

LA MUJER EN EL PERÚ PREHISPÁNICO*

María Rostworowski

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 72

Documento de Trabajo N° 72
Serie: Etnohistoria 2

© IEP ediciones
Horacio Urteaga 694, Lima 11
☎ 432-3070 / 424-4856
Fax [51 1] 432-4981

ISSN 1022-0356
ISSN 1022-0380

Impreso en el Perú
Noviembre de 1995

ROSTWOROWSKI, María

La mujer en el Perú prehispánico.-- Lima: IEP.-- (Documento de Trabajo, 72.
Serie Etnohistoria, 2)

SITUACIÓN DE LA MUJER/MUJERES/MITOS/HISTORIA/ÉPOCA PREHISPÁNICA/
PARTICIPACIÓN DE LA MUJER/TRABAJO/FOLKLORE/TRADICIÓN ORAL/
GÉNERO/PERÚ/

WD/05.01.01/E/2

*Edición revisada y aumentada de *La mujer en la época prehispánica*.

Indice

Introducción	5
Divinidades femeninas y la mujer en los mitos	5
Mujeres jefas de Señoríos	9
La mujer sacerdotisa, sacrificadora y sacrificada	12
Los Acla Huasi y la institución de las mamacona	13
Las esposas de los soberanos difuntos y las <i>panaca</i>	14
La unidad doméstica, la pareja y su evolución	16
Participación de la mujer en el trabajo	17
La mujer en las primeras décadas de la invasión	19
Bibliografía	20

Introducción

La investigación sobre la situación de la mujer en tiempos prehispánicos es bastante escasa. En las narraciones y estudios sobre los Incas no se menciona de manera especial a la participación de la mujer en aquel entonces.

En las páginas que siguen trataremos de suplir estas deficiencias como una primera aproximación al tema de género. La arqueología es una valiosa fuente para observar en los entierros las categorías femeninas y su significado en las sociedades pasadas.

Divinidades femeninas y la mujer en los mitos

Las culturas andinas tuvieron un desarrollo propio y singular. Al hallarse alejados del Viejo Mundo, los pueblos del Ande, y con este término geográfico involucramos a la costa, la sierra y la selva, se vieron obligados a buscar solos las soluciones a sus múltiples problemas.

Si a este aislamiento añadimos las dificultades inherentes a un territorio atormentado, con extensos desiertos costeros, quebradas serranas abruptas e infinitas, punas heladas y selvas enmarañadas e inhóspitas, comprendemos la inmensa tarea que significó alcanzar un importante desenvolvimiento cultural.

Esta situación fomentó el rasgo sobresaliente del sistema organizativo indígena basado en la reciprocidad, la redistribución, la *minka*, o ayuda mutua, el *aini* y la necesidad del hombre de pertenecer a una familia extendida. Lo peor que le podía suceder a una persona era no integrarse a un grupo, concepto muy ajeno al individualismo moderno.

Las circunstancias señaladas influyeron en el pasado andino creando situaciones y desarrollos originales y diferentes a los de otras latitudes. De ahí que tratar de comprender su cultura con la mentalidad occidental puede llevar a errores de interpretación. Eso le sucedió a los cronistas de los siglos XVI y XVII que proyectaron su visión del mundo en sus relatos, dando por hecho la existencia en estas tierras de ideas y costumbres de allende el mar.

Por ese motivo, aquel investigador que desee ahondar en el pensamiento y en la lógica andina, tiene que recurrir a los mitos.

Sin embargo, a pesar de sus deficiencias, los cronistas son una consulta obligada, pero si queremos profundizar en el tema debemos recurrir a los documentos de archivos dejados por la administración española. Especial

importancia tienen los testimonios sobre la extirpación de las idolatrías indígenas realizadas en el siglo XVII, campaña que resultó muy dolorosa para los naturales.

Ahora bien, en los mitos se distinguen dos tipos de divinidades: las masculinas, relacionadas sobre todo con los fenómenos naturales, como avalanchas, movimientos sísmicos, tormentas, rayos y sucesos que había que controlar a través de sacrificios y ofrendas; y las divinidades femeninas que cubrían las necesidades del género humano, ofreciendo a sus fieles lo necesario para subsistir.

Entre éstas, las más destacadas diosas eran: Pachamama, la tierra fecunda; Mama Cocha, el mar; Urpay Huachac, la diosa de los peces y aves marinas; Mama Raiguana, de la región central, quien repartió a los serranos y a los costeños plantas alimenticias de acuerdo a sus respectivos medio ambientes. De menor categoría eran las *conopa* que personificaban las diversas plantas cultivadas bajo el nombre de *mama* (madre) del maíz, la papa, la coca, etc. (Arriaga 1968).

Entre los mitos mayores y más significativos que hemos estudiado, hallamos la ausencia de la figura paterna. La misma situación se repite en las diversas narrativas con la indicación de que el padre ha fallecido, desaparecido, o ha sido asesinado o simplemente no es mencionado. Sólo figura el binomio madre/hijo.

Entre las divinidades menores o locales se omite la presencia de la pareja conyugal y en su lugar hallamos con frecuencia a madre e hijo y a las hermanas o hermanos/hermanas (Rostworowski 1983).

Perpleja ante esta situación, recurrí a amigos psicoanalistas y juntos elaboramos un libro titulado: *Entre el mito y la historia, psicoanálisis y pasado andino* (Hernández y otros 1987). Escogimos el mito de los Hermanos Ayar, mito de origen de los incas, porque ofrecía una serie de particularidades y nos permitía juzgar la participación de lo femenino.

