

Sara Beatriz Guardia

**MUJERES PERUANAS  
EL OTRO LADO DE LA HISTORIA**

QUINTA EDICIÓN

**SARA BEATRIZ GUARDIA**

**MUJERES PERUANAS  
EL OTRO LADO DE LA HISTORIA**

QUINTA EDICIÓN  
LIMA, PERÚ, 2013

*Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*

Primera edición, octubre 1985

Segunda edición, marzo 1986

Tercera edición, agosto 1995

Cuarta edición, noviembre 2002

Lima: 2013. Quinta Edición

AUTOR - EDITOR

© Sara Beatriz Guardia

Malecón Castilla 106, Barranco.

Lima, Perú.

Impresión: Forma e Imagen de Billy Victor Odiaga Franco

RUC : 10082705355

Av. Arequipa 4558, Miraflores.

Lima, Perú.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No. 2013-11577.

ISBN: 978-612-46498-0-6

Queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos de acuerdo a la legislación vigente.

A mi padre, César Guardia Mayorga  
que me otorgó el paraíso de los libros desde la infancia.

A mi madre, Manuela Aguirre Dongo  
que hizo que todo fuera posible.

A César Moncloa Guardia  
agradecida por el privilegio de ser su madre.



# Índice

<b>Presentación</b>	<b>9</b>
<b>I La mujer en las culturas del Antiguo Perú</b>	<b>13</b>
¿Débiles e indefensas desde siempre?	13
La mujer en las culturas preincaicas.	17
Cultura Chavín.	19
La Dama de Pacopampa.	20
Cultura Paracas.	21
La Venus de Frías.	21
En las Tumbas Reales.	23
La señora de Cao.	26
La sacerdotisa de San José de Moro.	27
La Venus de Nazca.	29
Cultura Tiahuanaco.	30
Imperio Wari.	31
Sacerdotisa de Chornancap.	32
Estados Regionales.	33
Culturas Chancay, Chincha, Chachapoyas.	34
<b>II La mujer en el Imperio de los Incas</b>	<b>37</b>
Imperio del Tawantinsuyo. 1400 - 1530.	37
Mama Wako, ¿fundadora del Imperio?	41
La mujer en el Imperio de los Incas.	43
La Coya, reina hija de la Luna.	46
Señoras ñaca, Ñustas, Pallas.	53
Acllas. Tejedoras del Imperio.	54
Las mujeres y vida cotidiana.	57
La tierra, madre universal.	62
Valor simbólico y ritual de los alimentos.	66
Engendrado por el Sol y una mujer salvaje.	69
<b>III La conquista: ¿Un drama sólo de hombres?</b>	<b>75</b>
A la puerta del laberinto. Han llegado hombres barbudos en casas por el mar.	75
La violencia, factor sustancial e intrínseco de la conquista.	79
Señor Manco Inca: si ella es para mí, déseme luego, porque ya no lo puedo sufrir.	82
La conversión de los infieles.	88
Los Incas de Vilcabamba.	92

<b>IV Mujeres de la elite incaica en el drama de la Conquista</b>	<b>97</b>
De Quispe Sisa a Inés Huaylas. Mujeres de la elite incaica.	97
Francisca Pizarro, la primera mestiza de la elite incaica.	99
España como destino.	103
El otro viaje.	106
<b>V Vírgenes, coyas, mujeres. Garcilaso. Una visión de género</b>	<b>109</b>
Hijo de dos mundos.	109
Comentarios reales.	110
Otriedad femenina.	113
Rituales y deidades femeninas.	115
Vírgenes y acllas.	116
Matrimonio y sucesión.	118
Educación y crianza de los hijos.	118
Garcilaso ante la madre ausente y el hijo relegado.	119
<b>VI Mujer: Sociedad y cultura en el Virreinato</b>	<b>121</b>
La casa o el convento.	121
¿Una educación para las mujeres?	123
Iluminadas y herejes.	126
La familia colonial.	128
<b>VII Sublevaciones y resistencia</b>	<b>131</b>
Un sistema de explotación. Los tributos, la mita, los obrajes, los repartimientos.	131
Sublevaciones y resistencia.	132
Túpac Amaru. La gran rebelión.	135
<b>VIII Micaela Bastidas y la insurrección de 1780. Cacicas y caudillas</b>	<b>143</b>
Micaela Bastidas.	143
Cartas de amor y guerra.	146
Marcha al Cusco.	154
Un proceso sin justicia.	159
La sentencia.	162
Micaela Bastidas fue ejecutada el 18 de mayo de 1781.	
Tenía 35 años y un sueño inconcluso de libertad.	165
Cacicas y caudillas.	167
Todos los pueblos gozan de tranquilidad.	170
Que no quede mala semilla de esa infame generación.	171
<b>IX El pensamiento ilustrado</b>	<b>175</b>
Despertar de la vida intelectual en la segunda mitad del siglo XVIII.	175
<b>X La República</b>	<b>179</b>
El Perú desde este momento es libre e independiente.	179

Las mujeres de la Independencia.	182
Heroínas peruanas y de América Latina.	184
Manuela Sáenz.	185
<b>XI Transgresoras y perseguidas</b>	<b>189</b>
Francisca Zubiaga. La Mariscala.	189
Dominga Gutiérrez. La monja que se fugó del convento.	191
Flora Tristán. El feminismo.	193
Flora Tristán y Francisca Zubiaga se encuentran en el Callao.	195
Después del encuentro.	197
<b>XII La Educación. Una difícil conquista</b>	<b>199</b>
Escuelas para las mujeres.	199
<b>XIII Las ilustradas de la República</b>	<b>203</b>
La construcción de la escritura femenina del siglo XIX.	203
En nombre del desvalido y excluido por el poder.	207
La mujer escritora.	215
<b>XIV Manuel Gonzáles Prada. Salvar a las mujeres</b>	<b>225</b>
Un Estado democrático y moderno.	226
Salvar a las mujeres.	228
Las esclavas de la iglesia.	231
Las emancipadas de González Prada.	233
Yo camino bajo un cielo.	234
<b>XV Las mujeres en la Guerra del Pacífico</b>	<b>237</b>
Antonia Moreno de Cáceres.	237
Las rabonas.	239
Tacna. Resistencia heroica.	239
<b>XVI Reivindicaciones del siglo XX</b>	<b>241</b>
Las mujeres se organizan.	241
La vertiente feminista.	244
<b>XVII José Carlos Mariátegui. Una visión de género</b>	<b>249</b>
La visión femenina en la Edad de piedra.	253
Cartas a Ruth.	257
El affaire Norka Rouskaya.	259
La vida que me diste.	262
<b>XVIII Las mujeres de la Revista Amauta</b>	<b>265</b>
Derechos políticos y sociales de las mujeres.	265
Revista Amauta.	266
Una escritura femenina. Transgrediendo el monólogo masculino.	269



Poesía, literatura y arte.	271
Una nueva patria.	276
Otros escritos.	279
Relación de artículos de autoría femenina en Amauta .	283
<b>XIX Entrevista a Magda Portal y Ángela Ramos</b>	<b>291</b>
Entrevista a Magda Portal. La poesía combativa.	291
Entrevista a Ángela Ramos. Volviendo a darle a vida a todos esos Rostros inolvidables.	295
<b>XX Cambiar los paradigmas</b>	<b>299</b>
Ciudadanía y Sufragio.	299
La lucha por la igualdad de derechos en el Perú.	302
Movimiento Femenino.	305
<b>XXI Democracia. También para las mujeres</b>	<b>309</b>
Antecedentes.	309
Democracia en el Perú.	311
<b>XXII Historia de las mujeres</b>	<b>317</b>
Las mujeres como sujetos históricos. Un derecho conquistado.	317
<b>Bibliografía</b>	<b>327</b>

## Presentación

Alberto Tauro del Pino y Magda Portal presentaron la primer edición de *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, en el Salón de Grados del Ex Convictorio de San Carlos, de la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos, el viernes 25 de octubre de 1985. La invitación fue cursada por Antonio Cornejo Polar, entonces Rector de la Universidad, y Washington Delgado, Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, fue un buen comienzo, aunque faltaron Ángela Ramos y Pablo Macera, que no pudieron asistir.

A finales de ese año, *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, fue considerado como uno de los mejores libros de Historia escritos en 1985, por Ricardo González Vigil, en una información publicada en el *Dominical*, de *El Comercio*, el 29 de diciembre de 1985. Para sorpresa mía, pocos meses después la primera edición estaba agotada.

A propósito de la segunda edición, César Miró escribió: “Es muy serio el esfuerzo de investigación de Sara Beatriz Guardia, sus valiosos aportes críticos y el enfoque humano y socio económico le confiere una especial significación a este trabajo que analiza la condición de la mujer desde los años prehispánicos hasta el presente. El relato de las luchas en diferentes épocas y las imágenes de las preclaras representantes de esa beligerancia le otorgan a *Mujeres Peruanas*, un puesto de honor entre otras importantes obras de investigación social. (*El Nacional*, Lima, 23 de abril de 1986).

Nueve años median entre la segunda y la tercera edición. Período de intenso aprendizaje en el que tuvo especial relevancia mi estadía en México, la proliferación de librerías y de actos culturales, las investigaciones de El Colegio de México y los nuevos afectos que permitieron una mirada más profunda a mi propio país. Esta edición se presentó en México prologada por Pablo Macera. No podía ser de otra manera, porque cuando le entregué el primer manuscrito para conocer su opinión, repuso de manera escueta: “publicalo, yo haré el prólogo de la tercera edición”.

“En toda historia siempre hay un “otro lado”, un lado oscuro que sólo puede ser iluminado por quienes han sido sus protagonistas. ¿Qué ocurrió con la mujer en el Perú desde las primeras ocupaciones peruanas hasta hoy?. ¿Cuándo, a su vez y quienes fueron los precursores de una liberación, todavía en marcha?. Responder a cada una de esas preguntas implica reescribir la historia desde una alternativa contestataria. Es lo que en este libro ha hecho Sara Beatriz Guardia ampliando esta vez las ediciones anteriores (1985,1986)”.

“Quien lea este libro de Sara Beatriz Guardia quedará confortado pues demuestra que el Perú tiene respecto a las sociedades futuras una sólida tradición feminista muy antigua y diversificada. Sara Beatriz Guardia lo ha puesto en evidencia a través de una investigación cuidadosa de las fuentes históricas básicas: desde los trabajos arqueológicos hasta las crónicas del siglo XVI o la numerosa bibliografía republicana. Sin dejarse perder por la erudición, este libro mantiene así el rigor científico

en todos sus capítulos. Lo hace, además, con amenidad y elegancia sin entorpecer la lectura con cuestiones menores. Si en verdad queremos un futuro que en nada se parezca a lo que hemos vivido en términos personales o a la mayor parte de nuestro registro histórico, deberíamos asumir todos nosotros, hombres y mujeres, esta tradición feminista de lucha en el Perú por la auto realización del género y la generalización de esa nueva liberación. El libro de Sara Beatriz Guardia abre rutas en esa dirección”.

La Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras y la Embajada del Perú en México, auspiciaron la presentación de la tercera edición en la Sala Adamo Boari del Palacio de Bellas Artes de México el 26 de setiembre de 1995. Fernando Isasi, Encargado de Negocios de la Embajada del Perú, dijo: “Debo confesar que la lectura del libro de Sara Beatriz Guardia, me ha llevado a reflexionar sobre la complejidad de la realidad de mi país. El Perú que encontraron los españoles del siglo XIV, fue un territorio lleno de poblaciones, de diferentes culturas dominadas por el imperio de la Civilización Incaica, saturado de organizaciones sociales, de roles y tareas distribuidos en un orden digno de nuestros tiempos, pero tampoco alejados del conflicto. En suma, aunque se trate de un concepto relativo, el Perú descubierto por los españoles fue una nación y no un territorio vacío de relaciones sociales complejas.

“El Perú, pues, resulta ser un fenómeno de permanentes y subsistentes luchas, que configura una realidad en la que la mujer ha tenido un papel primordial en el cambio y en la modernización. Ser peruano, vivir en el Perú, obliga a la curiosidad, a la explicación del pasado, de su entorno presente y de su proyección futura. Estas breves líneas, me sirven para explicar el origen de la obra que hoy presentamos y su autora. Sara Beatriz Guardia, hija de César Guardia Mayorga, un luchador social y ejemplo de su tiempo, es pues digna heredera de su padre y del contexto histórico social del Perú. Su preocupación por lo peruano, ha obligado a Sara Beatriz, a adentrarse en el pasado y en el presente por la vías complementarias que son la vida, el periodismo activo y la investigación histórica”.

“Cuando acepté participar en la presentación de este libro, señaló la Embajadora Graciela de la Lama, Asesora de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, no me esperaba una obra que me iba a conmover, que me iba a describir un ámbito insospechado de la actuación de la mujer latinoamericana y de la historia de un país que admiro desde hace tanto tiempo. Micaela Bastidas, Cecilia Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Flora Tristán, cuántos nombres rescatados al olvido, cuántas gestas ignoradas de la historia o menospreciadas ante figuras de próceres masculinos”

“Sara Beatriz Guardia, me ha hecho un gran honor solicitándome algunas líneas para esta nueva edición. Las escribo con humildad, solidaridad y amistad, escribió Michelle Perrot, Profesora Emérita de la Universidad París 7 y Co-directora de la *Historia de las Mujeres de Occidente*, en el prólogo a la cuarta edición: “Durante mucho tiempo las mujeres peruanas han estado olvidadas de la historia del Perú, tal como ha sucedido siempre, en todos los países del mundo, y en todas las sociedades. El silencio que las recubre tiene razones generales y particulares ligadas a su

propia situación. En primer lugar, la invisibilidad que la dominación masculina ha impuesto a las mujeres, confinándolas a un espacio privado, dedicadas a la reproducción material y doméstica, algo poco valorizado y no merecedor del discurso. De allí la debilidad de las huellas dejadas por las mujeres. El limitado interés que han suscitado permitió que no se registraran ni sus hechos, ni sus gestos, ni sus nombres. (...) Otra razón del silencio es el poco interés que el discurso histórico, fruto de una mirada dirigida hacia el pasado, ha otorgado a las mujeres. Resulta evidente que la historiografía peruana, nacida de la tradición hispánica, clerical y feudal, ha omitido a las mujeres, sean indias o españolas, de manera diferenciada pero igualmente reducidas al rango de accesorio de los conquistadores.

“A estas preguntas, y todavía a otras, se encontrará la respuesta en la cuarta edición del libro de Sara Beatriz Guardia: signo de su éxito, signo del interés que suscita actualmente la historia de las mujeres. Historia que se logrará, porque es un signo de la constitución de las mujeres como sujetos, de la toma de conciencia de ellas mismas como individuos y como género, en toda su diversidad, social, étnica, y del mestizaje que esperamos esté presente y que signifique un ejemplo que las mujeres den al mundo”.

Por su parte, Roland Forgues escribió sobre la cuarta edición: “Sara Beatriz Guardia nos ofrece una visión concisa de los mecanismos de dominación genérica en el marco de las distintas culturas que han contribuido a forjar al país y han ido delineando la imagen actual de la mujer peruana y su ocultamiento de la historia oficial. De esta manera abre implícitamente la vía de la reversión de una imagen manchada por códigos sociales y culturales destinados a sacralizar el poder del hombre para mejor perpetuarlo”.

“En el difícil y tortuoso camino de la reescritura histórica, a pesar del rigor de la historiadora, el libro plantea probablemente más preguntas que respuestas, porque nada es sencillo en el estudio de las mentalidades y menos aún en el campo de las relaciones humanas entre hombre y mujer cuando se las estudia a varios siglos de distancia y a partir de fuentes documentales no siempre totalmente fiables. Por eso mismo el trabajo de Sara Beatriz Guardia suscita el interés y la inquietud del lector. Lejos de todo esquematismo maniqueo es un libro documentado y abierto que estudia las fuentes, las confronta y las interpreta sin prejuicios de género”.

He querido que la presentación de la quinta edición de *Mujeres Peruanas El otro lado de la historia*, consigne y reúna a quienes a lo largo de este año han alentado mi trabajo con su presencia.

Sara Beatriz Guardia  
Lima, 28 de julio, 2013



## Capítulo I

### La mujer en las culturas del antiguo Perú

#### ¿Débiles e indefensas desde siempre?

En las últimas décadas, los estudios de historiografía, etnohistoria, y arqueología de género, perfilan con mayor precisión cuestiones relativas a la reconstrucción de la condición y funciones que tuvieron las mujeres en la llamada prehistoria americana. Pero, aún contando con aportes metodológicos que permiten rastrear sus huellas y las diversas actividades que han realizado, “las relaciones de género en tanto se entrecruzan con otras dimensiones de la identidad social”<sup>1</sup>, convierten la condición de las mujeres de este período en un proceso en permanente estudio y revisión. Tarea nada fácil, si se tiene en cuenta que las principales fuentes están compuestas de vestigios arqueológicos perdidos en el tiempo: ciudades, templos, tumbas, viviendas, cerámica, utensilios; también mitos y leyendas.

Considerada durante mucho tiempo como algo natural y universal, la subordinación de las mujeres se originó con la formación del sistema patriarcal, resultado de un proceso histórico vinculado a la cultura, el conocimiento y las relaciones de poder que predominaron. Significó una creación histórica elaborada por hombres y mujeres<sup>2</sup>, que tomo cerca de 2,500 años en completarse, y que apareció como tal en el estado arcaico. Descubrir origen y causas, nos remite necesariamente a la interpretación de los complejos cambios que se sucedieron desde el período neolítico cuando la mujer y lo femenino estuvieron asociados a la vida y lo divino, hasta la posterior predominancia del hombre.

Las representaciones femeninas más antiguas corresponden a las ciudades neolíticas sumerias del sexto y octavo milenio a.C., donde se encontraron importantes vestigios de pintura rupestre y pequeñas figuras de mujeres con pechos, caderas y nalgas prominentes, que nos hablan de un período donde el culto a la fertilidad estuvo asociado a la Gran Madre venerada como el origen de la vida. Es probable que entonces, el concepto del Creador de toda la vida humana se haya formulado “de acuerdo a la imagen que tenía el clan de la mujer que había sido su antecesora más antigua y primitiva, y que esa imagen fuera deificada como la Ancestra Divina”<sup>3</sup>. Los primeros mitos sobre la creación también coinciden con esta asociación. En las leyendas babilonias, el mar representado por la diosa Tiamat engendra con su consorte a los dioses y diosas; lo mismo en la mitología egipcia, la diosa Nunda a luz al dios sol Atum que crea después el universo; mientras que en la mitología griega, es Gaia, la diosa de la tierra quien procrea al dios del cielo Urano.

- 
- 1 Walburga Ma. Wiesheu. “Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos”. *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. México, 2007, p. 29.
  - 2 Gerda Lerner. *La creación del patriarcado*. Barcelona, 1990, p. 310.
  - 3 Merlin Stone. *When God was a Woman*. New York, 1976, p 13.

Esta profunda devoción de las sociedades del paleolítico superior hacia poderosas diosas, se explica porque la madre era considerada como la única progenitora en un contexto donde las difíciles condiciones de supervivencia le otorgaron un extraordinario poder sobre el niño: de sus cuidados y sustento dependía su vida, y cualquier negligencia significaba la muerte. Lo que no quiere decir que los hombres hayan ocupado un lugar subordinado o de opresión. Estamos frente a sociedades en que tanto los hombres como las mujeres eran hijos de la Diosa<sup>4</sup>, “al igual que eran hijos de las mujeres que encabezaban las familias y los clanes”. Es decir, el poder femenino parece haber estado más cerca “a la responsabilidad y al amor que a la opresión, al privilegio y al temor”<sup>5</sup>.

Las teorías de la evolución correspondientes a la etapa de cazadores-recolectores señalan que las mujeres tuvieron, sobre todo en los inicios, una gran independencia y movilidad por el rol económico que cumplían<sup>6</sup>, y que al acentuarse la división del trabajo fueron perdiendo esa condición<sup>7</sup>. Las antropólogas, Adrienne Zihlman y Nancy Tañer, sostienen que en ese período el 70% de las calorías que se consumían provenían de las plantas que las mujeres recolectaban<sup>8</sup>; incluso la botanista Sarah Mason concluye que las plantas descubiertas, semillas y raíces, permiten sostener que probablemente fue la mujer la más importante proveedora de alimentos. Mientras que Mary Zeizz Stange, en su libro *Woman the Hunter*, apunta que no existen razones para afirmar que las mujeres no participaron en la caza puesto que ha quedado demostrado que entre los aborígenes australianos, Tiwi, la caza fue considerada como un trabajo de las mujeres hasta que se introdujeron las herramientas.

Como los hombres realizaban un trabajo de carácter colectivo que requería de la mutua cooperación y organización para enfrentarse a los grandes rebaños de animales, inventaron herramientas y armas; en cambio el trabajo de las mujeres fue por lo general individual, solitario, y sin que apremie el esfuerzo de la comunidad<sup>9</sup>. Sin embargo, según la antropóloga Chris Knight, la solidaridad entre las mujeres fue un factor importante en la supervivencia del grupo, puesto que resulta impensable que fueran mujeres solas, débiles e indefensas, las que se quedaban al cuidado de los niños y del grupo. Es cierto que las mujeres por razones del embarazo y la lactancia podrían haberse visto en la necesidad de permanecer concentradas en el terreno, “lo que no excluye que participaran activamente en la lucha por la supervivencia. La etnografía contemporánea nos muestra en efecto que, en determinados grupos trashumantes, ni siquiera el parto interrumpe demasiado el duro trajinar de las mujeres”<sup>10</sup>.

---

4 Sara Beatriz Guardia. *Voces y cantos de las mujeres*. Lima, 1999, p. 15.

5 R. Eisler. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco, 1987, p. 28.

6 Kathleen Gough. “The origin of the Family”. Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London, 1975, pp. 63-71.

7 Jurgen Kuszynski. *Breve Historia de la Economía*. México, 1976, p. 21.

8 Barbara Ehrenreich. “The real truth about female”. *Time*, No. 9. New York, march 8, 1999.

9 Sally Slocum. “Woman the Gatherer”, Reiter. *Ob. Cit.*, p. 42.

10 Luis Millones. *Historia y poder en los Andes centrales*. Madrid, 1987, p. 18.

Pero resulta claro que la organización alrededor de la caza y de la guerra, cuestiones básicas para la conservación, les otorgó a los hombres mayor valor como individuos, y por ende, el ejercicio del poder y el control en las decisiones. También el adiestramiento en la fabricación de instrumentos facilitó su incursión en la pintura, al registrar en las paredes de las cuevas diferentes escenas de caza con carácter mítico religioso. Es probable que desde ese período se empezó a internalizar la identificación simbólica que existe en la mayoría de las sociedades de relacionar a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura<sup>11</sup>.

Claude Levi-Strauss, “a quien debemos el concepto del intercambio de mujeres, habla de la cosificación de las mujeres”<sup>12</sup>, identificándola como la principal causa de su subordinación<sup>13</sup>. Incluso, Claude Meillassoux, señala que originó la aparición de la propiedad privada, porque las mujeres pasaron a ser consideradas propiedad personal por su capacidad reproductora y fueron tratadas como objetos que podían intercambiarse o robarse. Por eso, unirse con una mujer perteneciente a otro grupo de cazadores significaba el beneficio de poder actuar en territorio ajeno, o intercambiar herramientas y comida.

En *Das Mutterrecht* (Derecho Materno, 1861)<sup>14</sup>, Jacob J. Bachofen, dio por cierta la existencia de un antiquísimo matriarcado instaurado luego de un período inicial de promiscuidad, e intentó demostrar a través de antiguos mitos que en los albores de la humanidad la línea sucesoria de los hijos fue por vía materna y no paterna. Una década después en su libro *Ancient Society*, Lewis Morgan<sup>15</sup> destacó la importancia del parentesco transformando así la visión de la historia primitiva. Según Morgan, en un principio reinó entre hombres y mujeres la promiscuidad sexual, y no se conoció el rol del hombre en la procreación. En la familia que denominó consanguínea, todos los hombres se relacionaban con todas las mujeres de su misma generación. Pero en la familia punalúa, los hijos varones de una misma mujer se unían a las demás mujeres de su generación con excepción de sus hermanas.

Al explicar la instauración de las prohibiciones sexuales y el fin de la pro, Morgan la sitúa como un proceso de selección natural<sup>16</sup>. La adopción del criterio que todo sistema de parentesco supone una cierta forma de prohibición sexual, demuestra el carácter social de las relaciones de parentesco<sup>17</sup>; por consiguiente, la prohibición del incesto y de la exogamia debe buscarse en la vida social y no en la biológica. Tampoco el argumento biológico sirve para explicar las causas por las cuales, no obstante la importancia que tuvieron las mujeres en las sociedades primi-

11 Sherry B. Ortner. “Is Female to Male as Nature is to Culture?”. Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere. *Woman, Culture, and Society*. University Press, 1974.

12 Lerner. *La creación del patriarcado*. Ob. Cit., p. 312.

13 Claude Levi Strauss. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, 1969, p. 115.

14 Jacob J. Bachofen. *Mith, Religion, and Mother Right*. Princeton, 1967.

15 Lewis Morgan. *Ancient Society*. Cleveland, 1963.

16 Al referirse a la prohibición del matrimonio entre hermanos, característica de la familia punalúa, Morgan escribió: “Esto constituye una excelente ilustración de la manera como actúa el principio de la selección natural” (El origen de la familia. París, 1954, p. 41).

17 Maurice Godelier. *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*. Madrid, 1974, p. 26.



tivas por sus funciones reproductoras y económicas, el control lo hayan ejercido siempre los hombres. El quid del asunto es que el argumento biológico parte de un supuesto equivocado, que en las diferencias físicas que existen entre hombres y mujeres radica el carácter emocional de las mujeres, menor capacidad intelectual, y falta de habilidad para la realización de determinados trabajos<sup>18</sup>. Pero el hecho que la naturaleza le imponga a la mujer funciones de reproducción y la crianza de los hijos, no explica que las actividades que desempeñaron sean juzgadas como menos importantes que las masculinas<sup>19</sup>.

Un decisivo estudio sobre la condición de la mujer, *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Federico Engels (1884), basado en las investigaciones de Morgan y Marx, sostiene que el desarrollo de la agricultura y la propiedad privada originó un cambio trascendental en la condición de la mujer ocasionando la derrota histórica del sexo femenino<sup>20</sup>; inseparable de las transformaciones económicas y de la formación de las clases sociales<sup>21</sup>. Coincidió con Morgan en afirmar la existencia de un matriarcado luego de un período inicial de promiscuidad, y fue el primero en plantear que la relación entre los sexos en la sociedad y en la familia no sólo tiene un origen biológico, sino que se presenta como una relación social. Es decir, la familia constituye un fenómeno social e histórico, subordinado a las leyes y cambios del desarrollo social y, ante todo, a las leyes de la producción material<sup>22</sup>. En ese contexto, para Engels la condición de la mujer no fue siempre de subordinación porque durante la etapa en que la tierra y los demás recursos fueron colectivos, el trabajo femenino habría gozado de la misma importancia que el masculino hasta el surgimiento de la propiedad privada, y de la familia, considerada como unidad económica donde el hombre asumió el predominio.

Karen Sacks, sostiene que Engels incurrió en algunos errores etnográficos al señalar que el hombre fue el principal proveedor de bienes para la subsistencia, puesto que en las sociedades donde prevaleció la horticultura la actividad de las mujeres en la recolección de frutos y plantas fue la más importante<sup>23</sup>. Está de acuerdo que la propiedad privada y la evolución de la economía de intercambio instauraron la subordinación de la mujer, aunque no cree que constituya la base de la supremacía masculina, porque no todos los hombres eran propietarios y en muchas sociedades clasistas, incluso en aquellas donde la dominación masculina era muy fuerte, existieron mujeres que poseían propiedades.

18 Lila Leibowitz. "Perspectives on the Evolution of Sex". Reiter. Ob. Cit. p. 20.

19 María Pía Dradi. *La mujer chayahuíta: ¿Un destino de marginación?*. Lima, 1987, p. 19.

20 Federico Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires, 1957.

21 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, 1990.

22 Federico Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ob. Cit., p. 41.

23 Karen Sacks. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". Reiter. Ob. Cit. pp. 211-217.

## La mujer en las culturas preincaicas

En la América Precolombina estas categorías asumieron características propias, singulares, y por lo mismo es necesario remitirse a la sucesión de organizaciones que, a través de un amplio tiempo, dieron forma a una sociedad estructurada, con un visible desarrollo en términos económicos, una extensa red de caminos, y complejas relaciones sociales<sup>24</sup>. Aquí florecieron pueblos con distintos niveles de organización social, política, y cultural; sin embargo, este período fue considerado durante mucho tiempo por la historiografía tradicional como un acontecimiento remoto, sin influencia sobre el curso de nuestra evolución.

El estudio de este período enfrentó varios retos. El más complejo es que en la "historicidad de la civilización andina prevaleció la valoración de las elites españolas y criollas, en el contexto de una ruptura que alejó a las sociedades andinas de su pasado, y las transformó en objeto de la mirada escudriñadora de Occidente<sup>25</sup>. Recién a comienzos del siglo XX, el estudio de Heinrich Cunow, basado en la teoría de Lewis H. Morgan, sobre el sistema de parentesco y las comunidades gentilicias de los incas (1930), introdujo nuevos elementos que fueron desarrollados por Julio C. Tello (1880 -1947), Paul Rivet (1943) y Alfred Métraux (1961). A fin de seguir las diferentes etapas de este proceso, hemos adoptado el orden cronológico de la civilización andina, estudiado por Luis G. Lumbreras en su libro. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*<sup>26</sup>:

Los más antiguos cazadores del Perú datan de 10,000 años a.C., correspondiente al período lítico<sup>27</sup> y a la etapa de cazadores de animales extintos y recolectores de plantas en Paján, costa norte, y Lauricocha, al oeste de Huánuco. Posteriormente, entre 6000 y 8000 años a.C., los cazadores y horticultores se extendieron hacia Oquendo, Arenal y Chivateros en la costa, y Viscacham en el altiplano. Hacia el 5,000 a.C. durante la etapa Arcaica<sup>28</sup> se desarrolló la domesticación de plantas y animales. En los Andes las plantas más importantes domesticadas fueron la papa (8,000), frijol (6.500), calabaza (4,500), zapallo (4,500), maíz (4,000), quinua (3,500), maní (3,500), algodón (2,500), ají (2,500)<sup>29</sup>. En la costa se han identificado calabaza, maíz, palto, maní, pacay, yuca, guayabo, algodón y chirimoya. El cuy y la llama fueron domesticados desde esta época. Las tres regiones de los Andes Centrales: costa del Pacífico, sierra andina, y floresta tropical, están sindicadas como centros de domesticación agrícola<sup>30</sup>.

24 Franklin Pease. *Los Incas*. Lima, 1994, p. 27.

25 Enrique Urbano. *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco, 1993, p. XI

26 Luis G. Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Lima, 1969, p. 28.

27 Período Lítico. 5,000 a más de 10,000 a.C. Paján (Costa norte); Kishki-punku (Sierra norte); Lauricocha I, II (Huánuco. Sierra norte); Chivateros; Arenal Oquendo; Canario Luz (Costa central); Santo domingo (Costa sur); Viscachani (Altiplano del Titicaca)

28 Período Arcaico 2,000 a 4,000 a.C. Huaca Prieta (Costa norte); Lauricocha III (Huánuco. Sierra norte); Encanto; Paraíso; Haldas (Costa central); Hachas; Cunas (Sierra central); Cabeza larga; Otuma (Costa sur); Ichuña (Altiplano)

29 Duccio Bonavia. *El maíz*. Lima, 2009.

30 Millones. *Historia y poder en los andes centrales*. Ob. Cit., 1987.

Caral (2500 - 1600 a.c.), la ciudad más antigua de Sud América del período arcaico con una antigüedad de 2,500 años a.C., localizada en el valle de Supe, a 180 kilómetros de Lima, presenta en una extensión de 66 hectáreas una compleja organización de agricultores y pescadores. Aquí se levantan seis pirámides, dos anfiteatros destinados a rituales del fuego, una plaza circular hundida, 32 edificios, y un desarrollado sistema de riego ubicados en dos zonas diferenciadas: la zona nuclear con pirámides y plazas circulares, residencia de la elite; y la zona periférica donde se ubican las viviendas del pueblo. En esta antigua ciudad se encontraron 12 figurinas, 9 de las cuales corresponden a representaciones femeninas posiblemente relacionadas con los ritos de fertilidad, parecidas a los localizadas en Ecuador y Venezuela.

Este largo proceso que culminó con la vida sedentaria afirmada en la agricultura y la pesca, se produjo principalmente en la costa en valles con una agricultura de regadío. Consumieron pescado, mariscos y vegetales: zapallo, achira, guayaba, frijol, camote, paca, palta, lúcuma. Los más importantes condimentos fueron, achiote, ají y palillo. Tuvieron un desarrollado conocimiento de plantas medicinales, almacenamiento de alimentos y redes de pesca. Datan de este período las primeras expresiones arquitectónicas de carácter ceremonial y colectivo, con representaciones de seres mitológicos. Las deidades masculinas y las femeninas cumplieron distintas funciones: las masculinas relacionadas con los fenómenos naturales<sup>31</sup>, y las femeninas con la vida y los alimentos.

En la región Cajamarca está ubicado el centro ceremonial Kunturwasi<sup>32</sup>. En esta zona, los utensilios de piedra que se encontraron en las cuevas de Cumbe, muestran las evidencias de una organización social basada en la agricultura y una arquitectura ceremonial con una antigüedad de tres mil años. La divinidad principal fue Catequil, y los dioses tutelares: el sol que representaba la fertilidad y la luna que estuvo relacionada con la agricultura.

Sin embargo, en la arquitectura ceremonial de ese período conocido como Fase Kotosh-Wairajirca, no existe ninguna representación femenina en el más antiguo templo construido en América: el Templo de las Manos Cruzadas, compuesto por el Templo Blanco y Templo de Nichitos. Dos esculturas de manos cruzadas, una con la mano derecha sobre la izquierda y la otra con la mano izquierda sobre la derecha, han sido interpretadas como expresión de dualidad, una forma de ver y entender el mundo "compuesto por una multitud de parejas de opuestos. Desde la tierra hasta las aldeas, pasando por el cuerpo humano, los animales y las plantas se entiende que todo tiene dentro principios que luchan entre sí y que, a la vez, se complementan ya que la existencia de cualquiera de ellos es condición para la existencia del otro. Esta multitud de oposiciones binarias consiguen, en conjunto, un equilibrio dentro del cual la vida es posible. El equilibrio no es, por supuesto, permanente"<sup>33</sup>

31 María Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Lima, 1988, p. 5.

32 Un conjunto arquitectónico con seis tumbas, perteneciente al Formativo 500 a.C. - 400 d.C. Guañape; Cupisnique; Salinar (Costa norte); Kunturwasi (Cajamarca. Sierra norte); Chavín; Huaraz (Huaraz. Sierra norte); Wayra-jirka; Chavín Kotosh; San Blas (Huánuco. Sierra norte); Ancón; Miramar (Costa central); Wichqana; Chupas; Rancho (Sierra central); Ocucaje o Paracas (Costa sur); Chanapata; Pagallo-moqo (Sierra sur); Qaluyu; Chiripa; Pucara; Tiwanaku I, II (Altiplano)

33 Roberto Lleras Pérez. "La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental".

Tampoco existe ninguna representación femenina en el monumento ceremonial que ha suscitado mayor interés por su iconografía, ubicado en el Cerro de Sechín del valle de Casma. Las cuatrocientas esculturas talladas en bloques de piedras rectangulares están colocadas en forma vertical formando un cuerpo único compuesto de personajes con atuendos ceremoniales que en dos columnas avanzan en direcciones opuestas, posible símbolo mítico del origen del hombre. Aunque, según el investigador peruano, Fernando Llosa Torres, la simbología de Sechín podría estar vinculada al culto del maíz que correspondía a lo femenino.

### Cultura Chavín

La cultura Chavín se desarrolló entre 1200 y 600 a.C. en el Valle del Santa, en la altiplanicie septentrional del Perú. Es la primera gran civilización con una notable influencia en las demás culturas del Antiguo Perú considerada por Julio C. Tello como la cultura matriz de la civilización andina. Alcanzó su apogeo hacia 300 a.C., y se caracterizó por tener una organización social jerarquizada, en la cual los guerreros y sacerdotes constituyeron la elite. Otras versiones señalan a Chavín como “un centro de peregrinación frecuentado por miles de fieles”<sup>34</sup>. Pero lo cierto es que con “Chavín, se da el maíz, la arquitectura monumental, la cerámica elaborada, la agricultura establecida; se implanta el telar verdadero; se da la escultura y relieve en piedra en gran escala”<sup>35</sup>.

En esta sociedad, no existieron representaciones femeninas míticas, frente a la profusión de dioses antropomorfos tallados en las paredes del Templo, y una complicada red de galerías y habitaciones rodeadas de gruesos muros con cabezas clavadas en cuyo centro se encuentra el Lanzón, un ídolo de granito que mide 4 metros por 53 centímetros que representa una deidad antropomorfa con el rostro de felino, las piernas y brazos humanos y los cabellos en forma de serpientes, mirando hacia el oriente como símbolo mediador entre el cielo y la tierra. Para Julio C. Tello, el jaguar era la divinidad más importante de Chavín de Huantar, representado en forma estilizada en una piedra de forma rectangular donde aparece una deidad antropomorfa más conocida como la Estela de Raimondi, en homenaje al geógrafo italiano Antonio Raimondi. Mientras que según Luis Lumbreras, el “personaje representado en la Estela corresponde al igual que el del Lanzón, a una divinidad antropomorfa feminizada, de pie, vista de frente, con los brazos abiertos, sosteniendo, en cada mano, una especie de báculos. Las manos y los pies terminan en garras”<sup>36</sup>.

Para John Rowe el arte Chavín es fundamentalmente representativo y recargado de convenciones que rigen su estilo, como la simetría, la repetición, el módulo de anchura y la simplificación de motivos y combinaciones de líneas rectas, curvas y volutas<sup>37</sup>. Según Rebeca Carrión Cachot, en Chavín los “pórticos de los adoratorios

Boletín Museo del Oro, No. 47, Bogotá, 2000.

34 Alfred Mettraux. *Les Incas*. Paris, 1983, p. 29.

35 Federico Kauffmann Doig. *El Perú arqueológico*. Lima: 1963, p. 72.

36 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 103.

37 John Rowe. “El arte de Chavín: estudio de su forma y significado”. *Revista Historia y Cultura*, Lima, 1972.

están adornados con la imagen de un dios masculino custodiado por dos jaguares (pumas) o dos cóndores; y con una diosa femenina, en forma de rana, custodiada igualmente por felinos o pumas<sup>38</sup>. Otra de las características principales es la representación de ojos redondos saltones, con las pupilas desorbitadas y el uso de grandes colmillos. Las representaciones más frecuentes son de aves, felinos y serpientes con atributos humanos y viceversa.

Los pobladores habitaban en casas pequeñas sobre plataformas cubiertas de piedras con muros de adobes cónicos, y la agricultura fue la principal fuente de su alimentación. El único metal que conocieron fue el oro alcanzando una gran destreza y técnica en la fabricación de diademas, ajuares funerarios, brazaletes, coronas, sortijas, aretes, lentejuelas para ser cocidas sobre la ropa y pinzas. Predominaron las representaciones de dioses terribles con garras en las manos y en los pies, serpientes en la cabeza y rostro fiero, esculpidos en las paredes de piedra de los templos.

### **La Dama de Pacopampa**

Entre los fardos funerarios encontrados en el complejo de Pacopampa del Período Formativo, ubicado en el sitio arqueológico del mismo nombre, distrito de Querecoto, en Cajamarca, uno de los templos más grandes de la sierra norte, el equipo de arqueólogos del Proyecto Arqueológico Pacopampa, dirigido por Yuji Seki, anunció el 2009 el descubrimiento de la tumba de una mujer, con una antigüedad aproximada de 900 a.C., presumiblemente un personaje de gran poder. La mujer, llamada Dama de Pacopampa, medía 155 cm de altura y debió tener entre 30 y 40 años de edad. Fue enterrada con un rico ajuar compuesto de aretes y orejeras de oro, un collar de conchas marinas y vasijas de cerámica. Tenía el cráneo deformado artificialmente y posiblemente fue enterrada antes de la construcción del templo ceremonial. Recientemente, en el 2012, se hallaron cinco tumbas, una de las cuales pertenece a un personaje de la elite civil y religiosa de la cultura Pacopampa.

En este período se produjeron innovaciones en la textilería, alfarería, metalurgia y arquitectura, que coinciden con la Cultura Salinar, ubicada en el Cerro Arena, al sur del Río Moche, con una extensión de 2 km<sup>2</sup> conformada por cientos de viviendas rodeadas de construcciones de la elite administrativa y religiosa. La cerámica Salinar tuvo un estilo Blanco sobre Rojo, e incorporó nuevas formas con influencia de la Cultura Cupisnique, llamada inicialmente Chavín de la costa por su cercanía a esta cultura. La cerámica de Cupisnique, tuvo representaciones de hombres, frutos y animales, con gran plasticidad, y el uso de variados colores: marrón, crema, anaranjado, rojo y negro.

---

38 Rebeca Carrión Cachot. *La religión en el Antiguo Perú*. Lima, 2005, p. 24.

## Cultura Paracas

La cultura Paracas constituye la primera sociedad compleja que ocupa la costa sur del Perú en un período que comprendió aproximadamente entre 550 y 1000 años a. C. Según Julio C. Tello, tuvo dos etapas: Paracas Cavernas y Paracas Necrópolis. Esta última se caracteriza por una imponente arquitectura ceremonial compuesta de varias pirámides, y la maestría de su tejido. Desde el Precerámico (2000 a 200 a.C.) se desarrollaron diversas técnicas textiles que alcanzaron un alto nivel de calidad en Paracas. La primera fue de doble lana decorada con figuras geométricas y representaciones antropomorfas.

El arte textil tuvo una gran expresión artística en la Cultura Paracas, y llegó a expandirse en la mayor parte del territorio de los Andes Centrales. Desde la infancia, tanto hombres como mujeres aprendieron a tejer y a hilar mantos, tapices, manteles, túnicas, ofrendas para las ceremonias religiosas y celebraciones que marcaban los distintos ciclos de la vida. En la iconografía textil aparecen con frecuencia aves, figuras de felinos con atributos de pez y aves-pep. También personajes antropomorfos pep y ave, en actitud de volar, con patas de cóndor, colmillos, bigotes y bastón. Guerreros con tocados de plumas, diademas y cabezas trofeo. La condición de la mujer, bastante marginal, se advierte también en las prendas de vestir pues la vestimenta masculina era rica en atuendos, colores y con tocados de plumas. En cambio, el vestido de la mujer era sencillo: consistía en una túnica suelta hasta la rodilla sin ningún adorno.

