano criados, mujeres, chácras, por cuenta y razón que, aunque eran curacas, no tenían licencia de tomar por su autoridad cosa ninguna, so pena de muerte, sin expresa licencia del inga. (Sarmiento 1960: 257)

Se sabe que Sarmiento, con intención de mostrar la tiranía incaica, presenta la imagen del Tahuantinsuyo como un imperio absolutista donde el Inca asume el papel de un tirano, capaz de decidir incluso sobre las parejas de las autoridades locales. Sin embargo, aunque resulta obvio que Sarmiento construye su argumento a partir de la entrega de mujeres, debe entenderse que tal práctica, lejos de ser una "imposición de esposas", forma parte del reparto de mujeres y se relaciona con la celebración de matrimonios rituales.

Es importante mencionar que quien reparte mujeres obtiene, en las relaciones económicas, un papel predominante, *hanan*, frente al que las recibe, pues esta práctica otorgaba prestigio a quien estaba en condición de realizarla. Así, Cieza de León, menciona que

[...] siempre el señor a los principales dava mugeres y pre-seas ricas ganaron tanto la graçia de todos que fueron de-ellos amados en extremo grado [...]. (Cieza 1982: 35)

Es importante notar cómo Cieza, al mencionar el “reparto” de mujeres realizado por el Cuzco, entiende que estas eran ofrecidas como un “don” a los curacas y que aquel funcionaba como un mecanismo de actualización de las alianzas existentes; es por ello que, al referirse a la “expansión” de Túpac Ynca Yupanqui, menciona el buen recibimiento brindado por los curacas al Inca, y la entrega de mujeres a estos.

[...] a unos mugeres y a otros coca y a otros mantas y camisetetas y poniéndose del traje que tenía la provincia donde él estava, que fue por donde ellos recibían más contento. (Cieza 1986: 162)

Resulta significativa la gran relación existente entre lo femenino y los dones entregados por la elite cuzqueña como ritual previo a cualquier convocatoria de mano de obra, sea porque la mujer constituía el don ofrecido, o porque casi siempre se daban productos elaborados por mujeres, tales como chicha y ropa de cumbi principalmente.³⁷

Además del mencionado reparto de mujeres, existió una práctica que en este trabajo se denomina intercambio de mujeres, en la que estas actuaron como medio para iniciar o consolidar las alianzas entre el Cuzco y los grupos étnicos a partir de la unión del Inca con una mujer de la etnia y del curaca con una mujer entregada por el Inca. El intercambio de mujeres se diferencia del llamado reparto de las mismas porque, en este caso, las mujeres no constituían

³⁷ Es necesario mencionar aquí que, pese a existir evidencias de hombres tejedores, sus tejidos no formaban parte de la redistribución cuzqueña.

únicamente parte de los rituales de solicitud de energía sino que definían también las relaciones interétnicas, pues se estaban iniciando o consolidando alianzas. En este caso, parece bastante probable que las mujeres "repartidas" poseían un rango inferior a las sujetas al "intercambio".

El propio Inca Garcilaso nota esta práctica al mencionar que el Inca repartía mujeres a los curacas, tomando para ello a las hijas de otros curacas reclutadas para tal fin y a veces (aunque pocas) entregaba a los curacas "bastardas de sangre real", "[...] por hacerles merced como por obligarles con ella a que le fuesen leales vasallos" (Garcilaso 1960: 126).

Así, parecería que parte del prestigio de la autoridad andina se basaba en su posibilidad de entregar mujeres, pues estas eran ofrecidas por el Inca como una suerte de respaldo de dichas alianzas y constituían de hecho la manera más tangible de mantenerlas. Por ello, Cieza de León afirma que luego de establecida una alianza entre el Inca Huiracocha y los curacas de Caytomarca, estos llevaron presentes al Inca, y este

[...] dio al capitán o señor de aquel pueblo una de sus mugeres, natural del Cuzco, la qual fue estimada y tenida en mucho. (Cieza 1985: 117)

Es interesante destacar que esta mujer adquirió un gran prestigio entre los de Caytomarca, probablemente, no sólo porque se la había entregado el Inca sino porque significaba el sostenimiento de la alianza con el Cuzco y, seguramente, la garantía de ciertos privilegios. El propio Cieza, al hablar de la consolidación de una alianza entre el Inca Huiracocha y Cari, el señor de los collas, atribuye al Inca la siguiente frase: "[...] para que estuviese cierto que siempre le sería buen amigo // le quería dar por muger a una hermana suya" (Cieza 1985: 127). Si bien el propio Cieza afirma

que el curaca de los collas se negó al matrimonio por considerarse “viejo” para dicha mujer, manifestó al Inca que pese a no aceptar esta entrega respetaría la alianza; resulta, pues, evidente que la entrega de mujeres hecha por el Inca era parte de la consolidación de las alianzas.

Pedro Pizarro menciona que las propias mujeres de la elite actuaban como medios de formación y consolidación de las alianzas celebradas por el Inca con las autoridades locales, y que adquirirían cierta sacralidad y prestigio entre el grupo con que se realizaba la alianza. Comenta el cronista que:

Las hijas de los señores rreyes de esta tierra y de sus deudos, que heran muchos, que casi todos los orejones tenían deudo con el señor: estas hijas destos señores desta tierra, que llaman coyas, que quiere dezir queridas señoras; estas heran rregaladas: trayanlas en hombros, unas en andas, otras en hamacas. [...] y allí yuan echadas las señoras, con corbetones ençima. Estas heran muy seruidas y muy tenidas en sí; delicadas, heran proueydas de todo lo que querían y auían menester. (Pizarro 1986: ff. 149v-150)

Parece evidente, según esta información, que el Inca entregaba a las autoridades locales mujeres obtenidas de los propios intercambios con la elite cuzqueña; parece que parte de las obligaciones de los deudos del Inca era proveer a este de mujeres para incrementar su capacidad de expandir, mediante su entrega, las relaciones de parentesco. Asimismo, queda claro el prestigio obtenido por estas mujeres entre las personas a quienes les eran entregadas en matrimonio, pues el hecho de ser transportadas en andas da cuenta de la sacralidad asociada a sus funciones.³⁸

³⁸ Sobre la relación que se establece entre sacralidad, poder y el ser transportado en andas, revítese Martínez 1995.

Una información concordante con este circuito de intercambio de mujeres la podemos obtener de un pasaje ofrecido por Cieza de León en la segunda parte de la *Crónica del Perú*, en el que nos manifiesta cómo el Inca recogía mujeres de los curacazgos y “[...] dellas tomava para sí y otras dava a sus capitanes y privados, las demás heran puestas en los templos del Sol y allí guardadas” (Cieza 1986: 182). Probablemente, una de las evidencias más claras de esta práctica es la ofrecida por el propio Cieza, al mencionar que al llegar a Túpac Inca noticias sobre la fertilidad de determinadas tierras, este envió mensajeros con dones y presentes para los principales y

[...] rogándoles que le tuviesen por amigo y compañero porque él quería ser yguual suyo en el traje quando pasase por los valles y no dalles guerra sy ellos quisiesen paz y que *daría a ellos de sus mujeres y ropas y él tomaría de las suyas* y otras cosas dístas. (Cieza 1986: 167)³⁹

2.3.4. *Las acllas y la redistribución cuzqueña*

En un estudio destinado a realizar un primer análisis sobre la participación femenina en los distintos aspectos de la vida en el país de los incas, no se podría dejar de mencionar la existencia de una clásica institución cuzqueña destinada por el Estado a mantener la redistribución en términos del reparto de mujeres y de la fabricación de los objetos utilizados en el propio sistema redistributivo: las Acllas o mamaconas. Al respecto vale la pena mencionar que estas han sido entendidas muchas veces, incluso por un mismo cronista, como monjas o vestales romanas asociadas

³⁹ El énfasis es nuestro.

siempre a la virginidad y como parte de una suerte de harem andino de libre disposición del Inca (Pease 1996).⁴⁰

Las acllas, aparentemente separadas de su grupo de parentesco, estuvieron también relacionadas con las labores textiles y con el intercambio de mujeres que se viene mencionando, pues eran entregadas por el Inca en matrimonio a algunos curacas para concertar determinadas uniones (Alberti 1986: 184). Como manifiesta Pease (1992a: 110), aunque algunos estudios difundieron una imagen romántica de las acllas, llamándolas incluso «vírgenes del sol» y presentándolas a la manera de las monjas cristianas, son ya muchos los estudios que han destacado, entre sus principales funciones, la producción textil y el establecimiento de nuevas relaciones de parentesco entre el Estado y los grupos étnicos.⁴¹

Por el contrario, Espinoza Soriano supone que las acllas eran simplemente mujeres reclutadas y encerradas en los acllahuasi con el único propósito de hacerlas tejer en beneficio del Estado, llegando incluso a afirmar que los incas habían inventado la imagen de ser mujeres escogidas entre las más bellas a fin de lograr su captación (Espinoza 1987: 212-220), imagen que obviamente proviene de los textos coloniales montados, sobre todo en tiempos del Virrey Toledo, con la idea de la tiranía incaica como uno de los mecanismos para justificar la conquista. Una posición interesante frente al caso de las acllas es la de María Rostworowski, quien las considera una contraparte de los yanacochas masculinos, pues eran las encargadas de la fabricación de textiles y la preparación

⁴⁰ Sobre la asociación que hacen las fuentes coloniales entre las acllas y las vestales romanas, véase Alberti 1987a.

⁴¹ Véase al respecto los trabajos de Pilar Alberti Manzanares y Elena Aybar citados en la bibliografía.

de las bebidas utilizadas en los rituales, además de ser entregadas por el Inca como esposas a aquellos con quienes quería mantener relaciones de parentesco (Rostworowski 1988: 226); es decir, constituían mano de obra adscrita permanente y directamente al Inca, afirmación relacionada con la idea de la dualidad existente entre lo masculino y lo femenino perteneciente al pensamiento andino prehispánico.

Asimismo, Rostworowski ha establecido una clasificación de las acllas, encontrando los siguientes tipos: las yúrac aclla de origen "noble" consagradas al culto, entre ellas estaba la "esposa del sol"; las huáyrur aclla, eran las más hermosas y podían ser esposas secundarias del Inca; las paco aclla, quienes serían convertidas en las esposas de los señores étnicos y, finalmente, las yana aclla, que por no destacar por su belleza estaban destinadas a servir a los demás (Rostworowski 1988: 227). En este caso parecería que, aun cuando es posible la existencia de cierta jerarquía entre las mismas, el hecho de constituir la belleza de las acllas un factor importante en su clasificación parece ser más un prejuicio occidental que un criterio andino.

Sobre los distintos tipos de acllas, Felipe Guaman Poma de Ayala afirmaba que existieron en el país de los incas doce tipos de ellas, seis llamadas "vírgenes de los ídolos" y seis "vírgenes comunes" (Guaman Poma 1993: 225-227). Asimismo, al comentar las "calles" como criterio de clasificación para la sociedad incaica, destaca que de la "quinta calle", donde se encontraban las mujeres en edad de casarse, sacaban mujeres para

[...] vírgenes perpetuas para el Sol, y templos, y la luna, y lucero, y para el inga, y para los dioses uaca uilcaconas, y para los cápac apoconas y curaconas, infantes, allicocconas, camachicconas, y para indios valientes auca camayoccona, pircac, lucric chicoc los repartían sin agraviar a nadie. (Guaman Poma 1993: 225-227).

La principal diferencia entre las acllas radica —para Guaman Poma— en los destinatarios de las mismas, es decir los dioses “principales” o celestes, el Inca o las diversas autoridades étnicas reconocidas por la elite cuzqueña. Por ello, dependiendo del tipo de relación establecida por cada etnia con el Inca, se hacía el reparto de determinado tipo de acllas. Obviamente, también debieron existir diferencias entre las acllas según su origen.

Santacruz Pachacuti presenta una jerarquía entre las acllas, relacionada también con el destino de las mismas y, aunque menciona que algunas de ellas eran destinadas al servicio de las mujeres de la elite cuzqueña, indica que Inca Yupanqui mandó hacer:

[...] cassas para las acllas que son quatro maneras: yurac aclla, uayrur aclla, paco aclla, yana aclla. A éstas dizen las señalaron a cada uno de las quatro cassas, al uno primero para el hazedor llamado Uiracochan Pacha Yachachi, a los uayrur acllas para sus donçellas, y a los paco acllas para las mujeres de apo curacas, y a los yana acllas para los yndios comunes. Y lo mismo abían criado a muchos muchachos para que no los coscan mugeres. Estos sirvieron después para los soldados de guerra. (Santa Cruz Pachacuti 1993: 205)

Si se toma como verdadera la opinión de Rostworowski en el sentido de que las acllas fueron una contraparte de los yanas, debe considerarse su importancia en el llamado Tahuantinsuyo, pues “escogidas” y manejadas por el Cuzco, constituían una pieza clave en el sostenimiento del sistema. Al respecto, la relación entre la expansión incaica y la construcción de edificios destinados a la residencia de las acllas (acclahuasis) permite observar la constante preocupación del Cuzco por ampliar el número de las mismas, pues parte del sistema redistributivo y de los mecanismos que permiten la ampliación del parentesco se basaba en su existencia.

Esta preocupación por la construcción de acclahuasis aparentemente está relacionada también con la ampliación del culto solar, como puede apreciarse en el comportamiento de una de las figuras arquetípicas de los incas, Pachacútec, quien —según Betanzos— ordenó que en cada “provincia” y en los “pueblos principales”

[...] hubiese ciertas casas señaladas y en ellas fuesen puestas cierto número de doncellas vírgenes y que estas fuesen mujeres del sol que cada día tuviesen cuidado de dar de comer y sacrificar al sol [...] e ansi mismo fuesen otras casas do fuesen puestas otras mamaconas estas hijas de señores y doncellas las cuales se nombrasen mujeres del Ingá. (Betanzos 1987: 116)⁴²

Es decir, dentro del “diseño del Tahuantinsuyo”, según Betanzos, Pachacútec introduce una fuerte relación entre la ampliación del Estado incaico y la expansión del culto solar, tema bastante tratado en la historiografía referida a los incas. La labor de la expansión del culto solar estaba relacionada con la presencia de las acllas, a las que incluso se les asignaba cosechas en las tierras donde se ubicaban, con el propósito de obtener los productos necesarios para el culto solar.