Entre los incas, uno de los temas más saltantes es la presencia de dos arquetipos femeninos: por un lado, la mujer hogareña ocupada en las tareas de la casa, la crianza de los hijos, el cumplimiento de las faenas agrícolas y textiles; y por el otro lado, la tradición de la mujer guerrera, libre y osada, que ejercía el mando de los ejércitos y el poder. Estos dos ejemplos de mujeres están representados por Mama Ocllo y Mama Huaco, ambas compañeras de Manco Capac a su arribo al Cusco; si bien Ocllo era la mujer sumisa y subordinada, Huaco, por el contrario, mostraba una situación diametralmente opuesta. Es significativo que estos dos arquetipos femeninos estuviesen presentes en el mito de origen de los incas, es decir en el relato de

los hermanos Ayar. Creemos que era una forma de manifestar la relación no sólo entre los dioses y héroes fundantes, sino entre los géneros.

No es el caso aquí narrar las peripecias de los Ayar, sólo haremos mención a los cuatro hermanos con sus cuatro hermanas, salidos de una cueva en búsqueda de tierras fértiles. Sin embargo, en la versión indígena de Guamán Poma (1936, foja 81) se nombra a Mama Huaco como madre de Manco Capac y se señala que se estableció más adelante una relación incestuosa entre ellos.

En el análisis psicoanalítico del mito no se encuentra en él las dos prohibiciones fundamentales, la del incesto y la del parricidio y más bien se hace manifiesta la existencia de una red de relaciones fraternas en la que el incesto aparece dado. En este mito no existe la pareja conyugal, sólo el binomio madre/hijo y hermano/hermana. Dentro de tal sistema de relaciones, la interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo está ausente. El sistema de parentesco presente en el mito de los Ayar parecía implicar, desde esta perspectiva, una relación dual entre hijo y madre (Hernández y otros 1987).

La versión más difundida del mito señala a Manco Capac como el portador de una vara de oro, que al ser arrojada debía hundirse en la tierra e indicar el lugar escogido para asentarse definitivamente. Sin embargo, el relato del cronista Sarmiento de Gamboa (1940/1572) menciona a Mama Huaco como la persona encargada de cumplir dicha misión, es decir que era la portadora de la vara fundacional, símbolo de un mandato divino, capaz de penetrar la tierra. En este relato, Mama Huaco representa una imagen femenina con atributos fálicos, además de ser mencionada como capitana de su propio ejército y como uno de los cuatro jefes militares que tomaron posesión del futuro Cusco.

Al llegar a Acamama, el villorrio estaba habitado por varios grupos étnicos y uno de ellos eran los Guallas. En la lucha por ganar un espacio en el valle, Mama Huaco cogió una boleadora con la que capturó a un gualla. Luego, con un *tumi* o cuchillo de pedernal, le abrió el pecho, sacó sus bofes y sopló en ellos (Sarmiento de Gamboa, *Ibid.*). Este episodio aterró a los guallas que abandonaron la plaza permitiendo a Manco Capac y su gente ocupar el futuro Cusco.

Para mayor información sobre la existencia de mujeres poderosas podemos recurrir a algunos testimonios de la arqueología y ver si es posible tener mayores conocimientos sobre el concepto de la temible “madre”.

En una tumba situada en Karwa (Carhua), a unos ocho kilómetros de Paracas Necrópolis, saqueada por buscadores de tesoros, se hallaron más de

doscientos fragmentos de textiles. Estas telas recuperadas corresponden a la tradición de Chavín de Huantar, no a la de Paracas. El hecho demostró la difusión de las representaciones del Horizonte Temprano a una considerable distancia del santuario de Chavín (Burger 1993).

Varios temas iconográficos de Karwa no se encuentran en las esculturas de Chavín pero sí en Pacopampa, esculpidas en piedra. La variante de Karwa representa a una “Deidad de las Varas” pero con senos representando ojos y una vagina con dientes y colmillos entrecruzados (Lyon 1978).

Es interesante constatar que en un temprano desarrollo cultural en los Andes, la “Divinidad masculina de las Varas” tuviese su contraparte femenina sosteniendo también en sus manos las insignias del poder además de su castrante vagina dentada. Sin embargo, constatamos que esta representación femenina temible y fuerte irá con el tiempo perdiendo sus atributos.

En la presente investigación sobre el género femenino en los Andes cabe destacar el contexto y significado de un verbo quechua. En el diccionario de González Holguín (1952/1608) encontramos un añadido al verbo *mirccuni* (comer) que es el siguiente:

“comer a su padre o madre que por ser pecado estupendo dieron vocablo propio, y en el cielo fingieron una estrella contraria a este pecado y que influye contra los que lo hacen que llaman: *maman mirccuc cuylluy* que dize: estrella de los que comen a su padre o madre”.

En otro acápite de su diccionario, Holguín se refiere a *maman mircu* y se traduce por: “unas estrellas caue el cruzero” (p. 225), es decir la Cruz del Sur. Si bien la explicación del autor señala que la voz indica el acto de comer a sus padres, al nombrar a la estrella se refiere sólo a la madre y no a ambos progenitores.

La organización de preceptos religiosos, sociales y culturales se inició, según Freud, con la muerte del padre omnipotente a manos de sus hijos, seguido de un festín canibalístico. Esta visión en los albores de la humanidad refleja el manejo reprimido de la sexualidad y las relaciones incestuosas con los padres al inicio de la vida del individuo.

En el mito de los Ayar no hallamos la voluntad todopoderosa del padre, ni existe la renuncia al incesto. Por ausencia de sus hermanos, Manco Capac acompañado de sus cuatro hermanas se establece en el Cusco, y así asume el lugar del padre ausente y primordial.