Como en otras culturas del Antiguo Perú, en Paracas se practicó el culto a los muertos y la adoración a divinidades felinas y antropomorfas. En descubrimientos arqueológicos ubicados en la falda del Cerro Colorado, en la península de Paracas, se han encontrado fardos funerarios de la etapa Paracas Cavernas colocados uno al lado del otro, en cuyo interior yacían momias de varias edades y sexos en cuclillas, muchas con deformaciones craneanas y trepanaciones que podrían obedecer a rituales religiosos ó a consideraciones estéticas. Las momias estaban envueltas en bellísimos mantos de lana de vicuña y de algodón, rodeadas de vasijas policromas con alimentos como el maíz, pallares, maní, papa y camote.

## La Venus de Frías

La Cultura Vicus, 500 a.C. y 400 d.C. se desarrolló en el norte de Perú, a 50 km de la ciudad de Piura, y atravesó tres etapas: Etapa Chavín; Etapa de desarrollo regional; Etapa de influencia Mochica. El aspecto más relevante de Vicus del período Culturas Regionales<sup>39</sup> fue el diestro manejo de metales, plata, oro y cobre, con los que fabricaron coronas, pectorales, orejeras y narigueras, símbolos de poder probablemente utilizados en rituales.

Aunque son escasas las representaciones femeninas en el arte prehispánico, existen evidencias de figuras femeninas que indican que “en ciertas sociedades

39 Culturas Regionales 200 - 800 a.C. Vicus (costa norte); Moche I, II, III, IV, V (Costa norte); Cajamarca I y II (Sierra norte); Recuay (Sierra norte); Higuera (Huánuco. Sierra norte); Lima (Costa central); Huarpa; Ayacucho (Sierra central); Nazca I, II, III, IV (Costa sur); Waru (Sierra sur); Tiahuanaco III, IV (Altiplano).



las mujeres podrían haber tenido un rol activo religioso<sup>40</sup>. Una de las más interesantes es la Venus de Frías, la única figura femenina con posibles atributos rituales o divinos, aunque también podría tratarse de una mujer de la elite. El hallazgo se produjo en Frías, un pueblo de la sierra de Piura que constituyó un centro de intercambio cultural contemporáneo a Moche Temprano, porque la estatuilla tiene similitud con otras pertenecientes a la orfebrería de Tolitas, en Ecuador. Esculpida en oro, la Venus de Frías representa a una mujer joven desnuda, de cuerpo bien proporcionado, grandes ojos y argollas en las orejas, con cabeza redonda de deformación craneana<sup>41</sup>.

Otro aspecto importante de la Cultura Vicus es la cerámica por su decoración y la representación de frutos a través de lo cual conocemos “la amplia difusión del frijol, de la quinua, de la coca, de la chicha”. Probablemente conocieron un método de conservación de alimentos y se construyeron terrazas para cultivos. Una metalurgia floreciente y objetos elaborados de hueso<sup>42</sup>. También instrumentos sonoros que habrían cumplido una función ritual. En el siglo II los pobladores de Vicus fueron sometidos por los guerreros mochicas.

Entre las culturas regionales destaca la **Cultura Recuay** 200 d.C - 800 d.C., que abarcó casi todo el Callejón de Huaylas a 3,200 metros sobre el nivel del mar. Su centro político estuvo en la zona llamada Pashash, que reemplazó a Chavín como centro político-teocrático. Poco se conoce sobre su organización social, aunque la profusión de fortalezas común en la cultura Recuay podría indicarnos una sociedad militarizada. En efecto, puso “un fuerte énfasis en la guerra en algún sistema de culto vinculado a ella. Las fuerzas más importantes pudieron estar representadas por la serpiente, el felino y el cóndor. La cantidad de cabezas-trofeo representadas es una indicación de la importancia que debió jugar, para la gente dedicada a la guerra...”<sup>43</sup>.

En la cerámica de la cultura Recuay los sacerdotes-guerreros se encuentran rodeados de serpientes, felinos y cóndores. Los hombres llevan vestimenta larga con tocados grandes y complejos, acompañados de felinos y algunas veces de llamas. Mientras que las mujeres no suelen usar tocados y su vestimenta es más simple, además, son representadas de un tamaño menor y su presencia es secundaria en relación al hombre. Es común una escena en la cual un grupo de mujeres rodea a un hombre más grande que ellas.

La cerámica se basa en el uso del caolín y con un tono que varía entre el blanco y el naranja. Las formas son variadas, con diversos dibujos que “representan generalmente animales y plantas con tal naturalismo que es posible siempre identificarlos. La cerámica es un registro de plantas como el ají, la jíquima, el pacaé, el pallar y el maíz, que seguramente eran parte de la dieta alimenticia de los pobladores;

40 *Inca-Perú*. 3000 Ans D’Histoire. Bruxelles: Musées royaux d’Arte et d’Histoire, 1990, pp. 30-31. En este libro existe representaciones femeninas de las Culturas Nazca, Chimú, Inca.

41 Walter Alva. “Orfebrería del Formativo”. José Antonio Lavalle. *Oro del Antiguo Perú*. Lima, 1999, p. 86.

42 Nicole y Herbert Cartagena. *Por el camino de los Incas*. Buenos Aires, 1978, p. 23.

43 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 183.

los animales que aparecen son el jaguar, venado, zorro, llama, ratón, mono, sapo, serpiente, lagartijas, arañas, pelícanos, gaviotas, cóndores, halcones, colibríes, peces, la orca o boto (animal marino)<sup>44</sup>.

Las tumbas de Recuay son consideradas las más elaboradas de los Andes. Están compuestas por galerías subterráneas de 7 y 20 metros de largo, con entradas en forma de pozo. También se realizaron entierros en el suelo y en bloques monolíticos. Los más antiguos entierros de mujeres que pertenecen a este período han sido estudiados por Joan Gero. Estas mujeres fueron enterradas debajo del señor de la casa probablemente como progenitoras o madres de fundación matrilineal, lo que ayuda a la teoría del establecimiento de un importante grupo hereditario de parentesco, en el que las mujeres tuvieron ascendiente<sup>45</sup>. Es probable también que en este período las mujeres de la elite hayan realizado tareas públicas, puesto que figuran en banquetes y en el centro ceremonial de un sitio administrativo. Hacia el siglo VII, la cultura Recuay terminó siendo absorbida por la cultura Wari.

### En las Tumbas Reales

La Cultura Mochica se remonta al siglo I a.C., y se prolonga hasta el siglo VIII d.C. Estuvo compuesta por dos grandes regiones: Mochica Norte que se desarrolló en los valles de Piura, Lambayeque y Jequetepeque; y Mochica Sur, en los valles de Chicama y Moche. Es la cultura de mayor importancia en la costa norte y estuvo conformada por organizaciones sociales que interactuaron entre sí regidas por un gobernante que a la vez era sacerdote, pues el poder se sustentó en ambas funciones.

La sociedad mochica estuvo dividida en segmentos sociales diferenciados y, por consiguiente, con entierros también distintos basados en la riqueza de sus ajueres y la elaboración de los recintos. Los fardos funerarios incluían ropas y mantas nuevas, alimentos, y adornos que variaban según la jerarquía de la persona muerta. Hay tumbas de una gran riqueza con objetos de cerámica, oro y cobre dorado, que pertenecieron a los gobernantes; otras contienen menor cantidad de ofrendas de los artesanos y administradores; y por último, hay tumbas muy simples de agricultores y pescadores.

Las tumbas de los grandes señores incluían a sus mujeres y servidores. En un fardo funerario encontrado en esta zona, yacía un anciano envuelto con fina tela, y cubierta la cara por una máscara de bronce. Al costado, en un manto de algodón, estaba el cuerpo de un hombre echado con las piernas y los brazos extendidos. Cerca del anciano había dos mujeres sacrificadas:

“Estaban sentadas mirando al señor, con la espalda a la pared de la tumba. Ambas envueltas por un manto tosco parecido al del guardián, con la cabeza gacha, tan forzosamente gacha, en el caso de una de ellas, que debió haberse realizado un gran esfuerzo para darle esa posición, seguramente después de

44 Ibidem, p. 194.

45 Joan Gero. “Fiel knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period”. Washington, 2001.



muertas. Una tenía una vasija agarrada con sus dedos y eso quizá es indicación de que estuvieron vivas aún cuando se realizaba la ceremonia del entierro"<sup>46</sup>

Una primera conclusión nos conduce a situar a la mujer del pueblo en condición equiparable a la del siervo: ambos eran sacrificados a la muerte del señor y vestían ropas toscas y sin ningún adorno. Pero, incluso podrían haber ocupado un rango aún más subordinado. Notemos que las mujeres que acompañan al señor tienen la cabeza forzosamente gacha y portan en las manos una vasija, símbolo de sumisión y servicio.

Sin embargo, en la sociedad mochica las mujeres cumplieron un importante rol en la producción textil, que al igual que en otras culturas guardó relación con el culto religioso, tal como aparece en un conocido vaso moche que muestra una pictografía en la que hay varias mujeres tejiendo sentadas en el suelo, y "al lado de cada una numerosos husos probablemente con lana de colores diferentes. También se ve un modelo o patrón que guía a la tejedora"<sup>47</sup>.

La deidad más importante de los mochicas fue Aia-paec, con apariencia antropomorfa, felino y serpiente de expresión amenazadora, está representado de varias formas: volando como ave, luchando contra animales marinos y recibiendo ofrendas.

"...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Con, el cual formó el cielo, sol, luna, estrellas y la tierra con todos sus animales y lo demás que hay en ella, fue tan solo con el pensamiento y con su resuello y que pasando por estas tierras, que eran todas despobladas, hizo y crió todas las cosas que se ven y parecen en ellas y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras"<sup>48</sup>.

Los centros ceremoniales más importantes fueron la Huaca del Sol y de la Luna, y un complejo arqueológico, llamado El Brujo, donde se levantan dos pirámides: Huaca el Brujo y Huaca Cortada, separadas por 500 metros, la misma distancia que existe entre las Huacas del Sol y de la Luna. En la Huaca del Sol se veneró al dios Chicopaec, el soplo vital de la vida y protector de los muertos. En "la Huaca de la Luna hay pinturas en los muros con alusiones al culto, pero en ningún caso los dioses tienen la ferocidad de los dioses de Chavín"<sup>49</sup>. El culto a la Luna tuvo preponderancia en la costa y "era considerada como diosa del mar, de las islas, protectora del guano fertilizador de la tierra"<sup>50</sup>. Hubo también representaciones de lo que podrían haber sido "divinidades menores; son especie de demonio-animales con rasgos humanos, vestidos ricamente y armados; zorros, jaguares, cangrejos, peces, aves, búhos. Los sapos aparecen asociados a plantas nutritivas y el maíz y el pallar aparecen humanizados"<sup>51</sup>.

46 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 158.

47 Arturo Jiménez Borja. "Textilería peruana". José Antonio de Lavallo, Rosario de Lavallo. *Tejidos milenarios del Perú*. Lima, 1999, p. 23.

48 Luis E. Valcárcel. *Historia del Perú antiguo*. Lima, 1964. Tomo II. p. 382.

49 Luis Lumbreras. *Los orígenes de la civilización en el Perú*. Lima, 1974, p. 96.

50 Carrión Cachot. *La religión en el Antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 23.

51 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 160.

Según la concepción mítica de los Moches, el mundo de arriba era masculino, y estaba subdividido entre el mundo del cielo diurno y el cielo nocturno. Mientras que “el mundo de abajo, era subterráneo, húmedo y femenino, relacionado con la noche y el mar”<sup>52</sup>. También el mundo de los muertos parece estar ubicado en el mundo subterráneo femenino.

Cultivaron muchas plantas y la dieta alimenticia debió ser variada: maíz, frijol, pallar, maní, camote, papa, yuca, ají, lacón, achira, calabaza, pepino. Frutas como chirimoya, guanábana, paca, tumbo, granadilla, lúcuma, ciruela del fraile, papaya y piña. No se sabe si cultivaron la coca o la obtuvieron por trueque, pero la conocieron y la utilizaron seguramente, entre otros, con fines medicinales<sup>53</sup>. Mientras que el pallar, fue el “fruto de conexión entre el mundo de abajo y el mundo de arriba”<sup>54</sup>.

En 1987, la riqueza de la cultura Mochica apareció en todo su esplendor cuando el equipo dirigido por el arqueólogo Walter Alva descubrió las Tumbas Reales del Señor de Sipán, lo que proporcionó una valiosa información de la estructura social y política, creencias religiosas y formas de vida en la costa norte entre los siglos I -VII d.C. Se trata del ataúd de un gobernante Mochica con ocho acompañantes de los cuales tres son mujeres. “La disposición de los entierros y las características personales permiten aproximarse a una reconstrucción del sistema de relaciones en la nobleza Mochica, y al rol de las mujeres en la vida política y social, como esposas, concubinas y sacerdotisas. Hecho que después fue corroborado con el descubrimiento de la tumba de una sacerdotisa, ubicada en San José de Moro, al sur de Sipán”<sup>55</sup>.

El guardián de las Tumbas Reales yacía en el nivel central de la plataforma. A tres metros, un soldado mochica portando un escudo de cobre y restos de un casco dorado en el cráneo, tenía los pies amputados, posible símbolo de la obligación de permanecer en su puesto de vigía. A los pies del sarcófago, se encontraban los cuerpos de dos mujeres jóvenes que aún no habían cumplido 20 años al morir en posición distinta, la cabeza de una apuntaba al oeste y la otra en dirección opuesta. Una tercera mujer, yacía en la cabecera del sarcófago, vestida también con sencillez, y cerca, un niño de unos 10 años sentado en la esquina del sur. Los guerreros portaban armas, escudos y vestimenta adornada con pectorales, mientras que los siervos y las mujeres no ostentan ningún símbolo de poder. Los cuerpos de estas mujeres apenas están cubiertos con una saya larga sin adorno alguno. A los costados, estaban los esqueletos de dos guerreros. Uno con escudo, tocado de cobre y un mazo de guerra. El de la izquierda tenía un pectoral de conchas y junto a sus piernas el esqueleto de un perro.

El Señor de Sipán estaba cubierto de adornos, emblemas y atuendos de oro, plata, cobre dorado y piedras semipreciosas. De su cuello colgaban cabezas de búho, sujetas por hilos de oro y sonajeros de su cinturón. Los pies calzados por sandalias de cobre, y su cuerpo envuelto en mantas de algodón recamados de finas

52 Jürgen Golte. *Moche. Cosmología y Sociedad*. Lima, 2009, p. 155

53 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 166.

54 Golte. *Moche. Cosmología y Sociedad*. Ob. Cit., p. 211.

55 Walter Alva. “La mujer en el mundo Mochica: Una visión desde los descubrimientos de Sipán”. Lima, CEMHAL, octubre del 2000.

placas de cobre dorado. Cubrían los huesos de la cara un par de ojos de oro, una nariz, y un protector del mismo metal para el mentón semejante a un yelmo. Sobre una lámina de oro descansaba el cráneo. En la mano derecha reposaba un lingote de oro y sujetaba el más importante símbolo de poder y jerarquía: un cetro y cuchillo coronado por una pirámide invertida de oro, con relieves en los que un jefe guerrero ricamente ataviado, toma por el cabello a un prisionero y dirige con la otra un mazo hacia el rostro.

Un collar sobre el pecho del Señor de Sipán muestra una fila de diez maníes de oro y otra de diez maníes de plata. El oro representa la derecha y la plata la izquierda, el sol y la luna, el día y la noche, lo masculino y lo femenino, respectivamente; expresión de la dualidad de poderes y fuerzas. También confirmó que en la cultura Mochica el culto a la luna estuvo fuertemente arraigado y precedió a la posterior adoración al sol, porque la luna permitía medir el tiempo con mayor amplitud<sup>56</sup>, y porque mientras el sol desaparece en la noche la luna está presente día y noche<sup>57</sup>.

La influencia de la cultura Mochica perduró hasta el primer siglo de la conquista. Tal como señala Paul Rivet, un texto religioso publicado por Gerónimo de Ore, y reproducido en parte por Raoul de la Grasserie, consigna varias oraciones cristianas en lengua mochica:

A can sancta Cruces oc. Muxhllangmuse, muchquich. Ef con ñofmollpuc, Dios muchciec, Efe, Eis, spiritusanctooquenic

Por la señal de la santa Cruz, de nuestros enemigos líbranos señor Dios Nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amen<sup>58</sup>.

## La Señora de Cao

En el 2006, el arqueólogo Régulo Franco Jordán luego de varios años de investigación, descubrió un impresionante fardo funerario perteneciente a una mujer de la élite Mochica, a la que llamaron Señora de Cao. La tumba fue hallada en el centro ceremonial de Cao Viejo, ubicado en el complejo arqueológico El Brujo, distrito de Magdalena de Cao, en el departamento de La Libertad, a 700 kilómetros al norte de Lima.

Se trata de una mujer que al parecer desempeñó un destacado rol religioso y posiblemente político. Las paredes del patio donde fue depositada la tumba están pintadas con diseños geométricos y un ser sobrenatural de rasgos felinos y tentáculos de pulpo, rodeado de cóndores y serpientes. La tumba de la Señora de Cao fue encontrada herméticamente cerrada con troncos de algarrobo acompañada de otros tres entierros de hombres que fallecieron entre 50 y 100 años antes que ella, probablemente parientes ó sacerdotes.

56 Hermann Leicht. *Arte y Cultura Preincaicos*. Madrid, 1963, p. 52.

57 Anne Marie Hocquenghen, Patricia Lyon. "A class of anthropomorphic supernatural female in Moche Iconography". Berkeley, California, 1980.

58 Paul Rivet. «Les langues de l'ancien Diocèse de Trujillo». *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1949, p. 14.

Estaba envuelta en varios mantos que guardaban cuatro coronas de oro, una de las cuales llevaba la representación de un felino. Cubría su rostro un plato dorado y llevaba finos collares de piedras preciosas, aretes, narigueras de figuras antropomorfas, y un cetro ceremonial de madera y oro. Cerca se encontraron husos para tejer, vasijas de cerámica, y adornos de plata y cobre dorado. A pesar de haber estado enterrada 1,700 años, la Señora de Cao estaba bien conservada lo que ha permitido conocer que media 1.45 y que murió cuando tenía entre 25 y 30 años de edad. También que había tenido al menos un hijo. Pero lo que más llamó la atención fueron los tatuajes mágico-religiosos representando serpientes y arañas, y otros símbolos en brazos, manos, piernas, pies y dedos de la Señora de Cao.

Además de tener un gran valor iconográfico, las 44 narigueras con las que fue enterrada la Señora de Cao son piezas de delicada orfebrería; muchas de ellas combinan dos metales, oro y plata, o cobre y cobre dorado, símbolo del concepto de dualidad esencial para los antiguos pobladores de la costa peruana. Las narigueras le cubrían la boca, confiriendo divinidad a lo que saliera de ella. Dos de las narigueras fueron colocadas intencionalmente dentro de su boca para su entierro.

El fardo, que pesaba 120 kilos, tenía dibujado un rostro humano en la capa exterior, a la altura de la cabeza. Una de las telas que envolvían a la Señora de Cao era un tejido continuo de más de 70 metros, que le daba 48 vueltas al cuerpo. Cuando los científicos llegaron al cuerpo momificado de la Señora de Cao, descubrieron un cuenco de metal que había sido colocado sobre su rostro. El cuenco contenía cinabrio (sulfuro de mercurio), el mismo polvo rojizo que había sido utilizado para preservar su cuerpo.

### **La Sacerdotisa de San José de Moro**

En 1991, el arqueólogo Luis Jaime Castillo al frente de un equipo descubrió en San José de Moro, un centro ceremonial y cementerio Mochica ubicado en la costa norte peruana, la tumba de una sacerdotisa que tuvo un papel destacado en la sociedad Mochica tardía, enterrada con muchas ofrendas, y cuya vestimenta y tocado son idénticos a las figuras mochicas de una sacerdotisa que oficiaba la Ceremonia del Sacrificio, representación de los derrotados en los combates, hechos prisioneros y luego sacrificados. La sangre de estos guerreros era entregada por la sacerdotisa que llevaba la "Copa del Sacrificio".

El descubrimiento de entierros ceremoniales permitió contribuir con una importante información acerca de los Mochicas, de sus creencias y rituales<sup>59</sup>. La Tumba de la Sacerdotisa se encontraba a más de seis metros de profundidad en un ataúd de forma rectangular cubierto de discos de metal a cuyos costados se habían cosido placas de cobre y plata en forma de piernas y brazos, y a la altura de la cara una gran máscara antropomorfa. "La sacerdotisa de aproximadamente 40 años llevaba en la cabeza un tocado ceremonial, y cerca de la mano derecha la copa utilizada en la Ceremonia del Sacrificio. A sus pies yacían los esqueletos de dos mujeres, y un rico ajuar compuesto de collares, brazaletes de metal y hueso, así como orejeras

59 *La tumba de la sacerdotisa de San José de Moro*. Lima, 1996-1997.

con mosaicos de turquesa, y 73 piezas de cerámica: cántaros, cuencos, ollas, vasos, y botellas pintadas con gusto y esmero. Junto a ella y a sus pies aparecieron cuatro mujeres más, conformando su séquito de acompañantes a la otra vida. El entierro principal se encontraba en el centro de la cámara, rodeada por ofrendas funerarias y flanqueada por otros dos cuerpos”<sup>60</sup>.

En las representaciones mochicas y en los fardos funerarios, las mujeres aparecen con cierta frecuencia ejecutando una serie de acciones rituales y otras que podrían ser de carácter doméstico. “Sobre la base de un análisis de atributos (vestimenta, adornos, características faciales y corporales) y de los contextos en los que se desenvuelven las mujeres, podemos distinguir tres modalidades de representación: Mujeres Naturales, Mujeres con Rasgos Sobrenaturales, y Mujeres Esqueléticas”<sup>61</sup>.

Las Mujeres Naturales están vestidas con faldas largas de color oscuro en escenas rituales, eróticas y pariendo. No aparecen en escenas de combate o danza, y en general su presencia en escenas complejas es limitada. Las Mujeres con Rasgos Sobrenaturales son andromorfos, representadas en escenas rituales con un atuendo más elaborado, grandes colmillos de las divinidades más importantes, tocados, orejeras adornadas con turquesas, faldas largas que cubren las rodillas, cinturones adornados con cabezas de serpientes, collares y brazaletes de cuentas de piedra, concha y metal. A diferencia del tocado masculino, no ocultan el cabello que aparece dividido en dos partes y las trenzas terminando en cabezas de serpientes.

El descubrimiento de la tumba de la Sacerdotisa de San José de Moro, suscita una profunda reflexión en torno al rol que cumplieron y el poder que probablemente ejercieron para ser merecedoras de un entierro rico y complejo. Sin embargo, no existen fuentes que permitan conocer qué influencia ejercieron sobre las otras mujeres y sobre la sociedad en su conjunto. Otro aspecto importante lo constituyen los artesanos mochicas creadores de un estilo artístico singular y muy elaborado. Destacaron en la metalurgia, pintura mural, talla en madera y alfarería. Su cerámica alcanzó un alto grado de perfeccionamiento en la representación de figuras humanas en diversas actividades, y una gran variedad de escenas eróticas. Las mujeres aparecen en figuras naturales, vestidas de manera sencilla con una saya larga y sin adornos. En cambio el atuendo de los hombres, según la jerarquía, podía incluir plumas brillantes, pájaros disecados, ornamentos de oro y plata, collares, aretes y orejeras.

También en la cultura Mochica el tejido jugó un rol importante, y al parecer fueron las mujeres quienes se encargaron principalmente de esta labor. “En un conocido vaso moche, de forma campanulada muestra una pictografía en la que se ve a varias mujeres tejiendo sentadas en el suelo; se ve al lado de cada una numerosos husos probablemente con lana de colores diferentes. También se ve un modelo o patrón que guía a la tejedora”<sup>62</sup>

60 Luis Jaime Castillo Butters - Ulla Sarela Holmquist Pachas. “Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía”. Lima, 1997.

61 Ulla Sarela Holmquist. *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica*. Lima, 1992.

62 Arturo Jiménez Borja. *Textilería peruana*. Ob. Cit., p. 23.

## La Venus de Nazca

La Cultura Nazca se desarrolló entre 300 d.C y 700 d. C., en los valles de Ica y Nazca, en la costa sur del Perú. La agricultura constituyó la base económica más importante porque tuvo que enfrentarse a la falta de agua y pocas tierras agrícolas. Por ello, rindieron culto al agua y a los dioses que controlaban la lluvia; y los alimentos provenientes del mar constituyeron parte fundamental de su dieta: peces, algas marinas, calamar, camarones, choros, cangrejos, conchas.

Una mujer desnuda sentada con el vientre y los pechos prominentes, posible representación de la fertilidad, y a la que se ha llamado la Venus de Nazca, fue descubierta en el valle de Ica perteneciente a esta cultura. Cahuachi fue su principal centro ceremonial y sus construcciones se caracterizaron porque están formadas por grandes agrupaciones. Contemporánea a la cultura Mochica y con raíces de Paracas, su cerámica tiene diseños naturistas y míticos decorados con una gama de colores que abarcan el blanco, ocre, negro, púrpura, anaranjado y rojo.

Las técnicas textiles de Nazca se aplicaron a tapices, brocados, telas pintadas, y el arte plumario tuvo importancia como símbolo mágico, ritual, y también de poder. Los personajes de alto rango llevaban un gran tocado de plumas en la cabeza y se cubrían con mantos y pecheras de plumas. Ostentaban narigueras, diademas y adornos de oro. El atuendo de las mujeres, incluso de las de mayor rango, era más sencillo, consistía en camisas sin mangas y sin adornos. Los entierros funerarios de los personajes están conformados por varios mantos, vasijas de cerámica, alimentos, cabezas trofeos probablemente con función ritual, objetos de notable maestría de oro y diferentes instrumentos musicales como tambores, flautas y zampoñas.

Añade al misterio que rodea a esta cultura las grandes Líneas de Nazca, ubicadas entre los kilómetros 419 y 465 de la carretera Panamericana Sur, con una extensión de 50 kilómetros de longitud y 15 kilómetros de ancho, y una antigüedad entre 300 a.C. y 900 d.C. Se trata de más de treinta geoglifos que representan figuras de animales, geométricas y humanas. Hay un número menor de dibujos en comparación con cientos de líneas, triángulos y cuadrados que ocupan una importante extensión en el desierto, diseñadas con una técnica de construcción cuidadosa que dirige las líneas a cerros y barrancos sin desviarse de su dirección original. Un gigantesco calendario astronómico por el que caminó infatigable María Reiche, la científica más importante de nuestra historia, y a quien debemos el estudio más completo de las Líneas de Nazca.

Entre los geoglifos de mayor tamaño, figura un pájaro estilizado de 300 metros de largo y 54 metros de ancho, en cuya cabeza hecha de segmentos de círculos con radios que varían entre 10 y 20 centímetros, destacan dos círculos de igual diámetro que asemejan sus ojos. El Pájaro Gigante, diseñado junto a una figura trapezoidal, tiene cuello de culebra y su pico señala al sol naciente. Por ello, los científicos lo llamaron el "Anunciador del Inti Raymi", puesto que si el 21 de junio en el solsticio de invierno, nos colocáramos en la cabeza del pájaro y siguiéramos con la vista la dirección que indica su enorme pico, observaríamos la salida del sol.



Tan grande es el ave, dice María Reiche, que uno puede colocarse en la punta de una de sus alas y no se puede ver ni la cabeza, ni la otra ala, sólo es posible percibir unas pocas líneas sobre el suelo, porque para apreciarla en conjunto hay que sobrevolar el área. Mientras que la figura más pequeña es un espiral que tiene 3 metros de diámetro. La otra figura importante de Nazca es El Lagarto de 180 metros de largo, con las patas borradas por la construcción de la carretera Panamericana Sur, que dividió la figura en dos. El Pelicano de 135 metros y El Cóndor de igual tamaño. También, El Mono, una de las famosas figuras que mide 135 metros, tiene solo nueve dedos, una cola en forma de espiral, y representaría a la Osa Mayor. La Araña, que mide 46 metros de largo ubicada en medio de una red de líneas rectas. Otra figura famosa por su armoniosa composición es El Colibrí, cuya distancia entre los extremos de sus alas es de 66 metros.

### Cultura Tiahuanaco

En la frontera entre Perú y Bolivia, se extiende una inmensa llanura a orillas del Lago Titicaca con una altura de más de 4,000 metros sobre el nivel del mar. En esta región se desarrollaron dos importantes culturas: Pukara, en los siglos III y IV, y Tiahuanaco, siglos IV y XI. Pukara constituyó el primer asentamiento urbano que surgió en el Altiplano, con un complejo ceremonial de elaborada arquitectura y esculturas de piedra que representan a personajes antropomorfos.

Mientras que la Cultura Tiahuanaco tuvo un desarrollo que se prolongó a lo largo de 1400 años, cubriendo una extensa área de Bolivia, Perú, Argentina, y Chile. Tuvo una estructura social jerarquizada que puede observarse en sus edificaciones y en los fardos funerarios. Aunque es una zona fría e inhóspita fue un importante centro de domesticación de la papa, quinua, oca, olluco y mashwa<sup>63</sup>. También el arte textil alcanzó un notable desarrollo, y estuvo directamente relacionada con el culto religioso. Según su iconografía habría existido un centro conformado por mujeres especializadas en el arte del tejido, antecesor de los Acclahuasis, centros textiles del Imperio de los Incas.

El gran centro ceremonial albergó a una elite de sacerdotes y artesanos diestros en metalurgia y cerámica de vasos ceremoniales llamados keros, de coloración policroma y adornada con felinos, serpientes y cóndores, que constituyen "un arte de una fuerza extraordinaria"<sup>64</sup>. Tiahuanaco destaca por sus extraordinarios monolitos que representan personajes míticos o divinidades, esculpidos en piedra y todos en posición vertical, con ojos rectangulares y lágrimas que descienden por el rostro mientras las manos reposan quietas en el plexo solar. La Puerta del Sol, uno de los elementos más característicos de Tiahuanaco, está conformada por una pieza de piedra de 2.75 metros de altura por 4 m. de largo con una puerta al centro. La principal divinidad, el Dios de los Báculos, aparece en la parte central con los brazos abiertos hacia los lados sosteniendo en cada brazo un bastón. De su cabeza salen rayos que terminan en pequeñas cabezas de animales y a los costados hay menudos seres halados en actitud de veneración.

63 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 217.

64 Pere Bosch Gimpera. *La América pre-hispánica*. Barcelona, 1975, p. 215.

“Todos los otros edificios que se han señalado, están casi alineados de Este a Oeste cumpliendo todos, seguramente, una función ceremonial. No se conocen casas de viviendas en Tiwanaku y si bien es cierto que en el lugar habitó gente, es posible que la mayor parte de la población viviera en otros lugares y sólo una parte en el Centro mismo. Tiwanaku debe ser considerado un gran Centro Ceremonial habitado solo quizá por gente muy importante”<sup>65</sup>.

En el siglo VI, Tiahuanaco llegó a controlar un gran territorio, pero en el siglo VIII sufrió una crisis por razones desconocidas que con frecuencia se ha atribuido a un drástico cambio del clima.

### Imperio Wari

La cultura Wari<sup>66</sup> se desarrolló entre los siglos VI y XII como resultado de una cultura menor llamada Huarpa y de las culturas Tiahuanaco y Nazca. Representó el primer imperio andino, “cuya área de influencia cubría desde Cajamarca y Lambayeque por el norte, hasta Arequipa y Cusco por el Sur”<sup>67</sup>. Se caracterizó por el establecimiento de ciudades planificadas, una sola religión y fenómenos económicos similares.

Wari, su capital, fue una ciudad de piedra ubicada a 22 kilómetros de la ciudad de Ayacucho, donde existen vestigios de edificaciones de dos y tres pisos, amplias plazas, calles, sistema de canales de desagüe y viviendas en barrios diferenciados que reunían a sacerdotes, ceramistas, tejedores y orfebres. Tuvo una estructura social jerarquizada, y en el complejo Wari destaca Cheqowasi, con cámaras funerarias de varios niveles, un adoratorio de ocho metros de altura, y un Acllahuasi, o Casa de las Escogidas.

Cultivaron maíz, papa y quinua, y criaron llamas y alpacas. Su cerámica está conformada por vasijas decoradas con figuras míticas y fue utilizada en rituales religiosos como el Sacrificio de la Cerámica, que consistía en romper grandes cántaros de cerámica finamente decorada. Trabajaron objetos en oro, cobre y plata, adornos finamente elaborados y coronas de oro con representaciones de la divinidad de la Puerta del Sol, que se repite en los vasos ceremoniales.

En julio de 2010, un equipo de arqueólogos encontraron en el distrito de Vilcabamba, de la provincia cusqueña de La Convención, una vasija, tres hojas de hacha de cobre y 17 piezas de plata. Un mes después descubrieron nueve tumbas, una principal y ocho que la acompañaban. El personaje central, denominado Señor de Vilcabamba, confirma que la influencia Wari en el Perú prehispánico es más amplia de lo que se pensaba, puesto que ese tipo de tumbas están siempre en una ciudad. El complejo funerario cubre un área de 450 metros, donde se encontró en la tumba principal una máscara antropomorfa y un pectoral de plata, collares, brazaletes de oro con figuras de felinos y dos báculos forrados de plata.

65 Lumbreras. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 210.

66 Imperio Wari 1,000 a 1,100 a.C. Wari Tomaval (Costa norte); Wari Cajamarca III (Sierra norte); Wari Willkawain (Sierra norte); Wari Pachacamac (Costa central); Wari (Sierra central); Wariatarco (Costa sur); Waricurawasi (Sierra sur); Tiahuanaco expansivo (Altiplano)

67 Luis G. Lumbreras. *Las fundaciones de Huamanga*. Ob. Cit., p. 115.



La cultura Wari tuvo influencia en Pachacamac, una ciudadela religiosa con carácter de oráculo cerca de Lima donde se rindió culto a Pachacamac, una deidad que podría guarda similitud con el Dios de las Varas. Cabe mencionar que a partir del siglo VII en la cultura Wari se empezaron a enterrar a los muertos en posición sentada en fardos funerarios con mantas y ofrendas.

Recientemente, a finales de junio del 2013, la influencia de la cultura Wari en la costa se evidenció cuando el arqueólogo polaco, Milosz Giersz, y su esposa Patrycja Prządka-Giersz, descubrieron en Huarmey, a 300 kilómetros al norte de Lima, una cámara funeraria con 63 cuerpos, de los cuales 57 son de personajes de la nobleza. En el lado norte de la cámara había tres pequeñas tumbas de mujeres de la elite Wari, enterradas con ajuares y joyas de gran valor cultural.

Otro dato importante de la Cultura Wari es que los quipus, sistema numérico conformado por nudos de diversos colores utilizado durante el Imperio Incaico, habría tenido origen con una anterioridad de varios cientos de años, en forma de "ciertos atados de cordones semejantes a los quipus (que) fueron usado en la cultura wari"<sup>68</sup>. En el siglo VIII este imperio colapsó por razones desconocidas.

### Sacerdotisa de Chornancap

La Cultura Lambayeque o Sicán se desarrolló entre los siglos VII y mediados del XIV en la costa norte, teniendo como centro primero la zona de Batán Grande (IX - X) hasta Túcume (XI - XIV) y Piura; y por el sur hasta al valle de Chicama. Sus orígenes se remontan al fin de la cultura Moche, con influencias de Wari y Cajamarca. Fue un Estado teocrático con una estructura social estratificada.

Su economía estaba basada en la agricultura con un avanzado sistema de canales de irrigación que articuló los valles de Reque, Chancay, Lambayeque y La Leche. Batán Grande, fue el centro religioso, administrativo y económico, donde se enterraban a los miembros de la elite y se adoptaban las decisiones más importantes. Tuvo un gran desarrollo en la metalurgia como se advierte en los tumis y máscaras funerarias en oro, plata y aleaciones de otros metales.

En el complejo arqueológico de Chornancap, a 15 kilómetros de la ciudad de Lambayeque, el equipo de arqueólogos dirigido por Carlos Wester La Torre, encontró la tumba de una mujer de igual jerarquía que la Señora de Cao y la Sacerdotisa de San José de Moro. Su ajuar comprendía un pectoral de perlas, joyas de oro, plata y cobre, una compleja asociación de ofrendas de conchas spondylus, fina cerámica, crisoles, coronas con la representación de Naylamp y orejeras de oro, así como variedad de pectorales de spondylus, y tumis.

En el aspecto mítico religioso, la cultura Lambayeque introdujo dos nuevos elementos a la historia de la cultura peruana. Según una leyenda que seguía vigente cuando llegaron los españoles, recogida por el cronista Miguel Cabello de Balboa en el siglo XVI, el origen de la cultura Sicán o Lambayeque se produjo cuando por el mar llegó un poderoso señor llamado Naylamp acompañado por una gran flota de

68 Martti Parssinen – JukkaKiviharju. *Textos Andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid, 2004, p. 29.

balsas, su esposa Ceterni, muchas concubinas e hijos, y del gran sacerdote. Después de muchos años de paz, a Naylamp le salieron alas y se alejó volando. Este personaje alado se repite con frecuencia en los trabajos de orfebrería como divinidad central de la cultura Lambayeque. Su representación tiene ciertos detalles curiosos, como los ojos con extremo en punta que se eleva, la nariz prominente y las orejas puntiagudas con grandes aretes<sup>69</sup>.

Posteriormente, cuando el último gobernante, Fempellec, decidió cambiar de lugar al ídolo con la representación de Naylam, en castigo cayó una fuerte lluvia durante treinta días, seguida de una severa sequía y hambruna. Para aplacar la ira de los dioses los sacerdotes echaron a Fempellec al mar, pero entonces llegó Chimo Cápac, marcando el inicio de la conquista chimú que apareció como “consecuencia de un proceso de cambio que duró varios siglos, desde aproximadamente los años 700 hasta quizá los años 1,200 en que quedó formalmente definida”<sup>70</sup>.

### Estados Regionales

La Cultura Chimú<sup>71</sup> llegó a tener un importante desarrollo a partir del siglo XII, siendo su capital, Chan-Chan, “un importante centro de actividades políticas, religiosas y económicas, con patios, edificios y corredores, que albergaban a la elite gobernante, a los artesanos y agricultores. Estaba formada por diez grandes unidades rectangulares que pertenecían a distintos clanes que se gobernaban por su propio jefe”<sup>72</sup>. Su población se calcula en 50,000 habitantes, y en las afueras de la ciudad había construcciones para los servidores. En esta sociedad jerarquizada se rindió culto a los muertos y la más importante divinidad fue la Luna a la que llamaban Si, seguida del sol, las constelaciones y el mar. “En la mayor parte de los pueblos más primitivos, precede el culto lunar a la posterior adoración del sol”<sup>73</sup>.

En Chimú, Casma, Pativilca, Huaura, Ancón y Supe, señala Rebeca Carrión Cachot, el rayo figura como un culto muy antiguo y “ampliamente desarrollado en el viejo horizonte de la Cultura Chavín y Huaylas, manteniéndose en todo su vigor hasta la Conquista, (...) y se creía que se encarnaba en la serpiente que simboliza la lluvia, la fertilización de la tierra, y el poder generador de las plantas”<sup>74</sup>.

La textilería Chimú tiene los tejidos más grandes encontrados en el Perú prehispánico y destacan por la belleza estética de sus telas bordadas y sus mantos de plumas, con representaciones de personajes antropomorfos, y una frecuente iconografía donde aparece un personaje central con la cabeza separada del cuerpo<sup>75</sup>.

69 Leicht. *Arte y Cultura Preincaicos*. Ob. Cit., p. 9.

70 Luis G. Lumbreras. *Las fundaciones de Huamanga*. Ob. Cit., pp. 148-149.

71 Estado Regionales 1,200 a 1,400 a.C. Chimú (Costa norte); Cajamarca IV (Sierra norte); Chancay (Costa central); Wanka Chanka (Sierra central); Ica (Costa sur); K'illke (Sierra sur); Mollo (Altiplano).

72 Bosh Gimpera. *La América pre-hispánica*. Ob. Cit. p. 217.

73 Leicht. *Arte y Cultura Preincaicos*. Ob. Cit., p. 52.

74 Carrión Cachot. *La religión en El antiguo Perú*. Ob. Cit., p. 45.

75 Lumbreras. *Las fundaciones de Huamanga*. Ob. Cit., 1974.

## Culturas Chancay, Chincha y Chachapoyas

**Cultura Chancay.** Lo más característico de Chancay, que se desarrolló en la Costa central, entre los siglos XIV y mediados del XV, fueron sus grandes edificios construidos con pequeños adobes, así como importantes centros que podrían haber sido residencias de personajes de la elite. Sus tejidos son especialmente peculiares por las imágenes de personajes, animales y símbolos hechos con trazos simples y sin mayor elaboración. Temas como las olas del mar y una serpiente bicéfala son recurrentes y los colores son blanco, marrón y negro.

La cerámica Chancay se basa principalmente en la utilización del color blanco para el fondo y el negro para los diseños sobre peculiares representaciones modeladas de peces, monos, gatos, aves. Pero quizá la representación más famosa son unos cántaros en cuyo cuello se representa una cabeza humana modelada y pintada con tocado, orejeras y pintura facial. A estos cántaros se les ha dado el nombre de “chinas” por la forma de los ojos.

En Chancay se encontraron pequeñas figuras femeninas con el cuerpo desnudo y el rostro pintado de un tamaño entre 17 cm. y 46 cm., que al parecer representaban un arquetipo idealizado<sup>76</sup>.

**Cultura Chincha.** Se extendió por los valles de Chincha, Pisco, Ica y Nazca aunque su centro político estuvo en el valle de Chincha, entre los siglos XI y mediados del XV. La existencia de un tipo de organización social en la zona de Chincha es un hecho comprobado por los investigadores, lo que no se ha logrado establecer es el carácter de esta sociedad. Son varios los cronistas que hacen referencia a un gran reino en la zona de Chincha, y se menciona frecuentemente que en los sucesos de Cajamarca del 16 de noviembre de 1532, las dos únicas autoridades llevadas en andas fueron Atahualpa y el señor de Chincha.

Los principales núcleos de esta cultura en La Centinela y Tambo de Mora (Chincha), fueron centros administrativos y ceremoniales, unidos con otros centros menores mediante una red de caminos que después conformaron parte de los caminos del Inca. La cerámica Chincha tiene un estilo característico, las piezas son bien elaboradas y decoradas; formas de cántaros con cuello y asas en la parte alta, botellas, tazas, platos y figurinas. El oro, plata y una aleación de cobre con oro fueron extensamente utilizados, sobre todo para la elaboración de vasos retrato, con una sola lámina de metal sin soldaduras ni uniones metálicas.

María Rostworowski señala que existió un comercio a lo largo de la costa sin moneda basada en el trueque. Según la historiadora, en Chincha había por lo menos 600 mercaderes que realizaban viajes hasta el Cusco y por todo el Collao (donde comerciaban lana y cobre), mientras que por el norte llegaban a Quito para comer-

---

76 En Colombia también se han localizado figuras similares pertenecientes a los siglos IV – XV d. C. El conjunto votivo incluye mujeres, hombres, asexuados, escenas, animales, objetos de uso personal, objetos domésticos y objetos indefinidos. El tipo “ricamente adornado” representa el 5.6% de las figuras femeninas, el 4.0% de las masculinas y solo el 2.2% de las asexuadas. Esta distribución parece indicar un cierto equilibrio ente los géneros masculino y femenino frente a una manifiesta inferioridad del género asexuado (Lleras 2000).

ciar esmeraldas y spondylus. Este mercadeo costeño se realizó mediante balsas construidas con totoras y troncos de árbol.

