



## Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú

### Centro de Documentación

Serie: Biblioteca Virtual Especializada *Qelcay* \*

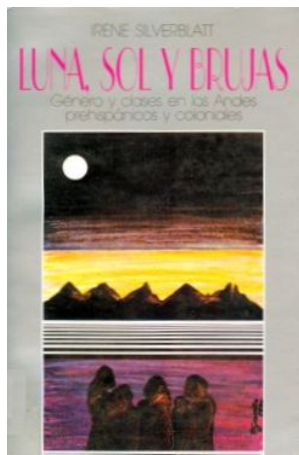
N° 4

<http://www.chirapaq.org.pe/htm/cendocset.htm>

[yachay@chirapaq.org.pe](mailto:yachay@chirapaq.org.pe)

\* Qelcay = Registro

Las qelcas, más conocidas como tablas pintadas, se han utilizado tradicionalmente en la comunidad de Sarhua (Ayacucho), como “alza techos” de las casas nuevas. En sus cuadros intermedios, escoltados por los dioses tutelares (arriba) y la Virgen de la Asunción (abajo), se registraba, cual crónicas, la genealogía familiar. Hoy en día los temas más tratados son los mitos, fiestas, labores agrícolas y ganaderas de la comunidad, incorporando también los sucesos más importantes de su relación con el país y el mundo, como consecuencia de la migración de sus pobladores.



**Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales**

Irene Silverblatt

Cusco : Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1990, 201 p.

Este documento ha sido digitalizado exclusivamente para fines de difusión. Al utilizar cualquier información del mismo, por favor, citar la fuente impresa o de origen completa.

## Capítulo VIII

### La pérdida de los derechos políticos

" . . . los corregidores y padres y comenderos . . . a las mugeres lexítimas o hijas de derecho se las quita el derecho [a gobernar] que tiene desde los yngas y pocición por faboreser al rico indio"  
Guamán Poma (1613) 1980, II: 458

En los años inmediatamente posteriores a la conquista, los españoles debatieron la incorporación de miembros de la élite incaica al gobierno colonial. La política española final estuvo en contra de este plan y ordenó el completo desmantelamiento de las estructuras de poder que la nobleza cusqueña encabezaba (Kubler 1946: 341-347). Sin embargo, una vez que el control español se afincó en los Andes, las autoridades coloniales seguían enfrentando el problema de cómo gobernar al campesinado nativo y beneficiarse de él. Los ayllus prehispánicos estaban muy dispersos, dificultando así el cobro del tributo y la enseñanza de la nueva religión imperial a los indios. Por otra parte, los españoles se daban cuenta de lo peligrosos que los ayllus podían ser para su régimen, si se les permitía funcionar como lo habían venido haciendo hasta antes de la conquista. El ayllu pre-hispánico mantendría vivas las tradiciones indígenas, y los colonos sabían muy bien que esto podría amenazar el éxito de su empresa. Por estas razones los pueblos nativos fueron obligados, a mediados del siglo dieciséis, a reagruparse en asentamientos nucleados conocidos como reducciones (Roel 1970: 94).

La administración colonial tenía que elaborar un plan que ligara al campesinado indígena a la maquinaria política y económica de España. El modelo hispano de control político modificó las tradiciones político económicas existentes de los comuneros indígenas, para que encajaran con las necesidades de la empresa colonial. Fue impuesto un sistema de dominio indirecto: las autoridades coloniales reconocieron a los atracas como jefes de sus comunidades respectivas (los ayllus coloniales), al mismo tiempo que instalaban instituciones políticas y religiosas para el gobierno local, diseñadas a la manera de las de España (Kubler 1946: 341-347).

#### El nuevo papel del curaca

Los curacas se convirtieron en los designados intermediarios entre los mundos de la casta conquistada y el de sus amos; A ellos, en igual forma que a la élite incaica, se les otorgó un status social colonial equivalente al de la nobleza europea. En consecuencia, estaban exentos de obligaciones tributarias y tenían el privilegio de tener bienes privados. Sin embargo, estos privilegios fueron concedidos con obligaciones adjuntas. A cambio de los beneficios de la posición nobiliaria, se esperaba que ellos aseguraran el cumplimiento de las exigencias coloniales hechas al campesinado. El curaca era responsable del cobro' del tributo y los impuestos, de la organización y la selección de trabajadores para las mitas coloniales, del cobro de los bienes y del salario debido al cura doctrinero, de los diezmos adeudados a la Iglesia Católica y de la construcción y mantenimiento de la iglesia del pueblo (Spalding 1974: 37)<sup>1[1]</sup>

---

1. Véanse Stern (1982), y Spalding' (1984) para unas excelentes historias locales de las respuestas nativas al colonialismo.