En reemplazo del padre se yergue más bien la representación de la madre de vagina dentada y fálica, concepto común a otros pueblos del mundo.

¿No podría acaso en los Andes haberse substituido la figura del padre por la de la madre temible y castradora, devorada en un festín por sus hijos?

Otro aspecto que hallamos en el ámbito andino es la abstinencia ritual que prohíbe la ingestión de sal, de ají (*Capsicum* sp.) y de acceso a las mujeres antes de importantes ceremonias religiosas. Esta abstinencia ritual, aún presente en el Perú entre los ritos de los curanderos, configura una suerte de inversión del festín totémico del animal salvaje por una interrupción de la prescripción del sistema clásico, puesto que su condición vegetal es la base de la alimentación, que no permite una renuncia constante del objeto totémico.

No olvidemos que los pueblos andinos fueron eminentemente agrícolas y esta dedicación al cultivo de plantas alimenticias y medicinales hacen de los Andes uno de los centros más importantes del mundo para la adaptación y aclimatación de vegetales, útiles para el hombre.

Mujeres jefas de Señoríos

No fue Mama Huaco la única mujer guerrera en la narrativa indígena. Sarmiento de Gamboa (1940, cap. 27) y Santa Cruz Pachacuti (1927:179) cuentan las decisivas guerras sostenidas por los incas contra los chancas por la supremacía del territorio, luchas que habían de resolver el futuro del mundo andino. En un barrio del Cusco llamado Chocos Cachona, una mujer curaca se enfrentó valientemente contra los agresores chanca y logró en su barrio la retirada de los enemigos. Ella se llamaba Chañan Cury Coca, y si bien los episodios de la guerra entre chancas e incas tienen más de una nota mítica, no por eso los linajes mencionados fueron legendarios pues estaban presentes en los contornos del Cusco virreinal, tal el caso de los ayllus de Chocos y Cachona nombrados en la leyenda.

Numerosas son las referencias en los documentos de archivos sobre la existencia de mujeres jefas de sus señoríos que ejercían directamente el poder. El hecho indica que el privilegio del mando y de la autoridad no fue exclusivo del varón.

En varias regiones hallamos mujeres que gobernaban sus señoríos, costumbre que se mantuvo hasta el inicio de la República, con la diferencia de que durante el virreinato el mando efectivo lo desempeñaba el marido.

Es necesario investigar más el tema de las mujeres curacas en tanto que autoridades indígenas pues la información que poseemos es dispersa y quedan numerosas preguntas sin respuestas por ahora.

Un ejemplo es el caso de Contarhuacho, mujer secundaria de Huayna Capac a quien el Inca dio el título de curaca de Ananguaylas, señorío formado por seis *guaranga*.

La segunda mitad de Huaylas, es decir Rurinhuaaylas o Luringuaaylas perteneció a otra mujer secundaria del mismo Inca, llamada Añas Colque (Espinoza 1976). La importancia de Contarhuacho radica en haber sido la madre de Quispe Sisa, quien posteriormente fue entregada por Atahualpa a Francisco Pizarro en Cajamarca. Con el bautizo Quispe Sisa tomó el nombre de doña Inés Huaylas Yupanqui. Más adelante la *ñusta* tuvo dos hijos con el marqués, doña Francisca y Gonzalo, este último murió siendo niño (ver Rostworowski 1989).

La noticia sobre la existencia de Contarhuacho y Añas Colque, ambas señoras de cada una de las dos mitades de Huaylas, plantea la pregunta de cuáles podrían ser sus derechos y beneficios en este nombramiento, además del poder como cacicas y esposas del Inca.

Poco tiempo después de la fundación de Los Reyes se desató la sublevación de Manco II y una de sus acciones fue atacar la ciudad de Lima con un ejército indígena capitaneado por Quiso Yupanqui e Illa Topa en 1536 (Anónimo 1535/1539; 1934). Cuando las tropas indias habían logrado avanzar y comenzaban a penetrar por las calles de Lima, sorpresivamente los naturales se retiraron (*Ibid.* y Torres Saldamando 1900, tomo II:112). La muerte del general Quiso Yupanqui durante el ataque no podía ser la causa para que Illa Topa abandonase la plaza y marchase a Canta (Rostworowski 1988b). El abandonar bruscamente el asedio tuvo por verdadero motivo la aparición de un ejército enviado por Contarhuacho para socorrer a su hija doña Inés, compañera de Francisco Pizarro (AGI Justicia 1088, N° 4, Ramo 1).

Los términos usuales de la reciprocidad contemplaban el intercambio de mujeres. Al dominar el Inca un nuevo territorio, se procedía a establecer lazos de parentesco con los señores sometidos. ¿Cómo interpretar lo sucedido en Huaylas? ¿Fue una excepción como lo supone Varón (1993) o un hábito establecido? El caso de las dos jóvenes nombradas, autoridades étnicas, no significaba que todas las alianzas concluyeran con una merced similar y más bien parece obedecer a un capricho del Inca o a una conveniencia política del momento.

Una situación diferente se halla en la probanza de don Gonzalo, curaca de Surco en 1555, referente a otro tipo de distinción acordada por Huayna Capac a una esposa suya. Aquello sucedió en el pequeño señorío de Lima dividido en dos mitades, cada una de ellas poseía su curaca, ambos de categoría *yana*, Taulichusco era yanacón de Mama Vilo, esposa del Inca, mien-

tras el segundo jefe local llamado Caxapaxa lo era del propio Huayna Capac (Rostworowski 1978; AGI Audiencia de Lima 204).