**Cultura Chachapoyas.** Se desarrolló en el actual departamento de Amazonas. Se trata de una cultura que las comunidades desarrollaron de manera autónoma, de la que han perdurado grandes monumentos de piedra, como la fortaleza de Kuélap, el Gran Pajatén y la Laguna de los Cóndores, así como varios sarcófagos y mausoleos en lugares de difícil acceso.

Garcilaso de la Vega, señala que el territorio de los chachapoyas era tan extenso que le “pudiéramos llamar reino”. Los Chachapoyas fueron conquistados por los Incas en tiempos de Túpac Yupanqui. El cronista Cieza de León dice de los Chachapoyas:

“Son los más blancos y agraciados de todos cuantos yo he visto en las Indias que he andado, y sus mujeres fueron tan hermosas que por serlo, y por su gentileza muchas de ellas merecieron ser de los incas y ser llevadas a los templos del sol”<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Segunda parte*. Lima, 1985.



## Capítulo II

### La mujer en el imperio de los Incas

#### Imperio del Tawantinsuyo. 1400 - 1530

La constitución del Imperio de los Incas o Tawantinsuyo, que abarcó los actuales países del Perú, Bolivia, Ecuador, hasta el río Ancasmayo en Colombia, el río Maule en Chile, y el noroeste de Argentina, significó la síntesis del proceso cultural andino, y una profunda transformación en la vida social y económica de los pueblos y culturas que se desarrollaron en ese extenso territorio. Sometidos al Inca estos pueblos adoptaron las costumbres y la lengua quechua de los nuevos soberanos<sup>1</sup>, lo que cambió completamente el curso de la historia de la cultura andina<sup>2</sup>. Trece Incas se sucedieron durante un siglo en tres períodos: el inicial cuando los Incas fueron jefes de varios ayllus (comunidades); la etapa de preparación; y el apogeo que se inicia con los cambios realizados por el Inca Pachacutec promovidos por su padre Wirakocha Inca, que supo “interpretar las necesidades de su pueblo (...) determinadas por el gran desarrollo alcanzado en la estructura económica lo que permitió el ascenso de nuevas fuerzas en el plano político y religioso”<sup>3</sup>.

El Imperio estuvo dividido en cuatro regiones: Chinchaysuyo, hasta el Río Ancashmayo en Pasto, Colombia; el Antisuyo, conformado por los valles subtropicales hasta la selva baja amazónica; Contisuyo, por la costa hasta el Río Maule en Chile; y el Collasuyo, que ocupó parte del actual territorio de Bolivia hasta el Norte de Argentina. Hay que tener en cuenta que para los Incas el Tawantinsuyo constituía el mundo entero, “son las Cuatro Direcciones Cardinales que parten de un núcleo central, Kosko, en este sentido “ombbligo del mundo”. Suyu no es ni provincia ni región (...) sino los cuatro rumbos, los cuatro grandes surcos, por los cuales inponentemente avanzaba el Inca...”<sup>4</sup>

Los Incas del Imperio del Tawantinsuyo “uno de los más grandes estados que haya existido en las Américas<sup>5</sup> fueron según una posible cronología<sup>6</sup>: Manco Cápac, que en 1285 fundó la ciudad del Cusco; Sinchi Roca (1305); Lloque Yupanqui (1320); Mayta Cápac; Cápac Yupanqui; Inca Roca (1370); Yáhuar Huaca; Wiracocha;

---

1 El primer diccionario quechua (1607) fue publicado con la siguiente autorización: “Tiene el Padre Diego Gonzalez licencia y privilegio de los Presidentes y Oidores deste Real Audiencia de los Reyes, para que él y no otra persona alguna pueda imprimir este Arte, so penas contenidas en el dicho privilegio, su data en Lima a 6 de julio 1605. Diego González Holguin. *Arte y Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú que llaman Quichua*, 1607.

2 Luis E. Valcárcel. *Historia de la Cultura Antigua del Perú*. Lima, 1949, p. 202.

3 Emilio Choy. *Desarrollo del pensamiento esclavista en la sociedad de los Incas*. Lima, 1961, p. 87.

4 Valcárcel. *Historia de la Cultura Antigua del Perú*. Ob. Cit., p. 32.

5 Brian S. Bauer – David S. Dearborn. *Astronomía e Imperio en los Andes*. Cusco, 2003, p. 14.

6 José Antonio del Busto. *Tupac Yupanqui. Descubridor de Oceanía*. Lima, 2007, pp. 146-159.

Pachacutec Inca (1425); Túpac Inca Yupanqui (1471); Huayna Cápac (1485); Huáscar (1528); Atahualpa (1531 vence a Huáscar), y 16 de noviembre de 1532 es apresado por Pizarro. En 1533 Huáscar muere por orden de Atahualpa probablemente en febrero. Ese mismo año, el 26 de julio, Atahualpa fue asesinado por orden de Pizarro.

El Inca era considerado hijo del Sol, centro del universo religioso, social, político y físico. En la organización jerárquica de la elite del Cusco la familia del Inca ocupaba el primer lugar, la nobleza el segundo, y en tercer lugar venían los hijos de mujeres secundarias. Cada ayllu, Hanan ó Hurin, tenía su asociación propia, cuya expresión “hace evidente que el ayllu de primer rango (I), tanto en Hanan como en Hurin, estaba asociado con el Sol; el segundo con el Trueno; y el tercero con el dios Wiracocha<sup>7</sup>. En esta división ritual del espacio y de las relaciones de parentesco se consideraba que los ayllus Hanan del Cusco provenían de los “hermanos mayores”, en tanto que los Hurin descendían de los “hermanos menores” seguidores de la Coya. Por ello, Zuidema, los asocia con descendencia paralelas matrilineal y patrilineal<sup>8</sup>.

El Cusco, capital del Imperio era el centro sagrado donde se encontraban los más importantes templos dedicados al Sol, la Luna, las Estrellas, Trueno y Arco Iris, entre los que destaca el Coricancha con una imagen del Sol, Punchau (luz del sol) muy venerada. Durante la conquista el Coricancha fue saqueado por el oro y la plata que contenía, y encima se edificó la Iglesia y Convento de Santo Domingo. Otra zona ceremonial del Cusco fue la plaza principal llamada Aukay Pata, dividida por el río Watanay en dos zonas, Watay Pata y Kusi Pata. Aukay significa combatir, guerrear, y pata, lugar sobresaliente. En ese sentido sería lugar o plaza de luchas. Algunos cronistas escriben Wakay Pata, de la palabra waqay, llorar, o sea plaza del llanto. También hay quienes creen que deriva de la palabra waka, y entonces sería plaza sagrada.

Al nordeste de la plaza estuvo el palacio del Inca Pachacutec, y el palacio del Inca Wiracocha en el mismo lugar que hoy ocupa la Catedral. El Acllahuasi, centro donde las mujeres escogidas preparaban los alimentos del Inca, las ofrendas ceremoniales y finos tejidos, se encontraba al noreste de la actual Iglesia Compañía de Jesús. Otros palacios rodeaban la plaza, y ocuparon un extenso terreno para albergar la diferentes panacas.

En la cultura andina la base de la estructura social fue el ayllu<sup>9</sup>, que significa en quechua grupo de personas unidas por relaciones de parentesco real o figurado<sup>10</sup>, además de vínculos religiosos, sociales, políticos y económicos, cuyos miembros tenían múltiples derechos y obligaciones recíprocas<sup>11</sup>. La organización de estos grupos políticos, a los que se ha llamado etnias o señoríos se basaba en los principios de la descendencia, con un linaje que se remonta “hasta unos antepasados míticos

7 Tom Zuidema. *El sistema de ceques del Cusco*. Lima, 1995, p.54.

8 Liliana Regalado de Hurtado. *Sucesión Incaica*. Lima, 1993, p. 24.

9 Los términos en quechua corresponden a la ortografía castellanizada actual.

10 César Guardia Mayorga. *Diccionario Kechwa-Castellano. Castellano-Kechwa*. Lima, 1997, p. 66.

11 Regalado de Hurtado. *Sucesión Incaica*. Ob. Cit., pp. 27,31.

que salieron de un lugar sagrado”<sup>12</sup>. El ayllu, entonces, puede referirse a una familia extensa, a un grupo de descendencia mayor dentro de un señorío, a una comunidad o grupo político “étnico” local, y como querían los incas, a un imperio<sup>13</sup>.

Silverblatt señala que los estudios de Duviols, Murúa, Zuidema y Spalding, concuerdan que el sistema de parentesco en el momento de la conquista incaica era la descendencia paralela. “Las mujeres se concebían a sí mismas como las descendientes, a través de sus madres, de una línea de mujeres; en forma paralela, los hombres se veían a sí mismos como descendientes de sus padres en una línea de varones”<sup>14</sup>. Por ello, hombres y mujeres tuvieron derecho a los recursos del ayllu; y las mujeres a través de sus madres, acceso a la tierra, al agua, y a los rebaños comunales. Este hecho les confirió presencia social y económica; además, el profundo vínculo ritual y mítico religioso con la tierra, sus diosas creadoras de la vida y de los alimentos, significó un elemento fundamental de resistencia durante la conquista y la colonización.

La división del trabajo en el ayllu se organizaba en torno a edad, el matrimonio funcionaba como una unidad de iguales complementarios, así como las líneas de descendencia paralela, de madre a hija, de padre a hijo aseguraban por “igual a hombres y mujeres el acceso a los medios de subsistencia, y las mujeres de los grupos de descendencia de alto rango compartían con sus contrapartes masculinas un acceso privilegiado a las tierras y la mano de obra de la comunidad”<sup>15</sup>. De igual manera, los dioses masculinos como el Sol e Illapa (el trueno) son deidades cabeza del Imperio, fundadores de ayllus y jefes de unidades domésticas; mientras que la Luna ejercía una gran influencia en el lado femenino con deidades femeninas como la tierra, aguas, ríos, manantiales, lagos y arroyos.

Mientras panaca, que proviene de la palabra quechua pana que significa de su tierra, de su linaje y también hermana y prima<sup>16</sup>, era un conjunto de hermanos descendientes de un gobernante, pero con una estructura diferente a los ayllus puesto que cuando el Inca asumía el poder fundaba su propia panaca<sup>17</sup>. Las panacas constituyeron un factor de importancia en el funcionamiento de la elite incaica y en la elección del futuro Inca. También por su función ritual y simbólica: su principal obligación era cuidar después de muerto la momia del Inca que la había fundado, así como conservar la tradición oral sobre su vida y hazañas para lo cual contaba con tierras, sacerdotes y servidores<sup>18</sup>.

12 Bauer – Dearborn. *Astronomía e Imperio en los Andes*. Ob. Cit., p. 18.

13 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, 1990, p. 160.

14 Ibidem, p. 3.

15 Deborah A Poole; Penélope Harvey. “Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia”. *Revista Andina*, No. 1, Cusco, 1988, pp. 278.

16 Guardia Mayorga. *Diccionario Kechwa*. Ob. Cit., p.133.

17 Zuidema. *El sistema de ceques del Cusco*. Ob. Cit., p. 70.

18 Regalado de Hurtado. *Sucesión Incaica*. Ob. Cit., p. 47.



Los primeros cinco Incas pertenecieron, según Pedro Sarmiento de Gamboa, a las panacas Hurin Cusco y los siguientes a Hanan Cusco: Manco Capac – Chima Panaca Aillu. Sinchi Roca - Raura Panaca Aillu. Lloque Yupanqui - Avayni Panaca Aillu. Maita Capac – Usca Maita Panaca Aillu. Cápac Yupanqui – Apu Maita Panaca Aillu. Inca Roca- Vicaquirau Panaca Aillu. Yahuar Huaca -Aucaylli Panaca. Wiracocha – Socso Panaca Aillu. Pachacútec – Hatun Aillu /Iñaca Panaca Aillu. Túpac Yupanqui – Cápac Aillu. Huayna Cápac – Tumipampa Aillu.

La producción agraria aseguró la vida autosuficiente del ayllu y la contribución para con el Estado. Sin embargo, las fuentes etnohistóricas revelan “que en la cultura andina la mita textil casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico: toda unidad doméstica entregaba tiempo y energía tejiendo para el Estado, en forma regular, anual y repetida”<sup>19</sup>. En todas las etapas de la vida el tejido tuvo una gran importancia, pero “la muerte tenía la más íntima relación con el tejido, bien documentada en la arqueología, las crónicas y la etnología”<sup>20</sup>. El pago del tributo agrícola y de servicios recaía en los hombres de 25 a 50 años, aunque la unidad doméstica en la sociedad incaica era la unidad económica fundamental; es decir, las obligaciones y derechos eran más colectivos que individuales y la producción agrícola estuvo planificada de acuerdo con la necesidad de los pueblos<sup>21</sup>.

Es posible afirmar que no existió explotación en el concepto actual. Incluso en los idiomas quechua y aymara, no existe la palabra dominio, ni explotación. Sólo opresión, pero en el sentido de presionar: Ñitii<sup>22</sup>

Para comunicarse con los habitantes de este extenso territorio, establecieron un sistema de chasquis, hombres encargados de llevar la comunicación entrenados para correr largas distancias alternándose en postas o habitaciones construidas a lo largo de los caminos. No solo eran entrenados para cumplir con el esfuerzo físico sino que además debían ser personas de confianza<sup>23</sup>.

Según Bartolomé de las Casas, las viviendas “eran todas de piedra pura, muy bien labradas, y con sus junturas que no parecían sino toda una, sin tener mezcla ninguna; todas las piedras encuadradas, y si el escuadría no viene bien conforme a la piedra su compañera, echabanle de otra piedra un remiendo tan junto y pulido que de paño no pudiera ser mejor zurcido”<sup>24</sup>.

Tenían un calendario basado en las fases crecientes y menguantes de la luna, lo que revela la importancia que tuvo en el mundo andino. Gonzales Holguín consigna en su diccionario (1607) nuevas frases quechuas que describían fases de la luna. Lo que implica un grado de observación de los cuerpos celestes; “varias fuentes

19 John Murra. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, 1975, p. 146.

20 Ibidem, p. 152.

21 Ibidem, p. 146.

22 César Guardia Mayorga. *Diccionario Kechwa-Castellano. Castellano-Kechwa*. Ob. Cit., p. 212.

23 H. Cunow. *La organización social del Imperio de los Incas*. Lima, 1933, p.65.

24 Fray Bartolomé de las Casas. *Las antiguas gentes del Perú*. Lima, 1939, p. 8.

coloniales tempranas respaldan la noción de que al igual que varios otros pueblos nativos del Perú, los incas preparaban personas para que observen cuidadosamente el movimiento del sol y la luna”<sup>25</sup>.

Según el notable estudio de William Burns<sup>26</sup>, la pictografía constituye el primer antecedente del arte de escribir de los antiguos peruanos plasmado en pinturas rupestres ubicadas Laurichocha, Morro de Arica, Toquepala, Quilca. En efecto y tal como menciona Fray Domingo Santo Tomás, “No tenían letras”<sup>27</sup>, pero utilizaban los quipus y dibujos, como aseveran José de Acosta, Cabello de Balboa y Sarmiento de Gamboa. Los Amautas, maestros, perennizaron los grandes sucesos formativos del Imperio: batallas, victorias, mitos y fiestas. Y los Haravicus, poetas, cantaron las expresiones del amor, las fiestas comunales y los acontecimientos alegres o dolorosos del ayllu. De esa época perdura el drama Ollantay de temática y tradición incaica, pero de forma y concepción posterior. Relata el amor imposible del general Ollanta y Cusi Coyllur, hija del Inca Pachacútec, quien se opuso a la unión por la condición de plebeyo de Ollanta. Durante diez años Cusi Coyllur vivió encerrada, mientras el general Ollanta combatía al Inca desde la fortaleza de Ollaytaytambo, uno de los grandes monumentos arqueológicos incaicos que se levanta imponente en el Valle de Urubamba en el Cusco. Muerto Pachacutec, Tupac Yupanqui venció al general Ollanta y le permitió reunirse con Cusi Coyllur e Ima Sumac, hija de ambos.

Todo este mundo colapsó a la muerte del Inca Huayna Capac, cuando sus hijos, Huascar y Atahualpa, se enfrentaron en una guerra que convulsionó el imperio poco antes de la llegada de Francisco Pizarro. Enfermo Huayna Capac designó como sucesor a Ninan Cuyuchi. Desde Quito la Coya Raura Ocllo, que según la mayoría de los cronistas pertenecía a la panaca de Túpac Inca Yupanqui, presionaba a favor de su hijo Huáscar. Mientras que otro tanto hacia la madre de Atahualpa, Tupa Palla, según Cieza de León, y Tocto Coca, según Sarmiento de Gamboa, perteneciente a la panaca de Pachacutec. Pero la lucha fratricida no solo estuvo motivada por la ambición y el poder, sino que “obedece, más que a un conflicto regional, a una encarnizada lucha entre panacas”<sup>28</sup>.

### Mama Wako, ¿fundadora del Imperio?

Molina es el cronista que mayormente registra la importancia ritual de las Coyas ancestrales<sup>29</sup>, aunque también Cieza de León describe a Mama Wako, Mama Ocllo y Mama Anahuarque, con poderes sobrenaturales. Esta visión de la mujer unida a la vida y al ceremonial religioso se remonta a varios siglos antes de la expansión Inca, y está presente en el mismo origen del Imperio. Según la leyenda los

25 Bauer – Dearborn. *Astronomía e Imperio en los Andes*. Ob.Cit, p. 74.

26 William Burns Glynn. *La escritura de los Incas*. Lima: Editorial Los Pinos, s/f.

27 Ibidem, p. 7.

28 Max Hernández et al. *Entre el mito y la historia*. Lima, 1996, p. 90.

29 Cristóbal de Molina. *Las Crónicas de los Molinas. Destrucción del Perú*. Lima. Serie I, Tomo IV, 1943.

hermanos Ayar son los míticos personajes que explican el origen de los Incas. Del cerro Tamputocco, en Paccaritambo (Cusco), salieron cuatro hermanos en busca de tierras fértiles: Manco Cápac, Ayar Auca, Ayar Cachi y Ayar Uchu, acompañados de Mama Occllo, Mama Wako, Mama Ipakura y Mama Rawa, respectivamente.

Otra versión señala a Manco Capac y Mama Occllo, como la pareja fundacional símbolo de dualidad y complementariedad. En la versión de Murúa, Manco Capac aparece saliendo del Lago Titicaca vestido de oro como correspondía al hijo del Sol acompañado de Mama Occllo. Sin embargo, el cronista indio Juan Santa Cruz Pachacuti, introduce un nuevo elemento al señalar que Manco Capac fundó el Cusco con Mama Wako. Betanzos, añade que Mama Wako era la esposa de Ayar Uchu. Guaman Poma de Ayala, la indica como madre de Manco Capac, y la describe como la primera Coya,

“llamada Mama Wako fue muy hermosa y morena de todo el cuerpo y de buen talle. Una gran hechicera, según cuentan su vida e historia que hablaba con los demonios, hacía hablar a las piedras y peñas ídolos guacas. De esta señora comenzaron a salir reyes Ingas y dicen que no le fue conocido su padre ni su hijo Mango Cápac Inga, sino que era hija del sol y de la luna y se casó con su hijo primero Mango Cápac Inga”<sup>30</sup>

Según Bernabé Cobo, antes de entrar al Cusco al Inca “le había nacido un hijo de su mujer *Mama-Huaco*, en un pueblo llamado Managua, que distaba una legua del Cusco, a quien puso *Cinchi-Roca* y crió con mucho cuidado, como al que le había de suceder en el reino que fundaba”<sup>31</sup>. La importancia de Mama Wako, es corroborada también por Cobo cuando describe su muerte:

“Llegóse la muerte de *Mama-Huaco* y fue muy llorada, porque duraron sus obsequias más de dos meses. Hicieron las primero en el Cusco por espacio de diez días, después fue el rey con su corte a cada pueblo y lugar por todo el valle del Cusco, haciéndole en cada uno sus llantos”<sup>32</sup>.

Fray Buenaventura de Salidas y Córdova ofrece otra versión interesante: Mama Wako concibió un hijo del demonio que crió Pilcosisa, una hechicera hermana suya. Un niño que más tarde sería Manco Capac, el fundador del Imperio:

“...entre todas la más hermosa mujer, y más sagaz, llamada Mama Wako, deshonestísima y lasciva con extremo hizose preñar con ayuda del demonio y el hijo que parió sin ser sentida de nadie, se lo entregó a una hermana suya, eminente hechicera, tenida en gran veneración de toda aquella gente, llamada Pilcosisa; criose el muchacho en una cueva llamada Tambo Toco, hasta la edad de cuatro años y publicando entre ambas que dentro de pocos días iba salir al mundo y aparecer en Paccaritambo, lugar junto al Cusco, un infante hermosísimo, para que como Rey y absoluto señor fuese obedecido y venerado en toda la tierra, por

30 Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, 1993, I Tomo, p. 96.

31 Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid, 1956, p. 65.

32 *Ibidem*, p. 67.

ser hijo natural del Sol, que como Dios Supremo que adorasen lo había de enviar desde el cielo, para que gobernase y que este se llamaría Mango Capac Inga”<sup>33</sup>.

La explicación del mítico nacimiento de Manco Capac, hijo de “la más hermosa y más sagaz” de las mujeres, además, deshonesto y lascivo, como el demonio”, apunta a la interpretación hispana al relacionar el origen de los Incas con el engaño y las fuerzas del mal:

“Después de algunos días entraron a la cueva en una tenebrosa noche Mama Wako y Pilcosisa, hermosamente vestidas y adornadas, y engalanando al Infante con ojotas de oro, y algodón (que fue el primer calzado de los indios), orejeras de oro, manta encarnada y camiseta azul; y por corona una borla verde de algodón, que le llegaba a las sienes con otros dijes de oro y plata, lo subieron al más levantado cerro, y colocando sobre un risco, apareció por la mañana iluminado por el arte del demonio con los rayos y resplandores del Sol, y de la luz, con admirable hermosura; y puestas a los lados de rodillas las dos encantadoras, que tan ganada tenían la opinión, y crédito de sabias obligaron fácilmente a todo aquel infinito gentío a que lo creyese por hijo natural del sol, sin padre ni madre terrenos y lo adorasen por Rey”<sup>34</sup>.

Otra lectura indica la relevante presencia de mujeres sacerdotisas, tan disímiles como Mama Occllo y Mama Wako, dos arquetipos femeninos diferentes: Mama Occllo: “la mujer hogareña, ocupada en las tareas de la casa, y la crianza de los hijos, el cumplimiento de las faenas agrícolas y textiles; y por otro lado la tradición de la mujer guerrera, libre y osada que podía ejercer el mando de los ejércitos”<sup>35</sup>.

Pero de acuerdo a la concepción dual de la sociedad andina, todo está dividido en dos partes y dioses y hombres actúan en pareja; además que lo “masculino” y lo “femenino” en el mundo andino no se ajustan a nuestras categorías. Prueba de ello es que para referirse a circunstancias especiales se dotaba a las mujeres de atributos ‘masculinos’ como sería por ejemplo el caso de Mama Wako<sup>36</sup>. Lo cual también se advierte en el idioma quechua donde los pronombres él y ella, tienen una misma denominación: *pay*. Así, ellos y ellas, es *paykuna*<sup>37</sup>.

## Las mujeres en el Imperio de los Incas

En la sociedad incaica, las mujeres tuvieron una significativa presencia al representar “el elemento más importante de su economía y del mantenimiento de la familia (...) labraban las parcelas, molían y cocinaban los granos, hilaban y confeccionaban la ropa. Moldeaban y cocían los recipientes y preparaban adornos

33 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima, 1957, p. 14.

34 Ibidem, p. 15.

35 María Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Lima, 1988, p. 12.

36 Regalado de Hurtado. *Sucesión Incaica*. Ob. Cit., 1993, p. 25.

37 Guardia Mayorga. *Diccionario Kechwa*. Ob. Cit., p. 135.

y artículos mágicos”<sup>38</sup>. Ello ha quedado perennizado en las ilustraciones de las faenas campesinas de Guaman Poma de Ayala, en las cuales aparecen los hombres roturando la tierra y las mujeres depositando las semillas<sup>39</sup>.

“Las mujeres son llamadas metafóricamente *taqicha* o *taqe*, que es el término que se da a los depósitos donde se almacena el maíz después de la cosecha. Estos depósitos siempre se colocan en una habitación, nunca en el exterior (...) Otras actividades importantes asociadas con las mujeres, y que guardan relación con su condición de *taqe*, son aquellas que implican un contacto con la tierra, como depositar la semilla, aplanar el terreno, abrir los surcos para el riego”<sup>40</sup>.

Es necesario destacar en el análisis de la condición de las mujeres en este período el carácter dual y la complementariedad del género, pues no solo las fuerzas masculinas y femeninas se traducían en antepasados-héroes y antepasadas-heroínas sino que “los hombres y las mujeres podían fundamentar su derecho a los recursos del ayllu a través de diversos conjuntos de sistemas que regían el acceso a la riqueza de la comunidad, (por los cuales) las mujeres gozaban a través de sus madres, de acceso a la tierra, al agua, a los rebaños comunales, y a otras necesidades<sup>41</sup>. Cada Ayllu tenía un origen simbólico que marcaba la unidad dentro de la multiplicidad “proporcionándole una existencia definida y una individualidad propia”<sup>42</sup>

En este contexto de complementariedad e interdependencia entre hombres y mujeres en el plano social y ritual, la división del trabajo en el ayllu se organizó en torno a edad y género, el matrimonio significó una unidad de iguales complementarios, y las líneas de descendencia paralela, de madre a hija, de padre a hijo, aseguraron a hombres y mujeres el acceso a los medios de subsistencia. Así, aunque los dioses masculinos eran considerados como deidades fundadoras de ayllus y las cabezas masculinas de unidades domésticas, las mujeres presidían las organizaciones dedicadas a las deidades femeninas y controlaban las tierras y los productos asignados a estas diosas.

Incluso las mujeres de los ayllus conquistados mantuvieron el control de sus tierras y animales, así como la función ritual correspondiente a las deidades femeninas, creando “sus propias redes de poder a través de la recepción de regalos y la reciprocidad de estos regalos con suntuosas fiestas<sup>43</sup>. Además que las llamadas “mujeres secundarias”, en el caso de Contarhuaco y Añas Colque, eran verdaderas “cacicas y jefas étnicas”. Desde este punto de vista, la representación de las “mujeres

38 César Guardia Mayorga. *Bases Materiales de la Cultura Incaica*. (obra inédita).

39 En 1908 se descubrió el escrito de Guaman Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno* en la Biblioteca de Copenhague, en forma de carta al rey Felipe III. El código escrito probablemente entre 1613 y 1615, fue publicado en 1936. (Bella Jozef. *História da literatura Hispano-americana*. Rio de Janeiro, 2005, p. 17).

40 Juan M. Ossio Acuña. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima, 1992, p. 216.

41 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 3.

42 José Mejía Valera. *Organización de la sociedad en el Perú precolombino*. Lima, 1946, p. 27.

43 Poole - Harvey. “Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia”. Ob. Cit., p. 279.

secundarias”, como si se tratase de un rango inferior ha sido revisada en los últimos años tal como indican los estudios realizados por Espinoza Soriano<sup>44</sup>.

Así mismo, la herencia más que en sentido patrimonial tuvo que ver con el poder y su ejercicio, en el marco que éste no fue privilegio solo de los hombres, que las mujeres tuvieron acceso a los recursos económicos, y que la presencia de la madre estuvo unida a la habilidad para gobernar. Sarmiento de Gamboa dice incluso que en el momento de la elección del futuro Inca, se tenía en cuenta al que más amaban, o a cuya madre más amaban.<sup>45</sup>

Es decir, estamos frente a roles femeninos muy diferentes a los europeos, puesto que las mujeres de la elite cumplieron determinadas funciones económicas, políticas y, sobre todo rituales, con implicancias significativas en la división de tareas según el género, que contradicen la visión tradicional de la historiografía de vincular básicamente a los hombres con el poder. Al parecer, “la participación de la mujer en el manejo del poder estaba relacionada principalmente con un protagonismo en los ritos que permiten el funcionamiento del poder (preparación y reparto de chicha, tejido, etc.), pues es en el espacio de socialización que precede a cualquier convocatoria de energía y en la ampliación del parentesco donde las mujeres tuvieron su más importante rol”<sup>46</sup>. Lo cual no quiere decir que tuvieran una relación simétrica con los hombres, pero en todo caso no fue de sometimiento y subyugación tal como entendemos esos términos en la actualidad.

El desarrollo de la Etnohistoria andina, permitió una mirada más cercanas a la originalidad y particularidad del pasado de la sociedad prehispánica, enfrentada a una serie de dificultades. En primer lugar, las principales fuentes están constituidas por los cronistas españoles cuya narración de la gesta de la conquista y colonización del Nuevo Mundo responden a una forma particular de pensar la historia. Los autores, en su mayoría sacerdotes, soldados, funcionarios y aventureros españoles, “escribieron deliberadamente sus informes en términos tales que sirviesen para justificar la conquista hispana ante sus compatriotas. En todo caso, la información ofrecida por los informantes incaicos de un cronista se hallaba inevitablemente distorsionada por sus propios lentes culturales”<sup>47</sup>.

No obstante, existen otras fuentes de valor histórico y documental: los escritos de cronistas indígenas como Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacuti, y Felipe Guaman Poma de Ayala. Los juicios e investigaciones de la campaña de extirpación de idolatrías que registraron la voz de las autoridades eclesiásticas españolas y la de los indígenas acusados. Los títulos de tierras donde es posible reconstruir el intento por defender la tenencia colectiva, y la lucha de las mujeres por sus derechos autónomos a la tierra y a ocupar cargos en el gobierno local. Así mismo, las partidas

44 Waldemar Espinosa Soriano. “Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca”. Revista del Museo Nacional XLII, Lima, 1976.

45 Pedro Sarmiento de Gamboa. Segunda parte de *la Historia General llamada Indica*. Buenos Aires, 1947, p. 246.

46 Francisco Hernández Astete. “La coya en la organización del tahuantinsuyo”. *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia, CEMHAL, 2002, p. 26.

47 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 171.



de matrimonio y bautizo que documentan la persistencia de los patrones andinos de parentesco: “a lo largo del siglo diecisiete las mujeres continuaron asumiendo el apellido materno, mientras que los hombres tomaban el paterno”<sup>48</sup>.

Otra de las fuentes importantes para conocer este período es Garcilaso de la Vega, quien como representante de la primera generación de mestizos, imprimió en sus *Comentarios* una mirada diferente del imperio vencido, como veremos más adelante.

### La Coya, reina hija de la Luna

La elección de la Coya, esposa del Inca, y su posterior unión con el Inca se realizaba a través de alianzas complejas y muchas veces difíciles entre las panacas<sup>49</sup>, decisivas en la transmisión del poder y en el gobierno del futuro Inca, y por ello, motivo de frecuentes pugnas entre las panacas del Inca y las de la nobleza local y regional que jugaron un rol importante en la transmisión del poder<sup>50</sup>. Era en las panacas maternas donde los hijos recibían la formación e instrucción necesaria, cuya responsabilidad recaía en los hermanos de la madre, y no del padre<sup>51</sup>.

La Coya era la mujer de mayor jerarquía, y se la consideraba sagrada al igual que al Inca. Betanzos señala que se le otorgaba un determinado número de Acllas que estaban a su servicio, y era la mujer principal “a la cual temían e respetaban los señores de la ciudad del Cusco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos”<sup>52</sup>. Cuando salía del palacio lo hacía con gran pompa adornada con plumas, rodeada de servidores que iban adelante poniendo mantas en el suelo para que no pisase la tierra<sup>53</sup>. Era cabeza de la más importante red femenina social y política, y presidía las fiestas y la organización religiosa como hija de la Luna y representante de todo lo femenino, en contraposición al Inca, quien, como hijo del Sol, presidía sobre los hombres.

Según Cieza, Mama Wako, Mama Occllo y Mama Anauarque, poseían la fuerza y el poder necesarios para aconsejar a sus maridos, los Incas, y a sus hijos, en asuntos del Estado.

“En este mismo sitio y gran palacio estaba el de la Gran Coya, y era casi tan grande como el del Inga. Tenía templos, baños y jardines, así para su persona como para sus ñustas, que eran como damas, las cuales eran más de doscientas. Estaba a su cargo casarlas con algunos señores que subían a oficios honrosos en casa del Inga; por maravilla salía la gran Coya fuera y en todo era servida como majestad del Inga”<sup>54</sup>.

48 Ibidem, p. 172.

49 William H. Prescott. *Historia de la Conquista del Perú*. México, 1968, p. 21.

50 Rostworowski. *Estructuras andinas de poder*. Ob. Cit., 1983.

51 Pablo Macera. “La Mujer en la Historia del Perú”. Primer Seminario Nacional de la Mujer e Historia en el Perú. Lima, 1984.

52 Juan de Diez Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Madrid, 1987, p. 79.

53 Martín de Murua. *Historia del origen y genealogía real de los Incas*. Madrid, 1946, p. 39.

54 Ibidem, p.181.

Alcanzaba ese status el mismo día que el Inca asumía el mando en una ceremonia que se realiza en forma paralela a la entrega de la mascaypacha (borla), aunque Cieza de León señala que Inca Roca se unió con la Coya cuando su padre todavía era Inca; sin embargo, todo parece indicar que con la unión conyugal se iniciaba el gobierno puesto que la función del Inca no podía ser asumida por un soltero, por ello la toma de la mascaypacha coincidía con la unión entre el Inca y la Coya:

“habrán de saber que el Ynga que ansi es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo y linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni (...) y la gente común como de tal mujer principal del señor llaman cuando ansi la entran a saludar Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoyac luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres y esta tal señora había de ser de padre e de madre derechamente señora e deuda del Inga sin que ella hubiese raza ni punta de Guacha Concha que es lo que ya habéis oído y esta tal señora recibía el Ynga por mujer principal el día que tomaba la borla del estado e insignia real”<sup>55</sup>.

Las crónicas la sindicaban como hermana del Inca, “sin embargo, cabe aclarar que el término hermana puede llevarnos a equivocaciones en la medida que el parentesco andino, durante la época prehispánica, coloca en la categoría de “hermanos” a los parientes de una misma generación (primos por ejemplo, haciendo analogía con nuestras categorías de parentesco), y las generaciones se contaban a partir de un antepasado común”<sup>56</sup>.

Según referencias de algunos cronistas, las Coyas ejercieron una forma de poder político: Mama Raua Occllo Coya, madre del Inca Huascar, le negó su permiso para casarse con Cusirimay Occllo por sentirse ofendida ante el comportamiento de su hijo. Betanzos señala que a la muerte de Huayna Capac la madre de Huascar le aconsejó que aceptara los regalos de Atahualpa cosa que no hizo<sup>57</sup>. Cieza escribe que Huayna Cápac por intervención de su madre postergó su viaje a Quito<sup>58</sup>. Mientras que la Coya Mama Ocllo, la Coya de Tupac Yupanqui, por su intermedio logró que no se castigara a los pobladores de Yanayaco<sup>59</sup>.

Además, las Coyas cumplieron funciones rituales correspondientes a deidades femeninas, creando sus propias redes de poder. Por ejemplo, después de celebrarse la unión de Pachacutec, éste le entregó a la Coya cien mujeres para su servicio “e luego fue llevada de allí a las casas del sol la cual hizo allí su sacrificio y el sol le dió a su mayordomo en su nombre otras cincuenta mamaconas e salida de allí e siendo ya en las casas del Ynga los señores de la ciudad la fueron a ofrecer sus dones”<sup>60</sup>.

55 Diez de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Ob. Cit., p. 78.

56 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 47.

57 Diez de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Ob. Cit., p. 210.

58 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Segunda parte*. Lima, 1985, p. 179.

59 Pedro Sarmiento de Gamboa. *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. Madrid, 1962, p. 256.

60 Diez de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Ob. Cit., p. 85.



Existen referencias que muestran la independencia que tenía la Coya, incluso cuando el Inca Urco fue derrotado por los chancas y perdió la posibilidad de gobernar, la Coya lo abandonó trasladándose al Cusco donde la recibió su segundo hermano Inca Yupanqui, que después del ayuno correspondiente y de otras ceremonias tomó la borla o mascaipacha, símbolo del poder<sup>61</sup>. Así también, cuando Huayna Capac quedó viudo intentó casarse con Mama Coca, una de las hermanas de la Coya difunta, pero fue rechazado por ella y no consiguió doblegar su voluntad, aunque en este caso más parece haber sido una decisión colectiva de la panaca. También Guaman Poma señala que la sexta Coya, Cusi Chinbo Mama Micay, le dio mayor prestigio a Inca Roca porque era una gran señora respetada por todos.

Lo que sí aparece de manera reiterada en las crónicas es la condición de sacralidad que tuvo la Coya al igual que el Inca. Cuando murió la madre de Huascar, la Coya Mama Ocllo, las ceremonias religiosas se realizaron durante dos meses luego de lo cual:

“...hicieron un bulto desta Mama Ocllo y pusieronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar do estaba la cual quería decir que aquella señora iba do el sol estaba su padre y que era otra luna..”<sup>62</sup>.

“Cuando salían del palacio lo hacían con gran pompa, parecida a la del Inca, adornada con plumas, rodeada de servidores que iban adelante “poniendo mantas en el suelo porque no pissase la tierra”<sup>63</sup>

Las fiestas en celebración al Sol eran presididas por el Inca, y las fiestas a la Luna por la Coya. Inti Raymi y Coya Raymi, respectivamente. Es decir, estaban asociados por igual a las principales celebraciones y, por consiguiente, el Inca tenía un lugar privilegiado en el Templo al Sol y la Coya en el Templo a la Luna, cuyos recintos estaban forrados por tablones de plata finísima, y allí se encontraban los cuerpos embalsamados de las coyas difuntas.

“En este mismo sitio y gran palacio estaba el de la Gran Coya, y era casi tan grande como el del Inga. Tenía templos, baños y jardines, así para su persona como para sus ñustas, que eran como damas, las cuales eran más de doscientas. Estaba a su cargo casarlas con algunos señores que subían a oficios honrosos en casa del Inga; por maravilla salía la gran Coya fuera y en todo era servida como majestad del Inga”<sup>64</sup>.

En la fiesta del Coya Raymi, que coincidía con el equinoccio de setiembre, el inicio del nuevo ciclo agrícola y las lluvias, las mujeres mostraban su fuerza a través de rituales dedicados a la Luna:

---

61 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Segunda parte*. Ob. Cit., p. 135.

62 Diez de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Ob. Cit., p. 190.

63 Fray Martín de Murúa. *Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Madrid, 1962, p. 39.

64 Martín de Murúa. *Historia del origen y genealogía real de los Incas*. Ob. Cit., p. 181.

“En saliendo del templo se entraba en un claustro muy grande de cuatro lienzos, todo de cantería labrada, y por lo alto del corría la cenefa de tablones de oro, de una vara de ancho; alrededor del claustro había cinco cuadras cada una de por sí, la primera estatua estaba dedicada a la Luna, que adoraban como a mujer del Sol. Toda esta cuadra, y las puertas estaban forradas con tablones de plata finísima, porque el color blanco viene que era la cuadra de la Luna. Teníanle puesta su imagen, y figura como el Sol, vaciado el rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquella cuadra a visitar a la Luna, porque la tenían por hermana y mujer del Sol, y madre de los Ingas. A un lado, y a otro de la figura de la Luna estaban embalsamados los cuerpos de las Reynas difuntas, puestos por orden y antigüedad. Pero Mama Occllo estaba delante de la Luna rostro a rostro con ella, aventajando a todas las demás”<sup>65</sup>.

A pesar de la destacada presencia de la Coya, no existen referencias que permitan conocer el grado de influencia política que tuvieron, aunque su participación en los rituales y su carácter sagrado podrían confirmar una importante presencia<sup>66</sup>. Lo que sí es posible señalar es que los hijos de las Coyas tenían mayor derecho a la sucesión, y que las Coyas poseían tierras y una riqueza proveniente de la dote que recibían de la panaca materna. Tal el caso de la Coya Mama Anauarque, esposa principal de Pachakuti Inca Yupanqui<sup>67</sup>.

Otra cuestión adicional es que el nuevo Inca no heredaba nada del anterior: “El señor que entraba a gobernar se hacia servir de nuevos criados; las vaxillas avían de ser de palo y de barro hasta en tanto que las hiciesen de oro y de plata”<sup>68</sup>. Lo que indudablemente le confería poder a la Coya en el período inicial, puesto que la riqueza provenía tanto de la propiedad del Sol, como del aporte de la panaca materna, y probablemente de la dote de la Coya. Incluso las mujeres secundarias “pudieron disponer de feudos propios de hasta seis mil tributarios”<sup>69</sup>.

La riqueza de las Coyas es una referencia permanente en la descripción de las doce Coyas que hace Felipe Guaman Poma de Ayala en *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Sin embargo, no menciona a las esposas secundarias que también ejercieron poder como Contarhuacho y Añas Colque, mujeres secundarias de Huayna Cápac, que ocuparon una posición de privilegio<sup>70</sup>. Contarhuacho, era Señora de Tocas y Huaylas, según Espinoza Soriano curaca o cacica, es decir, persona que tiene poder

65 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima, p. 32.

66 Francisco Hernández Astete. “La coya en la organización del tahuantinsuyo”. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

67 Mariusz S. Ziolkowski. “El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones”. IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, junio de 1996.

68 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima, 1986, p. 52.

69 Ziolkowski. “El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones”. Ob. Cit., 1996.

70 Waldemar Espinosa Soriano. “Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca”. Ob. Cit., p. 252.

y mando político, económico y administrativo. Lo mismo que Añas Colque, de la elite de Huaylas, aunque de esta última no existe mayor documentación.

En *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Felipe Guaman Poma de Ayala describe cómo pensaba y veía a los Incas y a su historia ilustrando sus palabras con dibujos elocuentes, a fin de mostrar mejor el mundo andino al rey de España. Nos revela su perplejidad ante la nueva realidad, y su dificultad en separar la cultura incaica de la española, principalmente en lo que se refiere a los símbolos cristianos. Describe a las Coyas con las categorías mestizas utilizando fuentes orales. Al hablar de las mujeres “casi siempre procura una neutralidad en su exposición; de ahí porqué lo vemos más como un etnógrafo. Por ejemplo, al hablar de Mama Wako relata lo que se dice, lo que oyó, pero cuando se refiere a los hombres se muestra más crítico”<sup>71</sup>.