Debido a su ubicación en la estructura político-económica colonial y a su consiguiente alianza con las autoridades hispanas, los curacas podían aprovechar los nuevos canales de movilidad y las nuevas fuentes de riqueza introducidos por España. A menudo lo hicieron en detrimento de las comunidades a las que supuestamente representaban y protegían. En tanto que la autoridad de los curacas provenía de la externa estructura de poder colonial, ellos podían hacer caso omiso de las normas andinas de la reciprocidad y la obligación mutua que tradicionalmente habían mediado la relación entre los jefes locales y los miembros del ayllu (Spalding 1974, 1970, 1973). El deterioro de estas tradiciones, que también daban cualidad distintiva a las relaciones prehispánicas del género, tuvo consecuencias en las relaciones que habrían de emerger entre los curacas y las mujeres campesinas.

"Hemos visto cómo los jefes aldeanos de la Colonia participaron en la explotación económica de estas mujeres. Guamán Poma acusó a los curacas de explotar el trabajo de las mujeres bajo su jurisdicción, además de abusar sexualmente de ellas. Pérez Bocanegra advirtió a los curacas, en su confesionario para las parroquias con feligreses nativos, que algunos curacas cobraban ilegalmente el tributo a las mujeres y las obligaban a entrar en concubinato (1631: 269, 271). Sacando partido de los nuevos medios a su disposición, los curacas privaron a las mujeres de sus derechos sobre la tierra (ADC: AUP, Proto. 1-2; ACC op. 8, Leg. 2). Otra treta empleada por los curacas, quienes cada vez más participaban en la economía mercantil de la Colonia, fue la de convertir las tierras bajo su control en monocultivos para el mercado interno peruano. Al abusar de su papel como voceros oficiales de sus comunidades, los curacas se convirtieron, de hecho, en hacendados. En este proceso, los miembros femeninos de los ayllus fueron, a menudo, los más expuestos a la pérdida de los derechos al riego y a la tierra. En 1737 los miembros de la comunidad de San Pedro de Tacna iniciaron un juicio en contra de su curaca por haberles expropiado sus tierras ilegalmente. Ellos sostenían que les estaba obligando a dejar las propiedades comunales para facilitar la creación de una hacienda privada productora de ají. En fe de lo cual, testigo tras testigo declaró que el blanco principal del curaca eran las mujeres campesinas (BN: C3967).

### **La erosión colonial del poderío de la mujer**

Aunque los españoles formalizaron el papel del curaca como intermediario entre la sociedad hispana y el campesinado indígena, ellos no fueron fieles a las estructuras pre-hispánicas que permitían ocupar posiciones de liderazgo en el ayllu tanto a hombres como a mujeres. Teóricamente, el régimen colonial confirmó los mecanismos anteriores a la conquista, mediante los cuales los curacazgos eran transmitidos (Rostworowski 1961). En la práctica, sin embargo, la administración colonial no reconoció las jerarquías precolombinas de autoridad que delegaban importantes funciones gubernativas y políticas a la mujer. Ni fue tampoco sensible a otras formas de sucesión, matrilinealmente cifradas, a cargos de liderazgo local. En consecuencia, las oportunidades que alguna vez estuvieron a disposición de la mujer para ejercerla autoridad dentro del ayllu fueron debilitándose de más en más a medida que los mecanismos tradicionales que determinaban su selección daban paso a las costumbres hispanas.