Aquí el Inca hace uso de una modalidad diferente de acordar una merced a una de sus mujeres. En el caso de Mama Vilo, ella no era cacica pero gozaba del acceso a una autoridad étnica. ¿Qué significaba el donativo y cómo se manifestaba? Desgraciadamente los documentos son muy pocos en informar sobre esta clase de noticias. ¿Era un don semejante a un simple deseo del Inca de complacer a una favorita o existía algún fin político?

La autonomía de una autoridad femenina se observa también en el antiguo señorío de Guarco (hoy Cañete) en tiempos de la expansión inca. La particularidad de su geografía permitió a sus habitantes defender su territorio de las agresiones externas porque su río corre pegado a la parte sur del valle, en lugar de discurrir por el medio. Esta situación facilitó la construcción de defensas que consistían en una muralla envolvente y en varias fortalezas estratégicamente colocadas.

Cuando los ejércitos inca se presentaron capitaneados por el entonces muy joven Tupac Yupanqui, el señorío de Guarco resistió el asedio durante varias temporadas. Por lo general las tropas serranas combatían y luchaban durante el invierno costeño por no aguantar el calor de los meses de verano. Guarco fue finalmente conquistado gracias a una estratagema inventada por la Coya, esposa del Inca.

Acosta (1940/1590, lib. 3, cap. XVI) y Cobo narran la resistencia de los guarcos y su derrota posterior. En aquel entonces, era señora del valle una curaca que no quiso consentir que extraños se adueñaran de sus tierras. La Coya o reina solicitó al Inca que la dejase someter a la rebelde por medio de un ardid, a lo que el soberano accedió. Ella envió entonces una embajada a la jefa de Guarco y le hizo saber el deseo del Inca de dejarla en su señorío, y la convenció de celebrar una gran y solemne ceremonia en honor del mar para confirmar la paz.

La curaca creyendo en la propuesta de la *Coya* ordenó los preparativos para la fiesta, y el día señalado todo el pueblo se embarcó en balsas acompañado de flautas y tambores. Cuando los guarco se hallaban en pleno océano, lejos de la costa, los ejércitos cusqueños entraron sigilosamente y se adueñaron del valle (Cobo 1956, t. II, cap. XV).

Una mención aparte merecen las llamadas Capullanas de la región de Piura en el norte del antiguo Perú. Existían desde tiempos preinca y se trataba de mujeres, señoras y jefas de sus curacazgos. La voz no proviene como creíamos en un principio de la prenda española llamada "capuz", similar a la usada por aquellas señoras. En el idioma hablado en Catacaos, se

decía al hijo varón *icuchin* y a la hija *icuchin capuc* o sea que *capuc* debía indicar el género, mientras los sufijos *lla* y *na* eran, a no dudarlo, sufijos añadidos a la raíz que indicaban el rango y el género (según la estructura de los idiomas aglutinantes; Martínez Compañón 1985, t. II).

Las Capullanas no solamente ejercían el poder sino que podían desear a un marido y casarse con otro. Murúa (1946/1600; 1962/1611) cuenta haber visto a uno de aquellos maridos abandonados quejarse amargamente de su desgracia. Durante el virreinato continuó la existencia de las Capullanas pero, al igual que las curacas femeninas, eran los maridos quienes gobernaban por ellas.

La mujer sacerdotisa, sacrificadora y sacrificada

Las crónicas son bastante parcas sobre noticias relacionadas con las sacerdotisas. Pedro Pizarro (1978/1571) cuenta haber visto a un ídolo femenino en Apurímac, y su sacerdotisa era una mujer llamada Asarpay que, para no caer en manos de los españoles, prefirió matarse lanzándose a un abismo. Santillán (1927/1563) señala que la adoración a la Luna y a la Tierra era muy antigua y su culto era particular de las mujeres.

En Otusco, en la región de Cajabamba, consideraban a la Luna como guardiana de los alimentos, de los vestidos y era adorada por mujeres. En el Coricancha o templo del Sol en el Cusco, la Luna disfrutaba de un aposento especial y sus sacerdotisas pertenecían a la elite femenina cusqueña.

Una de las mayores fiestas era el *Coyaraimi* y tenía lugar durante el equinoccio de setiembre y coincidía con la llegada de las primeras lluvias. Durante esos días, celebraban la fiesta de la *Citua* que consistía en actos purificadores para alejar del Cusco todos los males (Molina 1943/1575). Las ceremonias duraban varios días y el cuarto era dedicado a la Luna y a la Tierra.

Los sacrificios humanos se dieron en el mundo andino aunque restringidos a ciertos acontecimientos importantes como el advenimiento de un soberano, la muerte o el peligro para el Inca, el inicio de guerras o si acaecían epidemias y desastres. En los Andes los sacrificios humanos fueron restringidos y no tuvieron las proporciones alcanzadas en México, esto quizá se haya debido a la existencia de camélidos que reemplazaban a los humanos. Guaman Poma (1936) ilustra una escena cuando el sacerdote extrae de un animal atado su palpitante corazón.

Molina (*ibid.*) relata esos sacrificios cuando el Inca iba a ceñir la *mascapaicha*. Para esas ocasiones escogían a más de doscientos niños de cuatro a

doce años, hermosos y sin tachas, y de dos en dos, varón y hembra los enterraban vivos como ofrendas al Sol, el Trueno, la Luna, la Tierra y la huaca de Huanacauri. Además de niños también sacrificaban doncellas, tal fue el caso de la hija del curaca de Ocros, llamada Tanta Carua de diez años, enterrada viva en una cámara subterránea (Hernández Príncipe 1923). Estos sacrificios humanos se llamaban Capac Cocha y sobre ellos existen importantes informaciones.

