

RELIGIÓN, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE UNA  
SEXUALIDAD EN LOS ANDES (SIGLOS XVI Y XVII).  
UNA ACERCAMIENTO PROVISIONAL

POR

FERNANDO ARMAS ASIN

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima)

---

*El estudio busca enfatizar los cambios conceptuales que se produjeron en torno al sexo, la sexualidad, y, en términos generales, en las relaciones de género en los Andes en los siglos XVI y XVII, en un contexto de establecimiento de la sociedad colonial. Se analiza cómo se construyó un nuevo discurso sobre el cuerpo en los Andes como consecuencia de la cultura barroca, profundamente represiva. Dicha cultura recreó valores religiosos que controlaban todos los aspectos de la vida diaria, además de poner en marcha una legislación muy rígida que reguló toda la sociedad.\**

PALABRAS CLAVES: *Andes, control social, sexualidad, género, religión, Iglesia católica.*

---

## GÉNERO Y PARENTESCO EN LOS ANDES

En la sociedad andina la forma de crecer como varón o mujer estaba ligado a las labores prácticas de la vida cotidiana. Guerrear, cocinar, tejer, criar a los hijos, cuidar los rebaños, en esas actividades uno se hacía varón o mujer, conforme el tipo de actividad que iba efectuando. Viviendo en etnias, éstas proporcionaban a sus miembros los elementos para cimentar esas vidas. Como parte de una comunidad uno nacía con derechos y obligaciones respecto a otras personas, que estructuraban a su vez los accesos a la tierra y a otros recursos que formaban la base de la subsistencia andina. La comunidad, entonces, sintetizaba esta compleja interacción de responsabilidades y expectativas sociales, garantizando a cada hombre y mujer los elementos para reproducir sus existencias.

---

\* Siglas Utilizadas:

ADC: Archivo Departamental del Cuzco.

AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid).

El modelo dominante, en buena parte de los Andes, era uno con líneas de descendencia paralela. Las mujeres se concebían a sí mismas como las descendientes, a través de madres y abuelas, de una línea de mujeres. En forma paralela, los varones se veían a sí mismos como descendientes por sus padres, de una línea de varones. Esta forma de ver la organización de géneros y los vínculos de parentesco eran reforzados continuamente en las actividades prácticas y cotidianas de la vida doméstica.

El hombre andino fundamentaba su derecho a los recursos naturales a través de diversos sistemas que regían el acceso a la tierra de una comunidad. La transmisión paralela aunque no era la única forma de adquirir derechos a tierras y ganados, era muy importante<sup>1</sup>. Así, el acceso de las mujeres a la tierra, agua y rebaños, estaba sujeto a este principio. Era a través de sus relaciones con otras mujeres, que podían hacer uso de los recursos del medio ambiente. El antropólogo Tom Zuidema encontró que en el Valle Sagrado del Cuzco, muchos derechos de tierras, eran transmitidos de mujer a mujer<sup>2</sup>. Y otros investigadores se percataron que en el Tawantinsuyo, las mujeres nobles de las panakas cuzqueñas tenían acceso a los recursos tributarios que recibían sus linajes.

Esta manera de entender las relaciones sociales de los pueblos andinos dividió lo social en dos esferas interdependientes y sexualmente vinculadas. Daba coherencia a los modelos de sucesión andina y se confirmaba en las relaciones sociales que sellaban los derechos a los recursos. Aunque varones y mujeres tenían mundos diferenciados de género, eran interdependientes. Y complementarios. De allí que en el matrimonio, los ritos de transición de la adolescencia a la adultez, y los rituales de descendencia, estaban marcados por una ideología de igualdad sexual entre ellos. En el matrimonio, por ejemplo, en tanto rito de formación de una nueva unidad doméstica, estaba conformado por iguales. Hombre y mujer se veían a sí mismos contribuyendo en formas complementarias. Entre la nobleza, el intercambio de tejidos expresaba esa igualdad. O entre la gente del común, el intercambio de cualquier tipo de lana fina o burda. El intercambio de regalos era un signo de igualdad y ratificaba un equilibrio entre los grupos de parentesco y entre los desposados.

Este equilibrio alcanzado hacía posible que hombre y mujer pudieran contribuir de una manera muy organizada a las labores de la comunidad, exaltando su diferencia de varón o hembra. Así las normas andinas definían ciertas tareas como propias de hombres o propias de mujeres. Empero, esta división jamás fue tan estricta como para que uno no pudiera hacer las tareas del otro, ya que la menta-

---

<sup>1</sup> Irene SILVERBLATT, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, CBC, 1991.

<sup>2</sup> Tom ZUIDEMA, «Descendencia paralela en una familia indígena noble del Cuzco», *Fénix*, 17, 1967, pp. 29-62.

lidad andina entendía que el trabajo de unos y otros era complementario entre sí. Ello marcaba la esencia de la relación social.

La labor fundamental de la mujer (nos lo dicen las crónicas) era tejer. Siempre se las recrea tejiendo, haciendo ropa para sus familias, para la comunidad, y también para el Inka. Ciertamente la mujer andina hacía otras actividades domésticas, desde cocinar, criar a los hijos, hasta ayudar en las cosechas y en la cría del rebaño. Pero tejía, siempre tejía, según los cronistas. En el fondo nos están diciendo que producían espacios de solidaridad, de intercambio, en tanto el valor especial del tejido en los Andes. La mujer era un nexo de la reciprocidad y el intercambio. Y ello nos dice bastante del rol central que cumplía en su sociedad. Como también por las otras actividades que hacía. Toda la labor doméstica (criar a los hijos, alimentar a la familia, proveerla de vestido) no era un modo de servir al marido, en términos occidentales. Una labor asimétrica. Era la parte de su contribución a la familia para establecer el equilibrio complementario entre marido y mujer. Y así era recibido por el hombre.

Esta complementariedad del trabajo de hombre y mujer sustentaba el edificio social y tenía su correlato mítico en el equilibrio de lo masculino-femenino. Tejer e hilar era propio de mujeres, como arar y guerrear propio de hombres. Aunque podía trasponerse en ciertos momentos, era lo que se asociaba simbólicamente a ambos. Tanto así que el extirpador de idolatrías J.P. Arriaga nos dice que cuando se moría una mujer u hombre, se llevaban a sus tumbas sus herramientas: «las mujeres vasos, y mazorcas de algodón hilado, y los hombres las tacllas, o lampas con que labraban el campo, o las armas con que peleaban»<sup>3</sup>.

Esta complementariedad y capacidad de poder ocupar puestos asignados al otro, hacia posible que la mujer pudiera ser en casos extremos guerrera (las asociaciones míticas saltan a nuestra memoria, con la figura de Mama Huaco), o incluso ser Kuraka. Al parecer esto último fue perfectamente normal en los Andes. El cronista Sarmiento de Gamboa narra que en el ataque chanka al Cuzco unos de los Kurakas defensores fue una mujer, Chanan Curycoca, excepcionalmente valiente<sup>4</sup>. El padre Bernabé Cobo, por su parte, hablando de la conquista inka del Señorío del Warco (en Cañete) nos habla que su líder era una mujer, muy fiera y sanguinaria<sup>5</sup>. Ya en el siglo XVI, entre los kurakas huancas del centro del Perú, existían algunas mujeres<sup>6</sup>.

Ciertamente que esta división de roles, de descendencia paralelas, marcaba el universo mental y su representación, donde las relaciones de parentesco eran una

---

<sup>3</sup> Pablo Joseph de ARRIAGA SJ [1621], *La Extirpación de la idolatría del Pirú*, Cuzco, CBC, 1998, p. 34. Con el propósito de mejorar la lectura hemos actualizado el castellano en las diferentes citas que se hagan.

<sup>4</sup> Pedro SARMIENTO DE GAMBOA [1572], *Historia Indica*, Madrid, BAE, 1960, p. 233.

<sup>5</sup> Bernabé COBO [1653], *Historias del Nuevo Mundo*, Madrid, BAE, 1963, tomo II, cap. XV.

<sup>6</sup> Waldemar ESPINOZA, «Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca», *Los modos de producción del imperio de los Incas*, Lima, Marañón, 1978, p. 338.

sucesión de hombres y mujeres. Santacruz Pachacuti Yamqui nos ha dejado un diagrama en su crónica, del santuario del Cuzco, donde Wiracocha, ser andrógino (padre del Sol y la Luna) preside y une, en la parte superior, las dos columnas bien delimitadas de los Masculino/Femenino. Cada columna esta presidida por el Sol y la Luna. Esta dualidad Sol/Luna, preside las descendencias paralelas. Luego se suceden las siguientes dualidades: Venus de la mañana (Masculino)/Venus de la Tarde(Femenino), Tierra (Masculino)/Mar (Femenino), y por último Hombre/Mujer<sup>7</sup>.

Parece cierto que la cosmovisión andina fue alterada por los Inkas y luego por los evangelizadores españoles, lo cual induce a tomar con mucho cuidado estos esquemas interpretativos coloniales<sup>8</sup>. Pero más allá de ello es válido considerar como mínimo la existencia de esta doble descendencia de los hombres, que como ya hemos visto, marcaba la vida laboral, diaria de la gente andina. También en un diagrama dibujado por el sacerdote Pérez Bocanegra (siglo XVII) es fácil detectar esta dualidad.

Lo Masculino/Femenino que se complementan, donde el rol de la feminidad tenía, a pesar de su rol equilibrador, algunas connotaciones pasivas.

#### LA SACRALIDAD DE LOS ROLES

Conscientes de la manera en que funcionaba su sociedad los hombres andinos estructuraron su cosmos con un panteón de dioses que reflejaban estas condiciones de su existencia. La adoración que recibía Illapa (Rayo) en muchos pueblos era contrapuesta a la veneración de que era objeto la Pachamama (la Tierra), cúmulo de fuerzas procreadoras. Illapa, como dominador de los cielos, proveedor de lluvias, fabricante de granizos, nubes, relámpagos y tormentas, tenía capacidad de unir cielos y tierras. Es decir podía proporcionar a la tierra los elementos indispensables para su rol procreador. La Pachamama necesitaba de Illapa. Las aguas de sus lluvias eran vitales para fertilizarla. Había un rol complementario de ambos. Como bien anotaron los cronistas Polo de Ondegardo y Bernabé Cobo, Illapa no valía gran cosa si sus lluvias no provocaran la fertilidad de la tierra<sup>9</sup>.