Por otro lado, la afirmación sobre la existencia de mujeres del Inca establecidas en los curacazgos, sugerida por la cita anterior, permite entender mejor cómo estas mujeres producto del intercambio comentado quedaban en los cu-

⁴² Informaciones similares se pueden encontrar tanto en la obra de Cieza de León (Cieza 1986: 47), entendible por acceder a una información similar a la de Betanzos (Pease: 1995), como en los Comentarios Reales del Inca Garcilaso, quien también menciona que en tiempos de Pachacútec se crearon dos tipos de casas de escogidas, estando en una las mujeres del Sol y en la otra otro tipo de “vírgenes” que no especifica (Garcilaso 1960: 235).

racazgos como una de las formas de mantener la alianza establecida con el Inca. Por ello fueron consideradas seres sagrados, pues —como afirma Betanzos— cuando Atahualpa mandó matar a las mujeres y parientes de Huáscar durante la guerra ritual que los enfrentó después de la muerte de Huayna Cápac,⁴³ ordenó no tocar a las acllas, aun cuando estas fueran parientes de su contendor (Betanzos 1987: 259-262). Este trato especial seguido por Atahualpa con las acllas nos puede llevar a pensar que por lo menos algunas de ellas no estaban vinculadas a un Inca en particular sino al Sol o, en todo caso, al Estado.

Obviamente, las acllas estuvieron vinculadas tanto con el reparto como con el intercambio de mujeres pues, entre otras cosas, fueron reclutadas por el Inca para ser entregadas a los curacas como una forma de iniciar las relaciones de parentesco con las etnias. Asimismo, como fue indicado anteriormente, el reparto de mujeres era una de las formas que tenía el Inca de convocar la mano de obra de los curacas; por esta causa debió tener acceso permanente a ellas para poder, a su vez, entregarlas a los curacas, lo que en parte se relacionó con la actividad económica en el país de los incas.

Sarmiento de Gamboa señala la entrega de mujeres como parte de la tiranía incaica que intenta demostrar, señalando que Túpac Inca había ordenado que se encerraran mujeres (acllas) para ser entregadas “en don y merced, que era estimado en mucho”; señala también que, así como disponían de las mujeres, siempre se “reclutaban” otras (Sarmiento 1960: 257). Pedro Cieza de León refiere que los ayllus entregaban mujeres para ser trasladadas al Cuzco con el fin de que “lo fuesen de los reyes y dellas dexaban en los

⁴³ Sobre la noción de guerra ritual que utilizamos, véase Pease 1991.

templos del Sol" (Cieza 1985: 53). Como se aprecia, las acllas, en tanto mujeres escogidas, fueron la base del intercambio y del reparto de mujeres, que además de permitir la ampliación del parentesco y la convocatoria de mano de obra por parte del Cuzco constituyeron una de las expresiones del poder cuzqueño, por lo cual se puede afirmar que, entre otras cosas, el Inca pudo ser visto como un "dador de mujeres".

Aparentemente existió un estrecho vínculo entre las acllas y la Coya, sobre todo si entendemos a esta última como la "jefa de las mujeres", tal como se la presentó dentro de la perspectiva planteada por la consabida tesis de la descendencia paralela.⁴⁴ En este sentido, a un nivel de definición de funciones, se puede llegar a pensar que la Coya, esposa "principal" del Inca, era la encargada de asegurar el funcionamiento de todo el sistema de "esposas", como un mecanismo de perpetuar las alianzas generadas a partir de la entrega de mujeres. En las fuentes históricas existen importantes referencias sobre el total aislamiento de las acllas, siendo la Coya la única excepción:

Sólo la Coya, que es la reina y sus hijas, tenían licencia de entrar en las casas y hablaban con las encerradas, así mozas como viejas. (Garcilaso 1960: 122)

Y es que se debe entender a las acllas simplemente como las escogidas siendo, desde ese punto de vista, parte de una estructura femenina "presidida" por la más "privilegiada" entre las escogidas, la Coya.⁴⁵

⁴⁴ Véanse sobre este punto los trabajos de Zuidema y Silverblatt.

⁴⁵ Sobre la participación de la Coya en la organización del poder en el Tahuantinsuyo se tratará en el siguiente capítulo.

Es importante mencionar que, además de constituir la pieza clave en el reparto y el intercambio de mujeres, la participación de las acllas en la estructura redistributiva incaica estaba relacionada también con la preparación de los objetos destinados a la convocatoria de mitas. Tradicionalmente se ha vinculado a las acllas con el tejido,⁴⁶ y probablemente no era esta su única función. Al respecto, resulta bastante ilustrativa la imagen de las acllas presentada por Agustín de Zárate:

[...] auía también por todo el Perú casas o monasterios donde muchas mugeres estauan dedicadas al Sol, que nunca de allí salían, hilando y texiendo muy buena ropa de algodón y lana, y toda esta ropa, quando acabada estaua, la quemauan con huesos de ouejas blancas, y auentavan los polvos azia el sol. (Zárate 1995: 3)

Queda clara la estrecha relación entre las acllas y el culto solar, pues además del destino evidentemente ritual de las prendas que fabricaban (el culto solar) fueron permanentemente utilizadas para la convocatoria de mitas por parte del Inca. Por ello, se cree que a nivel doméstico los hombres también se ocuparon de la fabricación de prendas.⁴⁷ Cuando se trataba del ritual, esta función estuvo asociada siempre con lo femenino, como se puede apreciar en las siguientes informaciones proporcionadas por el Inca Garcilaso y por Cieza de León, respectivamente:

⁴⁶ Al respecto véanse sobre todo los trabajos de Alberti y Aybar citados en la bibliografía.

⁴⁷ Sobre la participación de hombres en el tejido, Garcilaso menciona que “[...] la lana para toda esta ropa hilaban las mujeres, y tejían la ropa basta que llaman auasca, la fina tejían los hombres, porque la tejen en pie” (Garcilaso 1960: 155).

El principal ejercicio que las mujeres del sol hacían, era hilar y tejer y hacer todo lo que el Inca traía sobre su persona, de vestido y tocado, y también para la coya su mujer lejima. Labraban asimismo toda la ropa finísima que ofrecían al sol en sacrificios [...]. (Garcilaso 1960: 123)

Estas mugeres eran llamadas "mamaconas"; no entendían en más que texer y pintar ropa finísima para servicio del templo y en hazer chicha, ques el vino que beven, de que sienpre tenían llenas grandes vasijas. (Cieza 1986: 80)

Además de la fabricación de la ropa utilizada en la redistribución cuzqueña, se puede mencionar también como parte de las tareas asignadas a las acllas la fabricación de una especie de pan o *zancu*, destinado a las ofrendas al Sol en las principales fiestas como el "raymi" y la "cittua" (Garcilaso 1960: 123-124, 220; Zárate 1995: 30), fiestas con probables connotaciones masculina y femenina respectivamente. Asimismo, la preparación de la chicha o "aca" utilizada también con fines rituales era función de las acllas (Garcilaso 1960: 124).

Resulta interesante la labor cumplida por la mujer en la fabricación de los productos empleados en el sistema redistributivo y ceremonial, maíz (pan), tejido y chicha pues, en efecto, estos eran los productos con los que el Estado iniciaba cualquier convocatoria de mitas. Al respecto, se entiende que el Inca repartía únicamente bienes cocidos, en los que intervenía la mano del hombre, según la definición de Lévi-Strauss, y solicitaba mano de obra (bienes crudos) de los ayllus mediante los curacas, para articular el sistema económico del Tahuantinsuyo organizando esta energía en función de las metas económicas requeridas.⁴⁸

⁴⁸ Sobre este punto se encontrará mayor información en los trabajos de Murra, Noejovich, Pease y Rostworowski citados en la bibliografía.

Sin embargo, pese a ser explícitas las informaciones, incluso en las fuentes administrativas coloniales, respecto a que el Inca solicitaba únicamente mano de obra y nunca productos, no se sabía cómo es que este accedía a las obligadas "mitas previas" hechas a fin de disponer de los "bienes cocidos" que se requerían para dichas convocatorias, cuestión que puede solucionarse si pensamos en la participación de la mujer, prioritariamente las acllas, en la elaboración de estos productos con valor agregado.

CAPÍTULO 3

Roles sexuales y poder en el Tahuantinsuyo

Antes de intentar definir el grado de participación femenina o masculina en el manejo político incaico resulta necesario mencionar los aspectos referentes al poder en los Andes prehispánicos. En este sentido cabe recordar que, como manifiesta Pease, existió en los Andes una estrecha relación entre el manejo del poder y la práctica de la redistribución (Pease 1991; 1992a; 1994), por lo que puede encontrarse en las fuentes constantes referencias al ejercicio de la redistribución por parte de las autoridades andinas.¹

La solución de los conflictos —internos o externos— del grupo fue siempre otra de las funciones ejercidas por las autoridades que, independientemente de su grado de poder, eran responsables del equilibrio social del grupo dirigido y de las relaciones de este con las otras etnias. Esta función de mediación, definida recientemente por Noejovich como de “nivelación” (Noejovich 1996), se puede percibir tanto en las acciones de los curacas como en los paradigmáticos episodios de resolución de conflictos atribuidos por los cronistas a determinados incas.

Si bien las crónicas nos describen el poder en el país de los incas organizado como una suerte de teocracia, defini-

¹ La redistribución fue la base del mantenimiento de provechosas alianzas proveedoras de energía a quien solicitaba la mano de obra de los parientes.

da según el estereotipo que en ese tiempo manejaban los europeos acerca de la organización de los pueblos infieles, no debemos olvidar que, en los Andes, las autoridades tuvieron visos de sacralidad y fueron consideradas, por lo tanto, seres sagrados o huacas. Por ello se las entendía de forma similar a las divinidades, y con iguales privilegios como la mocha, el traslado ritual y el aislamiento del mundo, privilegios que hacen referencia al carácter sagrado de las autoridades andinas.

Es importante mencionar que, en el mundo andino, el poder se ejerció siempre de manera ritual, y no es posible entender asuntos como el ejercicio de la redistribución, la llamada nivelación o sostenimiento del equilibrio social, o la sacralidad de las autoridades fuera de contextos rituales. Y es que —como manifiesta Pease—, en la sociedad andina, el ritual es visto como origen y sustento del poder, pues este era obtenido y ejercido dentro de contextos rituales debido a la permanente negociación del poder (Pease: 1994: 207-208).

En ese sentido, resulta muy útil el trabajo de Martínez (1995), quien estudia los elementos rituales y los emblemas relacionados con el poder. Así, este autor manifiesta que son la tiana, las hamacas y las trompetas algunos de los signos que permiten el reconocimiento de la calidad del señor o la señora principal.

3.1. Lo femenino y el poder en la sociedad incaica

Pese al interés generado entre los investigadores por la participación femenina en la historia, en lo referente al mundo andino prehispánico son todavía escasos los trabajos sobre la presencia de la mujer en la historia prehispánica del Perú y, por supuesto, menos los referidos al ejercicio femenino del poder en los Andes. Algunos de ellos, con el riesgo

de tratarse de una práctica colonial, presentan, como Rostworowski, la existencia de mujeres curacas como Cántar Huacho, “señora de las cuatro huarancas de Huaylas” (Rostworowski 1986: 7). Silverblatt, aunque con carácter excepcional, reconoce la presencia de estas mujeres curacas como una evidencia de la existencia de determinados derechos y privilegios, relacionados sobre todo con el acceso a recursos y trabajos, que en algunos espacios andinos las mujeres de las elites locales compartían con los varones (Silverblatt 1990: 13).²

Una versión más tradicional en nuestra historiografía es la de Espinoza Soriano, para quien la mujer andina en la época prehispánica estuvo subordinada al varón y dedicada exclusivamente a las tareas domésticas³ aunque menciona que, cuando este se ausentaba, era reemplazado por la mujer en las tareas políticas. Este autor, al referirse a la existencia de mujeres curacas en la costa norte, señala que probablemente hayan llegado a tener autoridad debido a la ausencia de herederos varones y porque los hombres del grupo se lo permitieron, puesto que, en general, las mujeres andinas no gozaron de tales privilegios (Espinoza 1987: 131).⁴

Parece, sin embargo, que si bien no es posible demostrar una presencia política de las mujeres similar a la ejercida por los varones, se puede rastrear algunas funciones políticas en las cuales la mujer de la elite participaba activamente y con implicancias significativas.

Por ese camino, se entendería que la división de tareas según el género existente en los Andes durante la época in-

² Sobre la presencia de mujeres curacas en el Norte, véase Salinas 1957: 52-53.

³ El autor también menciona que, en algunos casos, la mujer estuvo vinculada con actividades bélicas, sobre todo las esposas de los guerreros (Espinoza 1987: 131).

⁴ Véase Baudin 1955: 87-91.

caica implicaba también una distribución de las obligaciones relacionadas con el poder. Por ello, de la misma forma que se puede encontrar una dualidad "sexual" en el mundo sagrado y en el universo socioeconómico⁵ (dentro de la organización del poder se encuentra este dualismo sexual), se pueden hallar atributos políticos relacionados tanto con hombres como con mujeres.

En ese sentido, parecería que la participación de la mujer en el manejo del poder estaba relacionada con un protagonismo en los ritos que hacen que el poder funcione, pues es en el espacio de socialización precedente a cualquier convocatoria de energía y en la ampliación del parentesco en donde las mujeres tuvieron su más importante función.

Pese al gran sector de la historiografía sobre los incas que indica que el poder político en el mundo andino e incaico estuvo vinculado básicamente al varón, en la sociedad incaica la mujer de la elite tuvo mayor vinculación con el poder que la planteada por las crónicas y los estudios respectivos. De cualquier manera, esta presencia femenina en el ejercicio del poder estuvo siempre vinculada al elemento masculino, pues ambos actuaban como opuestos a la vez que complementarios entre sí.

Esta oposición y complementariedad entre los elementos masculino y femenino se encuentra no solo a la hora de evaluar las funciones políticas tanto de hombres como de mujeres, sino también en la asimilación de características sexuales, adquiridas dentro del ritual, las autoridades que se identifican con los sectores *hanan* y *urin* respectivamente. De ese modo, tanto a nivel formal como en el ejercicio del poder, funcionaba en el país de los incas la

⁵ Para un análisis de estos puntos puede consultarse Hernández 1997.

oposición y complementariedad de los elementos masculino y femenino.⁶

Una información importante que permite acercarse a la existencia de la dualidad sexual en el manejo del poder es la presencia de ambos sexos en los rituales de desplazamiento de las autoridades andinas, no solo por la participación del curaca o la Coya sino también por la presencia de “mancebas” acompañantes, presentes en los traslados llevando chicha y maíz (Martínez 1995: 57). Asimismo, algunas fuentes mencionan que esta función, la del *azuac* o *accac*, encargado de la preparación de chicha y ofrendas para las huacas, podía ser asumida indistintamente por hombres o mujeres (Arriaga 1968: 206, citado por Martínez 1995), idea concordante con el intercambio de funciones dadas en el mundo andino como parte de la idea de la dualidad.