Los Aclla Huasi y la institución de las mamacona

Es imprescindible señalar el rol de los *Aclla Huasi* en la sociedad Inca. Los españoles los comparaban con los conventos cristianos, pero en realidad sus funciones eran muy diferentes. Su verdadero fin era el de servir de obrajes dedicados a producir textiles para el Estado (Murra 1975). Otra tarea era la preparación masiva de bebidas indispensables para la celebración de los ritos y de la reciprocidad. Una tercera función de los *Aclla Huasi* era servir de depósito de mujeres para que el Inca las otorgase cuando la reciprocidad así lo exigiese o cuando el soberano deseaba distinguir a tal o cual jefe étnico con una mujer entregada por él mismo.

Las niñas elegidas para los *Aclla Huasi* tenían de ocho a diez años de edad y en el Cusco las había de todas las regiones del Tahuantinsuyu. Ellas se dividían en diversas categorías según sus orígenes, su belleza o sus aptitudes (Cabello de Valboa 1951; Murúa 1943; Guaman Poma 1936). Santa Cruz Pachacuti (1927) menciona a las *Yurac Aclla*, siempre de sangre inca, que eran consagradas al culto y eran consideradas esposas del Sol. Seguían las *Huayrur Aclla*, generalmente las más hermosas muchachas y entre ellas el Inca escogía a sus esposas secundarias. Las *Paco Aclla* se convertían con el tiempo en las esposas de los curacas y jefes a quienes el Inca quería agradar, mientras las *Yanac Aclla* eran las muchachas que no destacaban ni por su rango ni por su belleza y cumplían las funciones de sirvientas de las demás. Murúa menciona una categoría más: las *Taqui Aclla*, escogidas por sus aptitudes de cantoras, ellas tañían tambores y *pincullo* alegrando las fiestas de la corte.

Pedro Pizarro (1978/1571) dice que sólo las primeras permanecían vírgenes al ser consagradas al Sol, las demás no permanecían recluidas en los *Aclla Huasi*, sino que podían entrar y salir durante el día.

Las esposas de los soberanos difuntos y las panaca

Cuando un Inca fallecía, no era enterrado sino que su cuerpo era momificado y continuaba en su correspondiente palacio. Allí seguía disfrutando de sus bienes, de las amplias tierras privadas que poseía, y de sus mujeres, esposas y criados.

Gracias a dicha costumbre existían en el Cusco numerosas personas dedicadas al cuidado de tales momias, cuyos quehaceres giraban en torno a los difuntos, tomando parte activa en la vida sociopolítica de la capital. Según los cronistas, toda la descendencia de ambos sexos de un Inca reinante, excluyendo al que asumía el poder, formaba una *panaca*. Cada *panaca* o linaje poseía tierras y eran trabajadas por numerosos servidores. De acuerdo a las mismas fuentes, la *panaca* tenía por misión conservar el recuerdo de la vida del Inca y narrar sus hazañas a través de cantares y relatos que se transmitían de generación en generación. Así, las momias de los difuntos gobernantes formaban una genealogía viviente de los pasados Incas. En un pueblo ágrafo era sumamente importante tener organizado el mantenimiento de la tradición. Es indudable que estos grupos crearon facciones y alianzas y ejercieron sus influencias en los diversos episodios de la historia inca. Hay que tomar en consideración el gran número de hijos de cada soberano habidos en las distintas mujeres, y las rivalidades que se establecían entre ellos.

Para comprender mejor el sentido de *panaca*, voz que proviene del término *pana*-hermana, es necesario hacer una corta digresión sobre el significado de la palabra en relación con los linajes y grupos indígenas. En otro trabajo, hemos analizado la voz parcialidad en el contexto de los siglos XVI y XVII, y nos vimos obligados a contemplar ciertos aspectos de la palabra *ayllu* (Rostworowski 1981 y 1993) ya que en el ámbito andino existían, según las regiones, diversas voces para referirse a ello, y no sabemos si todas tendrían la connotación comúnmente admitida. Bertonio señala el uso en aymara de la palabra *hatha*, cuyo significado sería casta, familia, ayllu, pero también semilla de plantas, animales y hombres. No hay ninguna referencia a posesión de tierras en común, aunque podría inferirse.

Fray Domingo de Santo Tomás indica en su diccionario las equivalencias del quechua costeño con el serrano y cita la palabra *villca* como equivalente de *ayllu*. En cuanto al término *panaca*, contiene una idea de linaje y de familia extendida y si bien los cronistas señalan la naturaleza patrilineal de las *panaca*, Zuidema (1964) opina que el término lleva en sí otro sentido: designa al grupo de hermanos de un hombre, y tal situación no sería aplicable a relaciones endógamas o patrilineales, sino a grupos exógenos y matrilineales. Esto explicaría la pertenencia del hombre al grupo de su hermana y que sus hijos no se clasificaran con él. El mismo Zuidema sugiere (1964 y 1980) la posibilidad de que las *panaca* existiesen tiempo atrás y que de en-

tre ellas se eligiese al Inca reinante. Como hipótesis proponemos que tanto el grupo de Ayar Mango como el de Ayar Auca emplearon dicha palabra como sinónimo de ayllu, mucho tiempo antes de su llegada al Cusco.