Pero Illapa era generador y también conquistador. Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías en los Andes centrales, recogió en el siglo XVII el testimonio de muchos pueblos que consideraban a éste como el antepasado glorioso de los

<sup>7</sup> SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI S. [1613], *Relación de Antigüedades desde Reyno del Pirú* (Edición de Pierre DUVIOLS y César ITIER) Cuzco, CBC-IFEA, 1997, p. 208.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 15-26.

<sup>9</sup> Juan POLO DE ONDEGARDO [1583?], *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*, Lima, CDHIP 1916, pp. 6-7; Bernabé COBO, [5], tomo II, p. 160.

fundadores de sus comunidades. Como el padre mítico de sus héroes. Y como la descendencia masculina en muchas comunidades. Illapa era fundador de linajes<sup>10</sup>.

Igualmente esta percepción de linajes, es válida para la contraparte de Illapa, la Pachamama. Aunque los comentarios del padre Cobo, de Murúa, o de Polo de Ondegardo, atestiguan que los actos rituales de veneración a la Pachamama escapaban a los géneros, y comprometía a hombres y mujeres sin mayor distinción<sup>11</sup>. Sin embargo, es obvio percibir sus connotaciones femeninas.

Esta relación complementaria entre figuras sacras también es válida para dioses locales. Por ejemplo, los extirpadores recogieron en las sierras de Cajatambo el relato de Mamarayiguana, huaca local que tenía en su poder conopas (figurillas) de todos los frutos y vegetales que formaban la dieta andina. Pero que para reproducirlos en la tierra necesitaba del pájaro Yucyuc, que según contaban, había robado el hijo de la huaca, y que a cambio de devolvérselo, logró que Mamarayiguana repartiera entre los hombres las comidas que retenía en formas de conopas<sup>12</sup>. Nuevamente la necesidad de intervención de un elemento masculino para lograr el pleno equilibrio en el mundo. Estas eran figuras complementarias, que determinaban también veneraciones complementarias. Aunque Mamarayiguana como Pachamama ayudaban a hombres y mujeres, tenían especial predilección por ellas. Estaban cerca de sus necesidades y ellas recreaban veneraciones importantes, forjando vínculos sagrados. El echar semillas las mujeres, y solo ellas, cuando los hombres removían los surcos, en el fondo expresaba esa especial vinculación que tenían con estas huacas. Como también es posible percibirlo en las veneraciones de que era objeto la Madre Maíz, Saramama, que los extirpadores Noboa y Arriaga nos los describen largamente. Imagen femenina con veneración de mujeres<sup>13</sup>.

Durante las ceremonias del Oncoy Llocsitti, en Huamantanga, Lima, cuando se preparaban las papas para convertirse en chuño, hombres y mujeres hacían ofrendas a sus santuarios y antepasados, agradeciéndoles que las papas hayan madurado. Estos ritos los hacían en filas, con hombres y mujeres separados<sup>14</sup>. Así pues, lo sacro justificaba y se justificaba a su vez en los desarrollos sociales, donde

<sup>10</sup> Rodrigo HERNÁNDEZ PRINCIPE, [1621], «Mitología Andina (1621)», *Inca* I, 1921, pp. 24-68.

<sup>11</sup> Juan POLO DE ONDEGARDO [1567], *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, Lima, CDHIP, 1917, pp. 192-193; Martín de MURUA [1590], *Historia del origen y genealogía de los Incas*, Madrid, CSIC, 1946, p. 278; Bernabé COBO, [5], tomo II, pp. 161 y 167.

<sup>12</sup> AAL – ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA. Idolatrías y Hechicerías. Leg 3: Exp. X. Visita de Bernardo de Noboa a San Pedro de Otuco, 1656. Testimonio de Andres Chaupis Yauri, f. 20; AAL. Leg. 3: Exp. XI. Visitador Bernardo de Noboa. Ticllos, 1656. Testigo Hernando Acaspoma, f. 16v. Testigo Hernando Chaupiscon, ff. 21v y 22. Testigo Cristóbal Pampacondor, ff. 62v y 63.

<sup>13</sup> Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, Lima, IFEA, 1971.

<sup>14</sup> AAL. Idolatrías y Hechicerías. Leg. 3: Exp. IX, 1656. Visita del Lic. Pedro de Quijano.

lo masculino y femenino mostraban paralelismos de descendencia y de labores. Ni siquiera cuando los Inkas impusieron supuestamente al Sol y la Luna como deidades supremas andinas, pudo obviarse eso. Ya veíamos el grabado de Santa Cruz Pachacuti, donde ambos presiden (unidos más arriba por Wiracocha) los linajes de hombres y mujeres. Aunque la Pachamama al parecer fue desplazada por la Luna, el esquema original no se modificó sustancialmente.

## LOS ROLES Y LA SEXUALIDAD

En este contexto el sexo, concebido como las relaciones sexuales en sí y todas sus posibles transgresiones físicas y mentales, era un espacio más donde se percibía este rol simétricamente complementario de los géneros. No solamente como vínculo de la procreación (así como Illapa y la Pachamama, donde la tierra es fertilizada gracias a la lluvia) sino como expresión de la unión corpórea de dos seres en busca del placer, mas allá del destino pro creativo del encuentro. Pedro Pizarro, uno de los primeros españoles en recorrer los Andes, escribió impresionado que «las mujeres comunes y pobres guardan fidelidad a sus maridos después que se han casado, pero antes del matrimonio sus padres no tienen en cuenta que sean buenas o malas, pues no lo tienen por deshonra»<sup>15</sup>.

El padre Arriaga, horrorizado, escribió por su parte que

«todos los indios... antes de casarse, se han de conocer primero, y juntarse algunas veces.... y están tan asentados en este engaño, que pidiéndome en un pueblo por donde pasaba, un indio, que le casase con una india... un hermano de ella lo contradijo bastante, y no dio otro argumento sino que nunca se habían conocido ni juntado»<sup>16</sup>.

Cuando Arriaga comenta «conocerse» y «juntarse» al servinakuy, está haciendo referencia a las relaciones sexuales que la pareja tenía que tener, es decir a la vieja práctica andina de reconocimiento mutuo de la pareja, antes de adquirir compromisos como unidad doméstica estable. También el padre Acosta, furioso, comentaba que «la virginidad la desprecian estos bárbaros como vil y afrentosa... todas mientras son vírgenes se consideran despreciadas, y así, en cuanto pueden, se entregan al primero que encuentran»<sup>17</sup>.

Obviamente bajo una mentalidad occidental y católica, no podían concebir estos hombres de los siglos XVI y XVII, que las relaciones sexuales fuesen libres de algunas ataduras morales. «La simple fornicación de ninguna manera la tienen

<sup>15</sup> Pedro PIZARRO [1571], *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, PUCP, 1978, p. 240.

<sup>16</sup> Pablo Joseph de ARRIAGA SJ, [3], pp. 65-66.

<sup>17</sup> José de ACOSTA [1590], *Historia Natural y Moral de las Indias*, Madrid, BAE, 1954, p. 603.

por pecado» exclamaba Arriaga<sup>18</sup>. La relación de hombre y mujer, expresada como el encuentro creativo y complementario de dos seres no podía ser objeto de ninguna barrera restrictiva, pues amenazaba con destruir el equilibrio del mundo social y del cosmos andino. Era ilógico pensar en una ruptura complementaria como la que planteaban los españoles. De allí que los encuentros amorosos y de placer no eran otra cosa que uno equilibrado de lo masculino-femenino, sin ataduras sociales. En esa perspectiva un adolescente podía ir descubriendo poco a poco lo sutil e importante de ese concepto en sus encuentros sentimentales, varios y diversos. Para él todos sus descubrimientos sexuales eran alimentos constantes de la estabilidad futura, cuando conciba tener una unidad doméstica. Pero en sus años de adolescencia y juventud había una especie de tránsito necesario, ritual. De allí que la virginidad, en ellas, no era importante. Y como bien advirtió el padre José de Acosta, era mal visto en los Andes. Pues una mujer que no tuviera relaciones sexuales era una mujer que no era estimada por sus símiles masculinos. «Otro indio, habiéndose casado, no podía ver a su mujer y la maltrataba, porque dijo que era de mala condición pues nadie la había querido ni conocido antes que se casase».

Bajo ese mismo concepto, cuando hombre y mujer decidían formar una unidad doméstica, su rol integrador quedaba asegurado. Habían llegado al final de un proceso de tránsito que lo sellaba el ritual de unión de pareja estable, que era también la adultez sexual. La fidelidad no era sino el hecho de que ambos habían alcanzado un equilibrio permanente. La complementariedad quedaba consolidada.

Esta mentalidad andina fue imposible de entender para los cronistas españoles, laicos y clérigos, católicos y procedentes de un mundo como el europeo de aquel tiempo, donde la mujer debía ser virgen hasta el matrimonio, y donde incluso dentro del matrimonio las relaciones sexuales debían regirse por una moral que les impedía ser osados y creativos en su práctica. Por ello cuando el doctor Alonso de Osorio, extirpador de idolatrías del siglo XVII, observó un ritual de iniciación a la sexualidad por parte de los adolescentes (inició de un largo camino que concluía en la adultez sexual y sentimental) no pudo entenderlo:

«por el mes de diciembre, que empiezan a madurar las paltas, hacían una fiesta que llaman Acataqmita, que duraba seis días con sus noches, para que madurasen las frutas. Juntábanse hombres y mujeres en una plaza, entre los huertos, desnudos, en cueros, y desde allí corrían a un cerro, que había gran trecho, y con la mujer que ellos alcanzaban en la carrera tenían excesos. Precedían a esta fiesta por vigilia cinco días de ayuno, no comiendo sal ni ají, ni llegando a mujeres»<sup>19</sup>.

Tampoco entendieron otros rituales como el que narra Arriaga:

<sup>18</sup> Pablo Joseph de ARRIAGA SJ, [3], pp. 57.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 68.

«para saber si cual o tal mujer les quiere bien, cuando topan alguna piedra grande o peñasco hendido, tiran una piedra para encajar en la hendidura... hasta que de tanto tirar aciertan una, y entonces llaman a la doncella, para que vea como les ha sonreído la suerte. Y tienen tan grande abuso con esto, que jamás se niega la mujer por quien se ha hecho esto...»<sup>20</sup>.