Uno de los más claros ejemplos de este proceso proviene de la costa norte peruana. Allí, las formas de sucesión pre-colombina fueron erosionadas muy temprano en el período colonial (Rostworowski 1961), Los primeros españoles que llegaron al Perú

---

escribieron que unas mujeres, conocidas como capullanas, gobernaban los grupos étnicos de la costa norte peruana (Anónimo 1906: 160). Es muy probable que las capullanas sucedieran en el cargo matrilinealmente, porque cuando Francisca Canapaynina, una descendiente de la nobleza costeña, solicitó el curacazgo de Narigualla, ella reunió testimonios que probaban cómo las mujeres podían gobernar antes de la conquista española. Sin embargo, para 1613 los testimonios son ya bastante oscuros en lo que se refiere a cómo accedían las mujeres al poder. Al apoyar las pretensiones de Doña Francisca, algunos testigos aseguraban, en términos muy generales, que "corre la sucesión por ellas de la misma manera que por los varones". Otros, también partidarios suyos, afirmaban que las mujeres podían gobernar; pero éstos emplearon un argumento distinto. Por tradición, dijeron, una descendiente femenina podía acceder al cargo si un curaca no dejaba heredero masculino (Rostworowski 1961: 29). En esta forma, para 1613 los partidarios de Doña Francisca, estaban, en realidad, citando las formas hispanas de la herencia para justificar la legitimidad de su retención. Las estructuras pre colombinas ya estaban perdiendo su fuerza.

Es más, para 1625 Doña Francisca ya no era llamada la curaca de Narigualla, Más bien su esposo, Don Juan Temoche, fue inscrito como "cacique y gobernador" de este ayllu (Rostworowski 1961: 34). En otras palabras, Temoche había comenzado a ejercer el control del curacazgo que originalmente había pertenecido a su esposa; como mujer casada, Doña Francisca podía seguir gobernando su ayllu en forma autónoma. Las tradiciones indígenas estaban derrumbándose en formas que perjudicaban las viejas prerrogativas de la mujer para asumir cargos con una autoridad autónoma.

No fue un caso aislado el de Doña Francisca. En la región del Cusco, los constreñimientos y las tradiciones legales españolas también golpearon la capacidad de las mujeres nativas para ejercer el poder en sus ayllus en forma autónoma. Aunque algunas mujeres fueron inscritas como las curacas de varios ayllus del valle del Cusco, debe tenerse en cuenta que, para el siglo dieciocho (el período para el cual dispongo de evidencias documentales) su derecho al cargo se basaba en las costumbres hispanas de sucesión. Las mujeres tenían acceso a los curacazgos si sus padres no dejaban un heredero masculino. Aun más, una vez casada, su derecho a gobernar autónomamente quedaba comprometido.

Tal fue la historia de Doña Martina de la Paz Chiguantupa, cacica de los indios comuneros de Ccollquepata, que hoy en día es la provincia de Paucartambo. Como única heredera legítima de su padre, a la muerte de éste ella se convirtió en cacica; Doña Martina deseaba nombrar a una mujer, Doña María Juárez, como su "segunda persona", la que sería responsable del cobro del tributo. Pero ella no podía dar esta autoridad a María Juárez directamente, puesto que los constreñimientos de la legislación -española establecían que, como mujer casada, 'Doña María podía ejercer este cargo solamente a través de la tutela de su marido (ADC: AZ, Escribano A. Chacón y Becena, Proto. 260"147).

La historia se repite en Yucay. En 1770, Doña Isidora Días fue inscrita como la cacica de uno de los ayllus de Yucay (Paca). En 1778 su marido, Don Felipe Tupayache, fue demandado por Melchor Haller de Gamboa por haber repartido tierras que Don Melchor consideraba suyas, a un comunero indio. En respuesta a la demanda de Haller de Gamboa, Doña Isidora afirmó indignadamente que había sido ella y no su marido quien había dado al campesino derechos sobre las tierras comunales, puesto que ella aún era soltera cuando se efectuó el reparto de tierras (ADC: AUP, Exp. Siglo XVIII, Leg. 11-2). En los registros notariales subsiguientes "...Don Felipe Tupayache aparece registrado como curaca del ayllu Paca (ADC: AUP, Leg. II, f. ,102v). La

imposición de las tradiciones hispanas sobre las 'formas de' sucesión indígenas, negó a la mujer nativa la oportunidad de ocupar puestos con una autoridad autónoma en sus comunidades; una vez casada, ella perdía su facultad para ocupar cargos locales, al "asumir" los maridos sus curacazgos.