Para Martínez, en el ritual de desplazamiento de las autoridades andinas, se percibe la existencia de ciertas oposiciones sexuales “masculino/femenino”, que podían expresarse tanto en la ubicación de los hombres y mujeres comprometidos en el traslado de las autoridades como en la presencia de los emblemas asociados por el autor a las características sexuales. Así, para este estudioso, el orden de los participantes en los rituales de traslado de la autoridad puede leerse como una presencia femenina o masculina al inicio, una bisexual o andrógina en el centro y otra femenina o masculina hacia el final⁷ (Martínez 1995: 106-107). Es importante resaltar que esta “bisexualidad” al centro del traslado, referida por el autor a partir de la presencia del curaca y su mujer en el ritual

⁶ Normalmente se identificaba *hanan* con “lo masculino” y *urin* con “lo femenino”. Véase Hernández 1997.

⁷ Este orden se da por la presencia de músicos, chicheras y maiceras, gente que limpia el camino, etc.

de desplazamiento, se da también en el caso del Inca y la Coya, como lo sugiere Guaman Poma al ilustrar a Túpac Inca Yupanqui y a Mama Ocllo Coya desplazándose juntos (Guaman Poma 1993: 249). Este carácter andrógino encontrado en Martínez se relaciona con la existencia de seres similares en el mundo sagrado —Huiracocha, por ejemplo—, los mismos que son el punto de encuentro entre los elementos masculino y femenino. Sin embargo, habría que pensar también en la posibilidad de leer en la presencia de los elementos masculino y femenino no solo la bisexualidad sino la articulación de estos elementos a la hora de ejercer el poder. En otras palabras, la acción del Inca y la Coya actuando juntos como partes de una dualidad.⁸ Obviamente, el hecho de poder rastrear esta complementariedad no invalida que tanto el Inca como la Coya actúen por separado y tengan funciones diferenciadas dentro de la organización incaica.

Analizando los distintos aspectos en los que operaba la división por géneros en el mundo andino, se ha manifestado la existencia de ciertas informaciones referentes a una probable identificación de los “extranjeros” —las otras etnias para los incas— como *urin* y “femeninos” con respecto a la condición de *hanan* y “masculinos” de los cuzqueños, situación que, a un nivel estructural, podría también relacionarse con la connotación femenina de los incas acerca del espacio ubicado fuera del Cuzco.⁹

Parece razonable suponer que, a nivel de la estructura del poder, haya funcionado esta oposición por géneros y se

⁸ Más adelante se verá el tema de la complementariedad existente entre el Inca y la Coya.

⁹ De hecho, el Cuzco es *hanan* y “masculino” frente al resto del espacio. Mayor información sobre una probable división sexual del espacio en Hernández 1997.

identifiquen facciones masculinas y femeninas en relación al manejo político. Al respecto, Sarmiento de Gamboa narra que Pachacútec e Inca Roca hicieron llamar a los curacas de Guancara (Acascaguana y Urocona) para someterlos, y que estos, en vez de obedecer,

[...] respondieron que no eran ellos mujeres para venirle a servir, que ellos estaban en su natural, y que si alguno los fuese a buscar, que ellos defenderían su tierra. (Sarmiento 1960: 239)¹⁰

Es significativo que Sarmiento atribuya a los guancaras una asociación entre el “sometimiento al Tahuantinsuyo” y su ubicación en una posición femenina con respecto a los incas. Esta asociación con lo femenino, cuyo contenido, en palabras de Pedro Sarmiento de Gamboa, significaba para los curacas de Guancara el sometimiento al Tahuantinsuyo, no debe entenderse, como probablemente hicieron los cronistas en su tiempo, como un acto de cobardía y, por lo tanto, “propio de mujeres”, sino como la asimilación de características que los ubicarían en posición *urin* en términos del ejercicio del poder.

Situaciones similares se pueden encontrar también entre los propios incas, sobre todo cuando se trata de definir la posición de los candidatos a la borla a partir de la guerra ritual producida en el tiempo de las crisis sucesorias.¹¹ Al respecto, en el contexto de la guerra ritual entre Huáscar y Atahualpa, se pueden encontrar “afirmaciones” de los “candidatos” destinadas a asociar a su respectivo contendor con características femeninas para demostrar la condición de *urin* que debía asumir su contrincante y afianzar su condición *hanan* en la estructura política incaica.

¹⁰ El énfasis es nuestro.

¹¹ Más información sobre la guerra ritual entre los Incas en Pease 1991.

Santa Cruz Pachacuti menciona que Atahualpa envió a Huáscar una serie de regalos —seguramente con la intención de identificarse como Inca *hanan*, dado que una de las características de esta posición era el ejercicio de la redistribución—, que serían rechazados y destruidos por Huáscar, por lo cual este le remite a Atahualpa “[...] bestidos de mugeres, acompañada de palabras muy pesadísimos [...]”, hecho que, según el cronista, motiva a Huáscar a mandar apresar a Atahualpa (Santa Cruz Pachacuti 1993: 255).

Obviamente, se está ante una información entendida por el cronista con criterios occidentales, a tal punto de considerar el hecho como una afrenta hasta cierto punto pueril, destinada a acobardar a su contendor mediante alusiones a su poca valentía y falta de virilidad. Sin embargo, si entendemos la información en términos andinos y en un contexto ritual, no es difícil pensar que se trataba de una suerte de “juego” en el cual se estaban negociando las condiciones de *hanan* y *urin* de los respectivos candidatos por medio de constantes propuestas hechas con la intención de obligar al contrario a aceptar su condición de *urin*, la misma que, como dijimos, se asociaba a determinadas características femeninas.

Otra versión sobre el caso fue recogida por Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, quien afirma que Atahualpa envió a Huáscar el cuerpo de Huaina Cápac con una serie de regalos, acción que motiva a este último a enviar a su hermano

[...] vnos vellones de lana, y vn huso, y rueca de oro, para que hilase vna ropa de muger de fino cumbe, vnas ollas, y chamelicos de plata, faxas, y gargantillas, y otros ornamentos de vestido mugeril, dando a entender con esto, que aquello le pertenecía a Atahualpa, y no el señorío de Quito. (Salinas 1957: 60)

En este caso puede notarse que, junto con el ofrecimiento de convertirse en *urin*, Huáscar envía a su hermano una serie de objetos calificados en términos andinos como “valiosos” (tejido y “materiales” para tejer) vinculados con lo *urin*, debido a su relación con la preparación de los objetos destinados a la redistribución y no con el ejercicio de la misma. Recuérdese que si bien dentro de la redistribución se reparten objetos rituales, entre ellos tejidos, la preparación de los mismos no está relacionada directamente con el ejercicio del poder.

A esta presencia del elemento femenino en la estructuración formal de las jerarquías incaicas habría que añadir una participación femenina mucho más directa en el ejercicio cotidiano del poder, vinculada principalmente con la Coya y su actuación con las jerarquías propias del Tahuantinsuyo.

3.2. La Coya y la organización del poder

La Coya ha sido tradicionalmente entendida como una Reina a la manera europea. De hecho fue la esposa principal del Inca y tuvo en el llamado Tahuantinsuyo determinadas funciones solo intuidas en las actuales investigaciones. Sobre el tema, Pease había planteado anteriormente la asociación de la Coya con un contexto ritual vinculado a su vez con la emulación de la pareja primordial y los ritos agrarios de renovación celebrados anualmente (Pease 1973: 59-60).

Para Silverblatt, al igual que el Inca, la Coya debía ser elegida dentro de un complejo proceso sucesorio y, por lo tanto, asumía esta función la más capaz (Silverblatt 1990: 43). Además, como se verá más adelante, la mujer era convertida en Coya el mismo día en que el Inca “tomaba” la borla (Betanzos 1987: 78) aunque, obviamente, el proceso de elección debía ser anterior. En ese sentido, Santa Cruz Pachacuti menciona que:

[...] así dicen que los aparejó la muger para el Guayna Capac a su misma era carnal "de padre y madre" llamada Coya Mama Cuçi Rimay, porque como era costumbre de sus pasados. Al fin, el mismo día de la coronación se cassó. (Pachacuti 1993: 243)

En cuanto era el matrimonio el que definía el inicio de la vida productiva en la pareja andina y, como se ha apreciado, eran solo las parejas las consideradas dentro de las obligaciones de la mita, el Inca y la Coya iniciaban su actividad como "gobernantes" luego de celebrado su enlace.

Quedan por dilucidar los criterios seguidos para la elección de la Coya. Al respecto, Betanzos manifiesta las posibilidades de casamiento que tenía el Inca cuando se trataba de escoger a la Coya:

[...] el ynga que ansi es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo e linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni [...] y la gente común como de tal mujer principal del señor llaman cuando ansi la entran a saludar Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoyac luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres [...]. (Betanzos 1987: 78)¹²

Como se puede apreciar, la que se convertiría en hija del Sol debía pertenecer, al igual que el Inca, a la elite cuzqueña y, además, a su misma generación, pues la afirmación de Betanzos en el sentido de que debía ser hermana del Inca más parece una referencia a la generación que al parentesco real, como manifiesta Regalado (1993: 47).

En opinión de Betanzos, desde el día de su matrimonio, la Coya se convertía en "Señora de toda la elite y de todo el

¹² Betanzos da también el nombre de Mamaguarme para referirse a la Coya.

Tahuantinsuyo" idea que, en términos andinos, puede entenderse como su asunción a una posición privilegiada en los rituales cuzqueños, y pasaba a ser considerada como un ser sagrado asumiendo, como el Inca, las características de arquetipo. Así, Betanzos dice que la Coya era

[...] Piviguarme o mujer principal a la cual tenían e respetaban así los señores de la ciudad del Cuzco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos [...]. (Betanzos 1987: 79)

Resulta muy notoria la existencia de ciertos criterios para la elección de la Coya, los mismos que parecen relacionarse con la celebración de provechosas alianzas por parte de las panacas cuzqueñas que arreglaban el matrimonio entre el Inca y la Coya. Por ello es que Betanzos presenta el caso de una consulta hecha por los parientes de una de las probables coyas para establecer una alianza con el Inca, este es el caso de Pachacútec, a quien el día que recibió la borla

[...] sus padres e deudos rogaron al nuevo señor Pachacuti Ynga Yupangue que la tuviese por bien de rescibir por mujer de la tal su hija e deuda y el nuevo señor como viese que era cosa que le convenía a él perteneciente dijo que la rescibía por la tal su mujer [...]. (Betanzos 1987: 84)

Se puede notar en esta referencia cómo la elección de la Coya compromete necesariamente una reestructuración de la elite, al encontrarse los parientes de la misma, luego del matrimonio, probablemente en una situación de mayor privilegio al interior de la elite cuzqueña. No se debe perder de vista que la alianza con los parientes de la Coya era algo tenido en cuenta por el Inca al aceptar la propuesta; en este caso, el propio Betanzos afirma que Pachacútec anali-

zó la situación y vio la conveniencia de aceptar a esa mujer por esposa. Algo aún pendiente al respecto es saber si la alianza con los parientes de la Coya serviría al Inca para el ejercicio del poder futuro, o si esta alianza le servía incluso en el proceso sucesorio.¹³

Las fuentes indican que una vez realizado el matrimonio la Coya es "agasajada" por el Inca, quien le otorga un determinado número de acllas. Betanzos hace mención a la celebración del matrimonio de Pachacútec:

[...] dióle e ofrecióle cien mamaconas mujeres para su servicio e luego fue llevada de allí a las casas del sol la cual hizo allí su sacrificio y el sol la dió e su mayordomo en su nombre otras cincuenta mamaconas e salida de allí e siendo ya en las casas del Ynga los señores de la ciudad la fueron a ofrescer sus dones [...]. (Betanzos 1987: 85)

Obviamente, se le está entregando acllas con miras a organizar la producción de objetos destinados a la redistribución. Una de las tareas primordiales de estas mujeres es la de tejer, y el tejido constituye uno de los objetos rituales más preciados en el mundo andino (Murra 1975), por lo que era infaltable en el ejercicio de la redistribución. Asimismo, es necesario recordar, como manifiesta Regalado ([1993] 1996), que dentro del proceso sucesorio el control y reparto de excedentes jugaron un papel importante.

Aún no está claro el momento en el cual se realizaba el matrimonio entre el Inca y la Coya, pues aunque las fuentes señalan que el acto se celebraba el mismo día de la entrega de la borla, existen referencias importantes indicadoras de que la unión se celebraba antes, en el "tiempo del

¹³ Una introducción al tema de la participación femenina en el proceso sucesorio en Rostworowski 1993, Regalado 1993.

Inca anterior". Al respecto, Cieza de León menciona que Inca Roca se casó con Nicay Coca cuando aún vivía su padre y que su hijo Ynga Yupanqui se casó con Mama Chiquia cuando Inca Roca todavía era el Inca (Cieza 1986: 105-106).

Posiblemente, el Inca como la Coya actúen juntos en el proceso sucesorio y, como la propia Coya influenciaba en la elección de su marido como Inca, su elección debía ser anterior. Por ello es posible que lo que los cronistas describen como el matrimonio del Inca con la Coya el día en que asume la borla sea simplemente el ritual de formalización de la pareja principal del Tahuantinsuyo, y la unión se realizaba probablemente cuando estos se encontraban en la segunda diarquía.¹⁴

En los últimos años, amén de la tesis de la doble descendencia comentada en el capítulo anterior, se desarrolló la idea de la existencia de una organización jerárquica liderada por la Coya y que comprometía a todas las mujeres del Tahuantinsuyo (Silverblatt 1976; 1990).¹⁵ Esta idea se sostiene en algunas informaciones presentadas en diversos casos en los cuales la Coya realizaba actividades paralelas a las del Inca, como la presentada por Cieza al mencionar que, luego de "pacificar" el Collao, Túpac Inca fue recibido en el Cuzco con una fiesta: "[...] y la Coya, su muger y ermana, llamada Ocllo, hizo por sí grandes fiestas y vayles" (Cieza 1986: 160). Se debe tener en cuenta que, pese a existir referencias que presentan a la Coya a la cabeza de determinadas celebraciones en las que participaban única-

¹⁴ Sobre la noción de doble diarquía y la manera como los futuros Incas se encontraban en una "segunda diarquía", la misma que es considerada *urin* con respecto a la principal, véase Regalado 1993.