Si no llegaron a entender aquello (o si lo hicieron, procedieron a tacharlo de inmoral) igualmente los detalles de estas prácticas sexuales les parecieron de antemano abominables. El Jesuita Anónimo, quien probablemente escribió hacia fines del siglo XVI, dice que

«a tanta disolución necesariamente se ha de seguir una corrupción de vicios, particularmente de lujuria... no se respetaban parentescos de línea recta, de consaguinidad ni de afinidad, y que llevaban sus prácticas a tanto que el nefando se usaba, y que los niños no aguardaban ni siquiera la pubertad»<sup>21</sup>.

Cuando se refiere al «nefando» está hablando del «pecado nefando» o sexo anal, considerado la máxima aberración sexual en el mundo católico, junto a la práctica homosexual. En otro pasaje anota: «Había fiestas donde permitían que viniesen las mujeres ramera o solteras que no fuesen vírgenes ni viudas, o las mancebas y las mujeres legítimas de cada uno... cometían sus fornicaciones y torpezas, que eran los incestos, los adulterios y estrupos y nefandos». Por supuesto que esto era antes del gobierno de los Inkas en los Andes, en la época de la «barbarie», pues con ellos «no hubo raptos ni estrupos con doncellas del pueblo o con acllas, ni adulterios, ni incestos, ni pecados contra natura»<sup>22</sup>.

Este separar la época Pre - Inka e Inka en los Andes, era una manera del Jesuita Anónimo, como de Garcilaso (1609) luego, de evitar manchar su memoria. Pero más allá de estas invenciones, hay la verdad en las afirmaciones del Jesuita sobre lo que acontecía en los Andes: toda clase de transgresiones en la vida sexual de las parejas.

Cieza de León, años antes, en la Segunda Parte de la Crónica del Perú (1553?), había admitido que los Inkas se daban a veces «a la lujuria con sus mujeres y otros pasatiempos». Pero negándose, eso sí, a admitir que «alguno de ellos usaba el pecado nefando». Y si lo hubieran hecho, sea de hombre a mujer o entre hombres, los «castigaban con tal pena que fuese señalado y conocido entre todos»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 68-69.

<sup>21</sup> JESUITA ANÓNIMO [1596?], *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (*Cerca de la Religión*), Madrid, BAE, 1968, p. 175.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>23</sup> PEDRO CIEZA DE LEÓN [1553], *Crónica del Perú*. Segunda Parte, Lima, PUCP, 1996, cap. XXV, p. 74.



Es curioso que Cieza, que admite las recreaciones sexuales de los Inkas, se niegue a admitir el sexo anal en forma extensiva. Hay que entender, empero, quién es Cieza y cómo va escribiendo su crónica, tras largos años de vivir en las sierras andinas, de donde proceden la mayoría de sus informantes. Si bien recorre las costas peruanas (las yungas, como lo llaman los españoles) su visión de lo que observa está impregnado por la mirada moralizante cristiana que muestra una paternidad muy curiosa con lo serrano. De allí que haga distinciones muy fuertes entre las prácticas serranas y yungas, dándole a los yungas un rol de gente muy dada a prácticas sexuales transgresivas, mientras la gente serrana es vista como muy conservadora.

Así, en la Primera Parte de la Crónica del Perú (1553) había señalado sobre los yungas:

«Oí afirmar que algunos, antes de casarse, con la que había de ser su mujer, la corrompían, usando con ella sus lujurias. Y con esto me acuerdo que en cierta parte de la provincia de Cartagena, cuando casan los hijos y se ha de entregar la esposa al novio, la madre de la moza, en presencia de algunas de su linaje, la corrompe con los dedos... Y otros de estas tierras, los más parientes y amigos toman a la que está virgen, y con aquella condición la casan y los maridos la reciben»<sup>24</sup>.

Es decir, admitía para los yungas una manera de servinakuy y otras formas de uso que eran extensivas, en verdad, en gran parte de los Andes. Pero donde se nota claramente las diferencias de tratamiento que hace Cieza, es en el tema del sexo anal: «...había muchas mujeres, algunas hermosas, que usaban públicamente el pecado nefando de la sodomía, de la cual dicen que se gloriaban», argumenta enfáticamente para hablar de los yungas al norte del Ecuador. Y para los yungas de la costa peruana afirma que «en los oráculos y adoratorios... ofrecían mozos desde su niñez para que estuviesen en los templos, y cuando se hiciesen los sacrificios y fiestas solemnes, los Señores y otros principales usasen con ellos el maldito pecado de la sodomía».

Cieza pone ejemplos de sodomía (homosexualidad) y pecado nefando sin mayor inconveniente en las Yungas (Popayán y Puná) mientras es muy reticente de admitirlo para la sierra. Ciertamente, es obvio la existencia de sodomitas como de las prácticas anales hetero u homosexuales, pero el cronista se niega a caracterizar una visión más extensiva, circunscribiéndolo exclusivamente al plano ritual:

«porque, dejando aparte lo de Puerto Viejo, en todo el Perú no se hallaron estos pecadores, sino como en cada lugar uno, o seis u ocho o diez, y éstos, que de secreto se daban a ser malos; porque sí lo tenían con sacerdotes en los templos, con quienes es fama que en los días de fiesta se ayunaban con ellos

<sup>24</sup> *Ibidem*, Primera Parte, cap. XLIX, pp. 159-160.

los Señores, no pensaban que cometían maldad ni que cometían pecado sino que era por sacrificio y engaño del Demonio»<sup>25</sup>.

Esta actitud moralizante y paternalista con los serranos, sigue parcialmente la tesis del dominico Fray Domingo de Santo Tomás, gran evangelizador de los Andes, a quien cita. Dice el dominico:

«Verdad es que generalmente entre los serranos y los yungas se introdujo un vicio bajo la forma de la sacralidad, y es que en cada templo o adoratorio principal tienen un hombre o dos o más, según el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde que son niños, y hablan como tales, y a su manera remedan a las mujeres. Con éstos, como vía de santidad, tienen sus fiestas. Y tienen relaciones carnales con ellos, especialmente los Señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos; el uno, indio de la sierra, que estaba para este efecto en un templo, que ellos llaman Guaca, de la provincia de Conchucos... el otro era de la provincia de Chincha...»<sup>26</sup>

Santo Tomás defiende la idea de que las prácticas transgresivas se ejecutaron, entre serranos y yungas, en torno al rito; mientras Cieza lo admite exclusivamente para los serranos ¿Será que encontró evidencias palpables en las zonas yungas y no en las sierras de extensivas prácticas, a los ojos occidentales transgresivas? Creemos que es más bien una actitud deliberada de Cieza, producto de su actitud paternalista y moralista en defender el pasado inka de esas «fealdades», lo que le lleva a esta actitud discriminante. No olvidemos además que con Santo Tomás, Polo y Falcón conformaron un núcleo de pensamiento muy cercano a Las Casas y su visión contemporizadora con los indígenas.

Los cronistas no solamente no entendieron ese rol de la sexualidad como aprendizaje entre los jóvenes y su capacidad de responder también a la complementariedad de géneros, sino que tampoco lo comprendieron como parte de un ritual que, más allá de los santuarios y adoratorios, atravesaba el edificio social andino.

En efecto, hay que entender que el espacio andino se movió siempre entre un cierto orden de lo temporal y lo sacro, donde la división del cosmos se explicaba por el comportamiento de lo social. Este cosmos, dividido en tres planos (el mundo de arriba, este mundo, y el mundo de abajo), daba coherencia a la existencia, donde el mundo de abajo (uqu pacha) no es el infierno, en el sentido cristiano occidental, sino el mundo de los muertos, el mundo de la inversión, del mundo al revés, donde lo negro es allí blanco y lo blanco es negro. En esa perspectiva el ciclo de la vida (en nuestro mundo) no se acaba con la muerte material,

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, Segunda Parte, cap. XXV, pp. 74-75.

<sup>26</sup> *Ibidem*, Primera Parte, cap. LXIV, pp. 199-200.

sino que continúa, pasando a ese mundo, a la vida de abajo, donde el mundo está al revés. Donde no caminamos hacia delante sino hacia atrás.

Ahora bien, con la muerte en el mundo nuestro, el orden daba paso a un caos, con los muertos amenazando ese orden. Por lo cual había la necesidad de resolver el problema. Interesaba seguir perpetuando el orden en la sociedad, con las reglas establecidas, las funciones sacerdotales, estructuras de poder, etc De modo tal que había que garantizar ritualmente el pase de los muertos al mundo de abajo. Por eso existieron los llamados ritos de inversión, en donde la sociedad viva ayuda al muerto a pasar al uqu pacha.

Hocquenghem, quien ha estudiado estos ritos de inversión para la sociedad Moche, con ánimo de extenderlo para todo el mundo andino, sostiene que estos están integrados a un funcionamiento social, en donde el sacerdote es el puente entre los dos mundos, capacitado para estos ritos de paso. Desde el punto de vista sexual el mundo de abajo, en tanto mundo al revés, es contrario a las practicas del nuestro. Así, mientras las relaciones son heterosexuales aquí, lo son homosexuales allá. O mientras tenemos sexo vaginal lo contrario será el sexo anal. En ese sentido la homosexualidad podría ser una actividad correspondiente a ritos de inversión como el sexo anal simple podría ser en el fondo un acto ritual de transgresión del orden<sup>27</sup>. En una representación moche se observa la actividad de ayuda de los vivos a los muertos, donde los muertos están jalando al vivo hacia abajo, mientras los vivos realizan prácticas sodomíticas de ayuda. También se sabe de existencia de bailes de travestidos que podrían tener connotaciones rituales de esta índole.

Por lo tanto, es viable aceptar el hecho de prácticas sexuales transgresivas como rituales de un determinado contenido social, tales como los planteados por el padre Domingo Santo Tomás en templos de Chíncha y el Callejón de Conchucos. Esto, sin embargo, no nos debe llevar a creer ingenuamente en la inexistencia de homosexualidad o de simple sexo anal más allá del mundo simbólico andino. Los datos sueltos que alude Cieza de León para Puerto Viejo; Popayán (donde los hombres se enorgullecían de su sodomía); la isla de Cunacu, en donde era usual el travestismo; como en Tumbes; o el Mito de Manta, donde en un principio todos los habitantes habían sido hombres; tanto como las leyendas sobre los habitantes del Callejón de Huaylas, recogidas por Cieza y Garcilaso, nos llevan a creer que existieron prácticas transgresivas, netamente sexuales, personales o grupales, con otros componentes más allá del aludido ¿Para un hombre y mujer, era lícito tener penetraciones anales, fuera de los rituales de inversión? ¿Qué rol juega aquí la dimensión del placer?