Es posible que la diferencia entre *ayllu* y *panaca* consistiese en que los *ayllu* eran linajes patrilineales mientras las *panaca* mantenían un sistema matrilineal. La posibilidad de una estructura semejante de las *panaca* parece confirmarse por la existencia de una de ellas llamada *Iñaca panaca*, cuya huaca principal era el palacio de *Cusicancha* o “Recinto Venturoso”, lugar de nacimiento del Inca Pachacutec. El nombre *Iñaca* tiene una clara referencia a una prenda usada por las mujeres nobles de la casta de los incas y es posible que haya sido un linaje dador de mujeres. Pachacutec al asumir el poder dejó su *panaca* de origen para ingresar a Hatun Ayllu.

La posible estructura de parentesco femenino de la *panaca* servía para diferenciar a los numerosos hijos de un Inca a través de sus linajes maternos. Este hecho se aprecia en la guerra fratricida entre Huascar y Atahualpa y la importancia de los linajes de sus respectivas madres. Según la mayoría de cronistas, la madre de Huascar fue Raura Ocllo, hermana de Huayna Capac y perteneciente a la *panaca* de Capac Ayllu de Tupac Yupanqui. Las controversias surgen con la madre de Atahualpa, el lugar de su nacimiento y si el príncipe fue mayor que su hermano rival.

Si analizamos las crónicas, buen número de ellas sostienen el origen cusqueño de Atahualpa, haber sido mayor que Huascar y que su madre, llamada Tocto Coca, perteneció al linaje de Pachacutec o sea de Hatun Ayllu (Santa Cruz Pachacuti, Sarmiento de Gamboa, Betanzos en Martín Rubio, Esquivel y Navia 1980, t. 1:61).

Estas evidencias cambian por completo los aspectos de la lucha entre los hermanos, sobre todo si tomamos en cuenta que en el ámbito andino la elección de un inca o de un jefe étnico tenía que recaer en el “más hábil” y no, según el fuero europeo, en el primogénito. Por esos motivos en el caso de los hijos de Huayna Capac, las luchas que se dieron eran comunes y usuales al fallecimiento de cada inca (ver Rostworowski 1953, 1961, 1988 y 1993). De ahí que el enfrentamiento entre los hijos de Huayna Capac no fuese un episodio extraordinario.

En el caso de Huascar y Atahualpa es notoria la influencia de Raura Ocllo, madre de Huascar, en el nombramiento de su hijo, y la oposición creada por la *panaca* de Hatun Ayllu a la que pertenecía Atahualpa y que, en definitiva, fue el “más hábil” de los hermanos. El castigo infligido por Atahualpa y sus generales victoriosos consistió no sólo en diezmar la descendencia de Huascar, sino en quemar la momia de Tupac Yupanqui a pesar de haber sido el abuelo paterno de ambos hermanos.

La unidad doméstica, la pareja y su evolución

Hasta aquí hemos visto la situación de la mujer andina expresada en los mitos y en el ejercicio del poder en ciertas circunstancias. Toca analizar ahora su comportamiento en la unidad doméstica en tiempos prehispánicos y someramente abordaremos las transformaciones y cambios que se dieron en el siglo XVI con la invasión europea.

La mayor parte de los hombres de las clases populares durante el Estado Inca sólo poseían una mujer, y el varón adquiría la condición de adulto cuando se celebraba la ceremonia del matrimonio. Si el hombre enviudaba pasaba un tiempo sólo hasta que las autoridades le concedían otra esposa (Cobo 1956/1653). El mismo cronista señalaba que en cada región variaban las costumbres, ceremonias y formas del matrimonio así como también las uniones sexuales.

En algunas poblaciones era la costumbre que los padres tuviesen en casa a una mujer dedicada a atender al niño pequeño, y que más adelante, cuando adolescente, lo iniciase en la vida sexual. Al casarse el joven, dicha mujer permanecía en la casa. En otros casos, los huérfanos pobres eran confiados a mujeres acomodadas y sin hijos para que los criasen como si fuesen suyos. Posteriormente, cuando el joven se hubiese casado, la mujer quedaba siempre en su casa.

En la época prehispánica no se puede hablar de familia nuclear porque no se ha podido definir cuántas personas habitaban una vivienda, ni cuál era el vínculo entre ellas. Por ese motivo es preferible usar el término de “unidad doméstica” que podía comprender a una o más esposas, hijos de distinta procedencia, además de otros miembros de la familia.

Es posible que la unidad doméstica haya sido aún más amplia y con más miembros en una época anterior y que diversos factores se hayan conjurado para su posterior disminución. Uno de ellos fue la pronunciada baja demográfica que afectó el ámbito andino y que se inició con el segundo viaje de Francisco Pizarro, en cuya ocasión llegó hasta Tumbes. Junto con la llegada de los españoles y adelantándose a la invasión, aparecieron las enfermedades eruptivas y la gripe, desconocidas en estas latitudes y es posible que la muerte de Huayna Capac se haya debido a la viruela.

Es así que la población nativa diezmada primero por las epidemias sufrió, después de los acontecimientos de Cajamarca, de las consecuencias de las guerras civiles entre los hispanos al ser usada para transportar los armamentos y los víveres para los ejércitos. Posteriormente, una vez establecida la colonia, el pueblo se vio forzado a una excesiva tributación a sus enco-

menderos. Por último la edificación de la ciudad de Lima terminó de aniquilar a los naturales de la costa central.

Para hacernos una idea más clara de lo que era la familia prehispánica repasemos la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga realizada casa por casa en Huánuco en 1562 (1967 y 1972). En ella constatamos que a pesar de su temprana fecha, la familia andina estaba ya en crisis. La invasión significó una desestructuración del mundo andino y la familia no se salvó de ello, pues la unidad doméstica en 1562 mostraba un claro deterioro.