¹⁵ Véanse los trabajos de Zuidema citados en la bibliografía.

mente mujeres, estas pueden corresponder a un mismo ritual en el que se comprometía a hombres y mujeres y expresaba, en la división, la existencia de la oposición ritual masculino-femenino.

Lo que sí está claro en las fuentes es la presencia de una similar jerarquía entre el Inca y la Coya. La celebración en el calendario incaico de las fiestas del Sol y la Luna (Inti Raymi y Coya Raymi),¹⁶ “asociadas con el Inca y la Coya respectivamente, hace pensar en el asunto. Guaman Poma, luego de describir el Inti Raymi y haberse ocupado antes del Coya Raymi, anota: “Y así hemos dicho de Coya Raymi, de la fiesta y pascua de la luna, quilla” (Guaman Poma 1993: 192), comentando la importancia de ambas festividades.

Se sabe que el hecho de ser la “mujer principal” del Inca otorgó a la Coya gran prestigio entre las mujeres de la elite cuzqueña; sin embargo, el poder que ejercía, en tanto se encontraba en una posición similar a la del Inca, iba más allá del grupo femenino. Sobre este punto, existen innumerables fuentes indicadoras de la importancia de la Coya dentro de la organización del Tahuantinsuyo. Incluso, de la misma forma como podemos encontrar casos en los que el Inca “cambió de Coya”,¹⁷ Cieza presenta el caso de un “cambio de Inca” por parte de la Coya, al comentar cómo luego de que Inca Urco perdiera la posibilidad de convertirse en el Inca a propósito de la derrota de los chancas y del ascenso de Inca Yupanqui (Pachacútec) al poder:

¹⁶ Para una descripción de estas fiestas se puede revisar Guaman Poma 1993: 182-192.

¹⁷ Sobre las razones que tenía el Inca para “cambiar de Coya” se volverá más adelante.

[...] ay algunos que dizen que la Coya, muger que era de Ynca Urco, lo dexó sin tener hijo dél ninguno y se vino al Cuzco, donde la reçibió su segundo hermano Ynga Yupanque, que hecho el ayuno y otras serimonias, salió con la borla, haçiendose en el Cuzco [grandes] fiestas, hallándose a ellas gente de muchas partes. (Cieza 1986: 135)

La referencia anterior muestra claramente la independencia de la Coya con respecto a la del Inca, lo cual hace suponer que la elección de la misma se realizaba en forma independiente a la del Inca, y si bien ambos llegaban juntos “al poder”, el proceso de selección se hacía de modo independiente, incluyendo, por supuesto, ventajosas alianzas para ambos. Obviamente, llegado el momento y establecidas las respectivas alianzas, ambos actuarían como un solo grupo —una misma dualidad— en el proceso sucesorio.¹⁸

3.2.1. *Funciones de la Coya*

Las funciones políticas ejercidas por la Coya aún están por descifrarse, pero en el estado actual de las investigaciones se pueden sugerir algunas pautas para definirlas, pues su autoridad, además de estar afirmada por su condición de ser sagrado o Huaca, se puede encontrar en referencias a cierta ingerencia en el manejo del Tahuantinsuyo. Obviamente, parte de estas informaciones pueden vincularse con una probable influencia occidental en la que la Coya estaría actuando como una reina europea y, por tanto, interviniendo en ciertas acciones de gobierno. Sin embargo, la participación de la Coya en los rituales cuzqueños, así co-

¹⁸ Sobre la dualidad que operaba en torno al Inca y a la Coya se volverá más adelante.

mo su carácter sagrado, puede confirmar su participación en la política.

Sobre las funciones de la Coya, Betanzos menciona el caso de Túpac Inca Yupanqui, quien ya anciano encargó

[...] que tuviesen cuidado de mirar por su mujer Mama Ocllo madre del Guaynacpac y que la respetasen todos como a su señora y madre y que lo que ella dijese y rogase pareciéndoles que era cosa que conviniése al bien del Cuzco y sustentación que lo hiciese el tiempo que ella viviese y después de sus días que le hiciesen bulto de oro y que le hiciesen la fiesta de Purocaya con todas sus solemnidades y sacrificios [...]. (Betanzos 1987: 177)

Como se puede apreciar, aunque en una forma menos directa que el Inca, parecería que efectivamente la Coya tenía ciertas atribuciones políticas. Betanzos menciona que durante la crisis sucesoria, tras la muerte de Huaina Cápac, la madre de Huáscar aconsejó a este no despreciar los regalos de Atahualpa, indicación a la que Huáscar hizo caso omiso (Betanzos 1987: 210). Informaciones como la anterior hacen pensar en el hecho de que la Coya, en oportunidades que aparentemente constituían situaciones de crisis, ejercía cierta autoridad en el Tahuantinsuyo. Por ejemplo, Cieza presenta el caso de la crisis sucesoria originada por la muerte "repentina" del Inca Yupanqui sin haber dejado hijos que lo sucedan, planteando, para este contexto de caos en el que no se sabía quién gobernaría el Cuzco (incluso menciona que no hicieron al muerto las exequias acostumbradas), que:

Sobre estas cosas auía gran ruydo; y temiendo su porfía se cuenta que salió una muger a travez de los Hanancuzcos, la qual dixo: "¿En qué estays ay?, ¿por qué no tomáys a Viracocha Ynga por señor, pues lo merece también?" Oyda esta palabra, como son tan determinable[s] estas gentes, de-

xando los vasos de vino, a gran prieda fueron por Viracocha Ynga, sobrino de Ynga Yupanque, diziendose —como le vieron— que ayunase lo acostunbrado y recibiese la borla que darle querían. (Cieza 1986: 112)

No se puede asumir que realmente la sola intervención de la mujer mencionada en la cita anterior —seguramente la Coya— haya solucionado el problema de la sucesión, pues este asunto requería de un complejo proceso de selección.¹⁹ Sin embargo, lo que sí parece claro es la radical intervención de la mujer en este contexto, situación que confirma su participación política. Otro caso de esta participación es planteado por el mismo Cieza cuando señala que Huaina Cápac retardó su traslado a Quito por la intervención de la Coya, en este caso su madre (Cieza 1986: 179).²⁰ Asimismo, Sarmiento menciona el caso de Mama Ocllo, la mujer de Túpac Inca, que intercedió ante este para cesar los castigos contra la gente de Yanayaco, petición a la que el Inca accedió (Sarmiento 1960: 256).

Hemos visto con claridad las numerosas referencias mediante las cuales la Coya ejercía cierto poder político en la sociedad incaica. En consecuencia, dadas las características del poder andino, debían tener también ingerencia en la redistribución. En ese sentido, Guaman Poma nos presenta una interesante información al mencionar que “[...] le traen

¹⁹ Sobre el tema de la sucesión incaica y la presencia de la mujer en este sistema se volverá más adelante.

²⁰ La intervención de la madre de Huayna Cápac, en este contexto, permite suponer que esta continuaba siendo considerada Coya aun cuando su marido había muerto, situación que hace suponer la presencia de una dualidad entre las Coya, la misma que inicialmente se daba entre la esposa del Inca reinante y la Coya anterior. Sin embargo, este asunto se tratará con mayor detenimiento en las páginas siguientes.

de presentes al Inga y a la señora coya los señores principales del reino [...]” (Guaman Poma 1993: 250); notamos, pues, que esta tomaba también parte importante en la mencionada redistribución.

Además, la poca preocupación de alguna de las Coyas en la realización de las actividades relacionadas con la redistribución es mencionada por el mismo cronista como una desidia en la actitud de las mismas, como el caso de Mama Cora Ocllo Coya, quien, en opinión de Guaman Poma

[...] de puro mísera no estaba bien con sus vasallos, y de ello no le hacía tanto caso los señores y principales grandes; de todas las riquezas y comidas mandaba encerrar en el depósito, allí se pudría y acababa. (Guaman Poma 1993: 98)

Es probable que algunos de los “cambios de Coya” mencionados en las crónicas sean producto de un descuido en las “funciones” que estas tenían en los rituales relacionados con la redistribución. Ciertamente, no podemos olvidar que estos “cambios de Coya” podrían también estar relacionados con un cambio en su posición con respecto a la función ejercida dentro de una probable dualidad entre las mismas.²¹ En todo caso, parece evidente que la habilidad en la *práctica de la redistribución* era una condición necesaria en las Coyas.

En las páginas de Guaman Poma dedicadas a elaborar una relación de las Coyas, se puede encontrar una clara relación entre estas y el equilibrio social visiblemente relacionado con la convocatoria de energía, por lo cual parecería que, dentro de las funciones de la Coya, el cuidado de las alianzas establecidas con los demás grupos, a partir de la organización de rituales, tenía un lugar preferente.

²¹ De la existencia de la dualidad entre las Coyas se tratará más adelante.

En ese sentido, cuando Guaman Poma menciona a Cusi Chimbo Mama Micay Coya, la sexta Coya en su relación, afirma que era:

[...] amiga de cantar y música y tocar tambor, hacer fiestas y banquetes y tener ramilletes en las manos. Gran señora y gobernaba y hacía mercedes y fue casada con Inga Roca. Y por esta señora fue respetado grandemente su marido por los señores grandes de este reino desde su jurisdicción [...]. (Guaman Poma 1993: 105)²²

Es necesario resaltar que, en opinión del cronista, parte del prestigio obtenido por Inca Roca fue producto de las acciones de su mujer, destinadas a la estabilización de las relaciones con los grupos étnicos y la elite a partir de los rituales de convocatoria de energía.

Un caso importante dentro de los muchos pasajes de las crónicas referentes a determinados “cambios de Coya” ocasionados por el “incumplimiento” de sus obligaciones o por no satisfacer las “expectativas del Inca” es presentado por Sarmiento de Gamboa, cuando señala que Huaina Cápac, casado con Cusi Rimay Coya, tomó luego por Coya a Raua Ocllo, pues la anterior no le había dado un hijo varón; por eso es que Topa Cusi Gualpa (Huáscar), hijo de esta última se convirtió en el Inca (Sarmiento 1960: 261).²³

²² Funciones similares son asignadas por el cronista a Raua Ocllo Coya (Guaman Poma 1993: 111).

²³ El Inca Garcilaso también registra este hecho y encuentra la misma explicación que Sarmiento, aunque para Garcilaso el primer matrimonio de Huayna Cápac fue con Pillcu Huaco (Garcilaso 1960: 303). Lo que es interesante en la información que proporciona Garcilaso es el hecho de que Huayna Cápac se casó además (por segunda vez) con Mama Runtu, situación que concuerda perfectamente con la idea del funcionamiento de una dualidad entre Coyas de la que se tratará más adelante.

Es muy probable que existieran situaciones que hacían al Inca “cambiar de Coya”,²⁴ pero afirmar que una de ellas sea la ausencia de herederos es seguramente producto del traslado de prejuicios occidentales, sobre todo si con esta afirmación Sarmiento, dedicado a sustentar la tiranía incaica, puede demostrar la tesis de la “legitimidad” de Huáscar y la “bastardía” de Atahualpa. Sin embargo, podría también pensarse que esta “ausencia de herederos”, que ocasionó la pérdida de la condición de Coya, ponga en evidencia su incapacidad para ubicar a un hijo suyo en la segunda diarquía mediante la influencia de su parentela, recuérdese la importancia de la madre en el tema de la sucesión.

3.2.2. *La sacralidad de la Coya*

La sacralidad es una de las características de la autoridad andina. En este caso, el carácter sagrado de la Coya es bastante preciso y la identificación de la misma como Huaca la encontramos, por ejemplo, cuando luego de la muerte de Mama Ocllo (la madre de Huáscar), se celebró la fiesta de Purucaya, y durante dos meses de celebraciones:

[...] hicieron un bulto desta Mama Ocllo y pusiéronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar do estaba la cual quería decir que aquella señora iba do el sol estaba su padre y que era otra luna [...]. (Betanzos 1987: 190)

²⁴ Sobre el caso de mujeres que dejaron de ser Coyas y la celebración de nuevos matrimonios por parte de los Incas, véase también Guaman Poma 1993: 82 y 102 en que presenta el caso de Cápac Yupanqui, quien solicita al Sol otra mujer, pues la suya estaba “mal del corazón”. No se sabe qué quiere decir con que estaba mal del corazón, probablemente estaba enferma, pero es clara la posibilidad de cambiar de Coya por incapacidad de la misma.

Es clara la asociación que se hace entre la figura de la Coya y la Luna, la misma que corresponde formalmente a la dualidad formada por el Inca y el Sol, hecho concordante con la idea de Huaca, con la que se puede asociar a la figura de la Coya. Asimismo, las plumas, que aparentemente se relacionan con el poder, dada su asociación con lo femenino, son usadas también por las Coyas, hecho registrado por Murúa al mencionar que Ipahuaco tenía en el palacio donde vivía aves para sacar plumas de ellas (Murúa 1962: t. I, p. 42. En Martínez 1995: 84).²⁵ Asimismo, este cronista manifiesta que en los paseos de otra Coya llamada Chimpu Ocllo:

Quando salía fuera de su cassa yba debaxo de un palio de plumas de diversos colores con mucha argentería colgando [...] delante della yban sus criados de dos en dos, poniendo mantas en el suelo porque no pissase la tierra. (Murúa 1962: t. I, p. 39, citado por Martínez 1995: 84)

La información anterior proporciona una pauta interesante al identificar el traslado de la Coya con un ritual de aislamiento del mundo, de la misma manera como se trasladaba al Inca, a fin de impedir su roce con la tierra, hecho claramente identificado con el traslado de seres sagrados.²⁶ Sin embargo, habría que buscar referencias similares a esta en otro tipo de fuentes, pues Rowe manifiesta que muchas

²⁵ Sobre la importancia de las plumas dentro de los emblemas que se relacionan con el poder andino y con lo femenino así como sobre el uso de estas por parte de las Coyas, véase Martínez 1995: 82 y ss.