Otro punto a tener en cuenta es que si bien Cieza y Garcilaso, como el Jesuíta Anónimo tratan de salvar el «honor» inka en estas historias, poniendo casos notables, bien sabemos que respondía a interpretaciones ideológicas justificadoras.

<sup>27</sup> Anne Marie HOCQUENGHEM, *Iconografía Mochica*, Lima, PUCP, 1987.

Si hubo prácticas transgresivas poco sustentadas en el rito, esto debió traspasar culturas e individuos. Es ilógico y poco serio pensar en el Chinchaysuyo (¿norte?) como zona de perversiones<sup>28</sup>.

Esta falta de entendimiento los llevó también a no entender el rol de las Acallas en el Tawantinsuyo, que era visto tanto por el Jesuita Anónimo como por Garcilaso como la expresión real de lo que debía ser la sexualidad en los Andes, cuando de lo que se trataba era de una forma de perpetuación de poder y reproducción por parte del Inka, sobre un grupo de mujeres. Mujeres eso sí, recubiertas con un diseño sacro, sacerdotes del Sol, e intermediadoras entre este mundo, el de arriba y el Inka. El ser vírgenes no era una forma de castración (en el sentido andino ya veíamos el concepto de virginidad que tenía el hombre común) ni de dulcificación (en el sentido cristiano) Era un complemento del Sol con unos seres ofrecidos para su adoración.

Cuando algunos cronistas buscaron exaltar el sentido virginal de estas Acallas y esconder el real rol de la sexualidad en los Andes, no hicieron más que ocultar para la posteridad una dimensión extensiva de su uso<sup>29</sup>. Algo que por supuesto, en aquellos siglos (XVI y XVII) respondía a una lógica colonial que buscó controlar la vida sexual de los hombres andinos, mediante la religión y las normas legales.

#### LA EROSIÓN DE LAS COSTUMBRES ANDINAS

La conquista española en los Andes, y el posterior e inmediato proceso de colonización, fue sin lugar a dudas traumático para los pobladores andinos. No solo porque significó el fin de las formaciones políticas como el Tawantinsuyo, y el pase a una nueva forma de organización política, insospechadamente cruel y avasalladora, sino también, y sobre todo, porque conllevó la desestructuración cultural sistemática de pueblos e individuos, que hubieron de cambiar patrones de conducta y comportamientos sociales tradicionalmente aceptados.

La caída demográfica en los Andes, tanto como el reagrupamiento de pueblos (y mezcla de ayllus diversos) en unas pocas y bien controladas reducciones toledanas o pueblos de indios, así como la aparición de ciudades y villas de españoles en las costas y en valles interandinos estratégicos, significaron un fenómeno de convivencia y mezcla culturales inéditos hasta entonces. Convivir entre ayllus diversos en un mismo pueblo, tanto como compartir espacios geográficos con agrupaciones de españoles y mestizos marcan un proceso de transición que no debió quedar sin consecuencias, que también fueron visibles tras la aplicación

---

<sup>28</sup> Algo que postula Oscar UGARTECHE, «Historia, Sexo y Cultura en el Perú», *Márgenes*, 9, 1992.

<sup>29</sup> Cf. Al respecto el largo capítulo que dedica el Jesuita Anónimo al tema de las acallas.

inmediata de una serie de normativas legales, de raíces hispanas, que se impusieron en los Andes, como por ejemplo las leyes concernientes a la propiedad y uso y usufructo de los bienes. La propiedad privada e individual empezó a penetrar aceleradamente en las concepciones de los pobladores, distinto al concepto de tierras comunitarias que se manejaban hasta entonces. Mientras ocurría un proceso paralelo de apropiación de tierras «vacas» o abandonadas (producto de la caída demográfico, pero también de la simple y llana expoliación) para dar lugar al nacimiento de villas y ciudades, de las primeras estancierías y pequeñas haciendas hispanas y mestizas.

La penetración de las leyes hispanas fue muy rápida entre los pobladores andinos, particularmente entre los kurakas locales y descendientes de las antiguas panakas cuzqueñas. Los kurakas, convertidos ahora en los intermediadores entre la comunidad indígena y el poder colonial, se convirtieron no solamente en los representantes legales de estos (las leyes consideraban a los indios menores de edad en materias contractuales) sino en cobradores de los tributos, ejerciendo sobre sus indios en muchos casos un abuso de dominio, pasando a apropiarse lentamente de las tierras comunitarias. En los archivos coloniales hay evidencias de cómo kurakas y descendientes de panakas cuzqueñas, casi desde el mismo siglo XVI, sistemáticamente reclamaron para sí tierras comunales bajo el argumento (trucando en beneficio propio las leyes hispanas de propiedad privada) de ser «poseedores» sus ascendientes «desde tiempos inmemoriales» de tal o cual región o chacra. Confundiendo hábilmente el ser representantes de grupos humanos y sus «patrimonios» comunales, pasaron a considerarse «propietarios» de los mismos.

Ciertamente que la mujer kuraka o de panaka no estuvo exenta de estos reclamos, en tanto que noble se asemejaba jurídicamente al noble hispano y gozaba de voz y presencia en la sociedad colonial naciente. En Yucay, en una composición de tierras habida en el siglo XVI (reparto de tierras «vacas» comunales), las autoridades coloniales asignaron tierras sin derecho de propiedad y sólo de usufructo a mujeres pobres y viudas, y sí en cambio parcelas con titulación a mujeres nobles de ascendencia inka, que podían disponer libremente de sus nuevas propiedades, según las leyes occidentales<sup>30</sup>. En general, tanto hombres como mujeres nobles andinas participaron activamente en el negocio de compra y venta de tierras y ganados o en transacciones comerciales diversas, que plagan los archivos notariales hoy en día. Se convirtieron rápidamente en activos mercaderes y estancieros al estilo hispano.

Esta forma de los hechos, a través de los cuales los Andes fueron transformándose, afectó severamente la vida de los pobladores tanto como las instituciones que los habían regentado. Tierras que habían estado destinadas a las panakas para su usufructo, para las deidades, o tierras de indios del común, pasaron a propiedad privada. En Yucay, Doña Angelina Yupanqui Coya reclamó para sí

---

<sup>30</sup> Irene SILVERBLATT, [1], pp. 82 y ss.

tierras que habían «pertenecido» o lindaban con las «antiguas reinas incaicas». Era una noble cuzqueña, que basaba sus derechos en haber sido de la panaka de Topa Yupanqui. Ex concubina de Francisco Pizarro y esposa del escribano y cronista Juan de Betanzos, manipuló la legislación española a su favor para lograr una sólida posición social en la colonia<sup>31</sup>. O las hijas de Francisco Chichi, de Yucay, que heredaron los campos de Challaguasi, antiguamente en manos de coyas<sup>32</sup>.

Estos privilegios de las mujeres nobles ciertamente no eran extensivos a todas las mujeres indígenas, dentro de la legislación hispana. Las leyes clasificaron a la mujer como jurídicamente menor de edad. Significaba que en toda transacción legal debía contar con la autorización previa de un varón que debía actuar como su tutor. Cualquier movimiento de bienes heredados por ellas como el dote llevado al matrimonio debía darse con el permiso de éste. Tenían el derecho de propiedad pero no el control efectivo sobre el mismo. Estaban sujetas al marido, padre o hermano mayor según sea el caso. En este sentido, la ley se enfrentaba diametralmente a las costumbres andinas donde la mujer, en virtud de su condición complementaria y libre, tenía acceso a los bienes que usufructuaba, sin permisos especiales ni opiniones de su cónyuge. No existía propiedad común tampoco, en tanto que primaba el esquema de las descendencias paralelas. La mujer poseía accesos a recursos naturales y podía transmitirlo a sus descendientes de género.

La transformación en las reglas de relación hombre-mujer, generó conflictos insospechados. Hubo litigios donde las mujeres nobles andinas se quejaron de la forma unilateral en que sus maridos disponían de bienes que sólo ellas tenían en su propiedad. Ana Suta Pongo Piña, había heredado varias chacras en Yucay, pero su marido, en condición de tutor, vendió una parte de ellas sin consultarle<sup>33</sup>. Doña Ana protestó legalmente que la transacción se hizo sin su consentimiento. Juana Chimbo, en su testamento, cedió sus propiedades a Clara Payco «que me ha servido como mi hermana» y a su ahijada Antonia Chimbo, negándole toda herencia a su marido «porque no tengo ningún pariente, porque mi marido no tiene derecho a mis tierras», manifestando claramente la lógica andina de la descendencia paralela<sup>34</sup>.

Sin embargo, por momentos las autoridades coloniales aceptaron en parte esta tradición andina. Así en el reparto de tierras de Yucay en 1595, se concedió tierras a Don Alonso Topa Cusigualpa, pero señalando un topo que era para su esposa, Doña Leona, por haberlo heredado de su madre, aunque él era el tutor de este topo. Y a Don Alonso Puirana se le concedió algunos topos, uno de los cuales fue por haber sido casado con una india noble, sobre cuyas tierras se repararía<sup>35</sup>. Hubo casos también donde, ante la minoría de edad de las mujeres, algunas

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>32</sup> ADC. Urubamba, Leg. 4

<sup>33</sup> BN - BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERU. Sala de Investigaciones, B 1488

<sup>34</sup> Irene SILVERBLATT, [1], p. 88.

<sup>35</sup> ADC. Urubamba, Leg. V.

mujeres nobles ancianas legaban tierras a sus descendientes femeninos, pero bajo el artificio de aceptar la figura del tutor. Así Doña Ursula Corimanya dio tal encargo a su yerno sobre tierras legadas a sus hijas, haciéndole responsable sobre el cuidado del mismo. Buscaba con esto, seguir las costumbres andinas pero respetando la legislación colonial<sup>36</sup>.

Empero, a pesar de estas alternativas con que algunas mujeres nobles intentaron seguir con las tradiciones, no pudieron sobreponerse a otros embates hispanos que anulaban antiguas potestades de género. Los colegios especiales fundados por las autoridades para educar a la elite indígena, las obviaron completo, no pudiendo acceder a ellos. Tampoco a los gremios de artesanos estructurados en Cuzco, cuando en épocas anteriores mujeres nobles inkas tenían fama por sus dotes artesanales. Tampoco les permitieron acceder a puestos de poder en las estructuras políticas reservadas para la nobleza andina. Poco a poco sus derechos anteriores fueron disminuyendo.