Guaman Poma inicia su crónica con Mama Wako como la primera Coya, a quien describe como una sacerdotisa con poderes sobrenaturales:

...fue muy hermosa y morena de todo el cuerpo y de buen talle. Dicen que fue gran hechicera, según cuentan su vida e historia que hablaba con los demonios, esta dicha señora hacía hablar a las piedras y peñas ídolos guacas. De esta señora comenzaron a salir reyes Incas y dicen que (a) ella no le fue conocido su padre ni su hijo Mango Cápac Inga, sino que dijo que era hija del sol y de la luna y se casó con su hijo primero Mango Cápac Inga; para se casar dicen que pidió a su padre el sol dote, y le dio dote, y se casaron madre e hijo. Y la dicha Mama Wako Coya tenía su vestido de rosado y tenía sus topos muy grandes de plata, y que murió en el Cuzco de edad de doscientos años en el tiempo de su hijo Sinchi Roca Inga, y tuvo infantes hijos”<sup>72</sup>

De la segunda Coya, Chimbo Urma Coya, dice que era muy hermosa y muy rica, lo que no es extraño pues esta alusión se repite en el caso de varias coyas de los Incas:

“La segunda Coya Chimbo Urma Coya, era muy hermosa y morena como la primera casta de su madre, y fue delgada, amiga de tener ramilletes y flores, inquilcona, en las manos, y de tener un jardín de flores y fue apacible con todos sus vasallos (...) Fue casada con Sinchi Roca Inga, y con alegre cara gobernaba a sus vasallos y le regalaba, y muy querida de su marido. Y murió con ochenta años en el Cuzco y dejó infantes hijos Lloque Yupanqui Inga, Mama Cora Occllo, y Cápac Uari Tito Inga, y Topa Amaro Inga. Esta señora fue muy rica, dejó toda su hacienda al sol y a la luna, repartió a sus hijos repartido en el testamento que dejó. (Guaman Poma, 98).

La tercera Coya, Mama Cora Occllo Coya, es descrita como “miserable avarienta”, y que no comía casi nada, pero bebía mucha chicha:

“(...) Esta mujer avarienta de pocas cosas lloraba: no estaba bien con sus vasallos y de ello no le hacía tanto caso los señores y principales grandes; de todas las

71 María Philomena Gebran. “La mujer Inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala”. *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia – CEMHAL, 2002.

72 Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, 1993. La relación de las Coyas aparece entre las páginas 96 y 111.

riquezas y comidas mandaba encerrar en el depósito, allí se pudría y se acababa. Como era tan triste de corazón, comía maíz crudo. Fue casada con Lloque Yupanqui Inga y así tuvo infantes hijos Mayta Cápac Inga, Curi Chinbu, Mama Yachi Urma, con ello tuvo otros infantes, los cuales sus hermanos ellos los mataran por quedarse en el reino solo su marido; y por mandado de su marido; esta señora hacía muy grandes daños” (Guaman Poma, 98).

Respecto a la cuarta Coya, Chimbe Mama Yachi, “amiga de salir a la visita de otras señoras principales y conversar con ellas y holgarse con música y merendar” Guaman Poma dice que fue:

“...mujer de Mayta Capac Inga; esta mujer dicen que siempre hurtaba hacienda de su marido para darles a las viejas y viejos y a los pobres, más servía a los pobres que no a los principales. Y tenía infantes hijos: Chimbo Ucllo, Mama Caua y Cusi Cinbo, Cápac Yupanqui Inga, Apo Maytac Inga, Bilcac Inga y Mama Micay; esta dicha señora dejó en su testamento todo por heredera a su madre Mama Cora Occllo” (Guaman Poma, 102).

La quinta Coya, Chimbo Mama Caua:

“...fue primero casada con Inca Cápac Yupanqui; esa señora fue muy apacible y humilde de corazón, después de haberse casado le dio mal de corazón que cada día dicen que le daba tres veces y gritaba y daba voces y arremetía a la gente y mordía y se rasgaba la cara y arrancaba sus cabellos (...) Su marido pidió otra señora y mujer al sol su padre para se casar y hacer vida y gobernar su reino. Y así dicen que mandó su padre el sol que se casase con otra su hermana menor. Y así después reinó su hermana menor fue muy estimada en todo el reino” (Guaman Poma, 102).

La sexta Coya, Cusi Chimbo Mama Micay Coya, fue esposa de Inca Roca, y gran señora que dejó su riqueza al Sol y sus hijos:

“...amiga de cantar y música y tocar tambor, hacer fiestas y banquetes y tener ramilletes en las manos (...) Gran señora y gobernadora y hacía mercedes y fue casada con Inga Roca. Y por esta señora fue respetado grandemente su marido por los señores grandes de este reino. Dejó mucha riqueza, repartió en tres partes en el testamento lo primero para el sol, lo segundo para la luna, lo tercero para sus hijos, que así lo había hecho y así lo cuentan los dichos viejos que los supieron” (Guaman Poma, 105).

Sobre la séptima Coya, Ipa Uaco Mama Machi Coya, esposa de Yawar Huaco Inga, Guaman Poma dice que tuvo una gran riqueza:

“...amiga de criar pajaritos, papagayos y guacamayos y micos y monos, y otros pájaros que cantan, y palomitas del campo; y fue gran limosnera que acudía a los pobres (...) Fue casada con Yawar Huaco Inga y (...) toda la riqueza se la dejó a sus hijos y criados cuando murió, y dejó al sol en su testamento por heredero de todos sus bienes que había” (Guaman Poma, 105).

La octava Coya, Mama Yunto Cayan Coya, esposa del Inca Wiracocha con quien tuvo como hijo al Inca Pachacutec, el gran reformador del Tawantinsuyo:

“...fue muy triste de corazón (...) no se metía en fiestas ni taquies ni danzas, ni era amiga de criadas, sino pocas (...) Y fue miserable, y comía muchos manjares y más comía coca por vicio” (Guaman Poma, 108).

A la novena Coya, Mama Anauarque Coya, le atribuye una gran obediencia al Inca Pachacutec, su marido:

“...dicen que esta señora obedecía muy mucho a su marido, cuando se enojaba dicen que ponía la cabeza al suelo hasta que le llamaba su marido (...) Fue casada con Pachacutic Inga Yupanqui y en tiempos de esta señora y de su marido hubo muy grandes castigos y hambre y sed y pestilencia, que envió Dios” (Guaman Poma, 108).

La décima Coya, Mama Occlo Coya, es descrita como una mujer muy rica:

“Y esta señora siempre tenía por camarera y doncella a indias viejas de ochenta años, y por lacayos tenía viejos, y en toda la casa se llamaban mamaconas y pachacas todo era conversar y comer y beber con ellas (...) fue casada con Túpac Inga Yupanqui y fue muy rica mujer tenía muchas vajillas (...) dejó su hacienda para pobres viejos y viejas, se lo repartió” (Guaman Poma, 108-111).

Túpac Yupanqui, décimo Inca del Cusco hizo campañas al Chinchaysuyo y al Contisuyo. Extendió los límites territoriales de Quito al Maule y del océano al Beni. Gobernó los cuatro suyos con acierto y equidad<sup>73</sup>. En la rebelión de Tupac Yupanqui contra su padre, podría radicar el conflicto entre la elite religiosa y militar. Precisamente la contradicción entre la casta sacerdotal y la guerrera en ascenso estalló con Pachacutec quien aprovechó la rebelión Chanca para asestar el golpe decisivo contra los sacerdotes<sup>74</sup>.

La onceava Coya, Raua Occlo Coya, también era una mujer muy rica, casada con el Inca Huayna Cápac, penúltimo Inca antes de la invasión española:

“...era muy hermosa, y de buen talle y de mucha cabellera, y de buen cuerpo y muy hermosa; como dicho fue muy discreta y de mucha caridad con los pobres, y a los indios les hacía mucha merced. Tenía grandes riquezas, haciendas y chacras, y casas y ganados, y mucha criada y vajillas de oro y plata, y traía lacayos alabardas, y en compañía traía señores grandes y principales y caballeros y traía mucha doncella (...) Muy amiga de trabajar cada día daba de comer a doscientos pobres a unas y otros, y por otra parte daba de comer a los señores principales”. (Guaman Poma, p. 111)

La última Coya, es Chuquillanto Coya, casada con Huascar Inga:

<sup>73</sup> José Antonio del Busto. *Tupac Yupanqui. Descubridor de Oceanía*. Lima, 2007, p. 21.

<sup>74</sup> Hugo Pesce. “Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú”. *Revista San Marcos*, 1968, p. 67.

“De puro buena y alegre le contentaba a su marido aunque era emperrado, y así duró pocos años. Primero murió su marido, Huascar Inga (...) y se cubrió todo de luto cuando murió su marido en tiempo de la conquista de los cristianos. Y no se escribe de su hijo ni hija, ni lo había legítimos ni bastardos, y así en este rey y reina, Inga, Coya, se acabaron los reyes Ingas” (Guaman Poma, p. 111).

El cronista Santa Cruz Pachacuti, ofrece la descripción más completa de la unión entre el Inca y la Coya al relatarnos el matrimonio de Huayna Capac y Rahu Occllo. Cuenta el esmero con que fueron adornadas las calles del Cusco, hasta los más humildes techos cubiertos con mantas de variados colores y el oro que brillaba en las cenefas de los palacios. Días antes de su unión los novios habían permanecido cada uno en su palacio ayunando, mientras los sacerdotes realizaban sacrificios y ofrendas. El día indicado Huayna Cápac salió en andas ricamente adornadas del palacio de Pachacutec Inca Yupanqui, su abuelo, acompañado por curacas y grandes señores de la región. Mientras que la futura Coya salía del palacio de Tupac Yupanqui, su padre, escoltada por los grandes señores de Chinchaysuyu, Cuntisuyu y Antisuyu. Llama la atención que la novia fuera escoltada por representantes de los tres suyus – o regiones – mientras que Huayna Cápac sólo fue escoltado por un representante. Santa Cruz Pachacuti también dice que una vez convertido en Inca, Huayna Capac evitó alejarse del Cusco a pedido de su madre la Coya Mama Occllo que lo quería mucho y temía una larga ausencia de su hijo.

### Señoras ñaca, Ñustas, Pallas

En la jerarquía femenina de la élite Inca, después de la Coya figuraban en rango las señoras ñacas, que eran las Nustas, solteras y Pallas mujeres nobles casadas. Pedro Pizarro, que había acompañado a su tío Francisco Pizarro cuando ingresó a Cajamarca y tomó prisionero a Atahualpa, cuenta que acompañaban al Inca 40 señoras a las que él llama “hermanas” que eran servidas por hijas de los caciques del Imperio. Juan Diez de Betanzos, quien en 1551 fue uno de los primeros en escribir la crónica de los Incas, las llamó “ñaca”, señora, aunque “los diccionarios antiguos no son muy claros respecto en este punto”<sup>75</sup> y que aunque estuvieron al margen de la jerarquía social cumplieron una importante función. Las “señoras ñaca fueron definidas como hermanas o hijas de esta categoría de ciudadanos “nobles de privilegio”<sup>76</sup>. También Guaman Poma y Murúa se refieren a la posición de las mujeres nobles.

Tuvieron influencia política, pero al parecer carecieron de fuerza<sup>77</sup>. Otros, sostienen que incluso durante un ataque de los chancas al Cusco, una mujer noble llamada Chañan Curí Coca estuvo a la cabeza del ejército. Sarmiento de Gamboa

75 Tom Zuidema. “Las señoras ñaca en la sociedad inca”. *Divinas y Humanas*. Lima, 2005, p. 38.

76 Ibidem, p. 42.

77 Elinor G. Burkett. “Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI”. Asunción Lavrin. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México, 1985, p.126.



relata cómo la curaca Chañan Cury Coca, perteneciente a los ayllus de Choco y Cachona brindó su ayuda a los cusqueños amenazados por los chancas. Es el único personaje femenino del que hay referencias explícitas respecto de su episódica participación, tangencial a los elementos esenciales que aparecen en los textos sobre la guerra de los chancas<sup>78</sup>.

Las mujeres nobles y las sacerdotisas gozaron de un status elevado y eran respetadas, basta señalar que durante el conflicto entre Huascar y Atahualpa, los únicos lugares del Cusco que no participaron del conflicto fueron el Templo del Sol y los Acllawasis. Posteriormente, existen algunas referencias de mujeres con poder, llamadas las capullanas, que vivieron en el villorio de los indios Tallanes, en la región de Piura. Al igual que el padre Antonio de la Calancha, Fray Buenaventura Salinas relata que Pizarro en su primer viaje a Tumbes recibió a la capullana del lugar, quien después lo agasajo con banquetes y fiestas<sup>79</sup>.

### Acllas. Tejedoras del Imperio

Desde épocas que se remontan al Precerámico el tejido tuvo un significado particular en las culturas andinas. Alcanzó un gran desarrollo en la técnica del hilado y no solo sirvió para vestir al pueblo, los sacerdotes, los guerreros y la nobleza, sino que constituyó un elemento importante en todas las etapas de la vida, y también en la muerte: a los difuntos se les cubría con ropa nueva y se incluían en el fardo funerario varios mantos. Tuvo, además, un valor ritual que se observa en escenas de batallas representadas en la cerámica mochica, donde los prisioneros aparecen desnudos, y cuyas ropas y armas les han sido despojadas por el vencedor. En efecto, la "arqueología demuestra que el intenso interés y la obvia preocupación por lo textil perduraron milenios, iniciándose mucho antes del surgimiento de los *inka*"<sup>80</sup>.

... para aclarar la identificación simbólica de persona y prenda: dentro de los ocho días después de la muerte, los parientes y amigos celebran el *p'acha-táqsay*, es decir el lavado ceremonial de toda la ropa del finado, para salvar el peligro de que el muerto regrese si alguna se queda sin lavar. En la hacienda Sallaq el lavado lo hacen personas que no son parientes y la ceremonia se lleva a cabo al día siguiente después del entierro. En esa zona el octavo día se dedica a la apertura pública del bulto de prendas de vestir<sup>81</sup>.

78 Hernández et al. *Entre el mito y la historia*. Ob. Cit., p. 42.

79 El liderazgo de las capullanas se habría prolongado durante muchos años. Un documento de 1905, trata de la demanda que entabló Francisca Mesocoñera, ante Francisco Montalvo, Protector General de Naturales, contra la legitimidad del título de Cacique de Narigualá que ostentaba Francisco Mesocoñera, posiblemente su hermano. Durante el juicio varios testigos declararon que había sido costumbre en el repartimiento de Narigualá y en otras provincias que las capullanas heredaran los cacicazgos. Francisca Mesocoñera ganó el juicio y el cacicazgo de Narigualá, pero al casarse con Juan Temoche perdió este derecho (Ver: Maria Rostworowsky. *Curacas y sucesiones Costa Norte*. Lima, 1961, p.31).

80 Murra. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Ob. Cit., p. 146.

81 Ibidem, p. 153.

El algodón y la lana de los auquénidos fueron las fibras básicas y, aunque Cieza señala que no existió una desigualdad notable en el tejido, la calidad y la ornamentación marcaban la diferencia y rango. Así, la ropa del Inca confeccionada por las mujeres de la nobleza, constituía una obra de arte: Mantos suaves adornados con hilos de oro, plumas, conchas y encajes de algodón. Es decir, el tejido guardaba relación con el rango: “El *cumbi* solamente era usado por la nobleza incaica o por personas que lo recibían como un regalo del Inca, mientras que el pueblo vestía *awasqa*.”

Además, el tejido cumplió funciones en términos de reciprocidad entre el estado y los pobladores. Tal fue su importancia que después de derrotado el movimiento liderado por Túpac Amaru, lo españoles prohibieron el uso de los trajes de la nobleza lo que “pone punto final a la supervivencia de las túnicas incas de tapiz en la colonia. Hasta esa fecha la Corona permitió el uso de estas prendas a los descendientes de los soberanos incas como signo de su nobleza. A través de todo ese período las túnicas mantuvieron pautas técnicas y de diseño propias de aquellas anteriores a la conquista pero, a la vez, el recuerdo de esas pautas se fue reelaborando en función de lo que se quería decir en el presente”<sup>82</sup>.

Es decir, los textiles constituyeron parte importante de las estructuras políticas, además de tener decisiva presencia en la vida cotidiana y en las manifestaciones rituales. Lo que aparece a lo largo del desarrollo de las culturas andinas y en el mismo origen: Al salir de una ventana del cerro de Tambotoco en Pacaritambo, las cuatro parejas de hermanos Ayar aparecen según la leyenda “vestidos de unas mantas largas y unas a manera de camisa sin collar ni mangas (“uncus, cahuas”), de lana riquísima, con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman *tocapu*, que en nuestra lengua quiere decir vestido de reyes: y que uno de estos señores sacó en la mano una honda de oro y en ella puesta una piedra; y que las mujeres salieron vestidas tan ricamente como ellos...”<sup>83</sup>.

La división sexual del trabajo no fue muy rígida en la época Inca, y la destreza en el hilado y tejido habría sido adquirida por niños de ambos sexos<sup>84</sup>. Incluso los hombres viejos, inválidos y los niños, participaban en la producción textil que casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico<sup>85</sup>. Las mujeres del pueblo aprendieron el arte del tejido de sus madres o en talleres textiles, y cumplieron con la obligación de tejer para su familia, el ejército y los sacerdotes. Los talleres textiles habrían existido en todo el Imperio debidamente organizados, tal como se aprecia en una pictografía del vaso de Chicama encontrado por Tello y Joyce, actualmente en el Museo Británico, en el que están representados estos talleres integrados por mujeres guiadas por maestras o *mamakunas*:

82 Isabel Iriarte. “Las túnicas incas en la pintura colonial”. Enrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*, 1993, p.53.

83 Pedro Cieza de León. *El señorío de los Incas*. Ob. Cit., p. 19.

84 Teresa Gisbert, Silvia Arze, Martha Cajías. *Arte textil y mundo andino*. La Paz, 2006, p. 23.

85 Murra. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Ob. Cit., p. 146.



Puso en este templo, para servicio del Sol, gran número de mujeres y doncellas, hijas de Señores, unas las más principales consagradas para mujer del Sol, otras para criadas y sirvientas suyas; (...) Sus mujeres y criadas le servían haciéndole ropa muy rica labrada por maravilla, y vino y las comidas que le ofrecían. Todas estas mujeres y criadas eran doncellas vírgenes y guardábase con tanto rigor, que si se quebrantara, se tuviera por inexpiable delito, y no se castigara con menos que con crudelísima muerte<sup>86</sup>.

Cada año un emisario del Inca seleccionaba en todos los pueblos del imperio a las jóvenes nobles más bellas, las trasladaban a los Acclahuasis, o Casas de las Escogidas, centros que no tienen equivalente en ninguna de las otras culturas americanas, les asignaban rentas en especies, una servidora, y les cortaban una parte de los cabellos dejándole otra en la frente y en las sienes. Aquí les enseñaban el arte del tejido especializadas en distintas técnicas. La "gran tejeduría llamada cumbi, estaba en manos de especialistas, tejedoras llamadas cumbi camayoc, y de jovencitas recogidas en los Acclla Huasis (...) también llamados Mamacuna, que albergaba un gran colegio de tejedoras especializadas en distintas técnicas<sup>87</sup>.

Además de su principal actividad que era hilar y tejer el vestido del Inca, de la Coya, y de las ofrendas rituales, preparaban "el pan llamado *zancu* para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raimi y Cittua. Hacían también la bebida que el Inca y sus parientes aquellos días festivos bebían, que en su lengua llaman *aca*" (...) Toda la vajilla de aquella casa, hasta las ollas, cántaros y tinajas, eran de plata y oro, como en la caca del Sol porque eran mujeres suyas y ellas lo merecían por su calidad. Había asimismo un jardín con árboles y plantas, yerbas y flores, aves y animales, contrahechos de oro y plata, como los que había en el templo del Sol"<sup>88</sup>.

Las Acllas estaban clasificadas según la edad y la especialidad que tenían. Guaman Poma describe cuatro clases de Acllas. Las Hayrur Acclla, hermosas jóvenes de 20 años al servicio del Sol y la Luna. Las Sumac Acclla, vírgenes de 30 años dedicadas al culto de los cerros. Las Huayru Acclla Sumacc, de 35 años, al culto de las segundas huacas, y las Pampa Acclakuna, de 50 años de edad, que servían a la luna y a las estrellas.

Murúa ubica seis tipos de Acllas. Las Acllas de 25 años, dedicadas a tejer la ropa de los Incas, y preparar sus alimentos. Vivían en clausura y sólo podían recibir la visita del Inca y de la Coya. Las Acllas Kayan Warmi, dedicadas a servir a los *tampus* reales. Las Huyrur Acclla, que preparaban la chicha para los sacrificios y los alimentos destinados a las fiestas religiosas. Las Taki Acclla, que enseñaban a cantar y tocar flautas y tamboriles. Las Wiñachikucc Acclla, que ingresaban a los cinco años de edad para aprender a hilar y tejer ropa fina destinada a los ídolos. Y, por último,

86 Fray Bartolomé de las Casas. *Las antiguas gentes del Perú*. Lima, 1939, p. 41.

87 Jiménez Borja. "Textilería peruana". Lavalle. *Tejidos milenarios del Perú*. Ob. Cit., pp. 18-20.

88 Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Venezuela, 1976. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo III. p. 179.

las Mamakunas, mujeres que a partir de los 50 años se encargaban de la enseñanza del arte textil.

Mientras permanecían en los Acclahuasis, las Acllas debían de permanecer vírgenes y si alguna burlaba esta prohibición era severamente castigada lo mismo que el infractor: "...si alguna tenía conocimiento con varón, la mataban o la enterraban viva"<sup>89</sup>. Según algunos cronistas la virginidad de las Acllas está en relación directa con el culto religioso al igual que en otras culturas. Zuidema considera que su virginidad o que su comportamiento sexual estuviera controlado por la elite inca como algo de importancia secundaria<sup>90</sup>, y Murra las igualó a otros grupos de campesinos que fueron retirados de sus comunidades de origen para trabajar para la elite incaica<sup>91</sup>. Blas Valera sostiene que las Acllas oficiaban cultos a la Luna, y otras sacerdotisas eran las encargadas de las ofrendas a diosas, ídolos principales y huacas. También indica que en las fiestas dedicadas a las diosas femeninas, las mujeres tenían una mayor participación.

Al finalizar el ciclo de estudios se efectuaba una selección definitiva. Muchas regresaban a sus hogares, y otras escogían el culto religioso o eran destinadas al Inca. Entonces eran lujosamente ataviadas de blanco, y no volvían a salir del templo sino cuando eran trasladadas a algún santuario, acompañadas por un séquito de servidoras y guardias. Cuando el Inca quería disminuir el número de sus mujeres, las Acllas regresaban a sus hogares donde se las mantenía con lujo y podían unirse a otro hombre. Pero si el Inca moría, las mujeres se quedaban para siempre "sirviendo y dando de comer cada día al Inca muerto como si estuviese vivo"<sup>92</sup>.

Ningún otro grupo de mujeres fue el centro de tanta atención como las Acllas, quienes durante las ceremonias y fiestas ocupaban una fila paralela a la de los sacerdotes<sup>93</sup>. Juntos realizaban ofrendas, y como sacerdotisas podían hablar en nombre de los dioses e interpretar sus predicciones. Desde que eran escogidas por el emisario del Inca, su sexualidad era cuidada hasta que la elite masculina del imperio decidiera su destino<sup>94</sup>, puesto que una de las funciones del Inca como "posible marido de todas las mujeres" consistía en su capacidad para crear o fortalecer alianzas políticas mediante la distribución de Acllas como esposas secundarias.

### Las mujeres y vida cotidiana

Muy distinta fue la condición de las mujeres del pueblo que tuvieron que cumplir tareas agrícolas y textiles - para su familia y el Estado -, la preparación de alimentos y la crianza de los hijos. Trabajaron activamente en la agricultura, eran ellas quienes ponían las semillas mientras los hombres removían la tierra con la chaquitaklla,

89 Cieza de León. *Crónica del Perú. Segunda parte*. Ob. Cit., p. 98.

90 Tom Zuidema. *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Empire of the Inca*, 1964, p. 225.

91 John V. Murra. *The Economic Organization of the Inca State*, 1956, p. 228.

92 Horacio H. Urteaga. *Historia de los Incas y conquista del Perú*. Ob. Cit., p. 70.

93 Martín de Murúa. *Historia del origen y genealogía real de los Incas*. Madrid, 1946, p. 387.

94 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 61.

el arado de pie. Consideraban este acto sagrado debido a su vínculo con la Pachamama, a la que hablaban, invocaban y veneraban. Estas faenas han quedado perennizadas en los dibujos de Guaman Poma en los que aparecen los hombres roturando la tierra y las mujeres depositando las semillas en los surcos, "tarea considerada como puramente femenina por darse a la tierra el mismo género"<sup>95</sup>

Las mujeres eran tan enemigas de perder el tiempo, que siempre llevaban consigo sus tejidos. "Por el camino iban torciendo lo que llevaban hilado, por ser oficio más fácil; y en sus visitas sacaban la rueca del hilado e hilaban en buena conversación. Esto de ir hilando o torciendo por los caminos era de la gente común, mas las Pallas, que eran las de la sangre real, cuando se visitaban unas a otras llevaban sus hilados y labores con sus criadas; y así las que iban a visitar como las visitadas estaban en su conversación ocupadas, por no estar ociosas"<sup>96</sup>. Esta costumbre de visitarse de las mujeres llevando sus labores "la imitaron las españolas en el Cuzco y la guardaron con mucha loa de ellas hasta la tiranía y guerra de Francisco Hernández Girón<sup>97</sup>, la cual destruyó esta virtud, como suele destruir todas las que halla en su jurisdicción tiránica y cruel"<sup>98</sup>.

En sus *Comentarios* Garcilaso destaca que la unión entre las parejas constituyó un simple acto administrativo sin ninguna connotación religiosa, y que se realizaba en una ceremonia pública que tenía lugar cada año o cada dos años para las jóvenes entre 18 y 20 años y los jóvenes a partir de los 24 años. El acto era celebrado por el Inca y consistía en unir las manos de ambos contrayentes y entregarlos a sus padres. Luego todos concurrían a la casa del padre del novio donde se realizaba la fiesta que podía prolongarse durante varios días. Al parecer no se consultaba ni a los hombres ni a las mujeres respecto de sus preferencias, y existía el servinacuy o matrimonio a prueba, mediante el cual era permitida la separación de la pareja.

Garcilaso señala que era costumbre que los Incas se unieran con su hermana mayor, legítima de padre y madre, para imitar al Sol y a la Luna que eran hermanos, y que esta práctica la estableció el primer Inca Manco Cápac y su mujer Mama Occllo. Los hijos de las esposas legítimas eran considerados de sangre real, sin mezcla, limpieza que tuvo entre los Incas una gran importancia. "Los hijos de las mancebas extranjeras eran tenidos por bastardos, y, aunque los respetaban como a hijos del Rey, no era con el acatamiento y adoración interior y exterior que a los legítimos en sangre, porque a éstos los adoraban como a dioses y (a) aquéllos como a hombres"<sup>99</sup>.

La unión entre nobles y plebeyos estuvo prohibida, y el pueblo no practicó el adulterio ni el celibato<sup>100</sup>. Mientras que la unión convertía al hombre en hatunruna u "hombre grande". Entonces éste ingresaba al ciclo vital de la reproducción humana

95 María Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*, 1988, p. 9.

96 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, pp. 192-193.

97 Francisco Hernández Girón comandó en el Cusco (1550), la rebelión más importante contra la corona desde la de Gonzalo Pizarro. Tras varias derrotas fue decapitado en la Plaza Mayor de Lima el 7 de diciembre de 1554.

98 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIV, p. 194.

99 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IX. pp. 186-187.

100 Louis Boudin. *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos Incas*. Buenos Aires, 1958, p. 244.

y a la edad de la mayor prestación de servicios al Estado, y lo mismo sucedía con la mujer. Cuando un hombre enviudaba tenía que esperar que las autoridades le concedieran otra mujer<sup>101</sup>

En testimonio de la unión y que la recibía por mujer, el novio le calzaba en el pie derecho una ojota (zapato) de lana y lo mismo hacía la novia al entregarle una camiseta de lana tejida por ella<sup>102</sup>. La entrega ritual de regalos era signo de igualdad, y el equilibrio del matrimonio representaba “las distintas contribuciones que cada uno hacía a la reproducción del ayllu. Al interior, la organización del trabajo giraba alrededor de una división de las tareas como apropiadas para los hombres y otras apropiadas para las mujeres<sup>103</sup>.”

La castidad ni fue fomentada ni sacralizada; por el contrario, según Arriaga, cuando un indio le solicitó que lo casara, el hermano de la novia se opuso porque nunca se habían conocido ni juntado:

“Otro abuso es muy común entre todos los indios hoy en día, que antes de casarse se han de conocer primero, y juntarse algunas veces”<sup>104</sup>.

Según Garcilaso, heredaban los hijos mayores y así sucesivamente, pero en ningún caso podían heredar bastardos.

“... heredaban todos los hijos por su antigüedad, que, muerto el padre, sucedía el hijo mayor y luego el segundo y tercero, etc., y muertos todos los hermanos, volvía la herencia a los hijos del mayor, y después a los del segundo y tercero, etc., (...) De haber oído esta manera de heredar de algunos curacas, se engañó un historiador español, diciendo que era común costumbre en todo el Perú, no solamente en los caciques mas también en los Reyes, heredar los hermanos del Rey y luego los hijos de ellos, por su orden y antigüedad; lo cual no hubo en los Reyes Incas, sino en algunos curacas, como hemos dicho”<sup>105</sup>.

Cuando daban a luz las mujeres ellas mismas rompían el cordón umbilical con sus uñas o dientes, pero también había parteras a las que Guaman Poma designa con una palabra española, comadre. Estas mujeres gozaban de gran consideración porque ayudaban a otras mujeres a dar a luz en el contexto de los sagrados poderes de la fertilidad. Cobo se refiere así de ellas:

“También había mujeres parteras, de las cuales unas decían que entre sueños se les había dado aquel oficio, y otras se dedicaban a él cuando, siendo pobres, parían dos de un parto; en el cual [i.e. para convertirse en parteras] se hacían muchas ceremonias, ayunos y sacrificios”<sup>106</sup>.

101 Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Ob. Cit., p. 8.

102 Bernabé Cobo. *Historia del nuevo Mundo*. Madrid, 1964, p. 248.

103 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 6.

104 Pablo José de Arriaga. *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Lima, 1920, p. 59.

105 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo X. pp. 188.

106 Bernabé Cobo. *Historia del nuevo Mundo*. Ob. Cit., p. 228.

El niño recién nacido era atado a una especie de tablilla-cuna que, según Cobo, tenía el tamaño de la criatura y estaba hecho de varas semejante a un pequeño barco con cuatro patas, siendo las delanteras más altas que las traseras. Al tercer día, la madre se incorporaba al trabajo sin descuidar al recién nacido, al que amamantaba interrumpiendo sus quehaceres. Durante los primeros tres meses, los brazos del niño eran apretados con mantas para endurecerlos, y cuando comenzaba a gatear permanecía en un hoyo hecho en la tierra rodeado de mantas donde podía moverse y brincar. En el período que las mujeres amamantaban a sus hijos se abstentaban de tener relaciones sexuales porque creían que hacía daño a la leche y debilitaba a los niños. Tan incorporada estuvo esta creencia que se llamaba a estos niños: ayusqa. Cabe anotar que tanto los niños como las niñas desde muy tierna edad cumplieron tareas como cuidar a sus hermanos menores, acarrear agua, y otras de similar índole sin interferir con el trabajo de la madre.

Al cuarto día celebraban la fiesta de Ayuskay en la que presentaban al recién nacido a los parientes y festejaban bebiendo chicha. Consideraban que las mujeres que daban a luz mellizos, gemelos, o niños con labios leporinos, era porque “habían experimentado una unión especial con la sobrenatural y con la deidad de la conquista<sup>107</sup>. Cuando el niño cumplía un año de edad, sea hombre o mujer, le ponían nombre en una fiesta llamada Rutuchikuy.

La vida sexual fue activa y se vivió de manera natural celebrándose la pubertad en ambos sexos. Cuando la adolescente menstruaba celebraban el kikuchikuy, que constituía un acto importante. La adolescente, luego de ayunar dos días, se le daba de comer maíz crudo, y al cuarto día dejaba sus vestidos de niña y recibía de su madre ropas de mujer llamada ankallu aksu y ojotas de lana blanca. Tampoco existieron tabúes como la virginidad que, por el contrario, fue considerada como índice de poco atractivo sexual.

Tienen un importante valor referencial los llamados “huacos eróticos”, pertenecientes a las culturas Moche y Vicus, que muestran representaciones sexuales, distintas posiciones coitales, caricias íntimas, y masturbación masculina. En cambio no existe representación alguna de masturbación femenina, y muy pocos casos de homosexualidad que al parecer estuvo castigada. Por el contrario, se rindió culto a la fertilidad, simbolizada por las Cuchimilcos, pequeñas figuras femeninas con los pechos y la vulva muy señalados, similares a la Venus esteatopigia.

La existencia de un culto fálico tiene expresiones en huacos de penes de enorme tamaño, que probablemente tuvieron carácter mágico-religioso, y en monumentos de falos en erección sobre una base cuadrada de piedra, como el que perdura en Sillustani, Puno. Hubo también “personas fálicas”, penes que debajo del glande tenían dibujado el rostro de un hombre, e incluso huacos humorísticos, cuyo pico representa un órgano sexual. La forma más común de su uso era hacer que una persona bebiera de un pene o de una vulva.

---

107 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 57.

En la mayoría de estas representaciones, hombres y mujeres permanecen con los ojos abiertos durante el acto sexual. Aspecto que Bronislaw Malinowski trata en su estudio sobre la vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia, quienes otorgaban gran importancia al sentido de la vista durante la unión sexual, al extremo de sentenciar que “si el hombre cierra los ojos no será capaz de la cópula”<sup>108</sup>.

Julio C. Tello estudió una fiesta Moche llamada Acataymita, que celebraba la fertilidad en el mes de diciembre, coincidiendo con la maduración de los frutos. Hombres y mujeres permanecían desnudos durante cinco días absteniéndose de ingerir alimentos condimentados, chicha y de tener relaciones sexuales. Al llegar el sexto día, se comía y bebía copiosamente y, en el clímax de la celebración, las mujeres corrían al cerro más cercano seguidas por los hombres, quienes podían tener relaciones sexuales con la primera que encontraban. Así mismo, anualmente se celebraba una fiesta en la que ponían dos troncos coronados con bolos hechos de ichu. Uno servía de blanco para los hombres y el otro para las mujeres. Los que ganaban intercambiaban llamas u objetos como prenda, aunque también se menciona que los ganadores podían escoger a la mujer con la que deseaban tener relaciones sexuales. En casi todas las ceremonias religiosas o rituales se incluía el ayuno y la abstinencia sexual.

Los nobles no ejercieron la poligamia con mujeres de su clase. Fueron mujeres del pueblo las que cumplieron este papel. En este sentido, es posible hablar de una forma de subyugación sexual, a pesar de que la mujer no fue considerada objeto sexual tal y como se entiende en nuestra sociedad. Garcilaso establece una separación entre las mujeres casadas y aquellas que denomina públicas. Dice que las mujeres casadas estaban dedicadas “con perpetua asistencia a sus casas”, que hilaban y tejían lana en las tierras frías, y algodón en las calientes, para sí, para su marido y sus hijos; y que “cuidaban del vestido de sus casas”. Aunque por lo general los hombres trabajaban en el campo, en algunas provincias apartadas del Cusco dice que eran las mujeres las que iban “a trabajar al campo y los maridos (se) quedaban en casa a hilar y tejer”, destacando así la capacidad de trabajo de las mujeres<sup>109</sup>.

Afirma que existían mujeres públicas que vivían en el campo, separadas de la población, y que se las trataba con desprecio, sin embargo, la afirmación de Garcilaso no es exacta. No solo lo niegan Guaman Poma de Ayala, Juan Santa Cruz Pachacutic y Fray Calixto Túpac Inca, sino que en 1533, Cristóbal de Molina afirmó que “...entre estos indios era cosa aborrecible andar (con) las mujeres públicamente en torpes y sucios actos, y desde aquí se vino a usar entre ellos de haber malas mujeres públicas, y perdían el uso y costumbre que antes tenían, de tomar maridos...”<sup>110</sup>. Lo dice claramente, con la conquista aparecieron las mujeres públicas.

---

108 Bronislaw Malinowski. *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*. Madrid, 1971.

109 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, p. 192.

110 Cristóbal de Molina. (El Almagrista). *Destrucción del Perú*. Ob. Cit., Serie I, T. VI.



## La tierra, madre universal

Para los habitantes de la cultura andina, la tierra y el cielo formaban un todo unido, “un gran espacio cerrado dentro del cual residen todos los seres que constituyen su universo”<sup>111</sup>. Por ello en el Janaq Pacha, mundo de arriba, - que los españoles tradujeron como cielo- habían ríos, animales y dioses en comunicación directa con este mundo: Kay Pacha. Mientras que el Uku Pacha, era el mundo de adentro, o mundo de abajo, traducido erróneamente como infierno, concepto desconocido en la mitología andina<sup>112</sup>. A las fuerzas y dioses del mal se las denominó con la palabra supay, que los cronistas también tradujeron erróneamente como diablo.

El culto a Pachamama, la Madre Tierra, fue probablemente el más importante pues la tierra constituyó un elemento central en la vida de la sociedad andina, así como el culto a Axomama, Madre Papa, y Saramama, Madre Maíz; y Cocamama, Madre Coca, que tuvieron ceremonias especiales en las huacas donde colocaban una parte del maíz que se destacaba por su calidad y la ponían en una pirwa envuelta en ricas mantas. En cambio el culto a Cocamama tuvo carácter mágico. Según las creencias, antes de ser vegetal la coca había sido una mujer hermosa, sensual y “mala de cuerpo”, por lo que la mataron. Pero desde ese momento todos los hombres necesitaron y desearon sus hojas.

“Entre los Incas la tierra fue denominada en dos sentidos diferentes: como jallpa, tierra objetiva que se puede ver y palpar, y pacha, que tiene un sentido más amplio y abstracto, difícil de traducir, pues significa la tierra, el mundo animado, como totalidad”<sup>113</sup>. Cobo escribe:

“Todos también adoraban a la tierra, a la cual nombraban Pachamama, que quiere decir, la madre tierra; y solían poner en medio de sus heredades y chacaras, en honra desta diosa y como ara o estatua della, una piedra luenga, para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacaras; y cuando una heredad era más fértil, tanto mayor el respeto que le tenían”<sup>114</sup>.

Personificó las fuerzas creadoras, la fertilidad de la tierra y la capacidad de proveer alimentos, incluso metales y arcilla, por ello las mujeres la sintieron cercana por su capacidad de reproducir vida<sup>115</sup>. Su complemento masculino fue Illapa, dador de lluvia y asociado al poder. Los hombres atendían su oratorio en la cima de las montañas, y las mujeres se ocupaban del culto a la tierra, maíz, agua, papas; es decir, de las deidades que representaban los poderes femeninos de la creación.

“Cada familia establecía un adoratorio al Trueno en la cima de una montaña, en las afueras del pueblo, que era atendido por los jefes masculinos de las familias. Como representantes de sus familias ante el Trueno, ellos eran llamados

111 Julio C. Tello. “El fenómeno religioso relacionado con Wiracocha Inca”. Lima, 1923, p. 103.

112 Guardia Mayorga, *Diccionario Kechwa*. Ob. Cit., pp. 73, 160.

113 Ibidem, p. 104.

114 Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo*. Ob. Cit., p. 161.

115 Pierre Duviols. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima, 1971, p. 385.

*churikuna* (en quechua, *churo* es la forma en que el padre llama a su hijo). En esta forma, los jefes de familia eran convertidos en descendientes de Illapa<sup>116</sup>.

Pero no toda la tierra era venerada, puesto que los “terrenos incultos, las punas áridas, los desiertos, por ejemplo, eran dominio de otras divinidades más salvajes. La Pachamama era solo la tierra fértil domesticada por el trabajo del habitante andino<sup>117</sup>. Según el extirpador de idolatrías en el Perú, Pablo Joseph de Arriaga (1621), la adoración también estaba dirigida:

“A los Puquios, que son los manantiales y fuentes, hemos hallado que adoran de la misma manera, especialmente, donde tienen falta de agua, pidiéndoles que no se sequen.

A los Ríos, cuando han de pasallos, tomando un poco de agua con la mano y bebiéndola, y esta ceremonia se llaman Mayuchulla, y lo mismo hacen los pescadores cuando entran a pescar. A Cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan, y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en aquellas piedras. (...) A las Pacarinas, que es de adonde ellos dicen que descienden, reverencian también. Que como no tienen fe ni conocimiento de su primer origen de nuestros primeros padres Adán y Eva, tienen en este punto muchos errores, y todos, especialmente las cabezas de Ayllos, saben y nombran sus Pacarinas. (...) Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya que no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles, se procura quitárselas del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentiras<sup>118</sup>.

Agrega que la principal ofrenda en la mayor parte de sus sacrificios era la chicha, comienzo y fin de las fiestas; también ofrecían llamas, coca, maíz entero y molido<sup>119</sup>.

La Luna, Mama Killa, hermana y mujer del Sol, fue considerada diosa y madre universal, principio de generación y fecundidad. El culto a la luna y al mar fue en algunas regiones tan importante como el culto al sol. En Pacasmayo el oratorio dedicado a la luna era más célebre que el templo al sol y en el valle de Chíncha hubo una insurrección cuando el Inca Pachacutec quiso obligarlos a adorar al astro. Los habitantes del valle arguyeron que su diosa les proporcionaba alimento, en cambio el sol, no les daba nada y los ofendía con su calor. Cuando se producía un eclipse de luna, los pobladores se trastornaban porque creían que un león y una serpiente la embestían. Y para alejarlos, gritaban, azotaban a los perros para que ladren, y hacían sonar sus pututos y tambores lanzando flechas a la luna para espantar a los agresores.

116 Silverblatt. *Luna, sol y brujas*. Ob. Cit., p. 18.

117 Pilar Mendieta Parada. “Lo femenino en las concepciones míticas y religiosas”. *Las mujeres latinoamericanas y su historia*. Quito, 1995, p. 25.

118 Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la Idolatría en el Perú*, 1999, pp. 26-30.

119 Ibidem, pp. 50-53.



“Luna, reina y madre nuestra/ Por la bondad de tus aguas/ Por el amor de tus lluvias/ Estamos llorando /Estamos sufriendo/El más triste de su hijos/De hambre,/De sed/ A tus pies está gimiendo”<sup>120</sup>.

En la concepción dual andina, la Luna ejercía una gran influencia en el lado femenino y por ende en las mujeres; al igual que el Sol lo hacía en el lado masculino y en los hombres. En esa perspectiva, algunos relatos se refieren a mujeres que oficiaban en fiestas y ceremonias religiosas de las deidades femeninas como Mamacocha, Madre Mar, y de las aguas, ríos, manantiales, lagos y arroyos.

“Reconocían en la luna divinidad, guiados por la misma razón que les movía a respetar al sol; esto es, por su admirable hermosura y belleza y por las grandes utilidades que causa en el mundo. Imaginábanla con forma de mujer; y tal era la estatua que Della tenían en el templo del sol; la cual estaba a cargo de mujeres que hacían oficio de sacerdotisas; y cuando se sacaba a fuera, la llevaban ellas mismas en hombros”<sup>121</sup>.