²⁶ Sobre el traslado ritual de las Coyas se puede ver el caso de Añas Colque, una de las mujeres de Huayna Cápac, pues aun cuando esta fue “elevada” a la categoría de Coya por interés de Ampuero frente a la burocracia española, la información del traslado ritual es importante. Véase también la declaración de Melchor Carlos Inca que registrara Rómulo Cúneo Vidal (1926: 155-156) en Espinoza Soriano 1976: 258.

de las informaciones de Murúa fueron tomadas de fuentes mexicanas.²⁷

Al respecto, Cieza menciona que cuando Inca Yupanqui sale del Cuzco en andas, lo hace acompañado de algunos señores (seguramente otros miembros de la elite o determinados curacas) y paralelamente:

La Coya con otras mugeres yvan en hamaca y afirman que llevaba gran cantidad de cargas de joyas y de repuesto. Delante yvan linpiando el camino que ni piedra pequeña ni grande no avía de aver en él. (Cieza 1986: 137)

Evidentemente, lo que Cieza menciona es el proceso de conquista ritual del Tahuantinsuyo que cada Inca realizaba luego de convertirse en tal; por ello, resulta sumamente sugerente la mención de una actividad similar para la Coya, pues esta situación nos lleva a suponer que esta también realizaba una suerte de "conquista" de su propio espacio de poder. Lo que no señala el cronista es si salían o no juntos; sin embargo, de todos modos, esta afirmación coincide con la idea de dualidad sexual operado entre el Inca y la Coya, y en general entre lo masculino y lo femenino al hablar sobre el poder, recuérdese que tanto el Inca como la Coya realizan este proceso acompañados de hombres y mujeres de la elite respectivamente.

Existen asimismo otras asociaciones que permiten definir claramente la sacralidad de la figura de la Coya. Por ejemplo, Martínez señala, a partir de la información de Oviedo,²⁸ que cuando Chimpu Ocllo salía el camino era

²⁷ En dicho trabajo, Rowe demuestra que Murúa no tuvo informantes cuzqueños y, en muchos casos, sus afirmaciones se refieren a situaciones que se dieron en México, pues fueron tomadas textualmente de la obra de Francisco López de Gómara (Rowe 1987).

²⁸ Véase Oviedo 1945: 21 y ss, t. XII.

cubierto de mantas “porque no pissase la tierra” (Martínez 1995: 105), hecho plenamente relacionado con la idea de “aislar” a las autoridades y huacas. Parece ser que, semejante al Inca, la Coya era considerada una Huaca, es decir un ser sagrado. Así como el Inca era el sol de la tierra, la Coya podría ser considerada como una suerte de luna de la misma.

3.3. La mujer y el proceso sucesorio

La sucesión de los Incas ha sido una preocupación de la etnohistoria en los últimos años, y es quizá este tema en el que se ha desarrollado el mayor aporte en torno a la participación de las mujeres en la vida del Tahuantinsuyo. Una aproximación inicial al asunto fue planteada por Rostworowski al analizar el rol sociopolítico de las mujeres incas, encontrando que estas cumplían una función muy importante en las estructuras de las panacas, siendo por medio de la parentela materna que los aspirantes a Incas hicieron valer sus derechos a la sucesión (Rostworowski 1983: 168). Asimismo, en otro momento, la autora mencionada definió la influencia de la parentela femenina en la sucesión incaica mediante un análisis de la intervención de las madres de Huáscar y Atahualpa en el último proceso sucesorio del Tahuantinsuyo (Rostworowski 1988: 137-157).

En efecto, fue importante la influencia de las madres en la sucesión. Un caso representativo sobre el tema es presentado por Fray Buenaventura Salinas al mencionar que Huaina Cápac, poco antes de morir y luego de recibir el “pronóstico” del fin de su “Imperio”, menciona que Atahualpa

[...] era el que auia de suceder en el Señorío de aquella Prouincia de Quito, por pertenecerle a el por derecho de legitima materna y en todo lo demas del Imperio Peruano le sucediese su hijo mayor, el Principe Guascar Inga [...]. (Salinas 1957: 59)

Es clara, en la referencia, la importancia de la madre de Atahualpa en la definición de su derecho a "gobernar" Quito, situación sugerida también por Sarmiento de Gamboa, conocido por alterar la información sobre el Tahuantinsuyo para demostrar la tiranía incaica; luego de mencionar en cuanto a los incas la existencia de patrones de sucesión similares a los europeos, deja entrever la existencia de prácticas andinas en las que las madres adquirirían singular importancia:

[...] aunque la costumbre de estos tiranos era que el primero y mayor hijo legítimo heredase el estado, pocas veces lo guardaban, antes señalaban al que más amor tenía o a cuya madre más amaban o el que de los hermanos más podía o se quedaba con todo. (Sarmiento 1960: 246)²⁹

Se nota en el texto no solo la influencia de las madres en el tema de la sucesión incaica sino también la importancia que adquiriría en el ritual de la sucesión la "habilidad" para gobernar, propia de quien finalmente se convertía en Inca.³⁰

El tema de la sucesión incaica, así como el de la participación de la mujer en el mismo, fue ampliado recientemente por Liliana Regalado al mencionar que, sin constituir un criterio absoluto pues bastaba tener por madre a una de las integrantes de la elite incaica para convertirse en Inca, los hijos de la Coya, si además eran hábiles y capaces, tenían mayor posibilidad de acceder al poder debido a la gran cantidad de hijos del Inca (Regalado 1993: 48).³¹

²⁹ Véase Sarmiento 1960: 230.

³⁰ Sobre la "habilidad" para gobernar que debían tener los Incas, véanse Rostrowski 1983, 1988; Pease 1991 y Regalado [1993] 1996.

³¹ Véase Regalado 1996.

Asimismo, esta autora presenta una importante información sobre la presencia femenina en dicho tema, al destacar en la crónica de Betanzos un pasaje en el que Huaina Cápac adopta como madre a una recién nacida, hija de Yamque Yupanqui, para entregársela por mujer a Atahualpa (Betanzos 1987: 197-198, citado por Regalado 1993: 39).

Una información similar es presentada por Santa Cruz Pachacuti, quien afirma que luego de la muerte de Huaina Cápac

[...] el Inti Topa Cusi Uallpa "Huascar Ynga" haze cassar a su madre Raua Ocllo con el cuerpo del difunto para que los legitimasse [...]. (Santa Cruz Pachacuti 1993: 254)

Ambos casos hacen referencia claramente a estrategias dentro del sistema de parentesco destinadas a favorecer a uno de los candidatos, las mismas que pese a no ser necesariamente ciertas indican la existencia de prácticas en las cuales, por medio de la celebración de matrimonios, se establecían las alianzas más convenientes según la dinámica de la sucesión.

Resulta necesario mencionar que, en el caso presentado por Betanzos y destacado por Regalado, el ejemplo es importante, pues se trata de una situación en la que una mujer, convertida luego en Coya, definía la posibilidad de su futuro esposo de convertirse en Inca. Paralelamente, al convertirse en madre de Huaina Cápac, se convertía en una probable Coya, por lo que es posible suponer que no solo las madres de los candidatos eran quienes podían influir en la sucesión incaica sino también las esposas de los mismos (Hernández 1996). En este caso, una pregunta por resolver es qué significaba, en términos de parentesco, el adoptar una madre, ¿acaso hacer Coya a su hija?

Asimismo, es necesario pensar, por ejemplo, qué tanto el Inca como la Coya podrían ser elegidos juntos, es decir dentro de un mismo proceso sucesorio, pues, como menciona Silverblatt (Silverblatt 1990: 43), la Coya, de la misma manera que el Inca, pasaba por un proceso sucesorio, y como se vio anteriormente, ambos asumían sus roles el día de su matrimonio. Sin embargo, como vimos anteriormente, existen evidencias que hacen suponer que en el tema de la sucesión, aun cuando las elecciones del Inca y la Coya finalmente coincidan, por lo menos en un primer momento, se desarrollaban como procesos independientes.

Sobre la probable influencia de la esposa en el proceso sucesorio, es importante señalar, por ejemplo, que dentro de los "requisitos" que plantea Guaman Poma para definir al Inca destaca que este debe ser

[...] de fuerza de su mujer la reina Cápac Apo Coya, y ha de ser casado con su hermana o su madre, y a éste le ha de llamar en el templo su padre el sol y nombrarle para que sea rey; y no miraban si es mayor o menor sino al quien fuere elegido por el sol [...]. (Guaman Poma 1993: 93)

Es decir que, como se sugería, para ser Inca no bastaba el hacer valer los derechos de la parentela materna sino que era necesario, además, conseguir una esposa que pudiera desempeñarse bien como Coya. No vamos a discutir aquí el tan mencionado tema del incesto al que hacen referencia los cronistas cuando mencionan que la Coya era hermana o madre del Inca, pues se considera, como manifiesta Regalado (1993, 1996), que cuando los cronistas hacen referencia al término "hermana" de hecho se refieren a su pertenencia a una misma generación y, además, cuando hablan de la madre del Inca, se pueden estar refiriendo a la Coya "anterior", es decir a la esposa de su "padre", por

lo que los cronistas estarían llamando Coyas tanto a la esposa del Inca reinante como a la viuda del anterior.

La importancia de la mujer, madre o esposa, dentro del proceso sucesorio, se da también por toda la parentela que hay en torno a ella pues, como se menciona en el capítulo anterior, las panacas continuaban accediendo a privilegios obtenidos por el parentesco, incluso en pleno proceso sucesorio.³² Por ejemplo, Rostworowski destaca cómo a la muerte de Túpac Yupanqui hubo una “rebelión”, la misma que fue develada por el hermano de la Coya al desbaratar las intrigas de una “mujer secundaria” que pretendía hacer elegir a su hijo (Rostworowski 1995: 6).

Un caso notorio para ilustrar la importancia de la futura esposa en relación a la sucesión es el que nos ofrece Santa Cruz Pachacuti al mencionar lo siguiente:

Y por el Guayna Capac Ynga pretende casarse con su segunda hermana carnal llamada Mama Coca, el qual su hermana no consiente el cassamiento, y por su ermano visto aquello, les maltrata y pretende hazer fuerça, y no los puede assí por ruegos y amenazas. Entonces va con ofrendas al cuerpo de su padre a pedir que les “las diese por mujer” y *el muerto nunca responde*. (Santa Cruz Pachacuti 1993: 246)³³

³² Existe documentación en la que se encuentran referencias sobre las tierras que las Coyas poseían en el Cuzco (Rostworowski 1993: 105 y ss), por lo que podría pensarse que allí residía su poder. Sin embargo, se ha demostrado recientemente (Noejovich 1993, 1996) que el concepto de propiedad no existió en los Andes, por lo que es posible suponer que estas referencias aluden más bien a que se asignaba a las Coyas determinadas cosechas y la ventaja de aliarse con ellas está en los productos que podrían entregar para el ejercicio de la redistribución previa a la elección del Inca.

³³ El énfasis es nuestro.

Obviamente, el hecho de que, en este ritual de establecimiento de alianzas matrimoniales, la momia “no respondió” está haciendo referencia a una negativa de los parientes de Mama Coca ante esta petición.³⁴ El caso es sumamente sugerente, pues en apariencia era posible rechazar un ofrecimiento de matrimonio por parte del Inca, hecho que confirma la importancia de la Coya en relación a la definición del poder del Inca en función a la Alianza que este podía obtener mediante el matrimonio con la Coya.³⁵

3.4. Dualidad y poder en el Tahuantinsuyo

La innegable presencia de la dualidad en el mundo andino e incaico hizo pensar en la posibilidad de que existiera en el Tahuantinsuyo un sistema similar en lo referente a la estructura del poder. Es por ello que autores como Duviols y Rostworowski se refieren a la existencia de un co-reinado entre los incas (Duviols 1980; Rostworowski 1953; 1983), el mismo que fue asumido por la historiografía sobre los incas (Pease 1981; 1991; 1992b; Regalado 1987; [1993] 1996 entre otros). Se ha llegado incluso a pensar no solamente en la existencia de un Inca *hanan* y uno *urin* sino, amén de la cuatripartición, en la existencia de una doble diarquía (Zuidema 1989; 1995 y Regalado [1993] 1996).

³⁴ La costumbre de “rogar” a la momia para acceder al matrimonio con alguna de las mujeres de su ayllu o panaca es presentada también por Pedro Pizarro cuando indica que tuvo que hacerlo para interceder por Manco Inca ante una orden de Francisco Pizarro: “[...] me lleuaron a un bulto de estos muertos, donde estaua asentado dentro de unas andas, que así lo tenían; y el yndio diputado que hablaua por él de un lado, y la yndia al otro, sentados cabe el muerto”. Entonces, Pizarro rogó, el indio miró a la india y finalmente aceptaron (Pizarro 1986: f. 32-32v.).

³⁵ Otro análisis del caso en Hernández 1996; Ziólkowski 1997.

Una de las referencias más exactas sobre la presencia simultánea de dos Incas en el Tahuantinsuyo es la que presenta Cieza de León al mencionar, sin dar crédito a sus informantes, que “[...] algunos yndios quisieron dezir que el un Ynga avía de ser de uno destes linajes y otro del otro, mas no lo tengo por çierto, ni lo creo [...]” (Cieza 1986: 97).

La idea del correinado se nota también en una de las ordenanzas que Guaman Poma atribuye a Tupa Inga Yupanqui:

Iten mando que ayga asesor Incap Rantin Rimaric Cápac Apo; el dicho asesor fue hombre principal. Item mando que ayga virrey, que fue segunda persona, no consentía que fuese gente baja su Virrey sino Cápac Apo Guaman Chaua. A este señor enviaba con andas, chicche ranpa, llevaba como Inga a las dichas privincias, y le llamaba Incap rantin, en lugar de Inga. (Guaman Poma 1993: 139)

Es clara la existencia de un Inca *urin* en el pasaje anterior. Sin embargo, habría que mencionar que Cápac Apo Guaman Chaua, el Inca *urin* que presenta el cronista, es uno de sus parientes, hecho que nos podría hacer dudar de la veracidad de sus informaciones. Sin embargo, si bien podría ser falso que Guaman Chaua hubiese sido Inca *urin*, la sola mención de la “institución” nos manifiesta su existencia pues, aunque el cronista podría falsear información para favorecer a su familia, lo hace obviamente sobre las “instituciones” existentes.

3.4.1. *La dualidad y las Coyas*

Anteriormente se manifestó la posibilidad de que la Coya sea, de manera similar al Inca, parte importante en el equilibrio político del Tahuantinsuyo, por lo que es fácil suponer que, así como existió una diarquía entre los Incas, suce-

diera lo mismo con las Coyas, pues cada uno de los Incas (*hanan* y *urin*) tenían una esposa.

Al respecto, y no podría ser de otra manera debido a la mentalidad del español que recogió la información andina, son escasas las referencias a la Coya y, por ende, a su probable dualidad. Sin embargo, es posible encontrar algunas afirmaciones que constituyen, al menos, indicios razonables sobre la existencia de la dualidad entre las Coyas.