En ese sentido, es claro lo sucedido con su acceso al puesto de Kuraka. Tradicionalmente, aunque los estudios actuales distan todavía de dar una respuesta satisfactoria sobre la manera cómo se producía, el acceso al puesto de kuraka podía ser obtenido por un hombre o mujer. Sin embargo, en los tiempos coloniales poco a poco el acceso de las mujeres fue debilitándose hasta casi perder vigencia en los Andes. Siguiendo a María Rostworowski, podemos citar el caso de Doña Francisca Canapaynina, en la costa norte, quien solicitaba en 1613 el cargo de kuraka de Nariguala, argumentando cómo las mujeres podían acceder a él. Algunos apoyaron sus pretensiones diciendo que «corre la sucesión por ella de la misma manera que los varones». Sin embargo, para 1625 Doña Francisca ya no era Kuraka sino Don Juan Temoche, su esposo<sup>37</sup>. Tomaba las riendas de la comunidad al no poder ejercerla ella en su condición de mujer. Las viejas tradiciones se derrumbaban. En el Cuzco, aunque todavía para el siglo XVIII existía evidencia sobre la existencia de kurakas mujeres, debemos de anotar que eran frutos de accesos por muerte del esposo, o ser hija única, es decir por costumbres de sucesión occidentales. Al casarse (o volver ha hacerlo) su condición de tales quedaba nuevamente en entredicho. Es la historia de Doña Martina de la Paz Chiguantupa, de Paucartambo, que pretendiendo legar a su hija el kurakazgo, tuvo que aceptar la tutela de su yerno. Ella, antes, había obtenido tal cargo por viudez<sup>38</sup>.

Todo esto erosionaba el rol de la mujer en la sociedad. Pero ¿qué sucedía con las mujeres del común, las mujeres pobres de los pueblos?

Tradicionalmente en los diversos pueblos andinos el trabajo de la mujer y hombre eran complementarios, a pesar de la especialidad que tuviesen cada uno. Tejer y cocinar, labrar la tierra o guerrear. En tiempos del Tawantinsuyo, inme-

<sup>36</sup> ADC. Protocolos y Expedientes, Protocolo 1-2, f. 700.

<sup>37</sup> María ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Curacas y Sucesiones. Costa Norte*, Lima, Editorial Minerva, 1961, p. 34.

<sup>38</sup> ADC. Fondo Zambrano. Escribano Chacón y Becerra, Protocolos 147 y 260

diatamente antes de la conquista española, aquello se respetaba, a pesar que se impuso la Mita Inkaika por medio del cual hombres de diversos pueblos hacían tareas como construir caminos o puentes, a cambio de proporcionarles comida y ropa, que las propias mujeres hacían. Los inkas buscaron en todo momento dar la imagen de reciprocidad en esas tareas extra étnicas.

Sin embargo, ya en tiempos coloniales, la figura cambió. Apareció una carga de tributos no conocida hasta entonces e instituciones como la Mita fueron utilizadas por las autoridades, pero quitándole su contenido recíproco. El Estado Colonial impuso a los pueblos de indios tributos en moneda o bienes que eran pagados por todo hombre de 18 a 50 años. Además debían ejecutar esos mismos hombres, en algunas regiones, labores como la Mita Minera u Obrajera, que no eran otra cosa que mano de obra gratuita para industrias que de otra forma no podían sobrevivir. A esos tributos estatales se agregaban los tributos que cobraba la Iglesia: desde tarifas por sacramentos, hasta primicias, u ofrendas de los primeros frutos que daban las chacras o ganados comunales, para las parroquias. A lo que agregaríamos trabajos gratuitos para construir la Iglesia en el pueblo, el mantener al cura con comida y bebida, limpiarle la casa, servirle, etc. Tipos de exacciones, que a diferencia de antaño, no daban contra parte de beneficio a los pobladores andinos. En tal contexto hombres y sobre todo mujeres, sufrieron una seria transformación en sus vidas.

Así, a diferencia del pasado, el tributo indígena, aunque teóricamente solo destinado para los varones, terminó involucrando a la mujer, y poniendo en serio entredicho el trabajo complementario y la unidad doméstica. Como los kurakas estaban presionados por las autoridades a cumplir con el tributo que recaía sobre su pueblo, terminaron exigiendo, en muchos casos, a las mujeres que contribuyan a él. En la visita efectuada en 1567 a Chucuito (Puno) por Garcí Diez de San Miguel, los indios se quejaron que se distribuía lanas a solteras y viudas para cumplir con el tributo en textiles que exigían las autoridades coloniales<sup>39</sup>. Otro visitador, Ortiz de Zúñiga, que estuvo en la provincia de Huanuco en 1562, se dio cuenta que los indios del lugar sólo podían cumplir con el tributo acudiendo a la ayuda de sus esposas «en tiempos del inca tenían menos trabajo porque ni las mujeres ni los viejos trabajaban... pero al presente trabajan todos»<sup>40</sup>.

De esta manera la mujer se vio presionada a ingresar a un sistema tributario, socavando los trabajos que pudiera realizar en el pasado. Además ella vio recordada su participación libre en elegir al hombre que quisiera para formar familia. En muchos lugares, los kurakas, presionados para obtener más indios tributarios, casaban a hombres y mujeres a muy temprana edad, «el cacique don Gómez los

---

<sup>39</sup> Garcí DIEZ DE SAN MIGUEL [1567], *Visita hecha a la provincia de Chucuito en 1567*, Lima, Casa de la Cultura, 1964, p. 75.

<sup>40</sup> Iñigo ORTIZ DE ZÚÑIGA [1562], *Visita de la provincia de León de Huánuco. 1562*, Lima, Universidad Hermilio Valdizán 1971, tomo II, p. 35.



agravió al darles por mujeres muchachas que no eran para trabajar ni les ayudaban» recogió por quejas Ortiz de Zúñiga en Huanuco<sup>41</sup>.

Por otro lado, las reducciones efectuadas en tiempos del Virrey Don Francisco de Toledo (1569-1581), hechas para agrupar a los indios dispersos en todos los Andes, ante la caída demográfica pero también para evangelizarlos mejor, significó agrupar en pueblos especiales a personas de grupos de parentesco distintos. Este tema, poco trabajado, significó un serio problema para las unidades domésticas andinas, puesto que ante casamientos de hombres y mujeres de grupos distintos, se planteaba el tema de identidad de los mismos. Tradicionalmente hombre y mujer, conservaban su fidelidad étnica, y en el caso de la mujer, los vínculos con su grupo de parentesco no se rompían. Sin embargo, en el nuevo escenario, y ante evidencias de una doble tributación (la comunidad originaria de la mujer le exigía su contribución al grupo, tanto como la del esposo), el Virrey Toledo ordenó que la mujer se adscriba sólo al grupo de parentesco del marido, viviendo donde él residiese. Y que los hijos fuesen considerados también adscritos al grupo del marido. De esta manera se impusieron los vínculos patrilineales y patrilocales, occidentales, socavando las estructuras andinas de organización, basadas en las descendencias paralelas. El rol de mujer tanto como su acceso a la descendencia matrilineal fue destruido.

Este proceso no fue rápido, y existe documentación que prueba cómo las comunidades intentaron mantener las descendencias paralelas o resolver beneficios para los hijos de matrimonios inter-grupales, dándoles a las niñas accesos a recursos del grupo de parentesco de la madre o niños al del padre. Pero a la larga esta fue desapareciendo. Con ellos también los accesos de la mujer a los recursos naturales de su comunidad. Aunque en muchos lugares a las mujeres les reservaron tierras para su usufructo, los maridos ante la presión tributaria, terminaron por apropiarse de ellas (en su condición de tutores) para sostener la carga económica que les imponían las autoridades coloniales. Con los años muchas comunidades dejaron de asignar libremente tierras a las mujeres.

La sociedad cambiaba vertiginosamente, y en ese proceso, el rol del hombre, jefe de familia, detentador de propiedades, se afianzaba, mientras la mujer pasaba a un rol de segundo orden, ama de casa, cuidadora y tejedora, explotada frente a las cargas tributarias y frente a su misma comunidad. Todo lo cual sin duda destruía la firmeza solidaria de la vieja unidad doméstica andina, de trabajos complementarios entre hombres y mujeres.

#### EL NUEVO ROL SEXUAL DE LA MUJER Y EL NACIMIENTO DEL MACHO

En este escenario, ella adquirió una nueva condición a partir de sus vínculos sexuales. El sexo, visto tradicionalmente como una forma de reproducción y pla-

<sup>41</sup> *Ibidem*, tomo I, pp. 73 y 78.

cer, libre, entre dos personas, que además se daba desde temprana edad en los Andes sin mayores trabas morales ni miedos sociales, sufrió una seria transformación. El sexo empezó a ser también un vehículo de violencia, de agresión contra la mujer. La mujer, acostumbrada a relaciones libres, pasó a soportar imposiciones sexuales que la convertían simbólicamente en inferior ante su pareja. Violaciones, maltratos físicos, concubinatos, todo ello implicaba una carga negativa que la obligaba mentalmente a un status inferior y no igual, como hasta ese momento había tenido frente al hombre.

Lo comentado no significa que en el pasado no existiera el maltrato sexual, sólo que esta vez se tornó sistemático, y sobre todo utilizado como vehículo del predominio de uno sobre el otro, del hombre sobre la mujer. Esa es la diferencia sustancial. Tanto como el hecho que este maltrato respondía a una lógica occidental, del hombre como poseedor de la mujer, que es objeto de placer, y a la cual se le puede indicar su destino. Un rol subalterno de la mujer, que en los Andes era desconocido. Y de allí precisamente el desconcierto de estos frente a estas nuevas coordenadas culturales. Que les resultaban absolutamente repulsivas. Guamán Poma, escribía consternado, sobre los españoles: «tienen indias cocineiras con las cuales están amancebados (concubinato). Y con algunas hijas de los indios las desvirgan ellos y sus mayordomos y les fuerzan a sus esposas, enviando a los maridos a las minas de noche o les envían a alguna parte, muy lejos»<sup>42</sup>.