“En esta luna y mes de mayo es quando se trae el mayz de la era á la casa se hacía la fiesta... viniendo desde la chacra hasta su casa diciendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el mayz y hacen cada uno en su casa una huaca del mayz la cual llaman Mamaçara, tomando de su chacra cierta parte de mayz más señalado en cantidad y poniéndola en una troxe pequeña que llaman Pirua, con ciertas ceremonias, y velando tres noches, y este mayz meten en las mantas más ricas que cada uno tiene, y desde que está tapado y aderezado adoran esta Pirua, y la tienen en gran veneración, y dicen que es madre del mayz de su chacra y que en esto se da y se conserva el mayz...”<sup>122</sup>

Mamacocha, Madre Mar, fue venerada como fuerza creadora, madre de todas las aguas, arroyos, ríos y manantiales. Incluso, según los cronistas Miguel Cabello de Balboa, Sarmiento de Gamboa y Martín de Murúa, el Inca Tupac Yupanqui habría dirigido hacia 1465 una expedición de cerca de dos mil personas y 130 embarcaciones y habrían llegado a la Isla Galápagos (Ecuador), Islas de Perlas (cerca de Panamá), hasta las Isla de Manganeva en la Oceanía.<sup>123</sup>

La fiesta del agua continúa siendo hasta la fecha una ceremonia que se sucede a lo largo de varios meses del año en distintos lugares de los Andes peruanos. Se trata de un ritual de fertilidad en el cual la madre tierra es fecundada por el agua, que esta viva, y que a veces hasta suele llorar, y que tiene una naturaleza ambigua unas veces conceptualizada como masculina y otras como femenina<sup>124</sup>.

---

120 Jesús Lara. *La poesía quechua*. Bolivia, 1947, p.164.

121 Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo*. Ob. Cit., p. 158

122 Juan Polo de Ondegardo. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima, 1916, p.20.

123 Héctor López Martínez. *El Perú y el mar. Una relación ancestral*. Lima, 2008, p. 40.

124 Juan M. Ossio. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima, 1992.

Adoraban también a las estrella, kollka, al trueno y al viento. Garcilaso de la Vega cuenta que los chimus en sus mitos atribuían la creación de los seres humanos a cuatro estrellas:

“También eran las estrellas las que nutrían a la humanidad haciendo germinar los granos en los campos, y por esa razón se contaba el año a partir de la aparición de tal o cual estrella en el firmamento. No obstante, la principal divinidad era la Luna -llamada Shi, Si o Chinam- considerada más poderosa que el Sol, porque se la ve de noche y de día”<sup>125</sup>.

El culto a los muertos fue tan importante como el culto a la vida. La muerte constituía una prolongación, un viaje que se preparaba con esmero. El cadáver era embalsamado, adornado con mantas, joyas y vestidos, y junto a él se colocaba vajilla con sus alimentos preferidos para cuando resucitase. Al Inca muerto lo llamaban Illapa y a los demás difuntos Aya. Las Coyas eran enterradas en el Templo a la Luna, ubicado en el Templo del Sol desde donde los Ceques partían hacia las montañas.

Eran tenidos en gran veneración estos cuerpos embalsamados, y se les hacían sacrificios, a cada uno según su posibilidad; algunos guardaban sus deudos en sus propias casas...<sup>126</sup>

“Y no reverenciaban todos los montes, las fuentes y los ríos, sino sólo aquellos en que había alguna singularidad digna de particular consideración, teniéndolos por lugares sagrados”<sup>127</sup>

El sumo sacerdote llamado Willac Umu, acompañaba el Inca en todas las ceremonias en las que participaba, y daba a conocer las plegarias que componía. De éstas ha perdurado a través de los cronistas Cobo y Juan Santa Cruz Pachacuti, la del Inca Pachacútec a Wiracocha:

¡Oh hacedor! que estás en los fines del mundo, sin igual, que diste ser y valor a los hombres y diciendo sea este hombre, y a las mujeres, esta sea mujer, los hiciste, formaste y diste ser; guarda, pues, y ampara estos que criaste y diste ser; para que vivan sanos y salvos, en paz y sin peligro. ¿A dónde estás?. ¿Habitas por ventura en lo alto del cielo y en lo bajo de la tierra o en las nubes y tempestades? Óyeme, respóndeme, y concede mi petición, dándonos perpetua vida y teniéndonos de tu mano, y recibe ahora esta ofrenda donde quiere que estuvieres. ¡Oh Hacedor!.

También existieron hechiceros que eran muy respetados, y se les llamaba Layccajuna o Umajuna. Vaticinaban el porvenir, conocían el pasado de las personas, y las protegían contra el daño. La hechicería fue practicada por hombres divididos en varias categorías: Waka Rimachicc, que hacía hablar a las huacas y lugares sagrados; Aya Tupucc, semejante a un médium se podía comunicar con los muertos; Jachikucc, dedicado a trabajos menores; y Runa Rinkicc, especializado en filtros amorosos como el Huacanqui y el Manchucum, que se hacían con “cabellos

125 Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*. Buenos Aires, 1945, p. 94.

126 Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo*. Ob. Cit., p. 164.

127 Blas Valera. *Las costumbres antiguas del Perú*. Lima, 1945, p. 12.

de la persona deseada, de unos pajaritos de colores que traían de los andes o de las plumas de dichos pajarillos, con algunos pases que practicaban los hechiceros<sup>128</sup>. Leían la suerte en las hojas de coca. El Kallka Rikucc adivinaba en las entrañas de aves y llamas; Wirapi Rikucc leía el porvenir en el fuego; Jachikucc, veía el futuro con granos de maíz; mientras que los yacarcaes habían hecho pacto con las fuerzas del mal. Los hechiceros también estaban presentes durante los nacimientos.

“Cuando la mujer está de parto suelen llamar a los hechiceros para que haga sacrificio a la conopa que tiene como propia suya la mujer y se la ponga encima de los pechos y traiga sobre ellos para que tenga buen parto; en algunos partes en esta misma ocasión invocan a la Luna<sup>129</sup>.”

### Valor simbólico y ritual de los alimentos

Desde los orígenes los alimentos expresaron un complejo proceso mediado por mitos y creencias de la cosmovisión andina y la sacralización de su relación con la naturaleza, en la cual las diosas aparecen vinculadas a los alimentos como madres que velan por sus hijos. En los mitos recopilados en Huarochiri por Francisco de Ávila, enviado para extirpar las idolatrías en 1600, está presente la estrecha relación entre las diosas y la obtención de los alimentos<sup>130</sup> expresado en el mito de Mama Rayguana, recogido en 1656, en Cajatambo, al noreste del Departamento de Lima:

“El pájaro Yuc Yuc consiguió que la madre y diosa Rayguana, repartiase todos los alimentos a cambio de la devolución de su pequeño hijo que había sido arrebatado de sus brazos mediante una treta ideada por Yuc Yuc. Por este hecho, Rayguana repartió a los habitantes del ande: papas, ocas, ollucos, mashuas, quinua y a los indios yungas: maíz, yuca, camotes y frijoles<sup>131</sup>.”

... Mama Quilla asociada con la Luna, Mama Cocha con la mar, Urpay Huachac con peces, aves marinas y pescadores, y Mama Raiguana con el reparto de las plantas útiles a los hombres, así como con las Conopas que personificaban a las plantas, como las llamadas *Mamas* de maíz, papas, coca, etcétera<sup>132</sup>.

También en este texto encontramos a Huatiacuri, hijo del dios Pariacaca, que en aquel tiempo vestía ropas muy pobres y solo se alimentaba de papas asadas, watia o watiyay<sup>133</sup>, en quechua. Huatiacuri es la personificación de la papa, un dios cuyo poder yace escondido tras una apariencia humilde, cubierto de tierra y con pequeñas flores moradas y blancas<sup>134</sup>.

128 Juan B. Lastres. *Historia de la Medicina Peruana*. Lima, 1951.

129 Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Ob. Cit., 1999, p. 63.

130 Rostoworowski. *Estructuras andinas de poder*. Ob. Cit., p. 72.

131 Alfredo Torero. *El quechua y la historia social andina*. Lima, 2007.

132 Rostoworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Ob. Cit., pp. 1-2.

133 Guardia Mayorga. *Diccionario Kechwa-Castellano*. Ob. Cit., p. 166. *watia o watiyay*. Asar en hornillas de terrones o de piedra.

134 Luis Millones. “El mundo interior”. *La papa. Tesoro de los Andes*. Lima, 2000, p. 62.

Es por ello que el inicio de los cultivos fue celebrado con fiestas rituales llamadas Hatun Puquy, así como también las fiestas de la cosecha, Hatun Kuskii. En señal de gratitud por los alimentos recibidos se le ofrecía a la tierra hojas de coca, alimentos, y chicha. Las mujeres, estaban unidas a los poderes femeninos de la creación, participaron en estas fiestas de manera destacada.

Existieron rituales que expresaban la relación entre las mujeres, la preparación de los alimentos y la producción de los mismos sacralizada por las diosas<sup>135</sup>. Siendo el agua un elemento indispensable en las actividades agrícolas, su celebración representa un ritual de fertilidad en el cual la madre tierra es fecundada por el agua que es enviada por Dios y que brota de la tierra. El agua fluye, está viva, y algunas veces hasta suele llorar. La celebración más importante fue en el mes de agosto pero sin fecha precisa.

Adicionalmente, habría que precisar que no sólo los productos agrícolas estaban relacionados con las divinidades femeninas, sino que también se asociaba con lo femenino el origen de los minerales<sup>136</sup>.

Varias deidades presidían las fiestas colectivas: En agosto celebran la Chakra Yapuy: la siembra del maíz. En octubre, en la Uma Raymi Killa ofrecían sacrificios a las huacas para que les enviase agua del cielo. En noviembre, en la Marka Killa daban ofrendas a los muertos que llamaban pukullos y les daban de comer y de beber. En diciembre en la fiesta Cápac Inti Raymi celebraban al sol con sacrificios, abundante comida y danzaban en la plaza del Cusco. Había también otras fiestas que se han perdido con el tiempo, como la fiesta a Chukisusu cuando en el mes de mayo realizaban la limpieza de las acequias. Con este motivo, ofrecían chicha, cuyes y llamas, y al quinto día terminada la limpieza de las acequias bailaban alrededor de una mujer que representaba a la diosa Chukisusu.

El aspecto ceremonial de la siembra y cosecha que persiste hasta la fecha, está expresado con las fiestas que consigna Guaman Poma de Ayala<sup>137</sup>:

Enero, *Capac Raymi Quilla*, destinado al ayuno, penitencia, y a las procesiones.

Febrero, *Paúcar Uaray Hatunpucy*, se realizaban ofrendas de oro y plata, a los templos y huacas que estaban en los más altos cerros y nieves.

Marzo, *Pacha Pucuy*, en este mes “comienzan a comer llullo papa y michica sara y muchos yuyos maduros (...) así los ganados ya están gordos, hay pasto de sobra, y monte en este dicho mes de pacacupuy”. *Pacha*, tierra, *pucuy*, harto, “porque este mes de marzo llueve a cántaros y está harta de agua la tierra”.

Abril, *Inca Raymi Quilla*, el “Inga tenía muy grande fiesta; convidaba a los grandes señores y principales, y a los demás mandones y a los indios pobres y comían y cantaban y danzaban en la plaza pública en esta fiesta”.

135 Hernández Astete. *Los incas y el poderío de sus ancestros*. Ob. Cit., 2012.

136 Hernández Astete. “La coya en la organización del tahuantinsuyo”. *Historia de las mujeres en América Latina*. Ob. Cit., p. 28.

137 Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, 1993, pp. 177-189.

Mayo, *Aymoray Quilla*, en este mes visitaban las comunidades y disponían los depósitos de alimentos. Celebraban también un ritual de mazorcas o papas que habían nacido juntas, que después de unir llevaban a los depósitos para que protegiese “las cullunas chauays pirua, que son barriles”.

Junio, *Cuzqui Quilla*, es mes de la fiesta del Inti Raymi, “para que en el reino haya abundancia de comida para que se sustenten unos y otros, así pobres como ricos”. Mes en que se rompía la tierra y se arrancaban los terrones.

Julio, *Chacra Conacuay*, en este mes “primero comienzan a sembrar la comida en los Andes, y entran las nubes a la sierra, y limpian las chacras y llevan estiércoles y amojonan cada uno lo que es suyo”.

Agosto, *Chacrayapuy Quilla*, es el mes del pago a la tierra y la fiesta de labranza: “entran a trabajar, aran y rompen tierras simples (...) Y comienzan a sembrar maíz hasta el mes de enero”.

Setiembre, *Coya Raymi*, celebraban la fiesta de la luna, la coya del sol, y era el mes de las mujeres. También ofrecían rituales para alejar las enfermedades, rociaban las casas y calles y las limpiaban.

Octubre, *Uma Raymi Quilla*, mes de sacrificios y rituales ofrecidos al agua.

Noviembre, *Aya Marçay Quilla*, mes de culto a los muertos: “Se sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo, y le dan de comer y beber, y le visten de sus vestidos ricos, y le ponen plumas en la cabeza, y cantan y danzan con ellos”.

Diciembre, *Cápac Inti Raymi*, mes de solemnes fiestas al sol.

Como vemos en las prácticas rituales andinas los alimentos están relacionados con la vida y la naturaleza<sup>138</sup>. Pero también con las enfermedades, la muerte y los antepasados. Al respecto, una de las más importantes ceremonias es la Situa, descrita por Cristóbal de Molina<sup>139</sup>. Se realizaba en el mes de agosto durante las fiestas de la Coya Raymi, con ocasión de la llegada de las lluvias para purificarse frente a las enfermedades.

“Para que la fiesta pudiese realizarse debían salir del perímetro de la ciudad todos los forasteros y “...todos los que tenían las orejas quebradas, y...todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defecto en sus personas, diciendo que no se hallasen en aquellas fiestas porque por sus culpas heran así hechos, y que hombres desdichados no era justo que se hallasen allí porque no estorvasen con su desdicha alguna buena dicha; hechaban también los perros del pueblo porque no aullasen”<sup>140</sup>.

138 Alison Krögel. *Food, Power, and Resistance in the Andes*. Maryland, 2011.

139 “Cuando Molina escribía la *Relación y la Historia de los Incas* ya circulaban algunos escritos. Betanzos, por encargo del Virrey Antonio Mendoza, redactó la Suma en 1551. Las Casas (1566) es uno de los primeros intentos de evangelización en los Andes. Recibió información de fray Tomás de San Martín, fundador de la Universidad de San Marcos y fray Domingo de Santo Tomás, fundador de la primera gramática quechua y del primer vocabulario”. Enrique Urbano. *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2008.

140 Urbano. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Ob. Cit., p. 41.

Cien indios aderezados como para ir a la guerra corrían en dirección a cada uno de los cuatro suyus, entregando las voces “Salga el mal afuera” a mitimaes que a su vez trasladaban las voces a otros mitimaes hasta llegar a ríos caudalosos en donde se bañaban estos y sus armas, al mismo tiempo salían todas las gentes a las puertas “...dando boces, sacudiendo las mantas y llicllas diciendo: ‘Vaya el mal fuera’”<sup>141</sup>

Posteriormente el Inca y todos los demás se lavaban en las fuentes y los ríos, y al retornar a sus casas comían del çanco, una mazamorra espesa de maíz, absteniéndose de actos de violencia.

De la misma manera, en otros pueblos y etnias como los Muiscas en Colombia, Mapuches en Chile, Chibchas en la Amazonía peruana, Arahucos en Paraguay, Aymarás en Bolivia, Calchaquíes en Argentina, y Octávalos en Ecuador, las mujeres simbolizaron el origen de la creación. Por ejemplo, en los mitos guaraníes del Agua genuina y Nuestra Abuela. En el mito del Agua genuina, la mujer representa la Madre universal, la gran diosa, símbolo de la fertilidad; mientras que en el texto mítico de los Mby’a, la Abuela vive en el centro de la tierra y no ha sido engendrada por madre ni padre porque representa el misterio de la maternidad en el momento inicial de la historia del mundo<sup>142</sup>.

El extraordinario sistema agrícola andino colapsó con la conquista española, cuando muchos alimentos fueron relegados calificados como “alimentos de indios”, a pesar de que se trataba de importantes contribuciones alimentarias, todo lo cual devastó la agricultura y produjo miseria y hambre. Por eso, Cieza de León escribió en 1550:

“No es pequeño dolor contemplar, que siendo aquellos incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buen orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas, y que nosotros siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos; porque por donde quiera que han pasado cristianos conquistadores y descubriendo, otra cosa no parece sino que con fuego se va todo gastando”<sup>143</sup>.

### Engendrado por el Sol y una mujer salvaje

En la mitología prehispánica las mujeres aparecen creadas al mismo tiempo y de igual manera que los hombres. No surgen de una parte del cuerpo del hombre como en la concepción judeocristiana, y no están relacionadas con el pecado y la culpa:

“Después del diluvio - narraban - el Hacedor comenzó a hacer de barro a las personas, pintándoles sus vestidos y señalando del idioma y cantos que debían usar. Luego les ordenó que se sumieran debajo de la tierra y aparecieran después en los lugares que les había indicado y, así, unos surgieron de las cuevas, otros de los cerros, de fuentes, árboles y, después de multiplicarse, se convirtieron

141 Ibidem, p. 42.

142 Sara Beatriz Guardia. “Indigenous Cultures and Women: South America from Prehistory to 1000 CE.” *Women History Dictionary*. New York, Oxford University, 2007.

143 Pedro Cieza de León. *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis*. Madrid, 1880, p. 19.



en piedras, halcones, cóndores y otros animales adquiriendo la categoría de Huacas, a quienes sus descendientes adoraron<sup>144</sup>.

“...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Con, el cual formó el cielo, sol, luna, estrellas y la tierra con todos sus animales y lo demás que hay en ella, fue tan solo con el pensamiento y con su resuello y que pasando por estas tierras, que eran todas despobladas, hizo y crió todas las cosas que se ven y parecen en ellas y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras”<sup>145</sup>.

“Dicen que al principio del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó Con, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero; acortaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra como hijo del Sol que decía ser. Hinchó la tierra de hombres y mujeres que crió, y dióles mucha fruta y pan, y con lo demás a la vida necesario”<sup>146</sup>.

“Nuestro Padre, el Sol, vino a los hombres como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que le adorasen y tuviesen por su Dios y para que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar dellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias”<sup>147</sup>.

Finalizada la guerra civil entre los conquistadores del Perú por el control de los territorios y el poder político (1537-1554), y luego de la pacificación realizada por el Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, el gobernador La Gasca envió en 1559 a setenta y cinco visitadores a todo el país, coordinados por el primer quechúologo Fray Domingo de Santo Tomás. El objetivo era determinar cuantos grupos étnicos existían en cada valle, “el volumen de la población, las cosechas, lo que los habitantes le “debían” al Estado en los tiempos incaicos y lo que ahora le “pagaban a los encomenderos”<sup>148</sup>. La visita general ordenada por Toledo en 1571 constituyó el primer paso para la violenta campaña de reducciones.

“Millares de pueblos fueron desenraizados y reunidos en los valles en oposición a los patrones de control ecológico vertical; las fronteras étnicas fueron ignoradas y las unidades políticas andinas quebradas; la autoridad de los señores y la divinidades regionales fueron corroídas y eventualmente destruidas”<sup>149</sup>.

---

144 Horacio Urteaga- Carlos Alberto Romero. *Cristóbal de Molina. Relación de las fábulas y ritos de los incas* Lima, 1916, p. 6.

145 Luis E. Valcárcel. *Historia del Perú antiguo*. Lima, 1964. Tomo II. p. 382.

146 Francisco López de Gomara. *Historia General de las Indias*. Madrid, 1941. p. 34.

147 Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Montevideo, 1963. Volumen IV. p. 34.

148 Murra. “Investigaciones y posibilidades de la etnohistoria andina en la actualidad”. Ob. Cit. p. 130.

149 Ibidem, p. 132.

Data de este período un manuscrito descubierto en 1939 por el arqueólogo alemán, Hermann Trimborn, el único “que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad de una provincia del Perú antiguo”<sup>150</sup>. Se trata de una colección de relatos en quechua sobre dioses y héroes recopilado por Francisco de Ávila (1573-1647), primer Visitador de Ídolos y Extirpador de Idolatrías en América nombrado por la Corona de España y por la Santa Inquisición en 1609, destinado a Huarochirí, en el Departamento de Lima. Consta de aproximadamente 30 cuentos y leyendas recogidas entre 1598 y 1608. El relato está dirigido contra el dios Pariacaca y Chaupinamoc, venerados por los indios quechuas de esta región; también narra las hazañas del dios Kuniraya Wiracocha. Posteriormente, en 1966, José María Arguedas publicó el Manuscrito bajo el título de *Dioses y Hombres de Huarochirí*.

Aquí, Paria Cacca se presenta como un dios de importancia, al igual que sus cinco hijas: Chaupi Ñamka, LLaksa Watu, Mira Watu, Urpi Wachacc y LLantu Wachacc. De todas ellas, Chaupi Ñamka, es la que aparece con mayor frecuencia. Según un mito se prostituía con todos los dioses, por lo que no era considerada buena, hasta que se encontró con Runa Ccutu, un dios que acudía al llamado de los hombres que querían tener un órgano sexual más grande. Este dios satisfizo a Chaupi Ñamka, quien decidió permanecer a su lado eternamente y ambos quedaron convertidos en piedras. La fiesta de Chaupi Ñamka se llamaba Chaykasna. Durante cinco días hombres y mujeres danzaban semidesnudos como homenaje a la diosa y decían “ahora ella se deleita”.

Otro relato señala que Chaupiñamka se paseaba por los cerros rodeada de servidores cuando conoció a Runu Ccutu, quien la satisfizo sexualmente y ambos se convirtieron en grandes piedras de un cerro. El tercer mito sobre Chaupiñamka, refiere que Watiakuri llegó pobremente vestido hasta un lugar donde estaba enfermo Tamta Ñamka, y se encontró con Chaupiñamka que le pidió que curase a su padre. Watiakuri aceptó con la condición de que previamente tuvieran relaciones sexuales. Chaupiñamka accedió pero pidió que primero sanase al enfermo. Una vez curado, Watiakuri y Chaupiñamka permanecieron juntos por siempre. En otra versión incluso se dice que Chaupiñamka era la hija más importante de Paria Cacca, y como él, era una diosa hacedora de hombres y mujeres:

Esta llamada Chaupiñamca fue hija de un hombre poderoso, de Anticocha, y que se llamaba Tamtañamca; fue mujer del pobre hombre sin tierras llamado Huatyacuri.

Obedeciendo un mandato de Pariacaca, bajó a vivir a Mama, Y así, esta llamada Mamañamca iba diciendo: “Yo soy la que creo (de crear) a los hombres”. Algunos dicen ahora, de Chaupiñamca, que fue hermana de Pariacaca; y ella misma, cuando hablaba, decía: “Pariacaca es mi hermano”<sup>151</sup>.

150 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por: Francisco de Ávila. Traducción José María Arguedas. Estudio Bibliográfico Pierre Duviols. Lima, 2012, p. 9.

151 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Ob. Cit., p. 73.



En los mitos de Huarochiri los dioses se enamoran, viven y se confunden con los pobladores. Kuniraya Wiracocha, por ejemplo, le dijo a Kalljuri, un simple mortal, donde podía hallar a la mujer soñada y desde un cerro señaló a Kapiama, una mujer hermosa que bailaba. Otro mito relata la unión entre Kuniraya Wiracocha y la princesa Kawillaka. Un día que ella tejía, Kuniraya se transformó en pájaro y puso su semen en un lúcumo maduro, que poco después comió Kawillaka quedando encinta sin perder su virginidad. Preocupada por la paternidad desconocida de su hija, Kawillaka reunió a todos los nobles, pero la niña fue gateando hacia Kuniraya. Indignada que un mendigo fuera el padre de su hija huyó hacia el mar. Kuniraya la persiguió dando voces que era un dios, mas ella se internó en el mar, frente a Pachacamac, y se convirtió con su hija en dos pequeños islotes que hasta la fecha permanecen frente a la costa de Lima.

“Este Cuniraya Viracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su yacolla (manto) y su cusma (túnica) hecha jirones. Algunos, que no le conocían, murmuraban al verlo: “miserable piojoso”, decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos. Con sólo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros. Y también enseñó a hacer los canales de riego, arrojando (en el barro) la flor de *caña* llamada pupuna; enseñó que los hicieran desde su salida (comienzo). Y de ese modo, haciendo unas y otras cosas anduvo, emperrando (humillando) a las huacas de algunos pueblos, con su sabiduría.

“Y así, en ese tiempo, había una huaca llamada Kawillaca. Era doncella desde siempre. Y como era hermosa, los huacas, ya uno, ya otro, todos ellos: “voy a dormir con ella”, diciendo, la requerían, la deseaban. Pero ninguno consiguió lo que pretendía. Después, sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma. En ese momento Kuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella muy contenta, tragó el germen. Y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve meses, como cualquier mujer, ella también parió una doncella. Durante un año la crió dándole sus pechos a la niña. “¿Hija de quién será?”, se preguntaba. Y cuando la hija cumplió el año justo y ya gateaba de cuatro pies, la madre hizo llamar a los huacas de todas partes. Querían que reconocieran a su hija. Los huacas, al oír la noticia, se vistieron con sus mejores trajes. “A mí ha de quererme, a mí ha de quererme”, diciendo, acudieron al llamado de Kawillaca<sup>152</sup>.

“En el trayecto no pretendió subir al cuerpo de ninguno de los presentes; pero apenas llegó hasta el pobre, muy contenta y al instante, se abrazó de sus piernas. Cuando la madre vio esto, se enfureció mucho. “¡Que asco! ¿Es que yo pude parir el hijo de un hombre tan miserable?” exclamando, alzó a su hija y corrió en dirección al mar. Viendo esto: “Ahora mismo me ha de amar”, dijo Cuniraya Viracocha y, vistiéndose con su traje de oro, espantó a todos los huacas; y como

---

152 Ibidem, p. 23.

estaban así tan espantados, los empezó a arrear, y dijo: "Hermana Kawillaca, mira a este lado y contéplame; ahora estoy muy hermoso". Y haciendo relampaguear su traje, se cuadró muy enhiesto. Pero ella ni siquiera volvió los ojos hacia el sitio en que estaba Kuniraya; siguió huyendo hacia el mar. "Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer" y diciendo, se arrojó al agua. Y allí, hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas (madre e hija) se convirtieron en piedra<sup>153</sup>.

Dicen que Kuniraya Huiracocha fue muy antiguo. Antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen. Y fue él, creen, quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir<sup>154</sup>.

Posteriormente, otro mito que no pertenece al manuscrito mencionado, el mito de Inkarrí, tiene un significado liberador del pueblo y el fin del yugo español. Inkarrí es engendrado por el Sol y una mujer salvaje:

"La obra del Inca está en Aqnu. En la pampa de Quellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Quellpata pudo haber sido el Cusco. (...)El Inca de los españoles apresó a Inkarrí su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro; dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva"<sup>155</sup>.

---

153 Ibidem, p. 25.

154 Ibidem, p. 95.

155 François Bourricaud. *El mito de Inkarrí*. Lima, 1975, p. 179.



## Capítulo III

### La Conquista: ¿Un drama solo de hombres?

#### A la puerta del laberinto. Han llegado hombres barbudos en casas por el mar

A comienzos de 1532, Francisco Pizarro desembarcó en Tumbes, actual frontera entre el Perú y Ecuador, y después de fundar San Miguel, la primera ciudad española del Pacífico sur, inició el ascenso de la cordillera andina con el objetivo de llegar a Cajamarca donde, según informes de Francisco de Soto, confirmados posteriormente por Pedro Pizarro, el Inca Atahualpa “estaba en unos baños questan poco más de media legua del asiento de Caxamalca”<sup>1</sup>. En el mensaje que Pizarro le dirigió al Inca le decía que venía a tributarle respeto, y prosiguió viaje hasta que el 15 de noviembre de 1532 llegó a Cajamarca encontrando la plaza principal vacía. Más grande “que ninguna de España, toda cercada con dos puertas, que salen a las calles del pueblo. Las calles son de más de doscientos pasos en largo, son muy bien hechas, cercadas de tapias fuertes”<sup>2</sup>.

En realidad el inicio de este histórico encuentro entre Pizarro y Atahualpa se remonta al descubrimiento del Mar del Sur por Vasco Núñez de Balboa en 1513 cuando Pizarro que era lugarteniente escuchó el relato del hijo del cacique Comadre sobre los navíos que pasaban procedentes de un país lleno de oro. Poco después los expedicionarios volvieron a escuchar nuevos relatos sobre la riqueza de ese país. Entonces Núñez de Balboa, Francisco Pizarro y Pedro Miguel, juraron un pacto en la iglesia de Panamá, “y se realizó conforme a una vieja formalidad medieval (...) partieron la Hostia en tres partes”<sup>3</sup>. Así comenzó una aventura que cambió la historia del mundo. Pero no sólo transformó la “imagen geográfica y astronómica del mundo. El oro de América dio impulso sin precedentes a la economía europea y, si no lo crearon, sus riquezas aceleraron el desarrollo del capitalismo moderno”<sup>4</sup>

El 16 de noviembre de 1532, Atahualpa ingresó a la ciudad rodeado de un importante séquito y “escuadrones con coronas de oro y plata”<sup>5</sup>. Al llegar a la plaza principal, se le acercó el dominico Fray Vicente Valverde<sup>6</sup> con una cruz en la mano

---

1 Pedro Pizarro. *Descubrimiento y Conquista del Perú*. Lima, 1917, p. 28.

2 Francisco de Jerez. *Crónicas de la conquista del Perú*. México, s/f, p. 65.

3 José Antonio del Busto. *Pizarro*. Tomo I. Lima, 2000, pp. 128-129.

4 Estevao de Rezende Martins. *Historia General de América Latina. Teoría y metodología en la Historia de América Latina*. Ediciones Unesco, 2006, p. 43.

5 Francisco de Jerez. *Crónicas de la conquista del Perú*. México, s/f, p. 65.

6 Hay varias versiones de este encuentro: Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena, Miguel de Estete, Francisco de Jerez, Juan Ruíz de Arce, entre los más importantes. Fray Vicente de Valverde. *La conquista del Perú*. Lima, 1969, pp. 7-8.

y la Biblia en la otra, flanqueado por un intérprete, el indio Felinillo<sup>7</sup>. Atahualpa no comprendió “los curiosos argumentos con que el religioso quiso establecer una relación entre Pizarro y San Pedro (...), y sobre nociones acerca de la Trinidad, que el interprete Felinillo le explicó diciéndole que los cristianos creían en tres dioses y un Dios que hacían cuatro”<sup>8</sup>. Entonces, tomó la Biblia, la observó y la arrojó al suelo. Valverde lanzó la consigna de ataque y Atahualpa fue hecho prisionero. El 26 de julio de 1533 fue ejecutado.

La caída del imperio de los Incas significó el fin de una civilización que “incluso los rudos aventureros que la destruyeron habían percibido sus grandeza” cuando durante los diez meses que duró el cautiverio de Atahualpa, “los conquistadores tuvieron la ocasión de remarcar las reglas de etiqueta que observaban las mujeres y los cortesanos ante el Inca”<sup>9</sup>.

Uno de los más importantes testimonios de la reacción ante la llegada de los españoles proviene de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui del 6 de febrero de 1570:

“En el tiempo que los españoles llegaron a esta tierra del Perú, que llegaron al pueblo de Cajamarca, (...) mi padre Manco Inga estaba en la ciudad del Cusco, entonces en todo su poderío y mando, como su padre Huaina Capac la había dejado, (...) Tuvo conocimiento por ciertos mensajeros que vinieron de allá que su hermano mayor llamado Atavallpa, y por indios yungas tallanas (...) los cuales decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas, que es el nombre con el cual nosotros nombramos antiguamente al Criador de todas las cosas, diciendo Tecsi Viracochan, que quiere decir principio y hacedor de todos; y nombraron de esta manera a aquellas personas que habían visto porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en uno animales muy grandes, las cuales tenían los pies de plata: y esto decían por el relumbrar de las herraduras. Y también los llamaban así, porque les habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y esto, por el leer en libros y cartas (...) también porque tenían Yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto decían por los arcabuces, porque pensaban que eran truenos del cielo”<sup>10</sup>

Revelación y asombro también para los europeos de los siglos XVI y XVII ante las crónicas de quienes llegaron al Nuevo mundo. “Europa -continente antiguo poseedor de larga historia - mostró avidez por conocer las extrañas formas de vivir de esos “pueblos bárbaros” que sus navegantes exploradores y conquistadores iban “descubriendo”<sup>11</sup>.

7 Posteriormente, Felipillo se unió con los almagristas, viajó a Chile, y durante la sublevación indígena fue ejecutado.

8 William Prescott. *Historia de la conquista del Perú*. Buenos Aires, 1955, p. 268.

9 Alfred Metraux. *Les Incas*. Paris, 1983, pp. 3 y 9.

10 Titu Cusi Yupanki. *Relación de la conquista del Perú*. Lima, 1973.

11 *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México, 2009, p. IX.

En ese período tanto los vencedores como los vencidos atravesaban por momentos decisivos de su historia. Solo hacía cuarenta años que los españoles habían arrebatado Granada en poder de los árabes desde 711 hasta 1492. Expulsaron a los judíos, e iniciaron una serie de reformas tendientes a afianzar la unificación de los reinos bajo la regencia de los Reyes Católicos. Pacificación interna, reformas económicas y la religión católica promovida por la Inquisición, son algunas de las características esenciales de la constitución de España como nación. La identidad española devino así, en su condición radical de cristiana y católica decidida a combatir todo lo que significaba otras creencias y otras culturas, hecho que dejó profundas huellas y heridas en la construcción de la sociedad colonial. "Enfrentados a una nueva realidad, los conquistadores terminaron construyendo nuevas formas de marginación y exclusión, ligados a la explotación colonial"<sup>12</sup>. Pero esta exclusión no solo estuvo basada en términos económicos, y de un sentimiento de superioridad frente al indio, sino en intransigente y exacerbado resguardo de la religión católica frente al calificado de infiel e idólatra.

Mientras que en el Imperio Incaico a la llegada de los españoles había estallado la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa. El enfrentamiento agudizó las contradicciones entre los curacas, entre el poder Inca y los demás pueblos que habían sido conquistados, y significó la división de un imperio que solo tenía un siglo de existencia en el momento de la conquista. Todo lo cual explica la falta de unidad, y la razón por la que fue vencido en un tiempo relativamente corto, aunque la resistencia se extendió a lo largo de varios siglos.

Es poco lo que se conoce sobre la reacción que produjo la llegada de los españoles. Pero es posible una aproximación a través de la declaración de testigos en el juicio seguido por Hernando y Francisca Pizarro contra la corona por los gastos realizados durante la conquista. El documento está conformado por dieciocho testimonios de quienes vivieron en esta etapa, presenciaron el saqueo de Pachamacac comandado por Hernando Pizarro, y once de ellos participaron en el sitio a Lima en 1536<sup>13</sup>. Lo primero que aparece son manifestaciones de sorpresa y asombro: "han llegado hombres barbudos en casas por el mar"; "ellos y sus caballos se alimentan de oro y plata". De la curiosidad pasaron a ver a los españoles como una amenaza, pero en el punto "en el que todos los declarantes concordaron fue en su franco desprecio hacia el conquistador y sus hermanos. Un testigo manifestó que oyó decir a Manco Inca y a Villac Umu, que "antes se dejarían todos despedazar que no sujetarse a los Pizarros"<sup>14</sup>.

El registro de este dramático encuentro ha perdurado a través de una documentación principalmente hispana. Pedro Cieza de León, (1550), Juan de Betanzos (1551) y Pedro Pizarro (1571)<sup>15</sup> fueron los primeros cronistas que recogieron la tradición oral del Imperio. La mayoría eran españoles que "escribieron historias oficiales para

---

12 Nelson Manrique. *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: 1999.

13 Rafael Varón. *La ilusión del poder*. Lima: 1997, p. 226.

14 Ibidem, p. 226 (cita de Guillén, *Versión inca de la conquista*).

15 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima, 1986.

la Corona, otros escribieron historias oficiales para la Iglesia; otros fueron aventureros que dejaron escritos sus recuerdos para sí mismos<sup>16</sup>. Pedro Cieza de León, estuvo en el lugar de los hechos, consultó los documentos más relevantes y entrevistó a los principales personajes. Garcilaso, por su parte, alternó con los hijos de los conquistadores – la primera generación de mestizos peruanos a la que perteneció<sup>17</sup>.

Tampoco los cronistas indígenas: Guaman Poma, Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacutic escribieron de manera homogénea. Además, “poco y nada entendían los españoles a los indios, ni los indios de los cristianos”<sup>18</sup>, debido a las diferencias culturales, a lo que se agregaba el escaso conocimiento del idioma quechua, que según Garcilaso era la causa de que el indio entendiese mal lo que el español preguntaba y el español entendiese peor lo que el indio respondía.

La mirada de los cronistas españoles tuvo, también, un sesgo de superioridad hacia los indios, a quienes consideraron idólatras, dependientes, e infantiles. Y analizaron el Imperio de acuerdo con las categorías de la España del siglo XVII. Al Inca lo identificaron con el Rey, a la Coya con la Reina, y a sus hijos con los príncipes, “...tan príncipes e infantes como los de Castilla”, según Fray Bartolomé de las Casas. Los señores de menor importancia fueron llamados caciques, y las mujeres, cacas, término de origen caribeño utilizado en las traducciones hispanas; mientras que los que ejercían alguna instancia de gobierno eran apodados “principales”. Por ello, uno de los aspectos más polémicos fue el reconocimiento de los derechos de la nobleza incaica, impulsado por consideraciones e intereses políticos y económicos. Según Real Cédula del 1 de octubre de 1543, se legitimó a los descendientes del Inca Huáscar, y por Real Cédula del 9 de mayo de 1545, a los hijos del Inca Huayna Cápac. Incluso, la Real Cédula del 22 de marzo de 1697, equiparó a los descendientes de familias de la nobleza incaica con los hidalgos castellanos, otorgándoles el derecho a ejercer puestos, usar escudos de armas, y por Real Cédula del 26 de marzo de 1698, a utilizar el tratamiento honorífico de “Don”<sup>19</sup>, y a las mujeres de “Doña”<sup>20</sup>.

El 20 de noviembre de 1542, el rey Carlos I de España promulgó las Leyes Nuevas de Indias, y dispuso la creación del Virreinato del Perú estableciendo que la Real Audiencia de Panamá se trasladara a Lima, la Ciudad de los Reyes. Fue el Virreinato más poderoso de las posesiones coloniales por la riqueza y extensión de su territorio. Hasta la independencia comprendió las actuales repúblicas del Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay, Ecuador y Colombia. El Virrey era nombrado por el Rey por tres años aunque podía extenderse este período, y ejercía un marcado poder como Capitán General del Virreinato y Presidente de la Audiencia. Estaba

16 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Cusco, 1990, pp. XIX-XX.

17 Varón. *La ilusión del poder*. Ob. Cit., p. 413.

18 Citado por Luis Resines: *Isabel I de Castilla y América*. Valladolid: 2003, p. 160.

19 Al hijo del Capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y de Doña Isabel Chimpo Oclo, nieta del Inca Yupanqui, se le permitió utilizar el título de Inca Garcilaso de la Vega, el conocido cronista.

20 Como a doña Inés Huaylas, doña Angelina y doña Beatriz Coya.



sujeto al Rey y al Consejo Supremo de Indias, pero debido a la distancia de España gobernaron sin ningún freno<sup>21</sup>. La mayoría de los cuarenta y cinco virreyes que tuvo el Perú, “fueron verdugos de la humanidad” sedientos de poder y de oro<sup>22</sup>.

### La violencia, factor sustancial e intrínseco de la conquista

Luego de la ejecución de Atahualpa, la tierra, dividida y parcelada pasó a ser propiedad de sus nuevos dueños; surgieron ciudades, desaparecieron templos encima de los cuales se edificaron iglesias; el culto al dios Sol fue proscrito, y calificados de idólatras los antiguos sacerdotes y creyentes. Los indios, explotados y despreciados debieron cumplir con una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia<sup>23</sup>.

La conquista significó la imposición de un sistema de producción y de una cultura que fragmentó las relaciones de parentesco de la sociedad Inca, y trastocó la relación entre sociedad y naturaleza, entre grupos sociales, y entre mujeres y hombres<sup>24</sup>. Tuvo como signo inequívoco la violencia, y significó para las mujeres el yugo de una violencia específica en cuanto a género institucionalizada por el poder.

“Es desde este punto de vista que se debe ver la violación de las mujeres indígenas, como un tipo violento de conducta que tiene el propósito de subyugar y oprimir. (...) la violación de las mujeres indígenas era una parte integrante del impulso de sujeción que caracteriza toda conquista”<sup>25</sup>

En la reconstrucción de este hecho histórico, es necesario tener en cuenta que las mujeres solo figuran de manera secundaria y accesorio en las crónicas de los conquistadores, quienes describieron el Tahuantinsuyo desde la perspectiva de sus intereses, valores y cultura, con una historiografía que correspondía al siglo XIV, y una concepción eurocéntrica incapaz de reconocer a otra cultura y a otra sociedad, cuya singularidad y riqueza resultaba “incomprensible para aquellos rudos españoles que llegaron a América con una mentalidad del medioevo europeo y no con la de los ‘nuevos tiempos’ renacentistas. Llegaron llenos de vicios, codicia y crueldad”<sup>26</sup>. El proceso colonial fue una agresión a las relaciones sociales indígenas, las mismas que estaban estructuradas según los principios de la reciprocidad y redistribución<sup>27</sup>.

21 En las encomiendas, institución de origen medieval, el encomendero debía instruir a los indios en la fe católica a través de un sacerdote llamado doctrinero, a cambio los indios estaban obligados a pagar un tributo o realizar trabajos. La crítica más fuerte a este sistema de explotación provino de Fray Bartolomé de las Casas en: *Brevísima relación y destrucción de las Indias*.

22 Mariano Felipe Paz Soldán. *Historia del Perú Independiente. Primer Período 1819-1922*. Lima, 1865.

23 Emilio Choy. *Trasfondo económico de la conquista española de América*. Lima: 1957.

24 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., 1990.

25 Elinor G. Burkett. “Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI”. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México, 1985, p. 128.

26 Philomena Gebran. “La mujer Inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala”. *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia, 2002, p. 57.

27 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit. p. 81.

En la base de la estructura de poder de los conquistadores, tres elementos estuvieron presentes de manera inequívoca en la construcción de la nueva sociedad: El desprecio hacia una cultura que no comprendían y querían destruir; la explotación a los indígenas a través de rígidas formas de subyugación como la mita, que era el trabajo obligatorio y gratuito al que estaban sometidas las mujeres y los niños al servicio de casas y haciendas, mientras que los hombres lo estaban en las minas y en la construcción de caminos; y una forma específica de violencia hacia las mujeres donde la violación y el maltrato estuvieron legitimados por el poder establecido. El orden precolombino estaba roto. El convenio que mantenía interactuando a lo sobrenatural y lo profano había sido quebrado por otra humanidad blanca, cuyas reglas no eran comprensibles. La población andina al racionalizar esto, tenía que encontrar una explicación a lo sucedido y buscar la forma de rehacer el mañana<sup>28</sup>. De ahí el surgimiento hacia 1565 de un movimiento llamado Taky Onqoy, enfermedad del canto, un ritual de purificación y preparación para la transformación de la sociedad cuando las huacas derrotaran al Dios cristiano.