Se mencionó también la existencia de situaciones en las que aparentemente el Inca cambió de Coya, como el caso del segundo matrimonio celebrado por Huayna Cápac con Raua Ocllo ante la esterilidad de Pillcu Huaco. En este pasaje, resulta bastante significativo que el Inca se case simultáneamente con esta y con Mama Runto (Garcilaso 1960: 303). Aunque el cronista no ofrece detalles sobre las razones por las cuales se da este tercer matrimonio. Esta información puede darnos pistas para resolver el asunto de la dualidad entre las Coyas, pues probablemente el Inca se casara, siempre, con dos mujeres al mismo tiempo.

Es comprensible que Garcilaso quiera demostrar la condición de Coya de Raua Ocllo, pues era madre de Huáscar y podría justificar así su preferencia por él, pero el hecho de mencionar el matrimonio con Mama Runtu no puede explicarse por ese camino. Además, el Inca Garcilaso no se limita a mencionar este tercer matrimonio de Huayna Cápac sino que además se preocupa por referir lo siguiente:

El Rey Tupac Inca Yupanqui, y a todos los de su consejo, ordenaron que aquellas dos mujeres fuesen legítimas mujeres tenidas por reinas, como la primera y no por concubinas; cuyos hijos sucediesen por su orden en la herencia del reino. (Garcilaso 1960: 303)

Es notoria la existencia de una similar jerarquía para ambas mujeres, la misma que concuerda con la idea de dualidad

planteada para las Coyas, por lo que una de ellas asumiría la condición de *hanan* frente a la otra. Asimismo, como se vio en el capítulo relacionado con el mundo sagrado, Rostworowski plantea un doble rol mitológico para las mujeres en el que podemos distinguir la mujer subordinada, representada por Mama Ocllo, y la mujer guerrera y libre, representada por Mama Huaco, figuras que se podían asociar con los elementos constitutivos del principio de dualidad (Rostworowski 1986: 130 y ss), aunque la descripción de este doble referido por Rostworowski en las mujeres míticas parece más un traslado de categorías occidentales a la realidad andina antes que un reflejo de la misma. Al parecer, la distinción entre las míticas Mama Huaco y Mama Ocllo, explicable dentro del contexto de una organización dual como la inca, estaría relacionada con la existencia de una dualidad en torno a la Coya, donde Mama Huaco y Mama Ocllo simbolizaban a la Coya *hanan* y a la Coya *urin*, respectivamente, sin que esto represente realmente una relación con categorías de sumisión o libertad. En este sentido, habría que recordar que entre los Incas también se enviaban objetos femeninos como una forma de demostrar la condición de *hanan* frente al otro (Hernández 1996).

La posibilidad de que el criterio de dualidad funcionara tanto con los Incas como con las Coyas se entiende perfectamente dentro del esquema de la estructura dual andina, pues al igual que en el mundo sagrado existe una contraparte para la luna en Pachamama, podría bien existir un criterio dual en el caso de las Coyas. De hecho, en la versión de la historia incaica que presenta Sarmiento, el Inca Huiracocha aparece casado con dos mujeres, Mama Rondocaya y Curi Chulpa (Sarmiento 1960: 229).³⁶

³⁶ Es necesario recordar también que, tanto en la versión de Guaman Poma como en la de Fray Buenaventura de Salinas, el origen de los incas fue producto de los engaños de dos mujeres, Mama Huaco y Pilcosisa (Guaman Poma 1993: 64-67; Salinas 1957: 14-15).

Un aparente problema en esta interpretación es el hecho de que, al haberse propuesto una estructura dual para el pensamiento y la realidad andinas, cualquier indicio puede entenderse como la presencia de la dualidad. Sin embargo, la constante presencia de dos mujeres actuando juntas desde los propios mitos de origen y hasta en las uniones efectuadas por el Inca con mujeres de los grupos étnicos³⁷ nos confirma el caso de las Coyas.

Una importante información sobre la existencia de la dualidad entre las Coyas se presenta en un conjunto documental publicado por Espinoza Soriano en el que Francisco de Ampuero solicitaba el repartimiento de Huaylas mediante los derechos de su mujer, Doña Inés Yupangue, debido a que este repartimiento había sido entregado por Huayna Cápac a Contarguacho (Espinoza 1987). En este texto, resulta bastante significativa la mención de que el Inca tomó por esposas a dos mujeres de Huaylas: Cóntar Huacho y Añas Colque.³⁸

Es necesario señalar que, si bien las probanzas son documentos cuya información es discutible debido a las características de su elaboración,³⁹ es posible que Ampuero falseara la información sobre los derechos de su mujer o exagerara el prestigio de Cóntar Huacho; sin embargo, en la base de la información está el hecho de que el Inca tome dos mujeres, lo que debió corresponder a la tradición andina.⁴⁰

³⁷ Sobre este punto véase el caso de Añas Colque y Cóntar Huacho comentados en este capítulo.

³⁸ Para otro análisis de la documentación referente a las mujeres de Huaylas, véase Varón 1996.

³⁹ Para una crítica a la publicación de estas probanzas y al estudio que las precede, véase Pease 1992a.

⁴⁰ Una pregunta que queda por resolver es si el Inca tomaba como "esposas" siempre dos mujeres en cada grupo étnico.

Es necesario resaltar que, cuando Molina reseña la celebración del Inti Raymi, menciona que se hacía un ritual con dos figuras de mujeres llamadas pallaayllo e incaayllo respectivamente (Molina 1959: 40), las mismas que probablemente representen esta dualidad que se daba en torno a la figura de las Coyas. Igualmente, otra de las informaciones que permiten pensar en esta idea es la versión de lo sucedido tras la muerte de Atahualpa ofrecida por Pedro Pizarro, quien manifiesta que luego de la ejecución, probablemente dentro de las exequias que se hicieron:

[...] auuiéndose ahorcado alguna xente y una hermana suya con algunas yndias, diziendo que yuan al otro mundo a seuir a Atahualpa, *quedaron dos hermanas que andauan haziendo grande llanto con atambores y cantando, contando las hazañas de su marido.* (Pizarro: 42)⁴¹

Claramente, se nota la presencia de dos mujeres que reclaman ser esposas de Atahualpa, las mismas que en el contexto de la muerte de este debieron corresponder a quienes se habían perfilado como las Coyas, *hanan* y *urin*, respectivamente. Sin embargo, el hecho de que dos mujeres se relacionen con uno de los Incas, en este caso, el *hanan*, nos permite especular sobre la existencia de una probable cuatripartición entre las Coyas, siendo estas simplemente uno de los lados de la dualidad.

La idea de la cuatripartición la podemos notar en una de las informaciones presentadas por Betanzos, en la que se puede apreciar el funcionamiento de una aparente diarquía entre las Coyas en el contexto de la crisis sucesoria originada por la muerte de Huayna Cápac, cuando

⁴¹ El énfasis es nuestro.

Ragua Ocllo y su hija Chuquihiupa, cuando Huayna Cápac nombró Señor a Huáscar, fueron encerradas para ayunar, pues Chuquihiupa iba a ser la mujer principal de Huáscar, y cuando murió el Inca y su cuerpo fue llevado al Cuzco ambas lo acompañaron (Betanzos 1987: 201). Asimismo, otro pasaje donde se nota el funcionamiento de esta diarquía entre las Coyas es cuando Atahualpa mandó matar a la elite relacionada con Huáscar, pero pidió que le traigan junto con Huáscar a su mujer y a su madre (Betanzos 1987: 251). En este caso, es posible suponer que dentro del contexto de la guerra ritual entre los pretendientes a la borla exista también una Coya por cada posible Inca, y que finalmente quede convertida en tal, o en Coya *hanan*, quien se había aliado con el Inca triunfante.

La idea de la cuatripartición como duplicación de la dualidad a partir de las Coyas puede apoyarse sobre todo en la existencia de la misma para los Incas, pues es posible suponer que cada uno de los cuatro Incas tenía una mujer o Coya. Al respecto, es significativa la información ofrecida por Guaman Poma, quien, dentro de la organización cuzqueña que presenta, luego de elaborar las "biografías" de Incas y Coyas, añade interesantes datos "biográficos" sobre lo que define como "capitanes" y "señoras" (Guaman Poma 1993: 114-138), los mismos que, por lo menos en la versión de este cronista, son presentados como parte de la organización del poder incaico. Acerca de los capitanes, Pease ha mencionado la posibilidad de que Guaman Poma esté haciendo referencia al Inca *urin* (Pease 1993: XXXIV), en cuyo caso el cronista estaría occidentalizando la información andina para sus lectores españoles. Asimismo, el capitán, como lo presenta Guaman Poma, estaría haciendo referencia tanto al Inca *urin* como a una suerte de tránsito en el proceso sucesorio; es decir, el capitán constituiría el

espacio donde los aspirantes a la borla podían demostrar su habilidad.⁴²

Asimismo, al elaborar la lista de “Señoras”, el cronista menciona la existencia de cuatro, las mismas que se encuentran vinculadas con cada uno de los suyos,⁴³ hecho que unido a una descripción de la población de los suyos, formando parte de la biografía de las mismas, nos podría indicar cierta estructura cuatripartita a este nivel de organización. Es importante mencionar también que tres de las cuatro señoras mencionadas por Guaman Poma presenten en su nombre la partícula Cápac, la misma que será vista en líneas posteriores y se ha destacado en varios estudios sobre el poder incaico. Además, es necesario resaltar que, dentro de la biografía de la “primera señora”, Guaman Poma manifiesta que

Esta señora y reina antes que fuese Inga y, después; fue muy bizarra y hermosa mujer y señora de Cápac Apo Guaman Chaua, segunda persona del Inga, fue de la casta de Yarouilca Allauca Guánoco, abuela del autor. (Guaman Poma 1993: 133 y 136)

Guaman Poma atribuye cierta autoridad a esta señora, lo que nos hace pensar en un rol político asignado a la Coya *urin*.⁴⁴ Por ello, es que podría entenderse, a partir de la obra de Guaman Poma, el funcionamiento de la cuatripartición en el Tahuantinsuyo a partir de los Incas, los capitanes, las Coyas y las señoras.

⁴² Sobre este asunto se volverá más adelante.

⁴³ Las señoras que menciona el autor son: Cápac Guarmita Poma Gualca, relacionada con Chinchaysuyo; Cápac Mallquima, vinculada con Andesuyo; Cápac Umi Tallama, asociada a Coyasuyo; y Mallco Guarmita Tintama, vinculada a Condesuyo (Guaman Poma 1993: 133-138).

⁴⁴ Sobre el vínculo entre las “señoras” y los “capitanes”, en lo que podría constituir la “facción” *urin* del poder, se volverá más adelante.

3.4.2 *El Inca y la Coya: una dualidad en funcionamiento*

La lectura de las fuentes permite pensar en que, además de la existencia de una dualidad entre las Coyas y entre los Incas, respectivamente, el Inca y la Coya se comporten también como una dualidad, y que sean considerados *yanantin*, en tanto ambos constituían la pareja primordial del Tahuantinsuyo. Este hecho encuentra asidero no solo en la dualidad religiosa que funcionaba entre el Sol y la Luna sino también en una serie de hechos como que el traslado del Inca, dentro de determinados contextos, incluirá también el de la Coya. Además, así como en el contexto económico la pareja era considerada productiva. Probablemente, en el manejo del poder, la pareja constituida entre el Inca y la Coya resulte también una unidad donde, pese a ser opuestos, funcionan igualmente como complementarios.

Sobre la complementariedad en el mando, en torno al Inca y la Coya, resulta significativo que, aun cuando se trata de una etnia norteña, el Curaca de Cajamarca, convocaba la mano de obra de sus parientes junto con su mujer.

[...] e se acuerda este testigo aver visto quando el dicho don Pedro yba a sus pueblos que llevaba consigo a la dicha Cosa Vanunchipac su mujer la llevaban en una amaca con munchas trompetas como señora principal e las otras yndias mançebas del dicho don Pedro llevaban chicha e maíz para dalles de comer [...]. (Declarante: Copulchón; AGI. Lima. 128, f. 6v; Curaca: Don Pedro Angasnapon, 2da persona de las siete guarangas de Cajamarca. Citado por Martínez 1995: 56)

La presencia de la complementariedad entre el Inca y la Coya se puede rastrear a partir de los propios mitos de origen de los incas, los mismos que, en todas sus versiones, nos ofrecen la imagen de la pareja interactuando a la hora de presentarnos el tema del origen (Betanzos 1987: 17 y Garcilaso 1960: 28). Incluso, Garcilaso menciona que un anciano tío de su madre le

informó que la pareja primordial formada por Manco Cápac y Coya Mama Ocllo Huaco eran hermanos, hijos del Sol y de la Luna, al igual que los Incas y las Coyas (Garcilaso 1960: 38).

Esta suerte de dualidad masculino-femenina actuando en el Tahuantinsuyo se puede encontrar también en la correspondencia entre los términos utilizados para designar a los hombres y mujeres de la elite cuzqueña. Al respecto, Garcilaso menciona que:

[...] el nombre coya, que es reina, corresponde al nombre Capa Inca, que es solo señor; y el nombre mamanchic, que es madre nuestra, responde al nombre Huacchacuyac, que es amador y bienhechor de pobres; y el nombre ñusta, que es infanta, responde al nombre auqui; y el nombre palla, que es mujer de sangre real, responde al nombre Inca. (Garcilaso 1960: 40)

Por lo menos en el caso de Garcilaso existía una correspondencia casi matemática entre los términos que designaban a los hombres y a las mujeres de la elite. Además, Guaman Poma también hace referencia a una asociación entre Cápac Apo Inga, a quien denomina perfecto rey, con Cápac Apo Coya, la reina; mientras que auquiconas serían los caballeros y ñustaconas, las señoras (Guaman Poma 1993: 93). Es significativo el hecho de que Guaman Poma utilice el término Cápac Apo antecediendo al de Coya, pues en otro momento afirma que es esta partícula y no la de Inca la que definía el status del gobernante cuzqueño,⁴⁵ dando de ese modo a la Coya una jerarquía similar a la del Inca.

⁴⁵ Véase Guaman Poma 1993: 67 "Que todos los que tienen orejas se llaman Ingas pero no son perfectos sino son indios pobres y gente baja, ni son caballeros sino percheros; de estos dichos que tienen orejas solo uno fue rey Inga, el primero Mango Cápac, por eso le nombran Cápac, que quiere decir Inga, es común no es rey, sino Cápac Apo quiere decir rey [...]".