Ahora, a la pérdida de su rol en la organización social se unía el maltrato físico: «los encomenderos, sus hijos o hermanos desvirgan a las doncellas y fuerzan a las casadas. Y así se hacen grandes putas las indias, como los negros, mulatos, mestizos o yanaconas»<sup>43</sup>. Ciertamente en esta historia, según Guamán Poma, los curas eran los más deshumanizadores de la mujer. Las perseguían por idolatrías mientras la condenaban a otro infierno. Los curas de pueblos les obligaban a servir como trabajadoras, prostitutas o amantes: «se juntan a ellas para hacerlas mancebas y tener una docena de hijos y así multiplicar los mestizos... como desean plata y más plata fuerzan a las solteras a hilar y tejer y a amasar pan y servir en la cocina... la mujer tenía honra y virginidad en los tiempos de los incas. Ahora los padres, sacerdotes de las doctrinas, las han echado a perder»<sup>44</sup>.

La mujer andina pasó a ser objeto de ultrajes por lo más sagrado del orden occidental: la Iglesia. La mujer-objeto, la mujer-puta tiene aquí todo un dramatismo que los contemporáneos no dejaron de percibir:

«los sacerdotes y curas de las doctrinas se juntan por la fuerza a las doncellas, solteras y niñas para fornicar y hacerlas trabajar, desvirgándolas y aconsejándolas para que no se casen. Y así se hacen grandes putas todas las que fornican con

<sup>42</sup> Felipe GUAMAN POMA DE AYALA [1613], *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho 1980, tomo II, p. 489.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 721.

los padres y españoles. Ya no quieren casarse y no quieren casarse con ellas los indios, porque son putas y después de casadas son putas y adúlteras»<sup>45</sup>.

Vuelve a decir el cronista indígena Guamán Poma. Frente a ello a algunas mujeres no le quedó más remedio que ofrecer su cuerpo como vehículo para obtener favores del orden establecido. La prostitución o el concubinato fue un camino escogido por muchas. Y aunque ciertamente no fueron la mayoría, sin embargo repercutió sobre el conjunto «los dichos encomenderos cargan a otras mujeres, honradas, y ellas paren mestizos y las demás indias pobres, trabajan mucho»<sup>46</sup>.

La pérdida de valor de la mujer en la sociedad, en todo orden, fue de la mano de la transformación del rol del hombre, controlador de la unidad doméstica, controlador de los bienes y de la vida de su mujer, y además capaz de los peores latrocinios conocibles: «los indios para no ir a la Mita, alquilan a sus hijas y mujeres a los mineros, a los soldados y mestizos, a cincuenta o sesenta pesos» argüía el cronista franciscano fray Buenaventura de Salinas<sup>47</sup>. Poco a poco el rol del macho (en sentido occidental) fue penetrando en el hombre andino, conforme se disgregaban las tradiciones. La mujer como ser inferior (jurídica, mental y físicamente) fue incorporándose en el acervo de los hombres de la Colonia. Cuando a la mujer se le persiguió por ser hechicera en los siglos XVII y XVIII, se tuvo muy en cuenta este nuevo rol adquirido: portadora de lo inferior pero también de lo malo. La mujer como significado de lo perverso y pecaminoso. Pero todo esto tiene que ver con la cultura europea y con el catolicismo, para entenderlo bien.

#### EL DISCURSO LEGAL Y DE LA IGLESIA COMO FORJADORES DE LA NUEVA IDENTIDAD DE GÉNEROS

El discurso sobre la sexualidad que trajeron los españoles al mundo andino, era uno que se había construido a lo largo de siglos, pero que particularmente había llegado a una coherencia inamovible en la Edad Media. Un discurso profundamente religioso, en tanto la Iglesia había tenido un rol descollante en su formulación, donde el sexo era visto estrictamente como un vehículo para la reproducción humana, y sobre el cual no podía haber placer ni recreaciones. Por supuesto era un sexo que sólo se concebía dentro del matrimonio y por mecanismos sumamente tradicionales. Así el sexo fuera del matrimonio era condenado por las leyes de la Iglesia, como también lo era el sexo dentro del matrimonio hecho sin fines reproductivos y es más, no efectuado de una manera «natural». Ya el Concilio Laterano IV había condenado la sodomía como pecado reservado. Y también el «nefando»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 824.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>47</sup> Buenaventura SALINAS Y CORDOVA [1631], *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*, Lima, UNMSM, 1957.

<sup>48</sup> M. JIMÉNEZ, *Sexo y Bien Común*, Cuenca, Diputación de Cuenca, 1994.

Pero más allá de estas restricciones, el sexo en sí era pecaminoso. Una carga por el pecado original, de modo que la reproducción humana debía pasar por esta «prueba», tener que acostarse con alguien. Por otro lado, la percepción sobre la mujer estaba basada en una concepción de ser inferior legal y mentalmente, además pecaminoso en sí. El *Maleum Maleficarum* (el mal que hace el Maligno) había consagrado a la mujer como un individuo capaz de hacer pecar al hombre, concentrada de sensualidad y perversión, poseída por el Maligno. En ella se ocultaba el mal de laicos y clérigos, su falta de celibato.

La moral española giró sobre este discurso del Sexo como Pecado. No fornicar, no desear a la mujer de tu prójimo eran los elementos esenciales. La Iglesia en el Perú, desde los inicios de su instalación cuidó mucho de dejarlo en claro: «No os engañen los hechiceros que dicen que antes de casarse se amancebaban primero. Y si así lo hacen hoy día, son entonces hijos del diablo y enemigos de la ley de Dios». Con ella, el Virrey Toledo en sus Ordenanzas prohibía el *servinakuy*: «Ordeno y mando, persuadir y quitar a los indios esta costumbre tan nociva y perniciosa», dándole de castigo a quienes lo hicieran, cincuenta ramazos y trasquila de cabello a hombre y mujer que vivieran juntos sin estar casados católicamente<sup>49</sup>. De esta forma lo católico atravesaba también la legislación civil en materia de sexualidad, siendo la Iglesia la que determinaba cómo debía vivirse esa sexualidad, lo que era lícito, y con quién y en qué condiciones. La Iglesia reguló el espacio de lo íntimo; y de lo público también, en tanto el pecado sexual tenía esa connotación. Controlar los concubinatos, intervenir jurídicamente en casas de concubinos para registrarlos, tanto como los comentarios públicos frente a amores ilícitos eran en sí vehículos de un control social que ella ejercía.

En ese sentido entonces no nos debe sorprender el interés del discurso de la Iglesia por controlar los *servinakuy*s y establecer sólidamente el vínculo del matrimonio. La pregunta décima sobre el sexto mandamiento en el Confesionario para Curas de Indios del Tercer Concilio Limense (1584) dice: «Antes de casarte ¿qué tanto tiempo estuviste con tu mujer?»<sup>50</sup>. Era la pregunta que obligatoriamente debían preguntar los párrocos de indios en las confesiones, seguros que habían practicado el *servinakuy* sus feligreses. Otro Confesionario o Manual para Confesar a Indios, hecho por el sacerdote Pérez Bocanegra, en el siglo XVII, vuelve sobre lo mismo: «Antes de casarte con tu mujer: ¿estuviste amancebado con ella para casarte?». Y luego: «¿cuántos años y meses?»<sup>51</sup>.

El cura, a la vez que pregunta, instruye a su confesante sobre la doctrina católica. En el tema del incesto, los Manuales para Confesión tienen mucho cuidado

<sup>49</sup> Ma. Justina SARABIA VIEJO, *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*, Sevilla, CSIC/EEHA, 1986-1989.

<sup>50</sup> Juan Guillermo DURAN [1584], *El Catecismo del III Concilio y sus instrumentos pastorales*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1982.

<sup>51</sup> PEREZ BOCANEGRA, *Ritual formulario o institución de curas para administrar a los naturales deste Reyno los Santos Sacramentos*, Lima, Gerónimo de Contreras, 1631, pp. 178 y ss.

de detallar la prohibición para casarse si son primos, medio hermanos, tíos, etc., delimitando con exactitud los términos de prohibición. Estas nociones, al parecer, chocaban a veces con el recurso de parentesco paralelo, donde tal vez era posible la formación de relaciones de parejas entre personas con algún tipo de afinidad o consanguinidad. Aquí nuevamente las costumbres occidentales destruyeron las tradiciones andinas.

También, como dijimos antes, en las practicas sexuales. Hay preguntas concretas sobre pecados cometidos, intentados, sueños eróticos, fantasías excitantes. Pérez Bocanegra se justifica:

«En los pecados de deshonestidad, de poluciones, de bestialidad, es muy necesario hacerles preguntas, a los varones como a las mujeres, de cualquier estado y edad que fueran, porque he hallado por experiencia, que muchos adultos están manchados por tales pecados»<sup>52</sup>.

Se buscó controlar cualquier forma del deseo, y aunque ciertamente era muy difícil hacer hablar a los penitentes sobre sus deseos, los sacerdotes justifican su manera de actuar argumentando lo necesario que era. En el Directorio Espiritual del jesuita Luis De la Puente (1625) hay una relación de deseos efectuados y pecados: «Con soltera es fornicación, con casada adulterio, con virgen estupro, con parienta incesto, con persona de su mismo sexo sodomía, con bestia bestialidad, consigo a solas molicie, o polución»<sup>53</sup>. Los Manuales agregan: caricias, ternuras, roces, sueños eróticos. Pérez Bocanegra precisa que hay que preguntar: «Has abrazado o basado, o tocado los pechos, u otras partes o las vergüenzas de alguna mujer, con quien no has pecado o con quien has pecado?»<sup>54</sup>. Y otro autor de Confesionario, el padre Serra, agrega: «Has pecado con mujer, estando ella como animal en cuatro pies, o tú la pusiste así queriendo pecar con ella?». Y otro, Alonso de Molina, dice: «Palpate o trataste las vergüenzas de algún varón; salió por esto su simiente; te palpate a ti mismo u a otra persona?». El Confesionario del Concilio Limense redunda: «Has retozado con mujeres, o besándolas o abrazándolas o hecho otras cosas deshonestas?»<sup>55</sup>.

Está prohibido tener relaciones con religiosos, hacer el amor en recinto sagrado como la Iglesia o un cementerio. También el pecado contra natura o «nefando». Sobre ello comenta el teólogo Bartolomé de Medina<sup>56</sup>:

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>53</sup> LUIS DE LA PUENTE, *Directorio espiritual de los Santos Sacramentos de la confesión*, Sevilla, 1625.