Al cambiar la posesión de las tierras de comunales a privadas y ajenas, el ordenamiento social y religioso del mundo andino colapsó. Los indios fueron percibidos como medio de acumulación de riqueza a través de un sistema de explotación sin ningún mecanismo de bienestar ni protección. En este contexto, las mujeres fueron más vulnerables, no solo les arrebataron sus tierras, rebaños, casas, y haciendas, y se vieron obligadas a trabajar en los obrajes textiles, llegando incluso al extremo de encerrarlas hasta la Real Cédula de 1549 que prohibió esta práctica; sino que el elemento sexual estuvo presente en las relaciones de subyugación y explotación a través de las cuales convirtieron a las mujeres en sus mancebas, esposas, amantes, sirvientas y prostitutas.

Guaman Poma de Ayala refiere que los sacerdotes tenían mujeres para que les cocinen, tejan sus ropas y vivan con ellos, y que cuando se cansaban las regresaban a sus casas con los hijos habidos.

“...los curas de los pueblos meten a sus casas a las muchachas, con color de la doctrina, a barrer y arreglar y a lavar y a cernir y amasar y a llevar agua a la cocina; con color de las niñas mete solteras y a otras indias putas, sospechosas, chismosas y revoltosas, en este reino. Que los dichos padres y curas tienen cocineras indias, mozas o viejas, con color de ella mete a otras mozas y mitayas solteras, de que resultan grandes daños y males; y esta dicha cocinera es pulpera de vino, de chicha, y vende pan y hace trabajar a los mitayos por tarea sin pagarle, en este reino”<sup>29</sup>

El cronista Arriaga cuenta que los españoles arrebataban doncellas a sus padres, estimulaban a las casadas para que dejen al marido, y a las vírgenes para que se dediquen públicamente a la prostitución. Molina, el Almagrista, señala que los españoles tomaban por la fuerza a las mujeres sin importarles que fueran casadas,

28 Luis Millones. *Historia y poder en los andes centrales*. Madrid, 1987, p. 166.

29 Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 1993, p. 469.

viudas o doncellas, y que las utilizaban para tejer y para prostituirlas. Agrega Guaman Poma que el Vicario de Mata Moros, reunía a su paso por los pueblos a las jóvenes más bellas y con el pretexto de adoctrinarlas en la fe cristiana las iniciaba sexualmente.

“El vicario Matamoros siendo vicario mandaba ajuntar a las dichas solteras y doncellas, con color de la doctrina desvirgaba a todas, y tenía media docena de hijos y traía cargado de indios del pueblo en pueblo; después de haber muerto, mandó que todas llevasen luto y así lo llevaron”<sup>30</sup>

“Como los dichos padres de las doctrinas son verdugos porque ellos con sus personas y manos, con sus fiscales y alcaldes, lo castiga y ronda de noche y de día por las casas y calles, entrando a quitarle sus comidas e hijas y todo el día pasea por las calles como rufián y salteador de este reino, sin temor de Dios y de la justicia”<sup>31</sup>.

Incluso, Cristóbal de Molina, “El Almagrista”, sostuvo en 1553 que entre los indios “era cosa aborrecible andar con las mujeres públicamente en torpes y sucios actos, y desde aquí se vino a usar entre ellos de haber malas mujeres públicas, y perdían el uso y costumbre que antes tenían, de tomar maridos: porque ninguna que tuviese buen parecer estaba segura con su marido, porque de los españoles o de sus yanacunas era maravilla si se escaparan”<sup>32</sup>. Existen referencias que había prostitutas españolas, siendo “La Hernández”, una de las primeras en 1532. Aunque ya en el relato de las orgías de Hernando Pizarro, se dice que eran “con putas cristianas, indias y moriscas”<sup>33</sup>.

En el corpus de las crónicas, las mujeres aparecen defendiendo sus vidas, preservando costumbres ancestrales en su espacio familiar, y presas de la angustia y desesperación. En los textos de Fray Bartolomé de las Casas son frecuentes las madres que prefieren la muerte de sus hijos antes que la esclavitud. Fray Buenaventura Salinas y Córdoba describe las condiciones infrahumanas en las que vivían los indios mitayos, y relata el caso de un indio que al volver de la mina encontró que su mujer se había suicidado después de ahorcar a sus hijos. Este no es un hecho aislado, dice Buenaventura Salinas, porque “lo mismo hacen las madres, que en pariendo varones los ahogan”<sup>34</sup> para evitarles el destino de la mita. El sacerdote Agía, agrega que la labor de los mitayos era peor aún que la de los esclavos, “porque los dueños quieren que se mueran antes diez indios que un negro que les costó su dinero”.

30 Ibidem, p. 461.

31 Ibidem, p. 467.

32 Cristóbal de Molina. *Destrucción del Perú*. Colección: *Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana*. Serie I, T. VI.

33 Juan José Vega. “La prostitución en el incario”. *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia, 2002, p. 49.

34 Fray Buenaventura Salinas y Córdoba. *Memorias de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima: Volumen I, 1957.

Son pocos los registros de una resistencia inicial, se menciona el caso de la esposa de Manco Inca, la Coya Qcory Ocllo, que apresada por Pizarro con la intención de utilizarla contra el Inca rebelde que luchaba en las montañas de Vilcabamba, se negó a colaborar con el conquistador por lo que fue condenada a morir azotada. Antes de ser ejecutada habría dicho:

“¿¡En una mujer vengáis vuestros enojos?!

¡Qué más hiciera otra mujer como yo! ¡Daos prisa en acabarme, para que se cumpla vuestro apetito en todo!”<sup>35</sup>.

Así, también, la Coya de Sayru Tupac, al enterarse del asesinato de su esposo en 1560, perpetrado por un sacerdote y Martín Pando,

“llamó a cuatro de los capitanes que con ella habían juramentado, llamados Curipaucar, Canarco, Tumi y Atoc, y dando voces les dijo: “¡Cómo, capitanes, no matáis a ese fraile! ¡Prendedle y despedazadle! ¡Haced pedazos al secretario Pando!”<sup>36</sup>.

Fray Bartolomé de las Casas escribió indignado que los españoles arrebataban mujeres ajenas para adúlterar, y que robaban al pueblo y a los antiguos señores. Fray Calixto Tupac Inca, se dolía por la humillación de las mujeres indias, indefensas ante la violencia de los españoles sintetizada en la respuesta que le diera Manco Inca a Gonzalo Pizarro: “Peores sois que los yunkas, los cuales por un poquillo de plata matarían a su madre y a su padre y negarían a todo el mundo”. Cieza de León explica aún con mayor profundidad el grado de explotación:

“Después que los indios pagaban sus tributos a los españoles no les quedaba con qué socorrer sus necesidades y viven la vida más pobre y miserable que gente del mundo, y así en tanto que están sanos, no entienden sino en trabajar para el tributo y aunque estén enfermos, ningún refrigerio tienen, ni osan comer un ave con darles de tributo a millares y así escapan pocos de la primera enfermedad por liviana que sea, a causa de la mala vida y pasadía que tienen”<sup>37</sup>.

### **Señor Manco Inca: si ella es para mí, déseme luego, porque ya no lo puedo sufrir**

Aunque los cronistas señalan que la conquista tuvo un objetivo evangelizador, lo cierto es que por encima de las plegarias el factor económico fue preponderante. Por entonces, España atravesaba una grave crisis que culmina en 1593, cuando Felipe II se declara en quiebra a pesar del cuantioso botín que obtenía de sus lejanas posesiones coloniales<sup>38</sup>, cinco años después de la derrota de su Armada Invencible. En este contexto, la explotación de los indígenas a través de rígidas formas de

35 Victor Angles. *Macchupicchu, enigmática ciudad*. Lima, 1972, p. 206.

36 Ibidem, p. 297.

37 Pedro Cieza de León. *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis*. Madrid, 1880, p. 19.

38 Consta en el Archivo de Indias que entre 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América.

subyugación: tributos, mita<sup>39</sup>, obrajes<sup>40</sup>, repartimientos<sup>41</sup> y encomiendas<sup>42</sup>, produjo el ingreso más importante del presupuesto español, a la par que jugó un papel relevante en la construcción de la nueva sociedad al convertirse en instrumento de maltrato y abusos.

La crítica más consistente provino de Fray Bartolomé de Las Casas en su obra: *Brevísima relación y destrucción de las Indias*, por lo que recibió continuos ataques. Fray Toribio Motolinía escribió en su contra “Carta al emperador”, en Tlaxcala, el 2 de enero de 1555. Después, el 16 de marzo de 1571, apareció un documento anónimo conocido como *Parecer de Yucay*, probablemente escrito por indicación del virrey Francisco de Toledo, quien llegó a Lima el 30 de octubre de 1569 acompañado del clérigo Pedro Gutierrez Flores, miembro del Tribunal de la Inquisición, 29 franciscanos, 16 dominicos, 12 jesuitas, y 14 agustinos.

El objetivo del *Parecer de Yucay* era demostrar la ilegitimidad del señorío de los Incas y la legitimidad de los reyes de España en el Perú, desmintiendo “la falsedad de la opinión del padre Las Casas”, que había causado gran daño. “Daño a la corona real de Castilla. Daño al gobierno cristiano. Daño al Evangelio. Daño al reino del Perú. Daño a los cristianos. Daño a los reyes cristianos de otras naciones. Daño a los vasallos españoles en Indias”. El *Parecer* para demostrar la ilegitimidad de los Incas esgrimió cuatro argumentos. Primero, los Incas fueron tiranos; Construyeron el imperio a su antojo; Antes de los Incas no había señor ni universal ni particular y los indios vivían en behetría; El papa Alejandro VI hizo al rey de España legítimo señor de los reinos del Perú como premio por su lucha contra el dominio árabe:

“como los reyes de España anduvieron ochocientos años reparando aquellos reinos que los moros habían ganado en solo ocho meses para tornárselos a dar a Jesucristo, nuestro Señor, y plantar en ellos la bandera de su cruz, y esto con tanto derramamiento de sangre, (...) que hasta la reina y sus damas andaban en la guerra para que, viéndolas allí, caballeros se animasen a recuperalle a Jesucristo en sus reinos antiguos, en premio de tantos trabajos y tan largos con tanta costo de haciendas y vidas, les dio estos reinos tan ricos de oro y plata y perlas y piedras preciosas”<sup>43</sup>.

De esta manera, el *Parecer* legitimó la reforma política impuesta por el virrey Toledo contraria al programa propuesto por el padre Las Casas afirmada en sus dos últimos libros: *De thesauris* y *Doce dudas*, basado en el derecho natural, el derecho humano de gentes y el derecho divino de la evangelización. Esto le permitió al

39 Mita, trabajo forzado impuesto a los indios entre 18 y 50 años, orientado a las minas y a la construcción de caminos. Las mujeres estuvieron sometidas al servicio en casas y haciendas.

40 Centros dedicados a la manufactura de textiles en los cuales el trabajo era forzado y obligatorio.

41 Sistema que consistía en la rotación por temporadas de los indios en la realización de obras públicas al servicio de la administración colonial.

42 El encomendero debía instruir a los indios en la fe católica mediante un sacerdote llamado doctrinero, a cambio de lo cual estaban obligados a pagar tributo ó realizar un trabajo.

43 Isacio Pérez Fernández O.P. *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas*. Cusco, 1995, p. 118.

virrey Toledo eliminar “al Inca Tupac Amaru por el delito de ser el último “Inca tirano” rebelde”<sup>44</sup>, imponer un sistema tributario, ordenar el sistema administrativo del virreinato y crear la mita a fin de proveer mano de obra a las minas de Potosí (productora de plata) y de Huancavelica (azogue). También el establecimiento del Tribunal de la Santa Inquisición, creado el 25 de enero de 1569.<sup>45</sup>

Francisco de Ávila, nombrado vicario de las provincias de Huarochirí, Chaclla y Mama, fue denunciado por los indígenas acusado de inmoralidades y abusos en 1607. Posiblemente en venganza dio a conocer ante las autoridades eclesiásticas de Lima la vigencia de ritos tradicionales indígenas considerados “idolátricos”, produciendo tal conmoción que terminó con la puesta en marcha de la primera campaña de extirpación de las idolatrías. Lo más importante de este acontecimiento es el manuscrito en quechua, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, sobre la cosmovisión y religión andina, algo en el que estuvo empeñado en hacer desaparecer. Al reivindicar su trabajo en *Tratado de los Evangelios*, evoca con orgullo las virtudes de su tarea evangelizadora “¿Yo propio no saqué más de treinta mil ídolos por mis manos [...] de los pueblos del corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Jauja y Chaupihuarangas, y otros pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?”<sup>46</sup>.

También Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, denunció una política de intensa explotación de los indios en el cumplimiento de “una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia”<sup>47</sup>; mientras que la explotación a la mujer tuvo como signo la violación y el maltrato legitimados por el poder.

En los testimonios consignados en el informe presentado al obispo Mollinedo en 1689, varios párrocos confirman este clima de violencia. Importante fuente documental si tenemos en cuenta que entonces las parroquias también se ocupaban de administrar las rentas eclesiásticas y del manejo de las tierras patrimoniales. Antonio de Molina Ladrón de Guevara, cura de Hatuncolla, señala que su pueblo densamente poblado y que incluso contaba con 18 tambos reales para alojamiento de pasajeros, ese año solo mostraba ruina y desolación debido al maltrato que sufrían los mitayos, que llegaban:

“al doloroso extremo de empeñar y vender a sus mujeres e hijos en las panaderías y chicherías de Potosí, por tratar de pagar sus deudas ficticias que jamás lograban liquidar” y que, “hostigados por todas partes, sin tener abrigo a donde acogerse, ni sagrado que les valga, el último remedio a que apelan es salir huyendo de la Villa de Potosí dejando en ella muchos sus mujeres y sus hijos [...] dejándolos como esclavos y esclavas”.<sup>48</sup>

44 Ibidem, 47.

45 Sosa Llanos. *Nos los Inquisidores*. Caracas, 2005, p. 3. La Inquisición fue un tribunal de fuero privilegiado con jurisdicción para investigar, perseguir y definir los delitos contra la fe cristiana. En 1810 fueron quemadas las cárceles inquisitoriales. Oficialmente se extinguió en España el 15 de julio de 1834, aunque ya en América Latina hacía una década que no existían.

46 Teodoro Hampe Martínez. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías*. Cusco, 1996, pp. 13-14.

47 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*. Lima: Volumen I. 1957.

48 Horacio Villanueva Urteaga. Cuzco 1689. *Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco, 1982. pp. 6 y 62.



La explotación llegó al grado que la Corona se vio obligada a reglamentar una serie de medidas para detener la acción de los Corregidores, crueles ejecutores de un implacable sistema de sujeción. Un documento titulado "Presentación de la ciudad del Cusco en el año de 1768, sobre excesos de corregidores y curas"<sup>49</sup>, señala que el abuso cometido contra los indios era de tal envergadura que el informante hispano no vacila en decirle al Rey que:

(...) "para hacer manifiestos los excesos y temerarias operaciones de los corregidores y curas, y poner respeto a unas dolencias que muchos consideran incurables, demostraremos separadamente su manejo, y será preciso apartar la cordura para referirle con claridad que haga ver con cuánta inhumana impiedad proceden unos hombres cristianos que, olvidados de su carácter y de toda su razón política, no tendrán semejantes en las menos incultas naciones"<sup>50</sup>.

El párroco de Santo Tomás, denunció que la mita estaba aniquilando los pueblos y que para escapar los indios terminaban huyendo con hijos y mujeres, "agregándose la iniquidad de los repartos que hacía el corregidor en su afán de rápido enriquecimiento"<sup>51</sup>. El párroco de Capacmarca don Alonso Ocón Alvarez agrega que en Huancavelica y Cailloma, antes pobladas con mil indios, "no quedaban más de 80, y que, como las tierras de los ausentes estaba prácticamente abandonadas por sus primitivos poseedores, el visitador don Diego Camaño las vendió en nombre del rey..."<sup>52</sup>. También el párroco de Velille, don Francisco Romero, apunta que de cuatro ayillos que componían su doctrina, "están totalmente extinguidos por la mita de Guancavelica que es la que destruye totalmente a los pueblos que contribuyen a ella"<sup>53</sup>. Tal es la ambición de los corregidores, continúa, que "hacer tejer sin descanso a las mujeres, retribuyéndolas con miserables propinas o con nada..."<sup>54</sup>.

El párroco de Pampamarca de Aymaraes se refiere al abuso contra las mujeres obligadas a "tejer todo el año mucha ropa para enviarla a Potosí pagando su trabajo en tabaco, cintas y otros géneros de que no necesitan para su alivio, y de esta manera sacan de esta Provincia de los cuatro tercios que son Corregidores tres mil y setecientas piezas de ropa sin que estas pobres mujeres tengan lugar de tejer para sí y para sus maridos sus vestuarios"<sup>55</sup>. Mientras que el cura Juan de la Borda, dice que "los hacendados envían a los pastores a hacer sus viajes y las mujeres quedan guardando el ganado y de lo que se les pierde al tiempo de las cuentas, les hacen abundantes cargos del que no pudiendo satisfacer se ven obligados a huir o quedarse por esclavos perpetuos..."<sup>56</sup>.

49 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú. Volumen 1°, Tomo. II, 1971, p. 147. En adelante CDIP.

50 La Rebelión de Tupac Amaru. CDIP, Lima: Volumen 1°, Tomo. II, p. 4.

51 Ibidem, p. 10.

52 Ibidem, p. 10.

53 Ibidem, p. 10.

54 Ibidem, p. 16.

55 Ibidem, p. 16.

56 Ibidem, p. 86.



El párroco Bernardo de Cela Colmenero sostuvo que el rey desconocía “el miserable estado en que se hallan los indios”, y consideró oportuno expresar su dolor ante la opresión de los indios,

“que padecen por sus corregidores y curacas, porque siendo así que cada día son menos, pagan como si fueran muchos más, de modo que si hubo ciento en los años pasados, aunque en los presentes haya cincuenta, han de pagar lo mismo que si no hubiera aminorado, con que los corregidores han menester oprimir a los curacas, los curacas a los indios tributarios, y estos viéndose así perseguidos, como no tienen más hacienda que una manta al hombro, muchos de ellos se huyen a los Andes entre infieles, y otros andan vagando como gitanos de pueblo en pueblo padeciendo en sus peregrinaciones los trabajos que su mucha pobreza atrae consigo...”<sup>57</sup>

¿Cómo repercutió este clima de violencia en las mujeres españolas?. Cabe señalar que en el primer período de la conquista los españoles no trajeron a sus mujeres. Sólo cuando el poder estuvo consolidado llegaron en calidad de esposas, hijas y hermanas. Habitaron en casas con ventanas enrejadas y patios interiores resguardados con puertas de pesadas cerraduras que las protegían del mundo exterior, y que reflejaban la concepción patriarcal y feudal de la familia. Las mujeres españolas, sometidas a la potestad paterna eran entregadas por el padre al futuro esposo. Dos actos constituían el matrimonio: los esponsales que era un contrato firmado por el padre y el futuro esposo con la entrega de la correspondiente dote de la novia, y la boda religiosa<sup>58</sup>.

La emigración de las mujeres españoles hacia América sólo está registrada a partir del siglo XVI, y de manera muy escueta. Invisibles en la historia, cuentan con pocos estudios como el Meter Boyd-Bowman “cuyo recuento y distribución por región de los emigrantes al Nuevo Mundo es bastante completo”<sup>59</sup>. Así como otros que se han ocupado de las esposas de los conquistadores<sup>60</sup>. Más recientemente, el trabajo de Juan Francisco Maura (University of Vermont), *Adelantadas, virreinas y aventureras en los primeros años de la conquista de América*, 2002<sup>61</sup>.

La travesía por mar y la epopeya que constituyó para estas mujeres llegar al nuevo mundo, es un tema sin rastro en la historia. “No obstante, existe una valiosa documentación en el Archivo General de Indias en los libros que llevaba de manera casi exhaustiva la Casa de Contratación de Sevilla. En ellos está consignado todo el movimiento económico, comercial y de personas -viajeros- entre la Metrópoli y las colonias”<sup>62</sup>.

57 Ibidem, p. 208.

58 Claudio Sánchez Albornoz. “La mujer española hace 1000 años”. Revista “En América”. No 18. Madrid, 1943.

59 Ema Serra Santana. « Mito y Realidad de la Emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI ». *Femmes des ameriques*. Paris, 1986, p. 31.

60 Boyd-Bowman, Índice geográfico de 40.0000 pobladores españoles en América en el siglo XVI, Bogotá, 1964.

61 No fueron solos. *Mujeres en la conquista y colonización de América*. Madrid, 2011.

62 Serra Santana. “Mito y realidad de la emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI”. Ob. Cit., p. 32.

En los seis primeros tomos de los libros del *Catálogo de Pasajeros a Indias de 1509 a 1579*, se advierte que las mujeres que viajaron al nuevo mundo están clasificadas en casadas y solteras, y se ha agregado a las viudas y a las mujeres cuyo estado civil no se especificaba. Durante estos 70 años llegaron 7,451, mujeres. Es decir, un promedio aproximado de 106 al año. De las 7,451, las casadas ascendían a 2,185, el 42.7%. En cambio las mujeres solas representaban el 57.2% del total.

Entre 1560 y 1579, llegaron a América interesantes personajes femeninos como Mencía Calderón, que a la muerte de su esposo Juan de Sanabria, al frente de 50 mujeres y durante más de seis años atravesó 1,600 kilómetros durante la expedición al Río de la Plata. Así como también, Isabel Barreto, primera y única mujer almirante de la Armada de Felipe II, que en 1595 lideró la expedición más larga por el Pacífico. María de Estrada participó en la expedición de Hernán Cortés en México, Inés Suárez acompañó a Pedro de Valdivia en la conquista de Chile. Beatriz de la Cueva, a la muerte de su esposo fue elegida gobernadora de Guatemala el 9 de septiembre de 1541 convirtiéndose así en la primera mujer en ocupar ese cargo. Pero solo lo hizo por un día, pues el Volcán Agua entró en erupción y una masa de lodo inundó la ciudad. El cuerpo de Beatriz de la Cueva fue encontrado sin vida días después.

Data de este período la carta que escribiera Isabel de Guevara, en Asunción el 2 de julio de 1556, dirigida "A la muy alta y muy poderosa señora la Princesa Doña Juana, Gobernadora de los Reinos de España", en la que cuenta que llegó a Río de la Playa con la expedición dirigida por Pedro de Mendoza en 1536, conjuntamente con otras mujeres; y que la falta de alimento fue tan grande que al cabo de tres meses habían muerto mil personas. Frente a eso, escribe, "vinieron los hombres en tanta flaqueza que todos los trabajos cargaban las pobres mujeres, así en lavarles las ropas como en curarles, hacerles de comer lo poco que tenían, a limpiarlos, hacer centinela, rondar los fuegos, armar las ballestas cuando algunas veces los indios les venían a dar guerra"<sup>63</sup>

Desde el primer momento de la colonización la Corona española propició que viajaran al Nuevo Mundo las mujeres de los colonizadores<sup>64</sup>, y por tal motivo se promulgaron leyes y disposiciones. Pero la Corona fracasó en su intento de impulsar los reagrupamientos familiares, otorgando indios y tierras a los casados y amenazándolos con quitárselos si no se reunían con su mujer, o fijando fianzas de 2,000 pesos de oro a los casados que venían solos. Este fenómeno social significa que la conquista y colonización repercutieron en la sociedad española al originar una dislocación familiar, pues un número considerable de mujeres se vieron obligadas a convertirse en jefes de familia, algo inusual en la España de la época<sup>65</sup>.

Así mismo, desde el inicio de la conquista los españoles intentaron implantar el matrimonio religioso y civil entre los indígenas. Aunque los estudios de patrones matrimoniales son escasos durante ese período, en los libros notariales de fines de

63 Jiménez de la Espada. *Cartas de Indias*. Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.

64 Blanca López de Mariscal. *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*. México, 1997.

65 Ibidem, p. 34.

la década de 1590, se advierte que la unión más común en el pueblo fue el concubinato entre los indios, y entre indios y españoles. El matrimonio sirvió para que los conquistadores utilizaran estas uniones para consolidar y afirmar su hegemonía en la sociedad; por ejemplo, se casaron con cada una de las hijas de Huayna Capac, el Inca que murió antes de la conquista.

### La conversión de los infieles

Es también importante considerar en la conquista española el rol protagónico que tuvo la religión católica; no en vano ostentó la Bula de 1493, según la cual la conversión de los infieles era el objetivo principal de la empresa. Desde el inicio llegaron al Perú sacerdotes jesuitas, dominicos, mercedarios, y de otras órdenes religiosas que formaron parte del aparato de poder. En ese contexto, la confrontación entre ambas religiones aportó un nuevo elemento de violencia en contra de los indios calificados de idólatras.

El impacto que produjo la religión católica en la mujer indígena tuvo signo de pecado, de culpa, de inferioridad, concepción que se impuso a través de un poder eclesiástico, dogmático e intolerante. Durante 250 años, el Tribunal del Santo Oficio (1570-1820) tuvo una decidida presencia en el Perú. El fundamento de la Inquisición radicaba en la potestad otorgada a la Iglesia Católica de definir el dogma y velar por su pureza. Por ello su objetivo principal era investigar, perseguir y condenar todos los delitos que atentasen contra la fe católica. Confiscar los bienes de quienes consideraban “herejes”, condenarlos a prisión, tortura y muerte.

La Inquisición tuvo dos etapas: la medieval, establecida a comienzos del siglo XIII, y la española fundada en 1480 por concesión del Papa Sixto IV a los Reyes Católicos Fernando e Isabel. Las causas por las que la Inquisición persiguió, torturó y aplicó pena de muerte fueron de variada índole: dudar de la existencia de Adán y Eva, o de alguna verdad de la Biblia, jurar en vano, invocar al diablo, blasfemar, creer en supersticiones, hacer hechicerías, leer libros prohibidos, o simplemente tener una opinión contraria al dogma católico. El Santo Tribunal empleó diversas torturas con el objetivo de “ablandar” a los herejes, tal como describe el sacerdote Santos García:

“De ordinario se empezaba por la tortura del cordel. Para ello se colocaba al reo sobre un banco o mesa, llamada también escalera, se le sujetaba bien a ella y se daba una vuelta al cordel sobre los brazos desnudos del reo, comenzando desde la muñeca. Durante estas operaciones y al empezar la tortura, el Inquisidor exhortaba al reo que por amor a Dios y a su Santísima Madre dijera la verdad. Si no quería mandaba el Inquisidor que se apretase el cordel. El dolor producido debía ser muy intenso a juzgar por los ayes que daba el paciente. Luego se le volvía a exhortar a que dijera la verdad, y se daba otra vuelta al cordel. Así se continuaba dando vueltas, primero en un brazo, luego en el otro. Cuando este tormento salía infructuoso, pasaba a otro, al del potro”<sup>66</sup>.

66 Santos García S. J. *La Inquisición en el Perú*. Lima, 1973, pp. 79-80.

Miles de mujeres fueron condenadas por la Inquisición acusadas de prácticas de hechicería, desde la Bula de 1437, exhortación del Papa Eugenio IV a los inquisidores con el fin de defender la doctrina cristiana de las brujas. Pero sobre todo a partir de 1484, cuando el Papa Inocente VIII aprobó la Bula “Summis Desiderantes”, inspirada en el mandamiento bíblico: “a la hechicera no dejarás que viva”, que incluía para lograr una pronta confesión un manual titulado: El Martillo de los Brujas, ó *Malleus Maleficarum*, que data de 1486, atribuido a los dominicos Jacobo Sprenger y Enrique Institoris.

Recientemente traducido y publicado el *Malleus Maleficarum*<sup>67</sup> está compuesto de tres partes. La primera contiene tres aspectos que coinciden en el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina; la segunda parte trata de la forma de conferir maleficios y de luchar contra ellos; y la tercera comprende cuestiones pertinente a la actuación judicial en el fuero eclesiástico y civil, así como los respectivos castigos y torturas.

Todo el manual apunta a las artimañas que el demonio utiliza para apoderarse de los cristianos a través fundamentalmente de las mujeres. ¿Cómo es que en un sexo tan débil como el de las mujeres se encuentran muchas más brujas que entre los hombres?, se preguntan los autores del *Maellus*. Varias son las razones: es la causante del pecado original, es más maliciosa, supersticiosa, crédula, viciosa, impresionable, mentirosa y ligera<sup>68</sup>

Sus operaciones diabólicas contra los hombres van dirigidas sobre el miembro viril, quitándoles la potencia, impidiendo la erección, separándolo del cuerpo, y también transformando a los hombres en bestias<sup>69</sup>. Las parteras que son brujas incitan al aborto, y cuando no triunfan ofrecen los niños a los demonios. También tienen el hábito de devorar a los niños despedazándolos y comiéndoselos<sup>70</sup>. Pueden cabalgar “sobre ciertas bestias, recorriendo largos espacios en el silencio de la noche”<sup>71</sup>, y por si fuera poco los demonios realizaban actos carnales con las brujas de manera que solo ellas los podían ver<sup>72</sup>.

Es indudable que estas poderosas brujas merecían los castigos más violentos y crueles. Ante una denuncia se procedía primero a investigar a la acusada, se requerían dos testigos que no se presentaban personalmente ni figuraban sus nombres, y el proceso “puede ser llevado de la forma más simple y más sumaria, sin el ruido ni la presencia de los abogados y jueces”<sup>73</sup>. Si era culpable se le exigía una confesión mediante tortura, y se la encarcelaba o ejecutaba. En prisión podían esperar sentencia incluso varios años. En esa etapa del proceso les afeitaban los cabellos y

67 *Malleus Maleficarum*. El Martillo de las Brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Valladolid, 2004.

68 Maellus, pp. 97-100.

69 Ibidem, pp. 129, 137

70 Ibidem, p. 147.

71 Ibidem, p. 231

72 Ibidem, p. 245.

73 Ibidem, p. 451.

los pelos de todas las partes del cuerpo para evitar que las brujas oculten incluso en zonas muy íntimas instrumentos que les podían servir para sus maleficios<sup>74</sup>.

En este contexto, resultó natural que uno de los aspectos centrales haya sido destruir la antigua religión. El Segundo Concilio limense (1567 -1568) ordenó destruir las huacas y en su lugar colocar cruces. Es así que entre 1608 y 1670, los pobladores fueron obligados a entregar sus ídolos, huacas y divinidades, mientras que los curanderos y los caciques eran interrogados y torturados. En esta suerte de cruzada cristina con el propósito de extirpar las idolatrías, se produjo “una caza de brujas con el objetivo de descubrir y perseguir a quienes conservaban, predicaban o seguían la religión andina. Este despliegue tuvo como inmediata consecuencia que sacerdotes y santuarios indígenas se refugiaran en la clandestinidad, a la manera de los primeros cristianos<sup>75</sup>.”

Extirpar las idolatrías significó arrancar de raíz las creencias y prácticas prehispánicas, “ir a buscarlas en la propia conciencia de los individuos, desterrarlas tanto del territorio físico como del espacio mental<sup>76</sup>.” Se abrieron procesos contra quienes permanecían fieles a sus tradiciones, devoción comunal dirigida por las mujeres<sup>77</sup>, quienes en una estrategia de resistencia huyeron a “las altas punas, lejos de la sociedad española, y en particular de los sacerdotes españoles<sup>78</sup>”

“Fallo atento a los autos y meritos desta causa por culpa que resulta contra las susodichas que las debe de condenar y condeno aquella dicha Isabel Yalpay a que salga en cuero quitado el cabello y que le sean dados sobre una llama moru moru cien azotes por las calles publicas de su dicho pueblo con voz de pregonero que manifieste su delito y a que sirva quatro años en la yglesia del Pueblo de San Pedro de Acas, por tiempo de diez años a disposición del cura<sup>79</sup>.”

El proyecto de la extirpación no solo prohibió creencias y prácticas contrarias a la religión católica, también fueron incluidos “los bailes, los cantos, se mandó quemar los instrumentos musicales, se prohibió hablar en quechua, y todo aquello que se consideraba contrario a la moral y costumbres cristianas<sup>80</sup>.” Sin embargo, la conquista es también la historia de la resistencia. “Según Arriaga llegó a tanto la disimulación - o atrevimiento de los indios - que en la fiesta del Corpus colocaban una huaca pequeña en las mismas andas al pie de la custodia del Santísimo Sacramento, e incluso en las iglesias “en el hueco de las peanas de los santos del altar y otras debajo del altar<sup>81</sup>.”

74 Ibidem, p. 492.

75 Millones. *Historia y poder en los andes centrales*. Ob. Cit., p. 175.

76 Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la idolatría en el Piru* (1621). Estudio preliminar de las notas de Henrique Urbano. Cusco, 1999, p. XXXVII.

77 Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas*. Ob. Cit., p. 24.

78 Deborah Poole - Penélope Harvey. “*Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia*”. Revista Andina, Cusco, 1988, p. 281.

79 Pierre Duviols. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima, 1971, p. 385.

80 Pierre Duviols. *Cultura Andina y Represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVIII*. Cusco, No. 5, 1986, p. LXXIV.

81 Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la idolatría en el Piru* (1621). Ob. Cit., p. 82.

“Hoy veinte cuatro de enero, concluí con este pueblo donde los indios de él estaban tan obstinados en sus idolatrías, que casi todos habían vuelto a reincidir y hacer las fiestas de sus huacas que antiguamente, y habían quitado de las huacas antiguas todas las cruces. Tenían ocultos veinte malquis, que he hecho quemar, y tres huacas principales; consultaban sus sacerdotes de los cuales habían quedado ocho”<sup>82</sup>.

No ha debido ser fácil para los pobladores del Imperio vencido entender y hacer suya una religión distinta, porque a diferencia de la concepción mítica relacionada con la naturaleza, el Antiguo Testamento propugnó una religión monoteísta en extremo severa<sup>83</sup>. Mientras que en las antiguas culturas la fertilidad y la vida simbolizadas por lo femenino fueron celebradas con danzas y cantos de júbilo<sup>84</sup>. En el Antiguo Testamento la mujer, Eva, aparece desde la creación como la culpable del pecado original y de la expulsión del paraíso terrenal. Su desobediencia fue castigada con el parto doloroso, aunque peor era el castigo para las que perdían la virginidad antes de casarse: “Sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre, y los hombres de su ciudad la apedrearán hasta que muera”<sup>85</sup>.

El advenimiento de Jesús marcó una etapa distinta, al rebelarse contra el dogmatismo y la intolerancia. Su mensaje, basado en la superioridad de los bienes espirituales sobre las riquezas materiales, la igualdad entre los hombres, la dignidad de la mujer, la caridad y el amor al prójimo, están expresados en sus mensajes hacia los desposeídos, los pobres, y los pecadores. Entre las que se encontraba María Magdalena, y aquella mujer que mereció que Jesús se enfrentara a una multitud enardecida con la célebre sentencia de que lance la primera piedra quien este libre de pecado. La prédica de Jesús fue comprendida y seguida por miles de mujeres que defendieron su fe con sus propias vidas, y con frecuencia por su influencia se convirtieron al cristianismo familias y hasta los mismos reyes. Pero, si bien este mensaje llegó también con los conquistadores, lo que prevaleció fue la concepción de la inferioridad de la mujer y su relación con el pecado.

El principio de los tres enemigos de la salvación eterna: mundo, demonio y carne -entendiéndose como sinónimos carne y mujer- fue defendido por un clero célibe que en no ocultó su hostilidad hacia la mujer. En el *Tratado sobre la creación del Hombre*, de Gregorio de Nisa, y en *De gens contra Manichaeos*, de San Agustín, aparece la mujer como culpable de todos los males debido a su caída espiritual. Incluso Santo Tomás de Aquino llegó a decir que la prostituta era necesaria en la sociedad porque si se la eliminaba el libertinaje turbaría al pueblo. Recién en el siglo IV, en el Concilio de Macón, y por un estrecho margen, se aprobó que la mujer tenía alma. Sólo así son posibles sentencias como la de San Cipriano: “La mujer es el instrumento del diablo para poseer nuestras almas”<sup>86</sup>, y la exhortación del Obispo y Cardenal Pedro Damiani:

82 Ibidem, p. 146.

83 Sigmund Freud. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires, 1939.

84 Jacobo Burckhardt. *Del paganismo al cristianismo*. México, 1945.

85 La Biblia. Deuteronomio, 22:4.

86 Martín de Lucenay. *Las leyes y el sexo*. Madrid, 1957, p. 14.



“Hablo también a vosotras, ¡oh tesoro de los clérigos, carnadas del diablo, resaca del paraíso, veneno de los espíritus, espadas de las almas, leche de loba para los que beben, veneno para los que comen, fuentes de pecado, causas de la perdición. A vosotras, a vosotras hablo, casas del placer del viejo enemigo, teruteros, lechuzas, búhos, lobas, sanguijuelas que siempre desean a varios. ¡Venid pues y escuchad, rameras y amantes!”<sup>87</sup>.

Pero la religión católica también significó un mensaje evangélico de justicia. Fray Buenaventura Salinas, dijo refiriéndose a los indios:

“Estos son aquellos mansos que no poseen su tierra: los que lloran, desde que nacen hasta que mueren, y no hay quien los consuele; los pacíficos, a quienes de continua se da guerra, los que piden justicia y no la alcanzan. Estos son los desnudos que visten a los vestidos; los pobres que enriquecen a los ricos; los hambrientos y sedientos que sustenta y no hartan a todos sus enemigos (...) Los que sin errar son castigados por aquellos que merecen terribles y desaforados castigos. Estos son para quienes falta la caridad”<sup>88</sup>.

Durante los primeros años de la colonia, la fusión cultural no tuvo fisonomía propia porque prevalecieron los rasgos de la hispana a través de la aristocracia española, el clero español y los descendientes de los conquistadores que se sintieron más españoles que nativos de estas tierras. Tan generalizado fue el sentimiento de superioridad de los españoles que cuando se fundó el Convento de las Monjas de la Sagrada Encarnación en 1558, sólo se permitió el ingreso a las españolas de nacimiento o de aquellas que podían probar su descendencia directa. Las mestizas podían entrar como sirvientas o acompañantes, pero las indias de hecho estaban excluidas. En el Convento, la abadesa y las monjas españolas tenían amplios cuartos y acceso a la capilla, mientras que las mestizas sólo podían aspirar a la cocina y a tareas de limpieza. Frente a esta situación, Fray Calixto Tupac Inka, se lamentaba:

“Así están humilladas las mujeres indias y las vírgenes, aunque sean en inocencia, palomas en mansedumbre, corderas, y en pureza, ángeles, no pueden adelantar en las virtudes porque no tienen donde alentarse para la perfección. ¿Hay mayor oprobio, Señor, que el nuestro, que en doscientos años y más, en toda esta dilatada Monarquía, no se ha fundado un monasterio de monjas indias y que los que para ellas se han erigido, se los hayan los españoles usurpado?”<sup>89</sup>.

### Los Incas de Vilcabamba

Después de la ejecución de Atahualpa los españoles nombraron Inca a Manco Inca, hijo de Huayna Capac y de Mama Runtu, según Guamán Poma, y hermano de Huáscar y de Atahualpa. Conducido por Pizarro al Cusco en marzo de 1534, con el ofrecimiento de otorgarle una cierta soberanía, Manco Inca fue traicionado y apresado. Tras un fallido intento de fuga, solicitó en abril de 1536 permiso para asistir

87 Frank Griese. *Herejías católicas*. p. 27.

88 César Guardia Mayorga. *¿Quién es don Felipe Guaman Poma de Ayala?*. Lima, 1980, p. 24.

89 *Ibidem*, p. 27.



a una celebración incaica prometiendo a Hernando Pizarro entregarle una enorme estatua de oro. Poco después los españoles se enteraron del inicio de la insurrección, dirigida por Manco Inca apoyado por el Vilca Umu, el gran sacerdote del Sol.

Según Cieza de León, antes de atacar desde siete frentes distintos la ciudad del Cusco, empezando por tomar la fortaleza de Sacsahuamán, Manco Inca pronunció la siguiente proclama:

“Quieren repartir, como han comenzado, todas las provincias, dando a cada uno de ellos una para que siendo señor la pueda robar. Pretenden tenernos tan sojuzgados y avasallados que no tengamos más cuidado (que) buscarles metales y proveerles con nuestras mujeres y ganados; sin esto, han llegado así a los yanaconas y muchos mitimaes. Estos traidores antes no vestían ropa fina ni se ponían llauto rico; como se juntaron con éstos, trátanse como Incas; ni falta más de quitarme la borla. No me honran cuando me ven, hablan sueltamente porque aprenden de los ladrones con quienes andan<sup>90</sup>.

A fines de abril de 1536 se inició la lucha contra los españoles en la ciudad del Cusco. Las cuatro expediciones que envió Francisco Pizarro con el fin de socorrer a sus hermanos fueron aniquiladas, y los rebeldes iniciaron la marcha hacia Lima desde el norte, centro y sur. Después de varios enfrentamientos, el 18 de agosto de 1536, Lima estaba sitiada por un numeroso ejército al mando del general Kisu Yupanqui.

Pero la unión de Inés Huaylas con Pizarro tuvo funestas consecuencias para el movimiento liderado por Manco Inca, debido al estrecho vínculo que estableció Pizarro con los pobladores del Callejón de Huaylas en la sierra norte del Perú, entonces dividida en Ananguaylas y Ruringuaylas. Varios documentos indican que la derrota de Manco Inca se debió a la importante fuerza enviada por Contarhuacho<sup>91</sup>, madre de Inés Huaylas en apoyo de los conquistadores. “Fue Contarhuacho quien informó a Pizarro de la sublevación indígena de Manco Inca en 1536. Más aún, estas fuentes aseguran que el sitio impuesto por la resistencia imperial incaica sobre Lima se levantó a causa de los diez mil indígenas que envió Contarhuacho desde Huaylas”<sup>92</sup>.

Distinta fue la conducta de la Coya Azarpay, otra hija de Huayna Cápac. Después de la muerte de su hermano, Tupa Hualpa, y decidida a no caer en manos de los españoles huyó desde Jauja a Cajamarca, donde fue apresada y enviada a Lima. Francisco Pizarro la alojó en su casa probablemente con la intención de utilizarla en una negociación futura. Frente a una mujer de mayor jerarquía, y que podía desempeñar un rol destacado en futuras alianzas de la nobleza incaica con los conquistadores, Inés Huaylas sintió desde el primer momento una fuerte rivalidad hacia Azarpay, y para librarse de ella la acusó de conspirar contra los españoles y sin ningún juicio Pizarro ordenó que le apliquen garrote.

90 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Segunda parte* Lima, 1985, p. 299.