En el curso de la colonización, la erosión de las formas de gobierno pre-colombinas perjudicó profundamente las posibilidades políticas - de la mujer. Tanto Doña Isidora como Doña Martina eran curacas gracias a las normas españolas de herencia. Las mujeres indígenas que alguna vez pudieron haber ocupado cargos en virtud de las estructuras andinas del paralelismo del género, no tenían ya oportunidad alguna. Guamán Poma explica:

*"... los corregidores y padres y comenderos . . . a las mugeres lexítimas o hijas de derecho se las quita el derecho [a gobernar] que tiene desde los Yngas y pocición por faboreser al rrico yndio".*

[1980, II: 458].

### **Las mujeres campesinas y la pérdida de la legitimidad política**

Además de legitimar a los curacas nativos al incorporarlos al aparato colonial, los españoles también introdujeron instituciones políticas y religiosas para el gobierno local, diseñadas según la organización municipal de España. El aparato civil consistía en un cabildo y en la elección anual de un alcalde, un regidor y alguaciles. En la esfera religiosa, los españoles crearon una jerarquía de asistentes laicos de los curas doctrineros: cantor, sacristán y fiscal. Como señalara Spalding, existían ventajas para los nativos que decidían asumir estos cargos y aliarse con los representantes provinciales de la autoridad española: la exención del servicio de la mita y la dispensa del tributo (1974: 73). Además, puesto que la autoridad en que estos cargos se basaban provenía de la estructura colonial de poder, quienes desempeñaban los cargos podían, hasta cierto punto, hacer caso omiso de las normas consuetudinarias que regulaban el poder y la riqueza en las comunidades andinas tradicionales.

Al igual que los curacas, los hombres que participaban en el gobierno del poblado o que estaban al servicio del cura doctrinero podían ignorar, dentro de ciertos límites, las estructuras pre-colombinas que daban forma a la vida social y política del ayllu. Respaldados por hombres con poder en el aparato español civil y religioso, estos funcionarios nativos también podían desentenderse de las normas andinas tradicionales que limitaban las actividades de quienes ejercían la autoridad dentro del ayllu. Fuera de las restricciones de la sociedad tradicional, algunos de los hombres que asumieron estas funciones en los ayllus coloniales, comenzaron a explotar las oportunidades ofrecidas por sus cargos. Esta explotación tomó a menudo la forma de abuso a la mujer indígena, en modos inadmisibles para los patrones precolombinos. Guamán Poma acusó repetidas veces a los funcionarios civiles y religiosos de los ayllus, de aprovecharse de sus puestos' en forma injusta. Ellos podían explotar el trabajo y robar a las ahora vulnerables mujeres de sus ayllus, en complicidad con los funcionarios españoles (1956, II: 61, 111, 112, 122, 124, 152, 153, 175, 191, III: 75). Y los funcionarios masculinos hicieron mucho más que participar en la explotación económica de la mujer campesina como lacayos de los españoles y de los curacas a quienes servían e imitaban. A medida que las normas y las estructuras de la sociedad occidental penetraban en los ayllus coloniales, los hombres -los "dueños" de sus parientes' y afines femeninos- manipularon a la mujer con el fin de obtener cargos de ventaja relativa. 'Guamán Poma relata:

*"Que algunos yndios cazados, ellos propios lleuan a sus mugeres y*

*algunos lo lleuan a sí, sus hijas o hermanas o sobrinas a los padres de la doctrina y lo mete a las cocinas y lo alcagüetea. Ellos propios lo concienten . . . porque le haga alcalde o fiscal O sacristán. Y así tiene tanto favor del yndio".*

[1980, 11: 582h]

En esta forma, a medida que las estructuras tradicionales cedían cada vez más ante las presiones de la España colonial" algunos hombres indígenas se volvieron hacia los cargos en las instituciones religiosas y de gobierno local como una forma de aliviar las cargas que la sociedad colonial les había impuesto. Traicionando las normas de sus antepasados, los hombres emplearon a las mujeres más cercanas a sí para aprovechar los beneficios que el sistema de poder colonial colocaba frente a ellos:

*"...después de auielle castigado [al fiscal] le pidió una hija suya que tenía."  
"Y le dixo que más onrra tenía que fuese muger del padre que no de un yndio hatun luna tributario... y que le defendería de los caciques prencipales y de alcaldes: 'yque le, daría a ueuer uino cienpre, pan y carne y que no le quitaría la uara de fiscal toda su uida".*

[Guamán Poma. 1980, II: 544].