<sup>54</sup> PÉREZ BOCANEGRA, [51], p. 57.

<sup>55</sup> Martine AZOULAI, «Sobre los manuales de confesión americanos: las prácticas amorosas de los indígenas entre los siglos XVII y XVIII», *CHELA* 2, 1987.

<sup>56</sup> Bartolomé de MEDINA, *Instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Alcalá, 1591.

«El pecado contra natura tiene tres especies: la primera es molicie que es polución voluntaria consigo mismo. La segunda es tener que ver con alguna persona fuera del vaso natural, hombre con hombre, mujer con mujer o con bestias. La tercera es cuando entre el varón y la mujer no se guarda el debido orden de la naturaleza, como si la mujer se pusiese en lugar superior y la mujer en el inferior»

También hay muchas preguntas sobre la homosexualidad femenina. Y sobre la bestialidad: «Has pecado con algún animal, oveja, perra, cabra, gallina, burra, mula, gata, pato o con alguna oveja de la tierra?»<sup>57</sup>. Esto último no nos debe llevar a creer en «desviaciones» sexuales en el mundo andino. Es muy arriesgado emitir juicios al respecto. Recordemos que por aquellos tiempos Europa estaba sacudida por el tema de la sodomía como símbolo privilegiado de las alianzas diabólicas. En tanto inversión de la sexualidad «natural». De allí la iconografía sobre el Diabolo escenificando prácticas homosexuales. Esta muy presente en las manifestaciones populares carnales, donde el pueblo despliega sus aires de libertad y puede practicar acciones que cuestionan el orden. Tanto como las fiestas de locos, de los Inocentes, etc. La situación de locura colectiva transitoria da paso a la permisividad sexual, la inversión de las normas con fines burlescos. Algo que la Iglesia combate duramente en Europa, y en esa lucha, vía manuales y confesiones minuciosas, se trasmite por los escritos a América y los Andes. En el fondo los curas están preguntando sobre situaciones europeas antes que por las locales, por más que tengan un buen conocimiento de las zonas en que trabajan. En el caso de la sodomía puede ser una respuesta, sin descartar, ciertamente, su existencia, como ya lo hemos aseverado líneas atrás. Pero en otros casos, terminan trayendo modelos represivos muy fuertes frente a tradiciones existentes: así su concepción de la borrachera como pecado de desórdenes y desenfreno, vehículo de violencia y sexo pecaminoso. Las preguntas son abundantes. En Europa la Iglesia asimilaba mucho borrachera con sexo o gula. Lujuria, placer y gula.

En el fondo los discursos represivos en Europa y los Andes tenían mucho en común, y preguntas de un lado se filtraron al otro. Lo que interesa subrayar en todo caso, es este interés de la Iglesia por controlar la sexualidad pública y privada de sus feligreses en los Andes. Que era, además, una forma de control social.

#### IGLESIA, SEXO Y LUJURIA

Hemos dicho que el sexo era considerado pecaminoso en sí, para la Iglesia del siglo XVI. Estaba prohibido efectuarlo fuera del matrimonio, en tanto sólo servía para fines reproductivos. Por tanto estaban condenadas las relaciones antes

<sup>57</sup> PEREZ BOCANEGRA, [51], p. 121.

del matrimonio, como las extra maritales durante el matrimonio. También el deseo estaba condenado, fuente del sexo y de otros males. Para los católicos de aquellos años el deseo no podía existir en el buen cristiano, ni siquiera cuando una pareja de casados tenía relaciones sexuales reproductivas (aunque Hugo de San Víctor y Santo Tomás lo habían admitido bajo la forma de un pecado venial). De allí que el goce tanto como diversas posturas físicas para obtener placer estaban condenadas. La única manera de tener sexo era la «natural»: mujer acostada y hombre encima de ella. Todo esto respondía ciertamente a una concepción donde se valoraba la castidad y el estado clerical antes que la vida laica y mundana. Aunque se exaltaba el matrimonio como fuente de vida cristiana, en el fondo se valoraba mejor la vida religiosa y de apartamiento de los deseos y goces. Se gloriaba al espíritu y se despreciaba el cuerpo y sus debilidades.

En ese sentido la moral católica consideraba poco a la mujer, en tanto la que hizo pecar a Adán, y en cierto modo culpable de nuestra condición actual. Esta tradición, fundamentada en la judaica, implicaba un concepto de inferioridad de la mujer. Era un ser dominado por las pasiones, poco pensante, lasciva y esclava del puro deseo sexual. Era la tentación en persona. Tal moral, hecha desde la perspectiva masculina y en una óptica de buscar la santidad en el mundo, convertía a la mujer en el engendro del mal, criatura peligrosa, porque el Demonio se valía de ella para apartar al hombre de Dios, de la Santidad.

Ya que la mujer era fuente de lujuria, había que neutralizarla. Para ello, era conveniente someterla a la autoridad del varón: debía vivir bajo control del marido, sumisa, pasiva y doméstica. Estas concepciones sobre la mujer y sobre el sexo, producidas por la cultura europea, se trasladaron y asentaron en los Andes. En Lima, el jesuita Francisco del Castillo creía que toda mujer enclaustrada en convento era un instrumento menos en manos del Demonio. O la mujer se hacía monja o se le controlada a través de la confesión<sup>58</sup>. Pero en una sociedad donde el sacerdote recibía poca formación, estaba escasamente instruido en cuestiones de teología, y donde además muchos accedían al estado clerical por la inexistencia de otros canales de status y ascenso social, el confesar mujeres fue un canal normal para caer «en las tentaciones» del Demonio: los delitos de «Solicitud». Es decir de solicitar a las confesantes a actos «deshonestos». Como controladores de la voluntad de sus víctimas, podían disponer libremente de ellas. Amparándose en el sometimiento simbólico que implicaba la confesión se valían de mil y una artimañas para lograr su propósito. En el Convento de Santa Clara, en Lima, en el siglo XVII, un confesor de monjas le dijo a una jovencita que se resistía a sus besos, que «el confesor tenía licencia para ello»<sup>59</sup>. Y otro, en el convento de San Agustín, le decía a su confesante, que las caricias que le daba no eran más que fruto del «amor de Dios», y lo probaba, besándole por todas partes de su cuerpo,

<sup>58</sup> LOS VIRREYES, *Los Virreyes españoles de América*, Madrid, T. IV, p. 275.

<sup>59</sup> AHN. Inq. Lib. 1032, f. 470.

en sus nalgas y en sus senos. Y cuando ella volvía a dudar de él, le decía «que lo mucho que la quería era santamente»<sup>60</sup>. Mientras el jesuita Ramírez de Olivos se tomaba excesivas confianzas con sus penitentes, y les hacía decir «taita mío de mi vida», «Panchito mio!, te quiero con toda mi alma!» y a una, a quien llamaba «mi rapazuela», le hacía levantar las faldas para conocer su sexo<sup>61</sup>.

Realmente estos sacerdotes abusaban de su condición de confesores y sometían a sus víctimas a toda suerte de humillaciones, tratando de saciar sus deseos. En su imprudencia convertían los actos de confesión en actos de detalles y preguntas concretas, so pretexto de indagar más sobre la naturaleza de los pecados cometidos. Por ejemplo, una monja confesó a este jesuita Ramírez de Olivos, que había tenido una polución, y él le preguntó si el flujo cabría en una cáscara de huevo<sup>62</sup>.

Por supuesto que algunas de estas mujeres aceptaban también de buen ánimo las peticiones de los sacerdotes y entraban en un círculo vicioso de tráficos de favores, pero muchas de ellas lo hacían por simple necesidad. En la sociedad colonial el destino de las mujeres honradas estaba o en casarse, dando un dote a su marido, o en el claustro, que también implicaba un dote. Aquellas que carecían de recursos para satisfacer estos dotes, no les quedaba más remedio que buscar la caridad de almas honestas que les ayudara a proveerles de estos recursos. Y claro, como existían muchas almas caritativas dispuestas a poner sus recursos en manos de sacerdotes para que ayudaran a estas mujeres sobradas de honor y faltas de recursos, algunos curas se aprovechaban de su condición de ser veladores de estos dineros para elegir a las mujeres pobres más hermosas y aprovecharse de ellas. En Lima, una mujer se quejó al Santo oficio que un sacerdote encargado de estos recursos le había dicho «ven acá, remanga la falda, que parece tienes buenas piernas», y ella consintió esperando beneficiarse de una buena dote<sup>63</sup>. El jesuita Ramírez, tentado frente a una confesante joven y pobre, le decía que «le diese su virginidad que allí tenía mil pesos»<sup>64</sup>. O en Cuzco, el clérigo mestizo Alonso de Góngora, le ofrecía a varias indias, de entre quince y veinticinco años, plata y ropa a cambio de tener relaciones sexuales<sup>65</sup>.

Ello es, sin duda, un aprovechamiento de la condición especial de algunas mujeres. Pero lo que más llama la atención de este control de ciertos sacerdotes sobre mujeres penitentes, es el trato que dispensaban sobre algunas indígenas en las doctrinas de pueblos lejanos. Los atropellos son mucho más insultantes porque el poder de los curas doctrineros sobre su feligresía era mucho mayor, al

<sup>60</sup> AHN. Inq. Lib. 1032, f. 123v.

<sup>61</sup> AHN. Inq. Lib. 1032, ff. 468-469.

<sup>62</sup> AHN. Inq. Lib. 1032, f. 117.

<sup>63</sup> AHN. Inq. Lib. 1032, f. 124.

<sup>64</sup> AHN. Inq. Lib. 1021, ff. 469v-470.

<sup>65</sup> Ana SÁNCHEZ, «Pecados secretos, públicas virtudes: el acoso sexual en el confesionario», *Revista Andina*, 27, 1996, p. 133.



estar totalmente atados a ellos. Los indios no podían dejar de confesarse porque la autoridad eclesiástica podía penarles. Por lo cual no les quedaba más que soportar permanentemente la injuria de estos sacerdotes. A ello se sumaba la propia actitud de las altas autoridades de la Iglesia, que no estimaban los testimonios de denuncia de los indios, pues consideraban que eran propensos a mentir por naturaleza. Y si a eso unimos el hecho que los consideraban por naturaleza lascivos y sensuales, lo que podían hacer las indígenas frente a los doctrineros era bien poco.