91 Edmundo Guillén. *La Guerra de la Reconquista Inka*. Lima, 1994.

92 Varón. *La ilusión del poder*. Ob. Cit., p. 253.

Fracasada la insurrección después de ocho meses de intensas batallas, Manco Inca se retiró a Vilcabamba, zona de muy difícil acceso al norte del Cusco, en la provincia de La Convención, entre los ríos Apurímac y Urubamba, y se llevó consigo las momias de sus antepasados, Pachacutec, Túpac Inca Yupanqui, Viracocha y Huayna Capac<sup>93</sup>. A partir de lo cual la elite incaica quedó dividida, una parte en Vilcabamba y la otra en el Cusco en contacto directo con los españoles, que designaron un gobernante títere, el Inca Paullu, hijo de Huayna Cápac y Añas Colque, mujer de la elite de los Huaylas. Pero su presencia fue irrelevante, Paullu reclamó algunos derechos en Huaylas y Arequipa, se bautizó con el nombre de Cristóbal, así como su esposa, Mama Tocto Ussica, se convirtió en Catalina. Pero no tuvo ningún ascendiente sobre los pobladores del antiguo Imperio.

Manco Inca tuvo tres hijos: Sayri Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru, conocidos como los Incas de Vilcabamba. Cuando murió Manco Inca asesinado por los españoles le sucedió Sayri Túpac, quien en 1557 aceptó la autoridad hispana a cambio de una encomienda en Yucay. Viajó a Lima y se reunió con el Virrey quien le entregó tierras y otorgó algunos privilegios. Murió en 1560 quizá envenenado después de ser bautizado con el nombre de Diego.

Titu Cusi Yupanqui asumió la conducción como Inca en Vilcabamba hasta el 24 de agosto de 1566, cuando capituló luego de las negociaciones que entabló con Lope García de Castro, Gobernador del Perú. En esas circunstancias, el padre Marcos García escribió a su solicitud un memorial titulado: "Instrucción del Inka Titu Cusi Yupanqui para el licenciado Lope García de Castro", que constituye un documento importante para conocer ese período. Según, Porras Barrenechea, porque "hay algunos atisbos e impresiones directas del espíritu indio frente a los españoles o viracochas."<sup>94</sup>

Titu Cusi Yupanqui, refiere que cuando fue apresado su padre, Manco Inca, Juan Pizarro<sup>95</sup> no sólo quería oro sino a su hermana, la Coya Cura Ocllo. A fin de no entregarla, Manco Inca le ofreció otras mujeres que no fueron aceptadas, hasta que presentó a Inguil, compañera de su hermana y mujer muy bella:

"Mi padre como los vio que con tanta importunidad le pedían la Coya y que no se podía evadir de ellos de otra suerte, mandó sacar una india muy hermosa peinada y muy bien aderezada para dársela en lugar de la Coya que ellos pedían; y ellos como la vieron, desconociendo la Coya, dijeron que no les parecía a ellos que aquella era la Coya que les diese la Coya y que acabase de negocios; y mi padre, por tentarlos, hizo sacar otras más de veinte, casi de aquella suerte, unas buenas y otras mejores, y ninguna les contentaba. Ya que le pareció a mi padre que era tiempo, mando saliese una, las más principal mujer que en su casa tenía, compañera de su hermana la Coya, la cual se le parecía casi en todo, en especial si se vestía como ella, la cual se llamaba Inguill, que quiere decir flor. Hernando Pizarro como era el que más la deseaba dijo a mi padre estas palabras "Señor

93 Nicole y Herbert Cartagena. *Por el camino de los Incas*. Buenos Aires, 1978, p. 132.

94 Raúl Porras Barrenechea. *Los cronistas del Perú*. Lima, 1986.

95 Titu Kusi Yupanqui dice que fue Gonzalo Pizarro, pero en realidad se trataba de Juan.

Manco Inca: si ella es para mí, déseme luego, porque ya no lo puedo sufrir” Y mi padre, como la tenía catequizada dijo. “Mucho de enhorabuena, hace lo que quisierades” Y él así fue para ella a besarla y abrazar como si fuera su mujer legítima de lo cual se rió mucho mi padre y a los demás puso en admiración, y a la Inguill en espanto y pavor, (...) daba gritos como una loca, diciendo que no quería arrostrar a semejante gente. (Pero) mi padre la mandó con mucha furia que se fuese con ellos, y ella más de miedo que de otra cosa, hizo lo que le mandaba y se fue con ellos”<sup>96</sup>.

A la muerte de Titu Cusi Yupanqui, le sucedió el Inca Túpac Amaru, quien desempeñó un rol religioso. “En efecto, se conoce que durante los gobiernos de Sayri Túpac y Titu Cusi permaneció en el templo solar de Vilcabamba, de donde fue sacado para tomar la borla”<sup>97</sup>. Al parecer, el último refugio de Túpac Amaru, habría sido la ciudadela de Choquequirau, un inaccesible lugar que no fue conocido por los conquistadores, y que por lo mismo despertó el interés de viajeros en el siglo XIX. El francés De Sartiges, quien la visitó en 1834, dice que debido al abandono de siglos la vegetación cubría “no sólo las calles, sino las casas y las mismas paredes estaban cubiertas de plantas trepadoras. Imposible dibujar el conjunto de la ciudad”<sup>98</sup>.

Después de una cruenta campaña Túpac Amaru fue apresado por orden del virrey Francisco de Toledo, a quien despreciaba y consideraba inferior, y llevado al Cusco por García Oñaz de Loyola, quien después se casó con Beatriz Coya, la sobrina de Tupaq Amaru y heredera del Marquesado de Oropesa.

El 21 de septiembre de 1572, Tupac Amaru, el último Inca descendiente directo de Manco Capac fue sometido a un juicio sumario y tres días después decapitado en la Plaza de Armas del Cusco. Los presos capturados en Vilcabamba fueron condenados a la pena de muerte y el exilio, también a recibir azotes, amputaciones de manos, y prestar servicios en conventos y hospitales. Además de la confiscación de todos sus bienes. “En una carta al rey escrita poco antes del inicio de la guerra de Vilcabamba, Toledo explicó con bastante claridad su intención de eliminar toda posibilidad de los linajes incas de poder ser reconocidos como herederos del estado inca derrotado por España. Toledo insiste en que los interrogatorios que él hizo a los incas del Cusco probaban que todos eran culpables.

“Lo que sus incas hacían con estos naturales cada día para asegurar su tiranía que era hacerlos mitimaes pasándolos de unas provincias a otras pasar estos trescientos y dividirlos esparcidamente en las provincias abajo donde son aborrecidos y que así mediante Dios y acabando con los que están en Vilcabamba se consumiese esta semilla de incas en este reino”<sup>99</sup>.

96 Titu Cusi Yupanki. *Relación de la conquista del Perú*. Lima, 1973, pp. 66-67.

97 Liliana Regalado de Hurtado. *La Sucesión Incaica*. Lima, 1993, p. 114.

98 Eugéne de Sartiges. *Viaje a las repúblicas de América del Sur*. Lima, 1947, pp. 101-104.

99 Claudia Rosas Lauro. *Nosotros también somos peruanos. La marginación en el Perú siglos XVI a XXI*. Lima, 2011, p. 53.



## Capítulo IV

### Mujeres de la elite incaica en el drama de la Conquista

#### De Quispe Sisa a Inés Huaylas. Mujeres de la elite incaica

Mientras desde distintos lugares del Imperio partían hacia Cajamarca miles de toneladas de oro para pagar el rescate de Atahualpa exigido por Francisco Pizarro como condición para su liberación, su hermana Quispe Sisa, hija del Inca Huayna Cápac y de Contarhuacho, originaria de Ananguaylas y Curaca de Tocas y Huaylas, se encontraba en el Cusco. Aunque se trataba de una esposa secundaria del Inca, Contarhuacho ocupó una posición de privilegio, y como Curaca “poder y mando político, económico y administrativo”<sup>1</sup>.

No existe fecha precisa de cuando llegó a Cajamarca Quispe Sisa a visitar a su hermano preso ni la razón de su presencia, pero lo cierto es que suscitó el interés de Francisco Pizarro. Probablemente para ganarse su simpatía, Atahualpa la entregó, y poco después, Quispe Sisa fue bautizada con el nombre de Inés Yupanqui Huaylas, más conocida como Inés Huaylas. Atahualpa también estaba acompañado por Cuxirimay Ocllo, destinada a ser Coya, su esposa principal, “una india señora muy hermosa que después de bautizada la llamaron Angelina Yupanqui”<sup>2</sup>, y por quien Pizarro se sintió atraído, aunque en ese momento no se atrevió a cortejarla.

En el período inicial de la conquista bajo el predominio de Francisco Pizarro, y de sus hermanos y parientes, una forma de afirmar y consolidar esta hegemonía fue a través de la unión con mujeres de la elite incaica. Sin embargo, y probablemente porque no tuvieron representación en el poder, los indios no se casaron con españolas. Al respecto, Martín, el segundo interprete de la conquista, “fue uno de los contados indígenas que se casó con una española, recibiendo de Pizarro la encomienda de Huaura”<sup>3</sup>.

En el momento de unirse a Inés Huaylas, Pizarro tenía 56 años (1478 - 1541), mientras que ella era una adolescente de quince años, si aceptamos que su fecha de nacimiento oscila entre 1516 y 1517<sup>4</sup>. La convivencia entre Pizarro e Inés Huaylas coincide con un período trágico para los conquistadores signado por el levantamiento de Manco Inca. Tuvieron dos hijos: Francisca (1534), y Gonzalo (1535). Posteriormente, Francisco Pizarro interesado en Cuxirimay Ocllo, casó a Inés Huaylas con Francisco de Ampuero, que tuvieron también dos hijos: Francisco (1537) y Juan que murió de niño. Después de la muerte de Pizarro, Cuxirimay Ocllo, que había

1 Waldemar Espinoza Soriano. “Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca”. Revista del Museo Nacional. Lima, 1978, pp. 252-253.

2 Alonso Borregan. *Crónica de la conquista del Perú*. Sevilla, 1948, p. 86.

3 Rafael Varón. *La ilusión del poder*. Lima, 1997, p. 228.

4 María Rostworowski. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Lima, 1989, p. 17.

tomado el nombre de Angelina, se casó con Juan Díaz de Betanzos, cronista que proporciona importantes datos sobre ella.

Mientras que Mancio Sierra de Leguizamo se casó con Beatriz Huaylas, hija de Huayna Capac y hermana de Manco Inca. Al respecto, Diego Fernández anota que por esos años no había ningún gobernante en el Cusco más importante que ella, al grado que en 1555, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, obtuvo su apoyo para dominar la rebelión que comandó su hermano Manco Inca, y que prosiguió su sobrino Sayri Tupac Inca. Años después, el hijo de Mancio Sierra y Beatriz Huaylas fue utilizado en las negociaciones con el jefe rebelde. Como mestizo, que había tenido relación directa con la elite incaica y española, resultaba el perfecto mediador.

Así mismo, Beatriz Manco Capac, descendiente de Huayna Capac y encomendera de Urcos y Juliaca, tras el fallecimiento de su primer esposo, el conquistador Pedro de Bustinza, fue forzada a casarse con un soldado llamado Diego Hernández, de quien se decía que había sido, en su juventud, sastre. La princesa, tras conocer estas circunstancias, intentó rehusar el casamiento alegando, según el cronista Garcilaso, “que no era justo casar la hija de Huayna Capac Inca, con un Ciracamayo, que quiere decir sastre”. A pesar de las súplicas de doña Beatriz y de que varias personalidades de Cusco, como el obispo de la ciudad y el capitán Diego Centeno, intervinieron en su favor, no hubo resultados favorables<sup>5</sup>.

Otra ilustre mestiza fue Beatriz Clara Coya, hija única de Sayri Túpac y Cusi Huaracay, quien a la muerte de su padre se convirtió en una mujer muy rica al heredar el valle de Yucay. La singular historia de Beatriz Clara Coya empieza cuando fue enviada al Convento de Santa Clara del Cusco, de donde su madre la condujo a la casa de Diego Maldonado con el propósito de comprometerla en matrimonio con Cristóbal Maldonado Arias, que interesado en sus bienes no vaciló planear un matrimonio secreto con la niña de ocho años de edad<sup>6</sup>, quien después regresó nuevamente al Convento de Santa Clara.

El virrey Francisco de Toledo que había llegado a Lima en 1568 acompañado por Martín García Oñez de Loyola, caballero de la Orden de Calatrava, y sobrino de Ignacio de Loyola, fundador de la orden jesuita, le entregó a Beatriz Clara Coya en matrimonio, señalando que se trataba de una recompensa por su participación en la ejecución de Túpac Amaru, tío de la joven. Martín Oñez accedió, según el propio Toledo, indicando que se casaría con ella “para servir a la Corona aunque fuere india y vistiera indumentaria nativa”<sup>7</sup>. Así, García Oñez de Loyola, tomó posesión del valle de Yucay y de una cuantiosa herencia. Posteriormente, en 1592, Toledo lo nombró Gobernador y Capitán de las provincias de Chile. La importancia que tuvo este matrimonio para los españoles, está expresado en el retrato al óleo de la pareja que puede verse en la Iglesia de la Compañía de Jesús del Cusco.

5 Claudia Rosas. *Nosotros también somos peruanos. La marginación en el Perú siglos XVI a XXI*. Lima, 2011, p. 86.

6 Archivo General de Indias (en adelante AGI). Patronato 3, N. 25.

7 Ella Temple Dunbar. “El Testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac”. *Revista Fenix*, Lima, 1970, p. 121.

Beatriz Clara Coya tuvo una sola hija, Ana María, y nunca regresó al Perú. En su testamento del 3 de marzo de 1600, legó a su hija toda su fortuna, ordenando que muchas de sus posesiones y joyas fueran rescatadas de las casas de empeño donde las había llevado su esposo<sup>8</sup>. Según el virrey García Hurtado de Mendoza, que también había sido gobernador en Chile, Martín García Oñez de Loyola, era “un buen comerciante, pero miserable, y ciertamente, no era un soldado”<sup>9</sup>

### **Francisca Pizarro. La primera mestiza de la elite incaica**

En 1533, Francisco Pizarro partió a Jauja, donde fundó en octubre la ciudad como capital provisional de la gobernación de Nueva Castilla. El 23 de marzo de 1534, fundó el Cusco, y en diciembre de ese año nació Francisca Pizarro Huaylas en Jauja, Su bautizo como corresponde al rango de la hija del conquistador y nieta del Inca Huayna Capac, fue celebrado con pompa y regocijo en la antigua plaza de Jauja<sup>10</sup>, “teatro de festividades públicas, en la que los conquistadores a caballo se ejercitaron particularmente en el juego de las cañas en ese entonces muy apreciado en España”<sup>11</sup>. Estuvieron presentes las primeras españolas que llegaron al Perú, Isabel Rodríguez, Francisca Pinelo, esposa del conquistador Rui Barba, Beatriz García, esposa del veedor García Salcedo, María de Calderón, y la cuñada de Pizarro, Inés Muñoz, que jugó un papel importante en la vida de la niña.

Poco después, el conquistador retornó a la costa, y el 18 de enero de 1535, fundó la ciudad de Lima. Dos años de viajes por llanuras, serranías y montañas, en buena parte acompañado de Inés Huaylas cuya presencia, como hija del Inca Huayna Cápac, ha debido tener un significado particular para la población indígena, incluso de “legitimación”. Miles de kilómetros por caminos construidos por los Incas para ir a pie o en llama. Difíciles para los caballos que se caían y se atascaban, a pesar de lo cual hicieron recorridos largos, atravesando valles y poblados, sostenidos por depósitos con provisiones<sup>12</sup>

Francisca fue legitimada por el Emperador Carlos V, el 27 de marzo de 1536, y Gonzalo por Real Cédula, dada en Monzón el 10 de octubre de 1537, algo que seguramente fue impulsado por el propio Pizarro. Su infancia transcurrió en un clima de violencia por la sublevación de Manco Inca, y las conspiraciones y traiciones de los españoles en pos de riqueza y poder. A los cuatro años de edad fue separada de su madre cuando en 1538, Pizarro decidió contraer matrimonio con Cuxirimay Ocllo, bautizada con el nombre de Angelina Yupanqui, que aunque estuvo destinada a ser la esposa principal de Atahualpa, carecía de patrimonio e influencia. Es por ello que los dos hijos que tuvo con Pizarro fueron reconocidos pero no tuvieron acceso a la herencia.

8 Stuart Stirling. *El trágico destino de las princesas incas*. Buenos Aires 2011, p. 166.

9 Temple Dunbar. “El Testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac”. Ob. Cit., p.114.

10 Data de esa fecha una iglesia que todavía existe en el distrito de Sausa. La ciudad de Jauja fue fundada el 25 de abril de 1534 y declarada capital del Perú por Pizarro.

11 Bernard Lavallé. *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista*. Lima, 2006, p. 163.

12 Pedro Cieza de León. *La crónica del Perú*. Editorial Nueva España, México, s/f, p. 344.



Para casarse con Angelina Yupanqui, Pizarro entregó a Inés Huaylas a Francisco de Ampuero<sup>13</sup>, su paje. La “dejó y la hizo casarse con su criado Francisco de Ampuero”, porque de esta manera “se aseguraba de mantener el equilibrio en la aún informe sociedad colonial emergente: proporcionaba una noble, aunque indígena a Ampuero, y a doña Inés la apartaba de sí y la despojaba de sus hijos”<sup>14</sup>. A partir de ese momento, Francisca y Gonzalo quedaron al cuidado de Inés Muñoz, esposa de Francisco Martín Alcántara<sup>15</sup>, medio hermano de Pizarro, y fueron educados expresamente con los patrones culturales de los conquistadores: la religión católica como elemento central, el idioma español en reemplazo del quechua, usos y costumbres hispanos como el gusto por el clavicordio y la música de entonces.

A la muerte de Pizarro, Angelina se casó con el cronista español, Juan de Diez de Betanzos, y su hijo Francisco fue llevado a España en 1551. Tampoco los hijos de Inés Huaylas con Francisco de Ampuero: Martín, Alonso e Isabel, gozaron de mayores privilegios. Martín de Ampuero, nació en Lima el 27 de agosto de 1539, y llegó a ser Regidor perpetuo del Cabildo secular de Lima (1570-1612), probablemente contó con el apoyo y la influencia de Francisca Pizarro, quien le otorgó una carta poder desde Trujillo, España, el 25 de mayo de 1578, para que defienda sus intereses en el Perú.

En esos años las desavenencias entre Almagro y Pizarro se fueron acentuando hasta la guerra abierta que terminó con el triunfo de Gonzalo Pizarro en la Batalla de las Salinas el 26 de abril de 1538. Vencido Diego de Almagro, permaneció varios meses en prisión y durante este tiempo fue visitado con regularidad por Hernando Pizarro quien le prometió analizar su situación cuando llegara de España Francisco Pizarro, en razón de la larga amistad que los había unido. Pero no fue así, Hernando Pizarro le comunicó la condena, y respondió a sus ruegos de perdón que la muerte era algo natural por lo que todos teníamos que pasar tarde o temprano<sup>16</sup>. Lo que motivó mayor encono en las filas almagristas más aún si tenemos en cuenta que fue condenado a la pena del garrote y el 8 de julio de 1538 “su cabeza fue colocada en la picota, en la misma imperial ciudad cusqueña cuya posesión tanto y tan vanamente había ansiado”<sup>17</sup>.

Tres años después, el 26 de junio de 1541, Almagro el Mozo vengó a su padre. Irrumpió en la casa de Francisco Pizarro, lo asesinó, y se proclamó gobernador. También fue asesinado Francisco Martín Alcántara, y varias personas allegadas, marcando así el final de diez años de gobierno de Pizarro en el Perú. En carta dirigida al rey, Inés Muñoz cuenta que su esposo falleció “en la defensa y muerte del marqués, su hermano, quando los mataron la gente de don diego de Almagro

13 De esta unión nació Martín de Ampuero Yupanqui (1539) que llegó a ser Regidor del Cabildo secular de Lima, a quien Francisca Pizarro encargó velar por sus intereses en el Perú.

14 Varón. *La ilusión del poder*. Ob. Cit., p. 195.

15 El 2 de octubre de 1535, Francisco Pizarro complacido por el trabajo de su hermano Martín de Alcántara y de su esposa Inés Muñoz, les entregó una rica encomienda en el pueblo de Mancha.

16 Lavalle. *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista*. Ob. Cit. p. 205.

17 Aurelio Miró Quesada. *El Inca Garcilaso*. Madrid, 1948, p. 19.

y a mí me robaron mi casa y hazienda e me desterraron deste reyno y me enviaron fuera del en un navio con los hijos del marqués...”<sup>18</sup>.

Francisca, que entonces tenía siete años, quedó huérfana siempre al cuidado de Inés Muñoz, a quien Porras Barrenechea califica como una de las mujeres más valientes de su época. Era la española de mayor ascendencia, de fuerte personalidad, inteligente y piadosa. Durante la travesía en barco de España había perdido a sus dos pequeños hijos, y es probable que ese fuera un motivo más por el que Pizarro le encargó a sus hijos cuya presencia la ayudaron a vivir.

En su testamento (1537), Pizarro otorgó la tutoría de sus hijos a Francisco Chávez y a Diego Mejía de Prado en España, y en el Perú a Francisco Martín de Alcántara. Posteriormente incorporo a Hernando Pizarro. Es significativo su silencio frente a Inés Huaylas, a quien no la menciona ni como mujer ni como madre de sus hijos; mucho menos heredera de su inmensa fortuna repartida en todo el Perú. Poseía casas, minas, huertos, ingenios, ganado, navíos, encomiendas, repartimientos en Huaylas, Lima, Chuquitanta, Atabillos, Huaura y Yucay. A la muerte de Pizarro, Hernando se encontraba en España y los dos tutores murieron en un periodo cercado. Ese fue el momento más crítico para Francisca y Gonzalo, y aquí cobra particular importancia Inés Muñoz. Fue ella quien ante el peligro que corrían los niños los escondió en la casa del veedor García de Salcedo<sup>19</sup>, y que en el peor momento de la convulsión social y política los llevó al encuentro en Quito de Cristóbal Vaca de Castro, enviado por la corona para poner orden en los bandos de Pizarro y Almagro.

Mientras se calmaba la situación, Inés Muñoz y los hijos de Pizarro vivieron sucesivamente en Tumbes, Piura y Trujillo<sup>20</sup>. Solo cuando Almagro el Mozo fue apresado y decapitado en el Cusco en 1542, emprendieron el retorno a Lima. Para entonces, Vaca de Castro, presidente de la Audiencia de Lima, ya los había despojado de parte importante de su herencia, lo que originó un largo litigio iniciado el 12 de mayo de ese año cuando, Juan Barbarán, tutor legal de los niños, presentó una solicitud para adecuar el patrimonio de los hijos de Pizarro puesto que el anterior documento se había hecho en tiempos de Diego de Almagro “con jueces incompetentes”<sup>21</sup>.

Según otros documentos, también tenía calidad de tutor de los hijos y bienes de Pizarro, Francisco de Ampuero, quizá porque era esposo de Inés Huaylas. Pero cuando Gonzalo Pizarro llegó a Lima se hizo cargo de sus sobrinos y de su inmensa fortuna. Todo indica que existió una relación de gran afecto entre Francisca, entonces de doce años, y su tío Gonzalo, más aún si se tiene en cuenta que en ese período murió su hermano Gonzalo. La calma, sin embargo, duro muy poco. En 1544, hizo su entrada triunfal a Lima el primer virrey Blasco Núñez de Vela. Considerándolo un usurpador, Gonzalo Pizarro se rebeló contra el virrey apoyado por la Audiencia

18 Vargas Ugarte. *Un monasterio limeño*. Lima, 1960 pp. 119-122, citado por Patricia Martínez i Álvarez. *La libertad femenina de dar lugar a dios*. Lima, 2004.

19 AGI, Escribanía 496-A, ff. 696v697.

20 Inés Muñoz heredó encomiendas otorgadas por Pizarro a su esposo. Cuando Vaca de Castro llegó a Lima en mayo de 1542, la despojó del repartimiento de Huánuco.

21 AGI, Escribanía 496-A ff. 1250-128v.

de Lima, y se proclamó gobernador. Pero después la Audiencia cambió de actitud reconociendo al virrey, ante lo cual Gonzalo Pizarro la disolvió y apresó a Núñez de Vela en la Isla de San Lorenzo, frente a Lima, que fue utilizada durante la colonia como prisión<sup>22</sup>. Núñez de Vela fue desterrado en Quito, donde organizó un ejército y se enfrentó a Pizarro en Alaquíño en 1546, donde fue asesinado. Gonzalo Pizarro se apoderó así del Virreinato del Perú, conquista en la cual gastó parte importante del patrimonio de su sobrina Francisca.

Durante dos años Francisca vivió en casa de Inés Muñoz que entonces se había casado con Antonio de Ribera, hombre leal a Pizarro<sup>23</sup>, tal como consta en un documento fechado el 26 de junio de 1547, donde señala haber cuidado a Francisca en su casa. Pero la llegada en 1548, del clérigo Pedro de La Gasca, miembro del Consejo de la Inquisición y enviado por la corona para neutralizar el poder de Gonzalo Pizarro, cambió el destino de Francisca para siempre. Ante la negativa de Pizarro a someterse a su autoridad, lo venció en batalla de Xaxahuana, y lo ejecutó en abril de 1548.

Nuevamente Francisca se quedó con Inés Muñoz como único apoyo. En su crónica, "Una excomuniación famosa" <sup>24</sup>, Ricardo Palma, cuenta que Ribera era dueño de una huerta conocida con el nombre de Huerta perdida, donde cultivaba higos, melones, naranjas, pepinos, duraznos y demás frutas desconocidas hasta entonces en el Perú. A su muerte, Inés Muñoz, fundó en 1573 el monasterio de la Concepción y tomó el velo de monja donando toda su fortuna. Fue enterrada en esta iglesia con un epitafio que dice: "Aquí yace Doña Inés Muñoz, fallecida el 3 de Junio de 1594. Benefactora de esta congregación y bendecida por la gracia de Nuestro Señor". Cerca de su sepulcro se lee:

Este cielo animado en breve esfera  
depósito es de un sol que en él reposa,  
el sol de la gran madre y generosa  
doña Inés de Muñoz y de Ribera.  
Fue de Ana-Guanca encomendera  
de don Antonio de Ribera esposa,  
de aquel que tremoló con mano airosa  
del Alférez Real la real bandera

Después la corona se apoderó de parte importante de la herencia de Francisca Pizarro, y Pedro de La Gasca preparó el terreno para deshacerse de la incomoda presencia de la descendiente de Francisco Pizarro. Primero devolvió la tutoría de Francisca y de la hija de Gonzalo Pizarro, a Antonio de Ribera, y notificó al rey sobre la conveniencia de alejar del Perú a los herederos de Pizarro. Así, por Real Cédula del 11 de marzo de 1550, se ordenó el traslado de Francisca Pizarro a España. La joven de 16 años solicitó a la Audiencia de Lima retrasar su viaje a fin de obtener

22 También los piratas la usaron como base antes para atacar al Callao.

23 De ese matrimonio, Inés Muñoz tuvo un hijo que murió joven.

24 Ricardo Palma. *Tradiciones Peruanas*. Lima, Tomo II, s/f, p. 116.

algún beneficio de sus bienes: “sería muy gran daño y perjuicio para mis bienes y hacienda que al presente me partiese para los dichos reinos a causa que tengo bienes derramados en diversas partes y lugares”<sup>25</sup>, escribe. Una vez obtenida la petición, Antonio de Ribera, “procedió a la apresurada venta de numerosas propiedades que aún tenía Francisca, las de mayor valor un solar y casa en Lima, una chacra en Chuquitanta, seis solares, dos solares en Arequipa, así como objetos de valor”<sup>26</sup>.

### España como destino

En el siglo XVI un viaje del Virreinato del Perú a España tomaba alrededor de seis meses e implicaba una serie de peligros. Algunas referencias del gran riesgo que se corría se advierte en el diario de Colón del 14 de febrero de 1493: “Esta noche creció el viento y las olas eran espantables, contraria una de otra, que cruzaban y embarazaban el navío que no podía pasar adelante ni salir de entremedias de ellas y quebraban en él”<sup>27</sup>. Se partía del Callao haciendo varias paradas en la costa norte hasta llegar a Panamá, desde donde se pasaba del Océano Pacífico al Atlántico luego de atravesar el istmo hasta llegar a Portobello, puerto rodeado de los fuertes de Santiago y San Jerónimo construidos para protección de piratas. De allí se proseguía viaje con dirección a La Habana, para después navegar rumbo al canal de las Bahamas, pasar cerca de las Bermudas hacia a las Azores donde se hacía escala. El viaje continuaba hacia la costa del Algarve y el cabo de San Vicente, y de allí a la desembocadura del Guadalquivir en Sanlúcar de Barrameda y ascender hasta Sevilla.

El tráfico comercial indiano estuvo controlado por la Casa de Contratación de Sevilla fundada en 1503, y por el Consulado de Mercaderes de Sevilla (1543). Según los cálculos efectuados por diferentes estudios, entre 1521 y 1600, la plata traída a España ascendía a unas 17.000 toneladas y 181 toneladas de oro, cifra a la que se tendría que agregar el contrabando de metales preciosos y los naufragios. En todo el reino del Perú, escribe Cieza de León, “hay oro y plata que sacar para siempre jamás; porque en las sierras y en los llanos y en los ríos, y por todas partes que cavén y busquen, hallarán plata y oro”<sup>28</sup>.

A mediados de abril de 1551, Francisca Pizarro partió a España en el barco “La Graciosa”<sup>29</sup>. Tenía 17 años, era dueña de una inmensa fortuna y estaba sola frente a su particular destino. El viaje le fue encomendado al esposo de su madre, Francisco de Ampuero, y la acompañaron: Catalina de La Cueva, su aya, y Antón Martín su criado. Antes de partir, Antonio de Rivera le entregó a Francisco de Ampuero:

25 AGI, Escribanía 496-A, f. 451.

26 Varón. *La ilusión del poder*. Ob. Cit., p. 151.

27 Patricia Licini. *Cartografía e Historia Natural del Nuevo Mundo*. Valladolid, 2006, p. 106.

28 Cieza de León. *La crónica del Perú*. Ob. Cit., p. 479.

29 La fuente documental del viaje de Francisca Pizarro utilizada en este capítulo incluye los siguientes libros: María Rostworowski. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*; AGI, Escribanía 496-A, ff. 696v697; Álvaro Vargas Llosa. *La mestiza de Pizarro*. Madrid; XXXII Coloquios Históricos de Extremadura: homenaje a la memoria de Doña Francisca Pizarro Yupanqui, 2004.

10,700 pesos de oro, 59 marcos de plata labrada sin quintar, 10,638 barras de plata marcada y quintada, destinados al viaje. En una carta que le dirigió Francisca Pizarro a Rivera le pide que le envíe lo que había dejado en su casa, y enumera: “una colección de tapices de Flandes, valorada en 100 ducados; una colección de imágenes, entre las que destacan una Asunción de alabastro, un Cristo con la cruz, un niño Jesús grande y una imagen de bulto de Nuestra Señora; diecisiete cuadros flamencos con sus marcas de palo viejo; diecisiete tapices con motivos de boscaje y montería; y otros objetos, no menos relevantes: joyas, candelabros de plata, vajilla de plata blanca, sedas y terciopelos bordados de oro, sillas de atauja, arquetas con taracea y un criterio de nogal, grande y “viexo”<sup>30</sup>.

En su testamento otorgó un donativo de 5,000 pesos de oro para construir en la Iglesia Catedral una capilla en la que deberían reposar los restos de su padre<sup>31</sup>, así como limosnas para los indios de sus encomiendas en Huaylas, Lima y Chuquitanta. También ordenó pagar al veedor García de Saucedo, fiador de Gonzalo Pizarro, una suma por la cual su tutor Antonio de Ribera le había iniciado juicio, señalando expresamente que tomaba esa decisión, “por amar como amé y quise mucho al dicho mi tío Gonzalo Pizarro, porque aunque gastara de mis vienes mas de los que pudo gastar lo hubiera tenido yo por bien”<sup>32</sup>. Entregó cuatro mil ducados de oro a Inés Muñoz, la tercera parte de sus bienes a Francisco Pizarro, hijo de Angelina Yupanqui, y de manera escueta sin ninguna mención afectiva nombró heredera de todos sus bienes a su madre, Inés Huaylas. Designó a Hernando Pizarro su albacea en España y a Antonio de Ribera en el Perú, y se preparó para partir dejando para siempre todo aquello que había conformado su vida hasta entonces, sobre todo a Inés Muñoz que reemplazó a la madre que nunca tuvo.

La primera escala que hizo el barco fue en Guañape, poblado ubicado en el Valle de Virú en la costa norte de Perú. Pasó luego a Trujillo y a Paita. Es probable que durante estas escalas Francisca haya permanecido en el barco puesto que no era prudente que se conociera que la nieta del Inca Huayna Cápac viajaba exilada a España. Tampoco los barcos podían maniobrar fácilmente en playas sin puertos aparentes. Entonces los barcos tenía por lo general 400 toneladas de arqueo para poder subir por el río Guadalquivir remontando la barra de Sanlúcar de Barrameda, y según ordenanza de 1522, debían navegar en grupo para darse mutua protección ante el acecho de piratas y corsarios en pos de las miles de toneladas de oro y plata que llevaban.

Viaje largo y pleno de incomodidades, aunque Francisca tuvo desde el comienzo un camarote acondicionado especialmente para ella. Algo bastante particular si tenemos en cuenta que las condiciones de estos viajes eran de incomodidad por el reducido espacio destinado a los pasajeros. En un memorial enviado al capitán

30 Luis Vázquez. “Inventario de los bienes de la Ilustre Mestiza Doña Francisca Pizarro”, Actas XXII Coloquios Históricos de Extremadura, Trujillo, 1996, pp. 467-479.

31 Hugo Ludeña. “Don Francisco Pizarro. Un estudio arqueológico e histórico”. Boletín de Lima, No. 4, enero de 1980, p. 16.

32 Rostworowski. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Ob. Cit., p. 90.

Iñigo Locoya se especifica: “Ninguna nao mercante había de llevar cámaras, sino son las dos de popa alta y baja, en las cuales o en cada una de ellas podrían ir todas las mujeres que van en cada nao, e iría mejor y más seguras del decir de las gentes”<sup>33</sup>.

El 2 de mayo llegó el barco a Panamá, donde permaneció hasta el 9 de junio. Fue en esta ciudad donde Francisca Pizarro por primera vez pudo realizar gastos personales. Compró ropa, alimentos, y otorgó limosnas, en clara demostración del inicio de una nueva vida en la que podría de manera independiente disponer de su fortuna. Esto no hubiera podido ocurrir en Lima por el tutelaje, las presiones políticas, el clima de inestabilidad, y el peligro que siempre la rodearon. En esa perspectiva, el viaje representó para ella un elemento de liberación y transformación personal. Después partió a La Habana, ciudad en la que se quedó del 26 de junio al 9 de julio. No desembarcó en las Azores, y prosiguió viaje a Sanlúcar de Barrameda, donde llegó en setiembre, y luego después de seis meses de viaje arribó a Sevilla.

La hija de Francisco Pizarro e Inés Huaylas, la primera mestiza importante en llegar a España, se comportó como tal en Sevilla. Recibió una carta del rey Felipe II en la que le preguntaba dónde quería residir, y mientras lo decidía gastó en ropa 72,972 maravedís, en joyas 17,750 maravedís; además, vajilla de plata para su servicio. Pronto, su tío y tutor, Hernando Pizarro, le ordenó dirigirse a Medina del Campo al Castillo de la Mota donde se encontraba prisionero cumpliendo condena por el asesinato de Diego de Almagro<sup>34</sup>. En realidad, su destino ya estaba decidido. Ambicioso y calculador, Hernando Pizarro planeó cuidadosamente la llegada de Francisca, alejando a Isabel Mercado, una mujer noble pero empobrecida con la que tuvo una relación de cinco años y dos hijos que murieron de niños. La envió al monasterio de beatas de la Orden de Santo Domingo en Medina del Campo y pagó la dote preceptiva.

A mediados de 1552, Francisca se casó con Hernando Pizarro. Tenía 18 años y su tío y esposo que frisaba los cincuenta debió solicitar dispensa a Roma para contraer matrimonio con su sobrina. Era un hombre fuerte por las descripciones de Pedro Pizarro, tenía buen rostro, era animoso, y en 1534 había recibido del rey el hábito de Santiago en recompensa por el importante cargamento de oro que trajo de Indias. Vivieron juntos en el Castillo de la Mota nueve años, hasta la liberación de Hernando el 17 de mayo de 1561. Tuvieron cinco hijos: Francisco, Juan, Gonzalo, Inés e Isabel. Gonzalo e Isabel murieron en la infancia; Inés murió recién casada, y posteriormente Juan.

A partir de su matrimonio, la vida de Francisca Pizarro estuvo marcada por la defensa de su patrimonio bastante mermado debido a la codicia de la corona y a los gastos realizados por Gonzalo Pizarro. Al frente de la administración de sus bienes, Hernando Pizarro diseñó una exitosa estrategia para recobrar las propiedades

---

33 AGI. 2673. Citado por María del Carmen Pareja Ortiz. *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana*. Sevilla, 1994, p. 32.

34 Hernando Pizarro fue condenado a veinte años de prisión en 1540. Pasó algunos meses en el Alcázar de Madrid, y el tiempo restante en el Castillo de la Mota de Medina del Campo donde llegó los primeros días de junio de 1543.



perdidas. Inició todos los juicios que fueron necesarios; desplazó a los tutores nombrados en el Perú, reemplazándolos por personas de su confianza; acudió a los tribunales donde se habían entablado juicios contra la familia Pizarro cuestionando la legitimidad de sus propiedades, y nombró a Martín Alonso con la misión de recuperar el patrimonio familiar. En 1553, una parte importante de las propiedades, encomiendas y bienes habían sido recobrados. Tampoco descuido a Francisco, hijo de Pizarro y Angelina, a quien otorgó rentas del repartimiento de Yucay.

### El otro viaje

Francisca permaneció nueve años en el Castillo de la Mota, compartiendo la prisión de su esposo hasta su liberación el 17 de mayo de 1561. ¿Cómo sería la vida de Francisca Pizarro Yupanqui en el Castillo de la Mota? La ciudad de Medina del Campo había sido residencia de reyes y nobles castellanos. Allí nacieron Fernando de Antequera, Alfonso V de Aragón y Juan II de Navarra, y fue la villa predilecta de Isabel la Católica, donde otorgó testamento y vivió los últimos años de su vida. San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Bernal Díaz del Castillo, Garci Rodríguez de Montalvo y el marqués de la Ensenada vivieron en la fortaleza<sup>35</sup>.

El Castillo de la Mota, que debe su nombre a la voz *mota*, que significa poca altura, fue reconstruido por Alfonso VIII, y renovado por los Reyes Católicos. Aquí se discutió la probanza de Beltrán de la Cueva y fue sitiado varios meses por los enemigos de Enrique IV. En sus recintos estuvo alojada Juana la Loca con su madre la Reina Isabel, y posteriormente se convirtió en prisión. En el Castillo de la Mota estuvieron presos personajes famosos: Blanca de Borbón por orden de su esposo Pedro I el Cruel (1354); Don Pedro Tenorio, Arzobispo de Toledo encarcelado por Enrique III (1392); Fradique de Luna por orden del rey de Castilla (1434); el duque Fernando de Calabria (1502); y César Borgia que huyó gracias a la ayuda del conde de Benavente (1506).

No era precisamente un hogar esa fortaleza defendida por dos torreones, un muro fortificado, y la elevada torre, con corredores subterráneos que la atraviesan, un foso y el puente. El ingreso por el Patio de Armas da a una puerta gótica que conduce a amplias habitaciones de techos altos y abovedados, grandes escaleras con pasamanos de madera tallada. Un sobrio y elegante Salón de Honor rodeado de arcos y pasadizos, y una Capilla, en cuyo altar mayor están Santa Teresa de Jesús, San Isidro, y la Virgen de la Rosa. Pero los prisioneros no vivían en esta parte del castillo, sino en la torre, a la que se accede a través de estrechas y altas gradas hasta llegar a una gran habitación circular rodeada de ventanas<sup>36</sup>. Probablemente uno de los pocos atractivos de los largos días, extremadamente fríos en invierno y muy calurosos en verano de esta tierra castellana, era mirar por la ventana el amplio horizonte en espera de distinguir el polvo que levantaban los caballos y los carruajes anunciando novedades del mundo de afuera.

---

35 Antonia Ortolá Noguera. *El Castillo de la Mota de Medina del Campo*. 2001, p. 15.

36 Visité el Castillo de la Mota en mayo del 2006, acompañada de Mayte Diez y Celia Parcerro. Pude, gracias a ellas con el apoyo de la madre Antonia Ortolá Noguera, recorrer esa fortaleza de piedra donde Francisca Pizarro permaneció durante tantos años.



Después de la liberación de Hernando viajaron a Trujillo instalándose en un palacio ubicado en La Zarza, y en 1565, iniciaron en la Plaza Mayor de esta ciudad la construcción del Palacio de los Marqueses de la Conquista. Edificio donde destaca en un balcón esquinado, bajo el escudo de armas del Marqués Don Francisco Pizarro, los bustos de Pizarro e Inés Huaylas, y a la izquierda los de Hernando Pizarro y Francisca Pizarro. También en Trujillo, la pareja decidió constituir el mayorazgo de los Pizarro mediante dos células. La primera data de 1571, otorgada a Francisca, y la segunda del 27 de mayo de 1577, dada por Felipe II a Hernando Pizarro donde lo autorizaba a unir su mayorazgo con el de su esposa. Pero ya no tenían ninguna influencia política, el entonces virrey Toledo, cerró los juicios pendientes intentando borrar la huella de Pizarro en el Perú.

El objetivo de Hernando Pizarro era recobrar los bienes de su sobrina esposa, motivo por el cual viajó a Madrid para otorgar poder jurídico a su mayordomo, Antonio de Figueroa, a fin de que venda algunas propiedades de Francisca en Lima y el Cusco con la indicación expresa que el pago fuera al contado. El documento está firmado el 13 de agosto de 1565<sup>37</sup> y figuran como testigos: Felipe Fontes, Bartolomé González Carrasco y Pablo Pérez, criados de Pizarro, ante el escribano Francisco Hortiz. El 30 de agosto Hernando Pizarro volvió donde el mismo notario para otorgar un nuevo poder a Antonio de Figueroa, y que proceda a vender casas, tierras, huertas y tiendas en Lima y Arequipa<sup>38</sup>. El 10 de setiembre, Pizarro otorgó el tercer poder a su criado Marcos Díez para que compre un terreno o casa en Trujillo o en el Maestrazgo de Santiago, y el 25 de setiembre del mismo año, otro poder para que Sebastián Rodríguez, procurador real de las Indias, pueda vender más casas y propiedades<sup>39</sup>.

Lograron así una cuantiosa fortuna que sirvió para subvencionar la construcción del Palacio de la Conquista, lo que generó varios problemas, y puso en peligro la estabilidad del edificio municipal. Una abundante documentación administrativa, conservada en su mayor parte en el Archivo Municipal de Trujillo<sup>40</sup>, permite entrever el clima de discordia entre el cabildo y Hernando Pizarro “en el que subyacía además la enemistad personal de algunos regidores con el mismo Hernando”<sup>41</sup>. También construyeron una Iglesia Colegial destinada al culto y lugar de entierro de la familia, y dispusieron que se construya al lado un hospital para enfermos pobres de la ciudad.