Al ceder las estructuras tradicionales a tales presiones, aquellas estructuras que debían ser el fundamento de la organización política y religiosa del ayllu colonial, se volvieron cada vez más ilegítimas a los ojos de muchos campesinos nativos. Sin embargo, solamente la mujer campesina fue obligada a llevar la doble carga de la explotación sexual y económica perpetrada por los varones indígenas que supuestamente eran sus representantes. Muchas mujeres deben haber cuestionado profundamente la legitimidad de, las instituciones, que permitían a sus jefes masculinos abusar impunemente de ellas.

No obstante, esto es sólo una parte de la historia. Al mismo tiempo, los miembros del ayllu luchaban por dar a las estructuras de gobierno impuestas por los españoles, una forma que encajara con sus conceptos tradicionales de la vida política y religiosa. La finalidad de las leyes toledanas fue el socavar las prácticas precolombinas; con todo, este objetivo fue a menudo frustrado por los ayllus al remodelar y adaptar éstos las formas hispanas a los modos de organización andinos.

Pero a pesar de la elasticidad del ayllu colonial, la mujer seguía en una posición desventajosa. Todos los cargos formales impuestos por los españoles estaban reservados para los hombres. En consecuencia, los cargos municipales y laicos de la península ibérica y podían ser modificados o reformulados en función a los componentes masculinos de las instituciones político-religiosas precolombinas. Mas las organizaciones femeninas, tan importantes para la vida del ayllu andino con anterioridad a la conquista, no podían hallar ninguna forma española equivalente con la cual legitimar su existencia. Aun cuando el aparato de gobierno comunitario impuesto por los españoles estaba siendo transformado por muchos ayllus coloniales, de acuerdo a los principios precolombinos de la organización político-religiosa, la síntesis emergente no favorecía la continuidad de las estructuras de autoridad paralelas controladas por mujeres.

Aunque la sociedad colonial minaba la preservación de las organizaciones rituales femeninas, en ciertas comunidades las mujeres (y los hombres) descubrieron los medios para evitar dichas presiones. Algunas mujeres encontraron las formas - frecuentemente tortuosas- de seguir participando en las estructuras oficiales de gobierno comunal. El sacerdote jesuita Pérez Bocanegra describe el desarrollo de un

proceso en el cual las mujeres que ocupaban cargos religiosos nativos principiaron a unir sus actividades con las prácticas cristianas. El descubrió inadvertidamente que los indios se confesaban con clérigos nativos -femeninos y masculinos- antes de confesarse con el cura doctrinero católico:

*"Aduierta también mucho el Confessor, que en esta ciudad, y fuera della hazen vna cosa algunos Indios, e Indias (que se llaman hermanos mayores, y hermanas mayores entre ellos mismos:) y se les pueden poner nombres de alunbrados, y aturdidos, acerca de ciertos quipos . . . que traen para confessarse [sic, n. del L], como escrituras, y memoriales dellos. Porque estos tales Indios, y particularmente las Indias, enseñan a orras [sic, n. del t] a se confessar por estar ñudos y señales; que los tienen de muchos colores, para hazer diuision de los pecados, y el numero de los que an cometido, o no, en esta manera.*

*"Antes que vaya el Indio, o India penitente alos [sic, n. del t.] pies del Confessor, y Sacerdote, ya se él confessado con estas Indias, e Indios de todos los pecados, ora sean los que an cometido, ó los agenos, que nunca cometieron . . . y para este efeto, les mandan uayan atando ñudos en sus hilos, que llaman Caitu, y son los pecados que les enseñan, (los maestros, y maestras desta manera de confessar), los quales parecen: añadiendo, y poniendo en sus ñudos otros, que jamás cometieron mandando les, y enseñádoles, a que digan es pecado el que no lo es, y al contrario.*