En los archivos inquisitoriales hay un buen número de juicios seguidos contra sacerdotes solicitantes de pueblos de indios, presentado por el colectivo de un lugar o por mujeres definidas. Sin embargo, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima fue poco permeable a finalizar dichos procesos, puesto que los testimonios de indias no merecían mucho crédito. E incluso se terminaba investigando la «vida descuidada» de las indígenas antes que investigar al denunciado.

Otro aspecto interesante es el dominio sexual a través de la Iglesia. Como se sabe, la institución que era la encargada de velar por la rectitud del cuerpo sacerdotal era la Inquisición. De los casos de sollicitación registrados en los archivos de tribunal de la Inquisición de Lima, la mayoría son de curas de doctrinas de indios (56%). Se trata de curas con formación muy deficiente, muchos de los cuales provenían de congregaciones religiosas (franciscanos, dominicos), que en su mayor parte, aprovechaban los actos religiosos de Cuaresma y Semana Santa, cuando la feligresía se confesaba masivamente, para solicitar a las mujeres indígenas. Hay sacerdotes que tienen auténticos records en estos menesteres, como es el caso de un sacerdote de Tucumán, con 90 denuncias de sollicitación, 61% de mujeres indígenas. En total, hubo unos 200 casos de sollicitación, en trescientos años de actividad de la Inquisición limeña<sup>66</sup>.

El asumir a la mujer como objeto de mal y de tentación en sí, tanto como el hecho innegable que es un fruto prohibido para los sacerdotes, despierta la imaginación y los deseos. Como decía fray Luis de Granada, recomendando prudentemente a los sacerdotes, había que «apartar los ojos de la mujer bien vestida, no ver su hermosura, y si fuese posible, hablar con mujeres sólo de edad avanzada»

Obviamente aquí la fuerza de la cultura barroca, contrarreformista, estaba en la base de todos estos cuidados. La ofensiva del concilio de Trento sobre los desórdenes sexuales habían motivado varios cánones precisos, como el obligar a los amancebados a dejar a sus parejas, so pena de excomunión. O el perseguir a quienes ilícitamente se casaban varias veces. En ese contexto, de represión a lo sexual y sus formas externas (desaparecen, en la cultura del vestir, los escotes femeninos y las braguetas en los atuendos masculinos), en Lima, el Sínodo de 1613 reitera en su Libro III, cap. IV, que los clérigos no vivan con mujeres sospechosas, ni acompañen a ninguna, ni conversen con ellas, mientras que como en

---

<sup>66</sup> René MILLAR CARVACHO, «El delito de sollicitación en el Santo Oficio de Lima», *Hispania Sacra*, 48, 1996, pp. 741 - 803.

Europa, se editan o reimprimen manuales para el buen comportamiento femenino<sup>67</sup>. En 1603 se edita *Defensa de Damas* de Diego de Avalos y Figueroa<sup>68</sup>, mientras en 1627 se publica *Espejo de la perfecta casada* de fray Alonso de Herrera<sup>69</sup> o en 1644 *Desintereses y franquezas de la Cristiana Caridad* de Gregorio López de Aguilar<sup>70</sup>.

También existió un interés por controlar el comportamiento femenino y lucha por evitar las transgresiones a las normas. Como es la lucha contra los clérigos solicitantes. Que no era de lo único que se ocupaba la Inquisición. También contra los laicos hay ese afán vigilante. Por ejemplo el tribunal castigaba actitudes como la simple fornicación, o las complejas, como el adulterio, la violación, el estupro o el incesto. En tanto iban contra el recto uso de la sexualidad y contra el sacramento del matrimonio, eran delito de fe y pecado mortal. También se condenaba el andar diciendo que la simple fornicación no era pecado y también que «la polución no estaba prohibida» Solo entre 1570 y 1635 fueron procesados por todos estos delitos 46 personas: 22 españoles, 3 criollos, 7 mestizos, 2 mulatos y 12 extranjeros. De ellos apenas 6 mujeres. La mayoría son jóvenes y casi todos son carpinteros, mercachifles, marineros y soldados. Solo hay un clérigo. La afirmación de que la simple fornicación no era pecado estaba en la boca de muchos de ellos, que creían que no era falta tenerlo con una mujer a la que se le paga, o era solo pecado venial con mujer soltera, o que no había ningún pecado si era con mujer mestiza o indígena. Esto lo vemos en el caso del mestizo Esteban Salcedo, quien decía que no era pecado mortal tener relaciones con mujer no cristiana, y venial, si era con cristiana soltera<sup>71</sup>.

En cuanto a la ignorancia en cuestiones de teología, la Inquisición buscaba controlar sobre todo a individuos de baja extracción social, sobre cuyas vidas podía ejercer un mejor «destino cristiano». Penetraba en burdeles y casas de citas, sometía a sus parroquianos y trabajadoras a procesos implacables, con penas que iban desde el destierro hasta los azotes y las multas pecuniarias. A inicios del siglo XVII fueron públicamente mostrados cuatro españoles, cuatro mestizas, un mulato, una esclava, y 6 extranjeros, sentenciados por esos delitos. También fueron perseguidos los que cometían el pecado nefando. Por ello el griego Jorge, que tuvo relaciones con un hombre, fue enviado a galeras. Y en el caso de los delitos de bigamia (casarse varias veces) hubo 90 penitenciados<sup>72</sup>.

Además de la Inquisición, otros aparatos de la Iglesia y del poder público se encargaban del control social. La manera cómo estaban edificadas las ciudades,

---

<sup>67</sup> SÍNODOS DE LIMA, *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, Madrid, CSIC, 1987, p. 265.

<sup>68</sup> Lima, Imp. De Antonio Ricardo.

<sup>69</sup> Lima, Imp. De Gerónimo de Colmenares.

<sup>70</sup> Lima, edición del autor.

<sup>71</sup> Paulino CASTAÑEDA y Pilar HERNANDEZ, *Inquisición de Lima*, Tomo I (1570-1635), Madrid, Deimos, 1989.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 343 y ss.

con barrios bien clasificados, tanto como los lugares exclusivos para hombres o mujeres, como las instituciones encargadas de la educación femenina o masculina, y con un tipo de educación en escena, no eran más que muestras de esa manera de pensar y entender el rol de los géneros y el rol específico de la mujer en la Colonia. Había toda una ideología de base, que justificaba plenamente estas muestras externas. Y la Inquisición, el confesionario, o el sacerdote desde el púlpito, predicando los domingos, no eran sino maneras de persuasión de algo que era inherente a la formación de la sociedad. Como lo eran las fiestas religiosas y otras formas de piedad pública, vehículo de catequización a través de la vista y los sentimientos, como también lo eran colocar parroquias en determinados puntos de una ciudad. Adoctrinamiento que entraba por los ojos antes que por la mente. Este control sobre lo público y privado (cuyas fronteras entonces no estaban muy claras) llegaba hasta la vida familiar, donde, como decíamos, la mujer tenía un rol muy subordinado, doméstico, con nulo acceso a cargos familiares de importancia, a ser sobrepasado por el hermano en cuestiones como el mayorazgo. E incluso no poder decidir sobre su destino fuera de la familia sanguínea, al ser muchas veces casada con alguien del agrado de los padres.

Sin embargo, hubo espacios posibles de flexibilización. Espacios para que la sociedad, a través de sus múltiples instrumentos, no domine totalmente el ámbito de lo sexual. Ni los espacios públicos fueron enteramente posibles de controlar (allí están las fiestas carnalescas, las fiestas andinas, los mercados de ciudades, el submundo de la plebe urbana, etc) como tampoco los aparentes espacios interiores del hogar. Hubo ciertamente mucho control sobre la mujer y sobre la sexualidad. Pero el cúmulo de adulterios, amancebamientos, hijos ilegítimos, sacerdotes solicitantes, y mujeres que no se dejaban extorsionar por las normas sociales (desde las de bajos estratos sociales hasta las de alta sociedad) nos dan prueba de ello. Aunque, por otra parte, esto creará en nuestro medio el modelo de la doble moral (hacer algo «impropio» y aparentar respetar las normas sociales), como mecanismo necesario de supervivencia de muchos de esos espacios de flexibilidad<sup>73</sup>.

Para finalizar podríamos concluir diciendo que en los tiempos coloniales, con una cultura barroca profundamente represiva, con valores religiosos tenidos como orientadores de la vida diaria, que se traducen en una legislación muy vertical, y con unas instancias implacables en el rol regulador de la sociedad, el discurso sobre el cuerpo pasa en los Andes a una etapa de fuerte control, aunque ni los niños ni la sodomía son controlados totalmente todavía<sup>74</sup>, como sí lo serán en

<sup>73</sup> M. E. MANNARELI, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima. Siglo XVII*, Lima, Flora Tristán, 1993.

<sup>74</sup> Michael FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, 3 Ts., Madrid, Siglo XXI, 1978; Anthony GIDDENS, *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press 1992; Tomás VALIENTE y otros, *Sexo Barroco y otras transgresiones pre modernas*, Madrid, Alianza, 1990.

el siglo siguiente, cuando se atacan muchos campos más de la vida corporal, a nivel de lo visual o educacional, por ejemplo<sup>75</sup>. Ello no quiere decir que dichos campos no fueran afectados en los siglos XVI y XVII, sino que ahora se hacen más específicos, haciéndose un trasvase de la legislación eclesiástica a la civil, y condenándose moralmente como nunca antes se había hecho.

---

*This study emphasizes the conceptual changes in regard to sex, sexuality and general genre relations in the Andes, in the 16th and 17th centuries, in the context of the establishment of the colonial society. It is analyzed the way in which a new discourse on the body was developed as a consequence of the deeply repressive baroque culture. This culture recreated religious values which controlled every aspect of the daily life. It also enforced a rigid legislation which ruled through society as a whole.*

KEY WORDS: *Andes, social control, sexuality, genre, religion, catholic Church.*

---

Fecha de recepción: 10 de Junio de 2001.

Fecha de aceptación: 14 de Septiembre de 2001.

---

<sup>75</sup> Pablo MACERA, «Sexo y Coloniaje», *Trabajos de Historia*, Lima, INC 1977, Tomo III; Fernando ARMAS ASIN, «Sexo y represión social en el Siglo de las Luces peruano», *Arena y cielo: Breve historia de la sexualidad en el Perú*, Lima, pro-manuscrito 2001.