Asimismo, como se mencionó anteriormente, en una reciente publicación (Martínez 1995), José Luis Martínez encuentra una oposición masculino-femenino en el contenido mismo de los emblemas característicos del poder, además de destacar la importancia que cobra el "aislar" al Inca, y en general a las autoridades andinas en los rituales de desplazamiento, aislamiento que, como se ha apreciado, también está asociado a las Coyas (Martínez 1995: 105 y 162).

Resulta interesante mencionar aquí que el Inca en muchos casos era transportado con la Coya, como indica Martínez a propósito de una información y un dibujo de Guaman Poma, por lo que es posible detectar la presencia de ambos sexos en los rituales de desplazamiento (Guaman Poma 1993: 249, 252; Martínez 1995: 57, 156). En mi opinión, esta presencia del Inca y la Coya al ser transportados dentro de algunos de los rituales de desplazamiento, sugeriría no una característica andrógina del ritual como podría ser interpretado⁴⁶ sino más bien la actualización ritual de la complementariedad entre sexos que sugiere la dualidad formada por el Inca y la Coya en el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyo (Hernández 1996).

Es necesario mencionar también que dentro de los patrones funerarios andinos se rescata el de guardar los cuerpos de los Incas dentro del Coricancha, los mismos que en opinión de Zuidema estarían ordenados según ciertas jerarquías (Zuidema 1989: 199 y ss.). Asimismo, la información que presentan otros cronistas como Garcilaso y Fray Buenaventura de Salinas y Córdova sobre la existencia de una costumbre similar para las Coyas según la cual, a diferencia de los cuerpos de los Incas, sus momias estarían ordenadas frente a la figura de la Lu-

⁴⁶ Martínez 1995: 107.

na y no del Sol (Garcilaso 1960: 114; Salinas 1957: 31)⁴⁷ nos sugiere, además, un tratamiento preferencial para las Coyas en los patrones funerarios y una correspondencia jerárquica con respecto a los Incas, la idea de ser el Inca considerado el Sol de la Tierra. La Coya guardaría una relación similar con la Luna y con el mundo femenino.

La historiografía sobre los incas ha planteado repetidas veces el funcionamiento de una dualidad entre los incas, e incluso el de una doble diarquía.⁴⁸ Asimismo, las crónicas nos sugieren la posibilidad de que un Inca pierda su condición *hanan* y se convierta en *urin*, como lo informa Sarmiento al tratar de los conflictos de Huáscar con el sector *hanan* de la elite y su “amenaza” de convertirse en *urin*.⁴⁹

Estos cambios al interior de las diarquías nos hacen pensar en la necesidad que tenía el Inca de contar con una mujer capaz de asumir sus funciones, por lo que son explicables los cambios de Coya que hemos venido comentando, pues la presencia de una “mala Coya” podría incluso hacer variar la posición de un Inca en el ejercicio del poder y convertirlo en *urin*. Aquí es conveniente recordar la noción de poder andino en tanto su relación con la redistribución, pues, como se viene señalando, el matrimonio con la Coya dotaba al Inca de una alianza “conveniente”.⁵⁰ De este modo, la relación entre el poder y la capacidad redistributiva

⁴⁷ Hay que señalar que Garcilaso cuenta que, antes de viajar a España, Polo de Ondegardo le mostró cinco cuerpos de los Incas y dos de las Coyas, siendo las mujeres Mama Runtu, la mujer de Huiracocha, y Mama Ocllo, madre de Huayna Cápac. Asimismo, al comentar la presencia de los cuerpos de Huiracocha y Mama Runtu, menciona que “[...] es verisímile que los indios los tuviesen juntos después de muertos, marido y mujer, como vivieron en vida” (Garcilaso 1969: 189-190).

⁴⁸ Véanse Rostworowski 1983 y Regalado [1993] 1996.

⁴⁹ Sarmiento 1942, cap 63, citado por Rostworowski 1983: 172.

⁵⁰ Sobre la relación entre poder y redistribución, véanse, por ejemplo, los trabajos de Pease (1991, 1992).

en el caso andino asociada a la riqueza y el poder de aquel que poseía una mayor cantidad de parientes nos llevan a pensar que las alianzas suscitadas para la elección de la Coya debieron ser efectivas en el proceso sucesorio incaico.

Por ello es que nos inclinamos a pensar en esta suerte de dualidad que operaba en torno al Inca y la Coya, la misma que en tanto se refiere al poder lo hace desde la propia identificación del Inca como tal y compromete incluso su ejercicio cotidiano.

De ese modo, en el mundo real se repetía aquello que veíamos en el mundo de lo sagrado.⁵¹ Es decir, existían dos sistemas duales en cuanto al manejo del poder: uno en el cual se establece una diferenciación sexual y una oposición masculino/femenino representada por la complementariedad entre el Inca y la Coya, y otro sistema dual, donde cada una de las partes a su vez tenía una contraparte del mismo sexo; es decir, una diarquía entre los Incas y una similar entre las Coyas.

Si recordamos las biografías de "Capitanes" y "Señoras" que presenta Guaman Poma y la idea de una dualidad para Incas y Coyas, es posible suponer una cuatripartición a nivel sexual dentro de la estructura del poder incaico. Para ello es necesario tomar en cuenta que la figura del capitán se puede asociar a la del Inca *urin* o "segunda persona del Inca", como lo menciona Guaman Poma, situación aclarada cuando el cronista se refiere al "doceavo" capitán

Cápac Apo Guaman Chaua Chinchay Suyo, segunda persona del Inga, aguelo del autor [...] fue capitán general de los Chinchay suyos y de todo el reino y señor y príncipes y mayor valeroso capitán, conquistó toda la provincia de Quito hasta Novo Reino, con Guayna Cápac Inga acabó su vida. (Guaman Poma 1993: 130)

⁵¹ Véase capítulo 1 de este trabajo.

Es importante apreciar aquí el nombre que recibe este *Capitán Cápac Apo...* pues, como se ha mencionado, el autor manifiesta que es Cápac Apo y no *Inga* el término con el cual se asocia la noción europea de rey. Es decir que este "capitán", según los términos del cronista, tendría un rango similar al que era en ese momento Inca, es decir Guayna Cápac. En otras palabras, este Guaman Chaua sería el Inca *urin*.⁵² Asimismo, aunque nuevamente a partir de sus propios intereses, Guaman Poma señala que la "Primera Señora", la de Chinchaysuyo, era esposa de Cápac Apo Guaman Chaua, razón por la que podríamos intuir la presencia de una organización dualista al interior de la facción *urin* del poder.

De ese modo, no es difícil suponer que dentro de la organización del Tahuantinsuyo presentada por Guaman Poma, para el caso del tiempo de Huaina Cápac, este y Raua Ocllo estarían simbolizando la parcialidad *hanan* en el poder cuzqueño, mientras que Cápac Apo Guaman Chaua y Cápac Uarmi Poma Gualca representarían la parcialidad *urin*, lo que nos permite hablar de una cuatripartición en el poder, dentro del cual no existirían solo dos Incas, uno *hanan* y otro *urin*, sino también, como se dijo en otro momento, una Coya *hanan* y otra *urin*.

Esta estructura dualista presentada por Guaman Poma entre el Inca *hanan* y el Inca *urin* (Capitán), y la Coya *hanan* y la Coya *urin* (Señora) nos puede llevar a pensar en una estructura cuatripartita, donde observamos la presencia de dos dualidades superpuestas en las que se combinan lo masculino y lo femenino: una dualidad entre lo masculino

⁵² Hay que señalar que, como se ha sostenido, el hecho de que Guaman Poma presente a un pariente como Inca *urin* corresponde a intereses personales. Sin embargo, independientemente de la persona que haga referencia, la mentira es hecha a partir de la existencia de una "institución" real.

y lo femenino en la que se agrupan Coya e Inca en el sector *hanan* y "Capitán" y "Señora" en el *urin*, y otra en la que lo femenino y lo masculino se juntan por separado integrando el Inca *hanan* y el Inca *urin*, el sector *hanan* y la Coya *hanan* con la Coya *urin* el sector *urin*.

De ese modo, estaríamos ante un caso similar al que encontrábamos en la organización religiosa donde Inti y Mama Quilla representaban al sector *hanan*, lo mismo que Pachacámac y Pachamama al sector *urin*, además de la clara relación entre Inti y Pachacámac, y Mama Quilla y Pachamama.

Recapitulación

A lo largo de este estudio se ha intentado un acercamiento al tema de la participación femenina dentro de la organización de la elite incaica a partir de una revisión de los diferentes aspectos de la vida en el Tahuantinsuyo. En este sentido, se ha tratado de comparar las diversas funciones que asumían tanto hombres como mujeres en el ejercicio del poder, la economía y la religión, analizándolas dentro de una relación de oposición y complementariedad, que fue dada por las propias fuentes y por la copiosa e interesante bibliografía disponible sobre los incas.

Así, al abordar el tema de la participación femenina en la cosmovisión andina y la religión incaica por medio de un análisis de las mujeres y diosas de los principales mitos incaicos, se puede observar una estrecha relación entre las diosas andinas, la agricultura y la producción de alimentos, tema que ha sido trabajado por María Rostworowski desde 1993. Paralelamente, la mujer aparece en la tradición oral relacionada con una función similar a la que se le atribuye a las diosas: la transformación de los productos agrícolas en alimentos u objetos rituales.

Un tema interesante han sido las notables alusiones a la pareja tanto en el comportamiento de las divinidades como en el desarrollo de los ciclos míticos incaicos, en lo que se percibe la existencia de una perfecta complementariedad entre lo masculino y lo femenino dentro del mundo sagra-

do incaico. Además, pese a que tanto las diosas como las mujeres aparecen vinculadas a la producción y preparación de los alimentos, no se encuentran en situación inferior al hombre, sino que participan de diversas formas en el ritual, y su vinculación con la preparación de alimentos no es sino un ejemplo de su participación en el ritual, en cuyo marco la relación de las diosas con los productos agrícolas y la de las mujeres con la siembra y la preparación de alimentos se entiende como una validación simbólica de las tareas que en el mundo incaico se relacionan con la figura femenina.

En la búsqueda de relaciones entre las divinidades incaicas fue posible agruparlas en parejas (no necesariamente matrimoniales) vinculando las divinidades celestes con las ctónicas. De este modo se encontró que Mama Quilla y Pachamama resultaban opuestas en tanto constituyen divinidades femeninas que cumplen funciones similares en planos diferentes. Situación similar puede darse también en el caso de Huiracocha y Pachacámac. Por otro lado, se vio que Mama Cocha no tendría representación en el mundo celeste, situación explicable porque en el Urin Pacha, a diferencia del Hanan Pacha donde la Luna es capaz de mantener el equilibrio femenino, la Pachamama (Tierra) necesita de Mama Cocha (la mar) para alimentar a los hombres. Asimismo, la oposición entre Inti y Pachacámac, explicada entre otras razones en la relación de este último con las tinieblas, nos permite asociarlos con Pachamama e incluso considerarlos como partes complementarias entre sí por tratarse de las deidades más importantes dentro de su respectivo espacio sagrado.

En este sentido, si se establece un paralelismo entre el Hanan y el Urin Pacha se encuentra, en la mayoría de los casos, una contraparte femenina o masculina para cada divinidad en el mundo opuesto. Paralelamente, Huiracocha e Inti actuarían como seres opuestos a Pachacámac, mientras

que Inti-Pachamama y Pachacámac-Mama Quilla resultarían seres complementarios.

Se encontró en los ciclos míticos que la mujer aparece asociada tanto con el tejido como con la producción y transformación de alimentos en productos rituales, por lo cual su participación dentro de las actividades que tanto la reciprocidad como la redistribución demandaban es bastante clara y se ejerce dentro de un contexto de oposición y complementariedad con las actividades asociadas a lo masculino.

Adicionalmente, se abordó el rol de la mujer en el contexto socioeconómico del Tahuantinsuyo y se estudió el tema de la mujer en la sociedad incaica, así como en el desarrollo de la economía del país de los incas. En este sentido, se distinguió en el Tahuantinsuyo la existencia de: (a) un "matrimonio normal" realizado entre un hombre y una mujer para constituir una pareja medianamente estable, procrear y compartir la residencia, y (b) de un "matrimonio ritual", realizado únicamente con el propósito de ampliar el sistema de parentesco, en el que los individuos comprometidos no constituían una pareja estable y tampoco se esperaba que compartieran el lugar de residencia.

Asimismo, se vio cómo las mujeres eran entregadas por el Inca como un don a los curacas, para actualizar las alianzas existentes en una suerte de reparto de las mismas. Paralelamente, se observó la existencia de un "intercambio" de mujeres, en el que tanto el Inca como el curaca "intercambiaban" mujeres y se "casaban" con ellas para empezar así una relación de parentesco entre las partes.

Así, parte del prestigio de la autoridad andina se basaba en su posibilidad de entregar mujeres, pues estas eran ofrecidas por el Inca como una suerte de respaldo a las alianzas celebradas y constituían de hecho la manera más tangible de mantenerlas.

Es por esta razón que fue necesario el estudio de la participación política femenina en el desarrollo del Estado incaico, enfatizando la función cumplida por las mujeres al interior de la elite cuzqueña, así como la participación de la Coya dentro de las jerarquías del poder. Resulta, en este sentido, visible la influencia de las mujeres en el proceso sucesorio asociada sobre todo a las madres y las esposas de los candidatos.

En el tema político, es clara la relación de las mujeres con el ejercicio de la reciprocidad y la redistribución y con la ampliación del parentesco, es decir con la celebración de los rituales que permiten el funcionamiento del poder. Es necesario mencionar también que la presencia de lo femenino en el ejercicio del poder se dio siempre en evidente complementariedad con las actividades relacionadas a lo masculino y al hecho de actuar ambos como elementos opuestos a la vez que complementarios entre sí.

Se vio cómo la habilidad en el ejercicio de la redistribución, entendida como la organización del reparto de objetos valiosos en los rituales o la celebración de banquetes con miras a mantener el equilibrio social en el Tahuantinsuyo, fueron condiciones altamente valoradas para evaluar a la Coya. Adicionalmente, pudo apreciarse cómo esta última, al igual que el Inca, era considerada un ser sagrado y, así como el Inca estaba vinculado con el Sol, la Coya estaba asociada con la Luna.

Asimismo, el Inca y la Coya actuaban como seres opuestos y complementarios entre sí, eran *yanantin*, y constituían la pareja primordial del Tahuantinsuyo. Y de la misma manera que existía un ejercicio dual en el poder incaico por medio del gobierno de dos incas a la vez, existen evidencias razonables para sostener que el concepto de dualidad funcionaba también para las Coyas; existían simultáneamente dos de ellas (*hanan* y *urin*) en el Tahuantinsuyo,

en tanto eran las esposas del Inca *hanan* y el Inca *urin* respectivamente.