*."Y lo mas común les hazen leuantarse infinitos testimonios, y confessar lo que nunca hizieron . . . como muchas vezes e sacado a luz por las preguntas, y repreguntas que les hago, hasta que vienen a dezia [sic]: Assi me lo mandaron . . . los hermanos, y hermanas, lo dixesse por estos ñudbs; y dizen, que son confesiones generales.*

*". . . "Demas de glJe no confiessan los pecados que an hecho:" porque estos no no los dicen al Confessor, sino solos los que les an enseñado estos tales Indios, e Indias [en los ñudos] . . .*

*". . . y despues de se auer confessado con el Sacerdote, van a tratar con estos Indios, lo que el Padre les dixo, y la penitencia que les dio. Haziendo burla del, diziendo, que no sabe preguntar al penitente, o que no les entiende su lengua..."*

*[1631: 111-113].*

Así, bajo el ropaje del ritual católico, los sacerdotes indígenas -hombres y mujeres- llevaban a cabo un importante rito de la práctica religiosa precolombina de los Andes, la confesión andina. Registrando los "pecados" de sus ayllus en quipus (cuerdecillas anudadas usadas como un aparato mnemotécnico), el clérigo nativo decía entonces al penitente cuáles "pecados", escogidos entre los de toda la comunidad, había de revelar al cura católico. Por supuesto que Pérez Bocanegra quedó espantado con muchos aspectos de esta desviación de la ortodoxia católica. Lo que le horrorizaba no era solamente el hecho de que las mujeres pudieran ser confesoras en los ritos nativos. Todavía más importante era que, al ocultar sus actividades "heréticas" enviando personas a confesarse con los clérigos católicos, los sacerdotes y las sacerdotisas nativos podían preservar la práctica de los ritos indígenas -ritos que incorporaban conceptos del pecado, la culpa y la responsabilidad radicalmente distintos de los del dogma católico. Para su consternación, Pérez halló que la religión católica era tenida por sus feligreses indígenas como una farsa, pudiendo ellos emplear la nueva religión como un velo con el cual ocultar su idolatría y su herejía.

Nótese que el proceso confesional dirigido por las sacerdotisas nativas aún guardaba

formas precolombinas de la organización religiosa. Pérez sabía muy bien que estas confesiones heterodoxas estaban estructuradas según divisiones del género: ". . . las Indias enseñan a otras [sic] a se confesar por estos ñudos y señales. . ." (1631: 111). El manual de Pérez Bocanegra fue escrito para ayudar a los sacerdotes en su campaña contra los indios que osaran continuar con las prácticas religiosas de sus antepasados paganos. En consecuencia, los hermanos y hermanas mayores fueron objeto del ataque del clero católico; a juzgar por el manual de Pérez, la campaña subsiguiente fue especialmente dura en su lucha contra las idólatras femeninas (1631: 111).

En los siglos dieciséis y diecisiete, las mujeres se vieron doblemente amenazadas. Ellas eran perseguidas por la Iglesia y por las autoridades administrativas y religiosas indígenas que se habían aliado con el régimen colonial. Estos funcionarios locales, cuyo poder provenía de su alianza con las autoridades hispanas, no se sentían ya comprometidos por las obligaciones mutuas ni por las reglas normativas que regían las relaciones sociales andinas tradicionales; ellos amenazaban a las mujeres y abusaban de ellas en formas que resultaban ilegítimas según los códigos sociales y morales precolombinos. Por otra parte, las instituciones políticas y religiosas locales impuestas por los españoles, negaban a la mujer un acceso directo a los canales oficiales de autoridad que regulaban la vida comunitaria. Dijo Lucía Suyo Carhua, acusada por los extirpadores de idolatrías de ser una hechicera y una sacerdotisa de la herejía: ". . . ya beys que oy es tiempo al rebés... porque estamos perseguidos (AAL: Leg. 2, Exp. XIV, f. 2v)<sup>2[2]</sup>

---

<sup>2</sup> Lucía dice "el tiempo está al revés", pero en quechua ella probablemente habrá empleado la palabra pacha, que denota tanto el tiempo como el espacio (espacio-tiempo). Ella está expresando metafóricamente el colapso del orden social y físico andino, así como el de los mecanismos sociales a través de los cuales ese orden era mantenido.