Una característica de las relaciones entre los sexos en los Andes ha sido el de gozar durante la juventud de cierta libertad sexual entre ambos géneros. Libertad que no era mal vista porque no tenía su origen en el desenfreno, sino en antiguos ritos propiciatorios a la fecundidad de la tierra, y que formaban parte de algunas fiestas y ceremonias.

En el caso del rompimiento de la pareja, la joven regresaba con su(s) hijo(s) a su ayllu de origen. Los hijos eran bienvenidos porque representaban una futura fuerza de trabajo. Además de estas costumbres hay noticias que durante el Estado Inca existía cierta injerencia de la administración inca en el matrimonio y en la elección de la pareja. Todos estos conceptos eran muy distintos a los europeos del siglo XVI donde se exigía de las mujeres el conservar su virginidad hasta recibir la bendición nupcial.

En los Andes, en la definitiva elección de la pareja entraban en juego distintos factores como las alianzas familiares y los intereses de la familia extendida.

En el Perú prehispánico, por lo general, la unión de la pareja una vez concretada era raramente disuelta. Su rompimiento hubiera perturbado los cálculos estatales y la planificación del estado cuya base lo constituía la pareja. Es así como el trabajo del varón y el de su mujer se complementaban en el campo y en la casa. Durante el Incario el adulterio era castigado con la pena de muerte de los culpables (Guaman Poma 1936).

Participación de la mujer en el trabajo

En el Estado Inca como en otras partes del mundo, la situación de la mujer variaba según el nivel social al cual pertenecía. Las mujeres de las clases altas y dirigentes gozaban de privilegios que las diferenciaban de las mujeres de los *hatun runa* u hombres del común.

Estas últimas tomaban parte activa en las labores agrícolas, Guaman Poma (1936) ilustra las faenas campesinas de los meses de junio y agosto y muestra a los hombres roturando la tierra y a las mujeres agachadas rompiendo terrones o bien depositando las semillas o los tubérculos en la tierra, tarea considerada como puramente femenina por ser la tierra del mismo género. En un documento sobre la extirpación de la idolatría en Cajabamba, se especificaba que las mujeres se encargaban de sembrar los camotes (*Ipo-me Batata L.*), y lo hacían en silencio hasta terminar el trabajo.

A esta información sobre el rol mítico de la mujer en la siembra añadiremos las investigaciones de Mario Tapia y de Ana de la Torre (1993). Ellos hallaron que el 60% de las tareas familiares en el campo estaban en manos de las campesinas, incluyendo la siembra, cultivo, cosecha, selección y conservación de las semillas, además del cuidado de los animales.

En varias zonas andinas se están promocionando las llamadas “ferias de semillas” que tienden a fomentar la conservación de los recursos fitogenéticos. En los diversos eventos las mujeres son las principales protagonistas.

En las tierras comunales del sur del país, los productos cosechados están a cargo de las mujeres que separan la cosecha entre las semillas, de lo que servirá para la alimentación familiar. Si queda excedente lo venderán o trocarán. Sin embargo, en el norte también se considera tarea femenina la selección de las semillas y su conservación.

Los mismos autores mencionados más arriba encontraron una estrecha relación entre la mujer y las semillas en Chetilla, Cajamarca. En la feria se estableció un concurso para premiar a los agricultores que habían conservado el mayor número de semillas nativas. Las mujeres fueron las que masivamente acudieron con sus semillas y los pocos hombres que se presentaron fueron recriminados por ser ocupación femenina.

En la tradición andina, las divisiones laborales están bien definidas entre los géneros y no se puede transgredir la costumbre. Mientras la semilla permanece en la chacra, el hombre es responsable de la cosecha y de su transporte; una vez en la casa la mujer asume la tarea que le corresponde.

Las mujeres mayores son las encargadas de enseñar a las jóvenes cómo se selecciona las semillas y todo el procedimiento de su mejor conservación.

En las construcciones de las casas, sobre todo si se trataba de una vivienda para una nueva pareja, la edificación se hacía por medio de la *minka*, con una división por género del trabajo y del acarreo de los materiales.

La mujer en las primeras décadas de la invasión

De una visión esquemática de la mujer andina en tiempos prehispánicos nos trasladaremos a los primeros años de las relaciones hispano-andinas después de la invasión. Es crucial el desempeño de la mujer en aquellos primeros momentos de nuestra nacionalidad.

Los contactos establecidos entre los naturales y los invasores debieron ser diferentes según el género. Los varones estaban obligados a seguir a los españoles en sus guerras civiles y sufrieron las consecuencias de tales conflictos. Durante los combates, los indígenas no sólo participaban como soldados en las luchas, sino que fueron masivamente empleados en el transporte de víveres y de armas para suplir la ausencia de animales de tiro.

En los momentos de paz los varones se convertían en la fuerza de trabajo que laboraba para el encomendero y estaban obligados a cumplir la tasa o tributo. Las cifras y montos de los tributos no tenían límite en los primeros tiempos y variaba según el capricho o la codicia del encomendero. Esta situación se mantuvo hasta que el licenciado Pedro de La Gasca ordenó la primera visita general en 1548, con cuyos cómputos se fijaría posteriormente el monto del tributo. Sin embargo, los encomenderos retardaron la realización de tales visitas y la tasa resultó muy elevada en contra del deseo manifestado por La Gasca pues los naturales estaban profundamente afectados por la invasión y sus consecuencias (Rostworowski 1983-1984 y 1993).