Es posible suponer también que la idea de la cuatripartición como duplicación de la dualidad se pueda aplicar a las coyas, si nos apoyamos en la existencia de la misma para los Incas, suponiendo entonces que cada uno de los cuatro Incas tenía una mujer o Coya. En este sentido, es reveladora la existencia de una estructura cuatripartita operando en el sistema político incaico y que Guaman Poma sugiere al presentar a los Incas, los Capitanes, las Coyas y las Señoras.

Finalmente, existe en el "mundo real" incaico una repetición del "mundo sagrado". Es decir, existían dos sistemas duales, uno en el que se determina una diferenciación sexual y, por lo tanto, una oposición masculino/femenino representada por la complementariedad entre el Inca y la Coya, y otro en el que cada una de las partes tenían un complemento del mismo sexo expresada mediante la existencia de una diarquía entre los Incas y otra similar para el caso de las Coyas.

Bibliografía

ALBERTI MANZANARES, Pilar

- 1986 "Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna". *Revista Española de Antropología Americana* XVI: 153-190, Madrid.
- 1987a "Las vírgenes del Sol". *Historia* 16. 130: 75-82, Madrid.
- 1987b "Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres". *Revista Española de Antropología Americana* 17: 155-196. UCM. Madrid.
- s/a "Dondequiera que me paro soy yo. Mujeres indígenas desde una perspectiva de género". *Anuario de Estudios Americanos* 1: 287-301.
- 1989 "La mujer indígena americana". *Revista de Indias* XLIX. 187.

ARROM, Silvia Marina

- 1992 "Historia de la mujer y de la familia latinoamericana". *Historia Mexicana* XLII. 2: 379-418.

AYBAR, Elena

- 1968 "Las Aqllas", tesis. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras.
- 1969 "La visita de Huaraz en 1558". *Cuadernos del Seminario de Historia* 9: 5-21, Lima.

- BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ (compiladoras)
1995 *Otras pieles: género, historia y cultura*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BAUDIN, Louis
1943 *El Imperio Socialista de los Incas*. Santiago de Chile.
1955 *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Buenos Aires: Librería Hachellette.
- BETANZOS, Juan Díez de
1987 *Suma y narración de los incas*. Versión y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.
- BUXO REY, María Jesús
1978 *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona: Promoción cultural.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca
1940 "La luna y su personificación ornitomorfa en el Arte Chimú". En *Actas y Memorias del XXVII Congreso Internacional de Americanistas 1939*. Lima. 571-587.
- CASTRO, Fray Cristóbal y Diego ORTEGA MOREJÓN
1974 "Relación y declaración del modo que este valle de Chincha y sus comarcas se gobernaron antes que hobiese ingas y después que los hobo hasta que los cristianos entraron en esta tierra". *Historia y Cultura* 8. Lima: Museo Nacional de Historia.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de
1985 *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Lima: Pontificia

Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia, Colección Clásicos Peruanos.

- COBO, Bernabé
1956 [1653] *Historia del nuevo mundo*. Ed. Fr. Francisco Mateos S.J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- COHEN, Abner
1979 "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder". En *Antropología política*. Ed. J.R. Llobera. Barcelona: Anagrama. 55-82.
- CRESPO, Juan Carlos
1974 [1558] "La Relación de Chíncha". *Historia y Cultura* 8: 91-104. Lima.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
[1567] 1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Estudio de John Murra y Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- DUBY, Georges y Michaelle PERROT
1991 *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo I. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara.
- DUVIOLS, Pierre
1980 "Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico". *Histórica* IV. 2. Lima.
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, caps. 2, 6 y 7.
- EARLS, John
1991 *Ecología y agronomía en los Andes*. La Paz: Hisbol.

- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Cápac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca". *Revista del Museo Nacional* XLII. Lima.
- 1987 *Los Incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu*. Lima: Amaru Editores.
- 1987b *Artisanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1960 "Comentarios reales de los incas". En *Obras completas*. Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María S.J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 133.
- GISBERT, Teresa
1990 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1993 *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease G.Y., Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HARRIS, Barbara y Jo Ann McNAMARA (ed.)
1984 *Women and the Structure of Society: Selected Research from the Fifth Berkshire Conference on the History of Women*. Durham: Duke University Press.
- HARRIS, Olivia
1980 "The power of sings: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes". En *Nature, Culture*

and Gender. Comps. M. Maccoormack y M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco

1996 "Masculino y femenino: dualidad y poder en el Tahuantinsuyo". Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1997 "Roles femeninos en la organización de la elite incaica". Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Tesis para optar el título de Licenciado en Historia.

1998 "Roles sexuales en la organización incaica". *Histórica* XXII. 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

(en prensa) "El poder incaico: una aproximación a la figura del Inca urin". En *Libro homenaje a Franklin Pease G.Y.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

HOCQUENGHEM, Ane Marie

1993 "Hanan y urin: un modelo de organización y clasificación del mundo andino". *Amerindia* 1993: 3. París.

ITIER, César

1993 "Estudio y comentario lingüístico". En Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición, estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. 127-178.

LAVRIN, Asunción (compiladora)

- 1978 *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1989 "La mujer en México: veinte años de estudio, 1968-1988. Ensayo historiográfico". En *Memorias*.
- 1992 "Introduction: The Scenario, the Actors, and the Issues". En *Marriage and Sexuality in Colonial Latin America*.
- 1993 "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review* 2. 1-2.

LAVRIN, Asunción y Edith COUTURIER

- s/a "Las mujeres tienen la palabra". *Historia Mexicana* 122.

LEVI-STRAUSS, Claude

- 1968 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes

- 1993 *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

LYONS, Patricia J.

- 1978 "Female supernaturals in ancient Perú". *Ñawa Pacha* 16. San Francisco: Institute of Andean Studies, Berkeley.

MANARELLI, María

- 1985 "Inquisición y mujeres. Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII". *Revista Andina* 3. 1: 141-155.

- 1993 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana María
1978 "Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales". *Indiana Suplemento* 8. Berlín: Gebrüder Mann Verlag.
- MARTÍNEZ CERECEDA, José L.
1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MATIENZO, Juan de
1967 *Gobierno del Perú*. Edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. París-Lima: Institut Français d'Etudes Andines.
- MAYER, Enrique y Ralph BOLTON (editores)
1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MOLINA, Cristóbal de [SEGOVIA, Bartolomé de]
1943 *Las crónicas de los Molinas*. Prólogo de Carlos A. Romero, epílogo de Raúl Porras Barrenechea. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana (Francisco A. Loayza, editor), Primera Serie, t. IV, Lima.
- MORI, Juan de y Hernando ALONSO MALPARTIDA
1967 [1549] "La visitación de los pueblos de los indios". En Ortiz de Zúñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Ed. de John Murra, vol. I, Huánuco-Lima.

- MURÚA, Martín de
 1962-64 [1616] *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Biblioteca Americana Vetus.
- MURRA, John V.
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
 1978 [1956] *La organización económica del Estado inca*. México D.F.: Siglo XXI.
 1987 “¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?”. En *La participación indígena en el mercado surandino: estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Ed. Olivia Harris. La Paz: CERES. 51-61.
- NOEJOVICH, Héctor Omar
 1992 “El régimen de bienes en América precolombina y el hecho colonial”. Documento de trabajo PUCP/CISEPA 106. Lima.
 1993 “L’Economie Andine et Mesoamericaine dans l’environnement de la Conquête Espagnole”. *Université de Lille III*.
 1996 *Los albores de la economía americana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo
 1967-1972 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Edición de John Murra.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
 1916 [1571] “Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas”. *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú*, t. III y IV. Lima.

PIZARRO, Pedro

1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1993 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEASE, Franklin

- 1973 *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1981 *Los Incas*. Mejía Baca (ed.), Tomo II. Lima.
- 1982 *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 1986 "Nota sobre Wiraqocha y sus itinerarios". *Histórica* X. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1991 *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1992a *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1992b *Perú, hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: EDUBANCO.
- 1993 "Prólogo". En Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- 1994 "Poder en el mundo andino". En Villanueva Urteaga, Horacio. *La casa de la moneda del Cuzco*. Cuzco: Universidad de San Antonio Abad.
- 1995 *Las crónicas y los andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica.

- 1996 "Fuentes y estereotipos en la redacción de las crónicas: sobre la formación de la historia incaica". En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PERROT, Michaëlle
"¿Es posible una historia de mujeres?". Separata mimeografiada.
- PLATT, Tristán
1980 "Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia". En *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Eds. Enrique Mayer y Ralph Bolton. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 139-182.
- POMATA, Gianna
1993 "Histoire des femmes et gender history". *Annales. Économies Sociétés Civilisations*, vol. 48, n° 4.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1958 "Doña Inés Huaylas ñusta, amante india de Pizarro". En *Ancash Histórico*. Álvarez Brun, ed. 44-50.
1978 *Pizarro*. Lima: Editorial Pizarro.
- RABADE OBRADO, M. del P.
1987 "La Mujer en las Crónicas Reales Castellanas". *Anuario de Historia Medieval*, Tomo 17. Barcelona.
- REIZ, Susana
1990 "Hipótesis sobre el tema 'Escritura femenina e hispanidad'". *Tropelías* 1: 199-213. Zaragoza.

- REGALADO DE HURTADO, Liliana
 1996 [1993] *Sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1996 "Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico". *Revista Complutense de Historia de América* 22. Madrid: Servicio de Publicaciones, UCM. 86-96.
- ROSTWOROWSKI, María
 1953 *Pachacútec Inca Yupanqui*. Lima: Torres Aguirre.
- 1962 "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario". *Revista del Museo Nacional* XXXI. Lima.
- 1975 "Algunos comentarios hechos a las Ordenanzas del Dr. Cuenca". *Historia y Cultura* 9. Lima.
- 1978 "Reflexiones sobre la reciprocidad andina". *Revista del Museo Nacional* 42. Lima.
- 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1986 "La mujer en la época prehispánica". Documento de trabajo n.º 17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1992 *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1993 *Ensayos de Historia Andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John
 1985 "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". *Histórica* XI. 2: 193-246. Lima.
- 1987 "La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa". En *Libro Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*, t. II. 753-762. Lima.

- SALINAS Y CÓRDOVA, Fray Buenaventura de
1957 *Memorial de las historias del nuevo mundo Piro*. Colección de Clásicos Peruanos. Volumen 1. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SÁNCHEZ, Ana
1991 *Amancebados hechiceros y rebeldes. Chancay, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de
1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición de Pierre Duviols y César Itier. Lima/Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1947 [1572] *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*. Edición de Angel Rosemblat. Buenos Aires: Emecé.
1960 "Segunda parte de la Historia General llamada Indica". En *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. IV.
- SCOTT, Joan
1986 "Género: una categoría útil para el análisis histórico". En *American Historical Review* 91: 1053-1075.
1990 "Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas". *Colección 500 años*, vol. 23.

SILVERBLATT, Irene

1976 "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu". *Revista del Museo Nacional* XLII: 299-340. Lima.

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispanicos coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas; Quito: Abya-Yala.

TEMPLE, Ella Dunbar

1939? "Curso de la literatura femenina a través del período colonial". N.º 1: 25-26, Lima.

TILLY, Louise A.

1989 "Gender, Women's History, and Social History". *Social Science History* XIII. 4: 439-462.

TOLEDO, Francisco de

1940 [1534] "Informaciones sobre los Incas". En Levillier, Roberto. *Don Francisco de Toledo. Supremo Organizador del Perú. Su vida y su obra*, t. II. Buenos Aires.

TUÑÓN PABLOS, Julia

1987 *Mujeres en México: una historia olvidada*. México D.F.: Planeta.

URBANO, Henrique

1981 "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas". *Allpanchis* XV. 17-18.

VARÓN GABAI, Rafael

1996 *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la Conquista del Perú*. Lima: Instituto

Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.

ZÁRATE, Agustín de

- 1995 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición de Franklin Pease y Teodoro Hampe. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz

- 1997 *La guerra de los wawqi. Los objetivos y mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, s. XV-XVI*. Quito: Abya-Yala.

ZUIDEMA, Tom

- 1980 "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". En *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Eds. Enrique Mayer y Ralph Bolton. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 57-114.
- 1989 *Reyes y Guerreros. Ensayos de Historia Andina*. Lima: Fomciencias.
- 1990 *La civilización inca en Cuzco*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

La mujer en el Tahuantinsuyo
se terminó de imprimir el mes de junio del año 2002,
en los talleres gráficos de Amistad Editores e Impresores S.A.C.
General Varela 2030 - Pueblo Libre
Lima, Perú - Telf. 431-5604

PRÓXIMAS PUBLICACIONES

*Procesos y visitas de idolatrías.
Cajatambo, siglo XVII*
Pierre Duviols

Homenaje Luis Jaime Cisneros
Eduardo Hopkins (editor)

*El mundo al revés.
Contactos y conflictos
transculturales en el Perú
del siglo XVI*
Susan Ramírez

*Estado y mercado en la
Historia del Perú*
Carlos Contreras y Manuel Glave
(editores)

*Naturaleza y sociedad.
Una introducción a la geografía*
Hildegardo Córdova

La mujer en el Tahuantinsuyo

A través del análisis de las fuentes coloniales, particularmente de aquellas que presentan una visión cuzqueña del pasado prehispánico, Francisco Hernández Astete aborda el estudio de la mujer en el Tahuantinsuyo con el propósito de echar luces sobre uno de los temas menos tratados por los investigadores del mundo incaico y de analizar el papel que en el país de los incas desempeñaron las mujeres. A partir de una revisión de los diferentes aspectos de la vida en el Tahuantinsuyo, y de un análisis de la religión, la organización socioeconómica y el poder entre los incas, el autor se acerca al tema de la participación femenina dentro de la organización de la elite incaica. En este trabajo, Hernández analiza la presencia de la mujer en la religión incaica, marcada por la existencia de diosas que tienen funciones importantes en este universo simbólico; su participación en la organización socioeconómica del Tahuantinsuyo, en la que destaca su papel protagónico en los rituales que hacen posible el funcionamiento de la reciprocidad y la redistribución; y su presencia en la estructuración del poder en el Tahuantinsuyo, en la que destaca la figura de la Coya, que, dada la organización dual de la sociedad de los incas, ostenta una posición privilegiada en la elite incaica. En estas páginas, el lector encontrará un acercamiento al tema de la mujer entre los incas y una serie de derroteros que permitan, en adelante, ampliar las investigaciones sobre el Tahuantinsuyo.