Las mujeres en cambio tuvieron un contacto más directo, más estrecho con los conquistadores y se convirtieron en sus amantes, esposas, mancebas, prostitutas o sirvientas. Entre las mujeres andinas y los invasores se estableció desde muy temprana fecha una obligación de dependencia, ellas compartían la vida diaria e íntima de los hispanos, cohabitaron con ellos según sus diferentes condiciones. La escasez de mujeres españolas en los primeros tiempos hizo indispensable para los varones europeos la presencia de las mujeres andinas. De esas uniones furtivas o estables nacieron los primeros mestizos abriendo paso a una transformación del mundo andino.

Documentos citados

Archivo General de Indias-Sevilla (sigla usada AGI)
Sección: Justicia 1088, N° 4, Ramo 1.
Audiencia de Lima 204

Bibliografía

- ACOSTA, Fray José de
1940 *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica,
[1590] México.
- ANONIMO
1934 *Relación del Sitio Cusco (1535-1539)*, Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo X, 2º serie Horacio Urteaga.
- ARRIAGA, Fray Pablo José
1968 *Extirpación de la idolatría del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles,
[1621] Ediciones Atlas, Madrid.
- AVILA, Francisco de
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*, Traducción de José María Arguedas,
[1598] Instituto de Estudios Peruanos, Lima, ver Taylor 1987.
- BERTONIO, Ludovico
1956 *Vocabulario de la lengua aymara*, Edición facsimilar, La Paz-Bolivia .
[1612]
- BETANZOS, Juan de
1968 *Suma y narración de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.
[1551]
- BURGER, Richard C.
1993 *Emergencia de la civilización en los Andes*, Ensayos de interpretación, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- CABELLO DE VALVOA, Miguel
1951 *Miscelánea antártica*, Instituto de Etnología, Universidad Nacional
[1586] Mayor de San Marcos, Lima.
- COBO, Fray Bernabé
1956 *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
[1653]
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Capac: dos casos de señoralismo feudal en el Imperio Inca", *Revista del Museo Nacional*, tomo 42, Lima.
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego
1980 *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*, Biblioteca Peruana

de Cultura, Fundación Augusto N. Wiese, Banco Wiese, Lima, 2 tomos /siglo XVIII/.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

1952 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú*, Llamada Quechua,
[1608] Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 *Nueva corónica y buen gobierno*, Edición Facsimilar, París.
[1613]

HERNANDEZ, Max, Moisés LEMLIJ, Luis MILLONES, Alberto PÉNDOLA y María ROSTWOROWSKI

1987 *Entre el mito y la historia, Psicoanálisis y pasado andino*, Imago Editores, Lima.

HERNANDEZ PRINCIPE, Licenciado Rodrigo

1923 "Mitología Andina", *Revista Inca*, vol, 1, Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie y Patricia J. LYON

1980 "A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography", *Ñawpa Pacha* N° 18, Berkeley-California.

LIZARRAGA, Fray Reginaldo de

1946 *Descripción de las Indias*, Los pequeños grandes libros de América, Ed, Loayza, Lima /1605/.

LYONS, Patricia J.

1978 "Female Supernaturals in Ancient Peru", *Ñawpa Pacha* N° 16, Institute of Andean Studies, Berkeley, California.

MARTINEZ COMPAÑON, Obispo

1985 *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, Tomo II,

MARTIN RUBIO, María del Carmen

1987 *Suma y narración de los Incas*, Juan de Betanzos segunda parte, Edición Atlas, Madrid.

MOLINA, Cristóbal, párroco cuzqueño

1943 *Fábulas y Ritos de los Incas*, Edit, F, Loayza, Lima.
[1575]

MOLINA, Cristóbal, el almagrista

1968 *Relación de muchas cosas acaesidas en el Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
[1552]

- MURRA, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- MURUA, Fray Martín de
1946 *Los orígenes de los Inkas*, Ed. F. Loayza, Serie 1, tomo XI, Lima.
1962-1964 *Historia General del Perú, Origen y descendencia de Los Incas*, Manuscrito del Duque de Wellington, Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, 2 tomos, Madrid.
- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo
1967 *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, tomo I.
1972 Tomo II.
- PIZARRO, Pedro
1978 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*, Edición de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1953 *Pachacutec Ynca Yupanqui*, Editorial Torres Aguirre, Lima.
1961 *Curacas y sucesiones. Costa Norte*, Lima.
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1983 *Estructuras andinas del poder, Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1983-1984 "La Tasa ordenada por el Licenciado Pedro de La Gasca en 1549", *Revista Histórica*, t. XXXIV, órgano de la Academia Nacional de Historia.
1988 *Historia del Tahuantinsuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1989 *Costa peruana prehispánica*, Segunda edición de *Etnia y sociedad*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1993 *Ensayos de Historia Andina. Elites, etnias, recursos*, Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva, Lima.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan
1927 [1613] *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, 2a, serie, Lima.
- SANTILLAN, Hernando de
1927 [1563] *Relación del origen, descendencia, política de los Incas*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, 2a, serie, Lima.

SANTO TOMAS, Fray Domingo

1951 *Lexicón*, Edición facsimilar Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
[1563]

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1942 *Historia de los Incas*, Emecé editores, Buenos Aires.
[1572]

TAPIA, Mario y Ana DE LA TORRE

1993 *La mujer campesina y las semillas andinas*, Edit. FAO y Unicef, Lima.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

TORRES SALDAMANDO, Enrique

1900 *Libro Primero de Cabildos de Lima*, 3 tomos, Paris.

VARON GABAI, Rafael

1993 “Estrategias políticas y relaciones conyugales. El comportamiento de incas y españoles en Huaylas en la primera mitad del siglo XVI”, *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, N° 3, tomo 22, IFEA, Lima.

ZUIDEMA, R. Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco, The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden.

1980 “El parentesco inca: una nueva versión teórica”, en E. Mayer y R. Bolton, *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.