37 En esos años conoció a Inca Garcilaso de la Vega que entonces se encontraba en esa ciudad. Véase: Aurelio Miró Quesada y Sosa. *El Inca Garcilaso*. Madrid, 1948, p. 88.

38 Comunidad de Madrid, Archivo Histórico de Protocolos, N°. 449, fólíos 616r-617r.

39 *Ibidem*, folios. 632r-632v.

40 Coloquios Históricos: “...alego el señor pedro suarez dixo que por quanta la quiebra que tienen las carnescrias sentimiento que a fecha en ella no a sido causa esta ciudad ni su obra sino lo mucho que ha cargado hernando pizarro con su obra por tanto que no es en que se libre ni pague a los oficiales por esta ciudad y ansi lo contradice el y lo pide por testimonia.” A.M.T. Libros de Acuerdos, 1571, f, 335v.

41 Francisca Pizarro ganó el juicio entablado entre 1573 y 1579, y la ciudad tuvo que pagarle ochenta mil maravedies.

En 1587, murió Hernando Pizarro. Viuda a los 44 años, a una edad en que las mujeres de entonces ingresaban a los conventos o permanecían al cuidado de su familia, y cuando todo indicaba que ese sería el destino de Francisca Pizarro, ocurrió lo inesperado. El 30 de diciembre de 1581, a los 47 años de edad, Francisca se casó con Pedro Arias Dávila Portocarrero, hijo mayor del Conde de Puñoenrostro en la iglesia de Santa María de Trujillo. Era mucho menor que ella y, además, hermano de la esposa de su hijo Francisco. Aunque no hay documentos que lo registren, es de suponer que ese matrimonio se convirtió en la comidilla de Trujillo, y que esa ha podido ser una de las razones del traslado a Madrid en compañía de su esposo, su hijo Francisco y su nuera.

En Madrid, Francisca compró dos casas y vivió diecisiete años con su joven esposo gastando casi toda su fortuna. Ha debido quererlo porque en su testamento le dejó bienes y joyas en desmedro de su hijo, aunque contó con su autorización. Francisca Pizarro murió el 30 de mayo de 1598 a la edad de 64 años. Su hijo Francisco, al que ella más quiso, tomó posesión del mayorazgo, así el como el cargo hereditario de alférez mayor de Trujillo. Después se volvió a casar, esta vez con Francisca Sarmiento, y su hijo Juan Fernando Pizarro, fue quien se benefició en 1629, con el título de Marques de la Conquista.

Francisca Pizarro fue la primera mujer de la elite incaica que hizo la travesía a España, y quedó inmortalizada en la Plaza de Trujillo, como corresponde a la hija del conquistador del Virreinato del Perú, y nieta del Inca Huayna Cápac.

## Capítulo V

### Vírgenes, coyas, mujeres

### Garcilaso. Una visión de género

Aunque las voces femeninas en la obra de Garcilaso no son frecuentes, lo cierto es que ocupan un lugar significativo por lo que es importante analizar la variable de género en el discurso garcilasiano. En esa mirada al otro desde culturas enfrentadas, ¿qué características tuvo la otredad femenina? ¿Cómo describió a las mujeres de la elite incaica? ¿Cuál es la representación de las mujeres en relación con los mitos y lo sagrado? ¿Qué aspectos de la vida cotidiana de las mujeres destaca? ¿Cuál es su visión del mundo afectivo femenino? Y, ¿en qué medida en su discurso está expresada su propia subjetividad?

#### Hijo de dos mundos

Con el nombre de Gómez Suárez de Figueroa, nació en el Cusco el 12 de abril de 1539, Garcilaso de la Vega, hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y de Chimpu Ocllo, hija del Auqui Hualca Tupac y nieta del Inca Tupac Yupanqui, perteneciente a la élite de la nobleza Inca. Mientras que entre los ascendientes de su padre figuran “muchos de los personajes más ilustres de la literatura en lengua castellana hasta comienzos del siglo XVI<sup>1</sup>.

Estudió en el colegio destinado a los indios nobles del Cusco, y permaneció con sus padres hasta los diez años. Fecha en que se produjo una fractura en su vida cuando su padre obligado por la Corona prefirió casarse con la española, Luisa Martel de los Ríos<sup>2</sup>. A consecuencia de lo cual su madre tuvo que sufrir una gran humillación al abandonar la casa que hasta entonces había sido suya, y lo que es peor a su pequeño hijo<sup>3</sup>. Es indudable que un hecho así ha debido tener un profundo impacto en la vida de Garcilaso que continuó viviendo con su padre por quien profesó un gran afecto, y fue correspondido; pero no quiso a su madrastra a la que nombra de manera fría y distante. Al morir su padre en 1554 le legó tierras y cuatro mil pesos de oro y plata destinados para sus estudios en España. Lo dice expresamente en su testamento: “porque así es mi voluntad por el amor que le tengo, por ser como es mi hijo natural”<sup>4</sup>.

---

1 Aurelio Miró Quesada y Sosa. *El Inca Garcilaso*. Madrid, 1948, p. 13.

2 Luisa Martel de los Ríos, era hija de Gonzalo Martel de la Puente y Guzmán, regidor de Panamá, gobernador y capitán general de Tierra Firme, y de Francisca de Mendoza de los Ríos.

3 Poco después su madre tuvo que casarse, lo hizo con Juan del Pedroche, hombre desconocido y sin mayor relevancia, matrimonio que no fue del agrado de Garcilaso porque no existe ninguna alusión a él en todos sus escritos

4 Aurelio Miró Quesada. Prólogo, *Comentarios Reales*. Venezuela, 1976. Tomo I. Libro Primero, p. XIII.

Sin embargo, la influencia materna fue decisiva en su formación y en su particular destino. Porque desde el comienzo de su vida, Garcilaso de la Vega vivió entre dos mundos, confrontados en permanente conflicto y discrepancia, donde la relación entre los españoles y las mujeres de la elite incaica, además de su significado social, humano y cultural, refleja la articulación y negociación de estas alianzas, muchas políticas, en el ámbito público y privado, al convertirse las mujeres en esposas, concubinas, y madres de los primeros mestizos<sup>5</sup>.

La infancia de Garcilaso antes de la separación de sus padres coincide con el levantamiento de los Incas de Vilcabamba, y las profundas desavenencias que surgieron entre Almagro y Pizarro, lo que originó un clima de intensa agitación social hasta el estallido de la guerra entre ambos. Mientras esto sucedía, en la intimidad del hogar la admiración por sus antepasados andinos fue creciendo y formándose en Garcilaso en conversaciones con su madre, “con su tío Francisco Huallpa Túpac Inca Yupanqui y con los ya ancianos capitanes de su tío abuelo, el Inca Huayna Cápac, Juan Pechuta y Chauca Rimachi, y en el natural enaltecimiento que ellos hacían de su imperio, se fue afirmando el sentimiento de su sangre de indio. Pero no de un indio anónimo y modesto, sino de un noble y joven Inca”<sup>6</sup>. Por ello, cuando vio las momias de tres Incas: Viracocha, Tupac Inca Yupanqui y HuaynaCápac, y de las Coyas Mama Runtu, esposa de Wiracocha, y Mama Ocllo, madre de HuaynaCápac, manifestó una intensa emoción que perduró a través de los años, y que relata en los *Comentarios*, donde describe la imagen de esos cuerpos “todavía enteros, con cabellos, el llautu puesto sobre la grave frente de los emperadores, sentados, los ojos bajos, con las manos cruzadas”<sup>7</sup>.

La influencia española vino con su padre teñida de admiración y afecto por los años transcurridos a su lado, y porque trabajó con él cuando ocupaba el cargo de Corregidor y Justicia Mayor del Cusco. Después de su muerte partió a España, el 20 de enero de 1560, a los veintiún años. Fue acogido por su tío Alonso de Vargas, adoptó la carrera militar logrando el grado de capitán, y abandonó el nombre de Gómez de Figueroa por Garcilaso de la Vega. En 1588 se trasladó a vivir a Córdoba e inició su primer acercamiento al humanismo cordobés. A partir de entonces, Garcilaso se dedicó a leer a los clásicos y a escribir. Tradujo los *Diálogos de amor* de León Hebreo, y en 1605 publicó *La Florida del Inca. Historia del Adelantado Hernando de Soto*.

## Comentarios reales

Garcilaso escribió los *Comentarios Reales* de los Incas entre 1603 y 1611. Período de madurez intelectual y cultural que se refleja en su obra, cuyo valor generalmente se ha situado en el campo de la historia, aunque también es una obra literaria y filosófica de un humanista que, “forzado del amor natural de la patria” se ofreció

5 Sara Beatriz Guardia. Virgenes, Coyas, Mujeres. Garcilaso: Una visión de género. *Una mirada femenina a los clásicos*. Lima, 2010. Congreso Internacional Las palabras de Garcilaso. Academia Peruana de la Lengua. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Universidad de San Martín de Porres. Lima, abril. 2009.

6 José Durand. *El Inca Garcilaso clásico de América*. México, 1976, pp. 63-64.

7 Ibidem, p. 79.

a escribir estos Comentarios<sup>8</sup>. La primera parte se refiere a los pueblos del Antiguo Perú antes de la llegada de los españoles, “un magnífico cuadro del imperio incaico, idealizado e idealista, utópico de buena fe, como expresión directa de su manera de concebir aquel mundo extinguido”<sup>9</sup>. Porras decía que el dilema de Garcilaso radicaba en que era “español en Indias, e indio en España”, aspecto que atraviesa toda la obra: la tragedia de la conquista íntimamente vinculada a su propia vida. La segunda parte trata de la conquista, las guerras civiles entre los españoles y el fin de la resistencia con la ejecución de Tupac Amaru. Fue publicada en 1617 bajo el título de *Historia General del Perú*.

Como representante de la primera generación de mestizos, Garcilaso imprimió en sus Comentarios una mirada diferente del imperio vencido. Garcilaso viene de ese mundo, conoce el idioma y ha escuchado en el Cusco a sus viejos tíos contarle la historia,

“...porque en mis niñeces me contaban sus historias como se cuentan las fábulas a los niños. Después, en edad más crecida, me dieron una larga noticia de sus leyes y gobierno; cotejando el nuevo gobierno de los españoles con el de los Incas...”<sup>10</sup>

“Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión, ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir. (...) Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales, como te he dicho, se apiadó, y hubo lástima dellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento nuestro”<sup>11</sup>.

Tuvo, además, una concepción humanista de la historia al reivindicar la cultura andina y el Imperio Inca, en el contexto de una España ciega “a la posibilidad de algo bueno o verdadero fuera del dogma católico. En los últimos siglos, España no había conocido otra moral que la guerra y el combate del “otro”, ya sea moro, judío, protestante o americano”<sup>12</sup>. Otra premisa importante es que cuando el Virrey Toledo condenó a muerte a Tupac Amaru, Bartolomé de Las Casas aconsejó a la corona que se reconociera Vilcabamba “como un Estado autónomo dentro del inmenso Virreinato del Perú”<sup>13</sup>. Toledo repuso que los habitantes del antiguo Perú no tenían derecho ni a la propiedad ni a la libertad individual, y con el fin de presentar a los españoles como libertadores acudió a los cronistas, Francisco de Gomara y Diego Fernández, “el Palestino”, a la par que instauró “una dura política de represión contra todos los

8 Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*, Tomo I. Libro Primero. Caracas, 1976, p. 5. (Todas las citas pertenecen a esta misma edición).

9 Durand. *El Inca Garcilaso clásico de América*. Ob. Cit., 1976, p. 71.

10 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Primero. Capítulo XIX, pp. 44-45.

11 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Primero. Capítulo XV, p. 37.

12 Jorge Majfud. “Mestizaje cosmológico y progreso de la historia en el Inca Garcilaso de la Vega”. *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades No. 18, 2007.

13 Edgar Montiel. “América en las utopías políticas de la modernidad”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, 2005.

de la sangre real incaica, inclusive los mestizos”<sup>14</sup>. Es entonces que Garcilaso decidió escribir sus comentarios para demostrar que se trataba de pueblos con una importante cultura y desarrollo, en contraposición de la visión que los degradaba.

Pero sobre todo, Garcilaso escribió como el hijo mestizo de una mujer de la elite incaica y de un capitán español. Hecho que aumenta el valor “de ese inmenso testimonio autobiográfico que es su historia. Testimonio palpitante, dramático, profundo. En ninguno como en él se podrá percibir la ruptura del mundo del conquistado frente al mundo del virreinato; en ninguno como se ha dicho tanto y tan justamente, logra expresarse el alma de los quechuas; y él es el único, según señaló Porras Barrenechea, que se atreve a entender el delito de insurrección en Gonzalo Pizarro”<sup>15</sup>.

En el Proemio al lector de *Comentarios Reales*, Garcilaso señala que su intención no es contradecir a los españoles, “sino servirles de comento y glosa y de interprete en muchos vocablos indios, que como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella” con el objetivo “de servir a la república cristiana, para que se den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones y reducirlas al gremio de su Iglesia Católica Romana, madre y señora nuestra”<sup>16</sup>.

En la construcción que hace Garcilaso de la civilización inca, subyace una intención de mediar entre las creencias antiguas del imperio Inca y la religión católica, al poner énfasis en que las costumbres religiosas andinas pertenecen a una “Edad primera”, y que incluso sirvieron de preparación para la aparición de la religión católica vista como superior y civilizatoria,

... permitió Dios nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero de alba, que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural, y de la urbanidad y respetos que los hombre debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombre, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica, y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después acá la han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso de esta historia. Que por experiencia muy clara se ha notado cuándo más prontos y ágiles estaban para recibir el Evangelio los indios que los reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no había llegado la enseñanza de los Incas; muchas de las cuales se están hoy tan bárbaras y brutas como antes se estaban, con haber setenta y un años que los españoles entraron en el Perú. Y

14 Durand. *El Inca Garcilaso clásico de América*. Ob. Cit., p. 15.

15 Ibidem, p. 81.

16 *Comentarios Reales*, Tomo I. Libro Primero. Capítulo I, p. 6.

pues estamos a la puerta de este gran laberinto, será bien pasemos adelante a dar noticias de lo que en él había”<sup>17</sup>.

Según el modelo teológico que se desprende de los *Comentarios*, existe un dios único, el Sol, y un hacedor del universo y de todas las cosas, Pachacamac, al que nadie había visto, y por lo mismo no tenía templos ni le ofrecían sacrificios, y al que identificaron como antecesor del dios cristiano:

“Que luego que vio predicar nuestro Santo Evangelio y vio que se bautizaban los indios, dijo a algunos familiares suyos, en el valle que hoy llaman Pachacamac (por el famoso templo que allí edificaron a este Dios no conocido), que el Dios que los españoles predicaban y él era todo uno, como lo escribió Pedro de Cieza de León”<sup>18</sup>

Por ello, no es posible parcializar su mensaje, ni su condición de americano y español que alienta la reconstrucción de vida y costumbres del imperio incaico, tergiversado con frecuencia por los cronistas españoles. Y, lo que es más instructivo “que el propio Garcilaso se erija representante de la gente peruana y estime que el Perú es el destinatario de su obra”<sup>19</sup>. No en vano, por recomendación de José Antonio de Areche en carta fechada en el Cusco el 1 de mayo de 1781, como medida para detener la insurrección de los indios se prohibió la circulación de los *Comentarios reales* por considerarlo peligroso mediante la Real orden del 21 de abril de 1782.

### Otredad femenina

¿Cómo describe Garcilaso a estas mujeres? ¿Cómo ordena y representa el otro femenino indígena en el discurso español hegemónico y patriarcal? ¿Cómo asume la discriminación y la exclusión de las mujeres en una sociedad basada en relaciones de poder masculinas y jerárquicas? La conquista instituyó una visión de superioridad étnica de los conquistadores respecto de los indios, considerados seres inferiores en estado de barbarie, y una violencia específica en cuanto a género. Como asumió Garcilaso este hecho? ¿Se sintió solidario con las mujeres de su raza y cultura?

En primer lugar, Garcilaso establece una separación entre las mujeres casadas y aquellas que denomina públicas. Dice que las mujeres casadas estaban dedicadas “con perpetua asistencia de sus casas”, que hilaban y tejían lana en las tierras frías, y algodón en las calientes, para sí, para su marido y sus hijos; y que “cuidaban del vestido de sus casas”<sup>20</sup>. Menciona que aunque por lo general los hombres trabajaban en el campo, en algunas provincias apartadas del Cusco eran las mujeres las que iban “a trabajar al campo y los maridos (se) quedaban en casa a hilar y tejer”. Pero, lo que más recalca es la capacidad de trabajo de las mujeres<sup>21</sup>:

17 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Primero, capítulo XV, p. 36.

18 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Segundo. Capítulo II, p. 62.

19 Alberto Escobar. Prólogo. *Comentarios reales*. Lima, s/f., p. 10.

20 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, p. 191.

21 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, p. 192.



Las indias eran tan amigas de hilar y tan enemigas de perder cualquier pequeño espacio de tiempo, que, yendo oviniendo de las aldeas a la ciudad, y pasando de un barrio a otro a visitarse en ocasiones forzosas, llevaban recaudo para dos maneras de hilado, quiero decir para hilar y torcer. Por el camino iban torciendo lo que llevaban hilado, por ser oficio más fácil; y en sus visitas sacaban la rueca del hilado e hilaban en buena conversación. Esto de ir hilando o torciendo por los caminos era de la gente común, mas las Pallas, que eran las de la sangre real, cuando se visitaban unas a otras llevaban sus hilados y labores con sus criadas; y así las que iban a visitar como las visitadas estaban en su conversación ocupadas, por no estar ociosas<sup>22</sup>.

Dijo que las mujeres públicas que eran tratadas “con grandísimo menosprecio, que las mujeres no hablaban con ellas, so pena de haber el mismo nombre y ser trasquiladas en público y dadas por infames por ser repudiadas por los maridos si eran casadas. No las llamaban por su nombre propio, sino que les decía pampairuna, que es ramera”<sup>23</sup>. Pero esta afirmación no está sostenida por ninguna otra fuente, y por el contrario muchas son las que expresamente lo niegan<sup>24</sup>, tal el caso de Guaman Poma de Ayala, Juan Santa Cruz Pachacutic y Fray Calixto Túpac Inca. Lo más factible es que la prostitución surgió con la conquista española debido a la miseria generalizada.

En esta perspectiva, Garcilaso utilizó el calificativo español de prostitutas para estas mujeres; mirada que también se advierte cuando señala que las mujeres usaban con más frecuencia que los hombres hierbas para realizar hechizos por envidia, o malquerencia, lo que tampoco está corroborado por otras fuentes documentales. Aunque al respecto, Garcilaso precisa que se refiere a una práctica atribuida a “los indios de aquella edad primera y gentilidad antigua, (...) que no tuvo otra guía ni maestro sino al demonio”<sup>25</sup>, dejando constancia que en el Imperio esto no sucedía.

Sin embargo, en *La Florida del Inca* la presencia y el discurso de la princesa Cofachiqui cuando se encuentra con Hernando de Soto, gobernador de Cuba, es de tal altura, discreción e inteligencia, que nadie duda en llamarla Señora. Es notable que sea una mujer indígena quien represente en el texto la capacidad de negociar, decidir, convertirse en el centro y en el ideal de autoridad<sup>26</sup> dentro de los patrones del pensamiento renacentista.

Mientras que en el segundo tomo de los *Comentarios* aparece una mujer que no vacila en hablarle directamente al Inca Huayna Capac, a fin de salvar a su pueblo. Temerosos los amotinados acudieron a esta mujer que había sido una de las concubinas del Inca, y le pidieron su intermediación. Postrada a sus pies con gran ánimo y valor, la mujer dijo:

22 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, pp. 192-193.

23 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIV, pp. 194-195.

24 Juan José Vega. “La prostitución en el Incario”. *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia, 2002, p. 48.

25 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Primero. Capítulo XIV, p. 35.

26 Raquel Chang-Rodríguez. *Género y jerarquía en La Florida del Inca*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

“Señor, ¿dónde vas? ¿No ves que vas con ira y enojo a destruir una provincia que tu padre ganó y redujo a tu Imperio? ¿No adviertes que vas contra tu misma clemencia y piedad? ¿No consideras que mañana te ha de pesar de haber ejecutado hoy tu ira y solo quisieras no haberlo hecho? ¿Por qué no te acuerdas del renombre de Huacchaciiyac, que es amador de pobres, del cual te precias tanto? ¿Por qué no has lástima de estos pobres de juicio, pues sabes que es la mayor pobreza y miseria de todas las humanas? Y aunque ellos no lo merezcan, acuérdate de tu padre, que los conquistó para que fuese tuyos. Acuérdate de ti mismo que eres hijo del Sol; no permitas que un accidente de la ira manche tus grandes loores pasados, presentes y por venir, por ejecutar un castigo inútil, derramando sangre de gente que ya se te ha rendido. Mira que cuanto mayor hubiere sido el delito y la culpa de estos miserables, tanto más resplandecerá tu piedad y clemencia. Acuérdate de la que todos tus antecesores han tenido, y cuánto se precieron de ella; mira que eres la suma de todos ellos. Suplícote, por quien eres, perdones estos pobres, y sino te dignas concederme esta petición, a lo menos concédeme que, pues soy natural de esta provincia que te ha enojado, sea yo la primera en quien descargue la espada de tu justicia, porque no vea la total destrucción de los míos”<sup>27</sup>. El Inca, prosigue Garcilaso, después de meditar perdonó a la población y se retiró.

### Rituales y deidades femeninas

Las deidades femeninas fueron importantes en las culturas andinas, y en su culto la presencia de las mujeres fue decisiva. Garcilaso reafirma la importancia del culto a la Pachamama, Madre Tierra, acompañado del culto a Mamacocha, Madre Mar, y de aguas, ríos, manantiales, lagos y arroyos; a Axomama, Madre Papa; Saramama, Madre Maíz; y Cocamama, Madre Coca. La Pachamama personificó las fuerzas creadoras, la fertilidad y la capacidad de proveer alimentos, metales y arcilla; por lo cual las mujeres la sintieron cercana por su capacidad de reproducir vida.

La mirada de Garcilaso al culto religioso expresa un profundo respeto por las creencias, y por la presencia de las mujeres en los rituales. Se erige en su defensor cuando desmiente la afirmación del padre Blas Valera, según la cual en los sacrificios las mujeres eran más crueles que los hombres, llegando incluso a untarse los pezones con la sangre de los sacrificados para que sus hijos tomen la sangre con la leche<sup>28</sup>. Y, al negar esto, ofrece una imagen de la mujer más relacionada con un orden natural en el que se adoraba al Sol y a la Luna, como padre y madre, y a la tierra como portadora de vida. También enfatiza que al relámpago, al trueno y al rayo los consideraron como criados del Sol, y no “los tuvieron por dioses, como quiere alguno de los españoles historiadores...”<sup>29</sup>

27 *Comentarios Reales*. Tomo II. Libro Noveno. Capítulo VII, pp. 221-222.

28 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Primero. Capítulo XI. p. 30.

29 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Segundo. Capítulo I. pp. 60-61.

## Vírgenes y Acllas

Garcilaso le dedica casi todo el Libro Cuarto, catorce capítulos de un total de veinticuatro, a las Vírgenes del Sol, a las tejedoras y a las mujeres en su condición de madres. Al referirse a las mujeres escogidas dice que los Incas tuvieron “cosas grandes dignas de mucha consideración, y una dellas fue la profesión de perpetua virginidad que las mujeres guardaban en muchas casas de recogimiento”<sup>30</sup>. Aclara que las casas no quedaban en el Templo del Sol y por lo tanto no eran sacerdotisas “que ayudaban a los sacerdotes en los sacrificios, como señalan los españoles”. Se las llamaban “Casa de Escogidas, porque las escogían o por linaje, o por hermosura. Habían de ser vírgenes, y para seguridad de que lo eran las escogían de ocho años abajo”<sup>31</sup>.

Ningún otro grupo de mujeres fue el centro de tanta atención como las escogidas ó Acllas, quienes durante las ceremonias y fiestas ocupaban una fila paralela a la de los sacerdotes. Debían ser de linaje legítimo,

“porque de las mezcladas con sangre ajena, que llamamos bastardas, no podían entrar en esta casa del Cozco” (...) Porque habiendo de tener hijos del Sol como ellos imaginaban, no era razón que fueran bastardos mezclados de sangre divina y humana. Por tanto, habían de ser legítimas de la sangre real, que era la misma del Sol”<sup>32</sup>.

Garcilaso se refiere a ellas con respecto, y corrige “la interpretación superficial de los españoles como matrona”, por “mujer que tiene cuidado de hacer oficio de madre”, las únicas que mantenían contacto directo con las escogidas porque ni siquiera el Inca tenía el privilegio de conversar con ellas. “Solo la Coya, que es la reina y sus hijas, tenían licencia de entrar en la casa y hablar con las encerradas así mozas como viejas”<sup>33</sup>, concluye.

Además de su principal actividad que era hilar y tejer el vestido del Inca, de la Coya, y de las ofrendas rituales, preparaban “el pan llamado zancu para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raimiy Cittua. Hacían también la bebida que el Inca y sus parientes aquellos días festivos bebían, que en su lengua llaman aca” (...) Toda la vajilla de aquella casa, hasta las ollas, cántaros y tinajas, eran de plata y oro, como en la caca del Sol porque eran mujeres suyas y ellas lo merecían por su calidad. Había asimismo un jardín con árboles y plantas, yerbas y flores, aves y animales, contrahechos de oro y plata, como los que había en el templo del Sol”<sup>34</sup>.

Entre las escogidas el Inca podía elegir a “las más hermosas para llevárselas donde él estaba para concubinas”. Lo que acentuaba la prohibición de acercarseles. Garcilaso alude a una crónica de Agustín de Zárate, según la cual una de las causas

---

30 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. p. 175.

31 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. pp. 175 - 176.

32 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. p. 176.

33 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. p. 178.

34 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo III. p. 179.

de la muerte violenta de Atahualpa, fue la mala traducción que hizo Felipillo en amor es con una escogida destinada al Inca, e interesado en su muerte. Enterado de esto Atahualpa,

“se quejó de ello al gobernador, diciendo que sentía más aquel desacato que su prisión ni cuantos desastres le habían venido, aunque se le siguiese la muerte con ellos, que un indio tan bajo le tuviese en tan poco y le hiciese tan gran afrenta, sabiendo él la ley que en aquella tierra había en semejante delito”<sup>35</sup>.

Garcilaso pone énfasis en el carácter sagrado de las mujeres destinadas al Inca, y repite que no eran entregadas ni siquiera a los mejores capitanes y curacas, porque una vez dedicadas al Inca era profanar lo sagrado. Pero sí entregaban mujeres nobles a curacas y capitanes, y ocasionalmente mujeres “bastardas de su sangre real” a señores de provincias recién conquistadas a fin de convertirlos en fieles servidores y vasallos<sup>36</sup>.

La escogida que perdía la virginidad era enterrada viva y el cómplice ahorcado. Castigo menor frente al delito que significaba violar a una mujer dedicada al Sol. Destruían la casa del culpable, y su ganado; derribaban “el pueblo y lo sembraban de piedra; y como patria y madre que tan mal hijo había parido y criado, quedaba desierta y asolada, y el sitio maldito y descomulgado, para que nadie lo hollase, ni aun los ganados”<sup>37</sup>. Esta era la ley, escribe Garcilaso, pero nunca fue ejecutada porque jamás alguien la transgredió.

Después las concubinas del Inca pasaban al servicio de la Coya donde permanecían hasta que al envejecer regresaban a su tierra donde se le daba casa y se las servía con veneración, “porque era grandísima honra de toda su nación tener consigo una mujer del Inca. Las que no alcanzaban a ser concubinas del Rey se quedaban en la casa hasta muy viejas; entonces tenían libertad para irse a sus tierras, donde eran servidas como hemos dicho, o se quedaban en las casas hasta morir”<sup>38</sup>.

Hay en el discurso de Garcilaso un tono profundamente moralizador cuando reitera la virginidad perpetua de las mujeres destinadas al Sol y al Inca. Remarca que la mayoría de las mujeres de la nobleza, “vivían en recogimiento y honestidad, con voto de virginidad, aunque no de clausura; porque no dejaban de salir a visitar las parientas más cercanas en sus enfermedades y partos”, y que eran “tenidas en grandísima veneración por su castidad y limpieza y por excelencia y deidad las llamaban Ocllo (...)”

Yo alcancé a conocer una de éstas en su última vejez que no se habla casado: llamábanla Ocllo, algunas veces visitaba a mi madre y, según entendí, era su tía, hermana de sus abuelos. Tenían la en la veneración que hemos dicho, porque donde quiera le daban el primer lugar, y soy testigo que mi madre lo hacía así con ella, tanta por ser tía como por su edad y honestidad”<sup>39</sup>.

35 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IV. pp. 180-181

36 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VI. p. 183.

37 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo III. p. 179.

38 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IV. p. 181.

39 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VII. p. 184.

También incide en la castidad de las viudas, obligada durante el primer año, aunque por lo general no se volvían a casar, y las que tenían hijos no lo hacían nunca. “Por esta virtud eran muy favorecidas en sus leyes y ordenanzas, pues mandaban que se labrasen primero las tierras de las viudas que las del curaca y las del Inca”<sup>40</sup>. Es verdad – agrega Garcilaso – que los hombres tampoco querían casarse con una viuda, principalmente si no era viudo, pues perdía “no sé qué de su calidad en casar con viuda”.

### **Matrimonio y sucesión**

Otro aspecto que destaca Garcilaso en sus *Comentarios* es la unión conyugal que en el Imperio Incaico constituyó un simple acto administrativo sin ninguna connotación religiosa. Señala que el matrimonio era igual en todas las provincias sujetas al Inca, que tenía lugar cada año o cada dos años para las jóvenes entre 18 y 20 años y los jóvenes a partir de los 24 años. El ajuar y el servicio lo proveían los parientes acudiendo cada uno con su pieza, y la casa era construida de manera colectiva. Eso es todo, dice Garcilaso, y si los historiadores españoles añaden otras ceremonias es por simple desconocimiento, por no saber distinguir entre las provincias y el Cusco: “Los Incas no tuvieron otra manera de casar sino las que se ha referido, y según aquello salía por todos los reinos su mandato para que cada gobernador en su distrito, juntamente con el curaca de la provincia, casase los mozos y mozas que hubiese para casar, y habían de asistir los curacas a los casamientos o hacerlos ellos mismos como señores y padres de la Patria”<sup>41</sup>. No era permitido el matrimonio entre jóvenes de distintas provincias ni pueblos para “no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros”.

Solo los hijos de las esposas legítimas eran considerados de sangre real, y los hijos de mujeres extranjeras calificados de bastardos, y aunque los respetaban como a hijos del Rey, no era con el acatamiento y adoración interior y exterior que a los legítimos en sangre, porque a éstos los adoraban como a dioses y (a) aquéllos como a hombres”<sup>42</sup>.

### **Educación y crianza de los hijos**

Garcilaso advierte que no era posible trasgredir las normas impartidas por los Incas, en las que primaba el respeto a las mujeres<sup>43</sup>. Los niños y niñas fueron criados de manera igual, sin distinción si eran de la nobleza o del pueblo, con una educación exenta de regalos y de mimos. Apenas nacían los bañaban con agua fría y los envolvían en mantillas, y no les soltaban los brazos hasta los tres meses. Los tenían siempre echados en las cunas, un banquillo de cuatro patas siendo dos más pequeñas para mecerlos. Tampoco los cargaban a fin de que no se vuelvan flojos y llorones ni siquiera cuando les daban de lactar. Entonces la “madre se recostaba

---

40 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VII. p. 184.

41 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VIII. pp. 185-186.

42 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IX. pp. 186-187.

43 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Primero. Capítulo XXI. p. 48.

sobre el niño y le daba el pecho, y el dárselo era tres veces al día: por la mañana y al mediodía y a la tarde. Y fuera de estas horas no les daban leche, aunque llorasen, porque decían que se habituaban a mamar todo el día<sup>44</sup>. La encargada de cuidar a los niños era la madre salvo enfermedad grave.

La parida, escribe Garcilaso, terminaba de dar a luz y “se iba a un arroyo o en casa se lavaba con agua fría, y lavaba su hijo y se volvía a hacer las haciendas de su casa, como si nunca hubiera parido. Parían sin partera, ni la hubo entre ellas<sup>45</sup>. En la crianza de los hijos, destaca la importancia de las fiestas del destete de los hijos primogénitos. Era la forma de presentarlos a la vida pública, y se realizaban a partir de los dos años. Entonces se les cortaba el primer cabello con el que habían nacido, se elegía un padrino, y se les ponía nombre propio a niños y niñas. Luego de lo cual “venía la solemnidad de beber, que sin él no había fiesta buena”. “Cantaban y bailaban hasta la noche, y este regocijo duraba dos, tres o cuatro días, o más, como era la parentela del niño, y casi lo mismo se hacía cuando destetaban y trasquilaban al príncipe heredero, sino que era con solemnidad real y era el padrino el Sumo Sacerdote del Sol”<sup>46</sup>.

### **Garcilaso, entre la madre ausente y el hijo relegado**

Poco sabemos de la vida íntima de Garcilaso de la Vega, y de cómo vivió su propia afectividad frente a las mujeres. Resulta evidente que fue un hombre de fe y de profundas convicciones religiosas que en 1612 se ordenó de clérigo, y le compró al cabildo una capilla para su entierro. Recatado en la expresión de sus afectos, no existe ninguna referencia sobre amores ni pasiones que hayan agitado su alma. A pesar de la fuerte influencia que ejerció su madre la menciona de manera colateral, y no hay ninguna referencia sobre el efecto que le produjo su muerte a fines de noviembre de 1571 cuando Garcilaso llevaba ya once años en España.

Solo tres siglos después de su muerte, y gracias a la investigación realizada por Rafael Aguilar y Prieto se descubrió que tuvo un hijo según los libros del Cabildo Eclesiástico de Córdoba. El nombre de este hijo relegado que no menciona en sus obras, aparece en su testamento de manera escueta, incluso le dedica más líneas a Francisco Sevillano, a quien designa sacristán de su capilla, y dice que lo ha criado.

Diego de Vargas fue hijo de Garcilaso de la Vega y de Beatriz de la Vega, al servicio de la casa de sus tíos. La primera mención del hijo de Garcilaso aparece tres meses después de su muerte<sup>47</sup>, el 29 de julio de 1616, a propósito del sueldo que le asignó de cuarenta ducados. La segunda información es del 24 de marzo de 1620: “Diego de Bargas, hijo natural de Garcilaso de la Vega, difunto”. Días después, el 31 de marzo de 1620, todo queda claro:

44 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XII. pp. 191-192.

45 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XII. p. 192.

46 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XI, pp. 189-190.

47 Garcilaso de la Vega murió en abril de 1616 a los 77 años.

“Habiéndose leído una petición del bachiller Diego de Vargas, por la cual se suplica que se le mande dar la libranza en la renta de la obra pía que dejó Garcilaso de la Vega su padre de ochenta ducados, que Beatriz de la Vega, su madre, sólo de haber la dicha obra, por haber reparado el contador de esta Santa Iglesia que no se le había de dar: se acordó que se le dé de libranza de ellos, para que se pague el entierro de la dicha su madre, y que en los demás se guarde lo acordado por el cabildo”<sup>48</sup>.

No hay duda que Garcilaso de la Vega fue un hombre solo, parco en sus afectos, reservado, aunque en Córdoba tuvo una vida social importante dedicada a su labor histórica y literaria. Fue Diego de Vargas, este hijo relegado, quien se encargó de enterrarlo y hacer cumplir su testamento.

---

48 Miró Quesada. Prólogo. *Comentarios Reales*. Ob. Cit., p. 266.



## Capítulo VI

### Mujer: Sociedad y cultura en el Virreinato

#### La casa ó el convento

Entre 1535 y 1565, en un intenso período pleno de conflictos sociales, políticos y militares, se crearon cinco Audiencias Reales: Panamá, Santa Fe, Quito, Charcas y Chile, todas colocadas bajo la administración central de Lima, convertida en el centro de un poderoso Virreinato. Además, en 1546, el papa Pablo III “rompió los lazos que vinculaban el obispado de Lima al de Sevilla” elevando la ciudad al rango de “sede metropolitana con autoridad sobre los obispados de Cusco, Quito, Panamá, Nicaragua y Popayán”<sup>1</sup>.

Es por ello que Lima desde el inicio del período colonial se convirtió en el centro de la llegada de personas procedentes de España, de otros lugares del virreinato, y en menor medida de la zona andina. En consecuencia, en el siglo XVII era una ciudad multiétnica, cuyos habitantes vivían en espacios comunes, y diferenciados: el damero para los españoles, el Cercado para los indios, y San Lázaro para los negros<sup>2</sup>. En esta sociedad fuertemente jerarquizada la legislación establecía otra diferencia: las mujeres de los hombres; y la educación un solo objetivo, convertirlas en mejores esposas y mejores madres, abnegadas, sumisas, débiles, pero también bellas y seductoras, factor importante en la representación de la mujer destinada al deleite masculino<sup>3</sup>.

Estamos frente a una ciudad cuya población femenina ascendía en 1700, a 19,430; aproximadamente el 21% vivía en instituciones: 3,655 en conventos, 215 en beaterios, y también en casas de recogimiento, hospitales y escuelas. El 50% de estas mujeres estaba en calidad de sirvientas y esclavas al servicio de las tareas domésticas<sup>4</sup>. Mientras que las mujeres de la elite se encontraban circunscritas al cuidado del hogar, “más del 50% eran sirvientas, esclavas o donadas que desempeñaban trabajos caseros”<sup>5</sup>.

Sin embargo, y aunque las mujeres no llegaron a modificar ni la economía ni la cultura colonial, “la impronta femenina fue decisiva y contribuyó a determinar relaciones de poder en el interior de las familias y entre los diferentes grupos socio

---

1 Luis Martin. *La conquista intelectual del Perú*. Barcelona, 2001, p. 20.

2 Alejandra Osorio. “Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII”. *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima, 1999, p.61.

3 Claudia Rosas. “Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado”. *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima, p. 384

4 *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima*, año de 1700. Lima, 1985, pp. 357-358.

5 Nancy van Deusen. “Determinando los límites de la virtud”. *Mujeres y Género*. Lima, 1999. p. 49.

económicos que convivían en las ciudades”<sup>6</sup>. Los lazos de solidaridad que se fueron creando entre las mujeres, su rol en la conservación de tradiciones y costumbres, sobre todo en el caso de las mujeres indígenas, y su capacidad para impulsar cambios, la sindicaron claramente en el período colonial como sujetos de cambio, es decir, sujetos históricos.

Pero si quisiéramos hacer un estudio a partir de la percepción que tenían las mujeres de sí mismas durante este período, sería imposible: la imagen de la mujer en la colonia fue una creación de los hombres. Intelectuales, educadores y directores espirituales, le señalaron qué era lo propio de su mundo y cuáles eran los códigos del comportamiento “femenino”. Durante estos años teólogos y educadores fueron instituyendo un modelo de conducta y personalidad para las mujeres de la elite, donde pureza, honor, sumisión y obediencia al hombre las apoyaba y redimía<sup>7</sup>. Honor como principio del modelo cultural hispano, que a lo largo de la colonia fue cambiando, adquiriendo plasticidad con las costumbres y hábitos peninsulares trasladados al ámbito indiano<sup>8</sup>.

En concordancia con este discurso, las prácticas sociales excluyentes tendieron a fortalecer la imagen “de la mujer dependiente, subordinada al varón, sin autonomía de actuación; negándole, consiguientemente, los atributos necesarios para acceder a la categoría de sujeto histórico y político”<sup>9</sup>. Tampoco podían poseer propiedades ni administrar bienes propios y gananciales.

En este sistema cerrado a los cambios y a la influencia de otro pensamiento que no fuera el jerárquico religioso católico, se agudizaron las divergencias en el seno del poder colonial lo que motivó la expulsión de los jesuitas en 1767 como parte de las reformas borbónicas, lo que “significó un evidente deterioro para la educación en las colonias, actividad donde gozaba de prestigio e influencia, y dadas las condiciones existentes mal pudo ser sustituida”<sup>10</sup>. Obviamente, “de un alumnado abrumadoramente masculino”. La expulsión de los jesuitas se produjo cuando gobernaba el Virreinato del Perú, Manuel Amat y Juniet (1762-1774), que además de introducir innovaciones administrativas, reorganizó la defensa del territorio, refundó el Convictorio de San Carlos, y “se propuso ilustrar las costumbres de los peruanos, fomentando paseos en los jardines, el teatro, las corridas de toros y las charlas de café”<sup>11</sup>.

6 Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Las mujeres y la familia en el México colonial”. CEMHAL. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

7 Fray Luis de León. *La perfecta casada*. México, 1970.

8 Frederique Langue. “El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial”. CEMHAL. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto, 1997.

9 Jaqueline Vassallo. *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdova del siglo XVIII*. Córdova, 2006, p. 29.

10 Gregorio Weinberg. “Educación y Sociedad”. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI, p. 572 y p. 573.

11 Margarita Rodríguez. *Criollismo y Patria en la Lima Ilustrada*. Buenos Aires, 2006, p. 141.

## ¿Una educación para las mujeres?

Durante los siglos XVI, XVII y comienzos del XVIII primó la hegemonía del pensamiento escolástico y el dominio de la fe sobre el pensamiento racional, con una educación orientada a la instauración de colegios y universidades destinados a los hombres de la elite, influida por la sociedad europea y la cultura barroca. En el siglo XVII prosperaron importantes colegios como San Ildefonso, San Martín, El Cercado, Santo Toribio, San Antonio, San Marcos, San Felipe, nuestra Señora del Monte Carmelo, y sobre todo, la Universidad de San Marcos.

Para las mujeres sólo hubo dos opciones, el matrimonio ó las casas de recogimiento y los conventos. Las casas de recogimiento, que funcionaban en Madrid desde el siglo XVI estuvieron designadas para “recoger mujeres que habían trasgredido de alguna manera las normas sociales vigentes pero que sin embargo no eran “delincuentes”<sup>12</sup>. Pero, como apunta Deusen, las mujeres al describirse a sí mismas como “recogidas”, “sabían perfectamente que sus reputaciones dependían de la sanción pública”<sup>13</sup>, y por ello, las limeñas precisaron señalar que eran también honradas.

En 1553, se fundó en Lima la primera Casa de Recogimiento San Juan de la Penitencia, dirigida para dar albergue y educación a niñas y niños pobres y huérfanos. Pero al aumentar el número de mujeres separadas de sus maridos que se cobijaban en esa Casa de Recogimiento, el virrey Francisco de Toledo la cerró en 1570 y traslado su local a la Universidad de San Marcos. En tanto que los conventos constituyeron espacios en los cuales las mujeres pudieron acceder a una educación que les negaba el orden imperante. A mediados del siglo XVI y siglo XVII ya había varios conventos en Lima; algunos pequeños y austeros: Descalzas de San José, Mercedarias, Las Carmelitas descalzas, las Capuchinas, Nazarenas, Las Redencionistas, las Cisterianas y Santa Rosa de las Madres. Y otros grandes con mayores comodidades: convento de la Encarnación (1561), la Concepción (1573), la Santísima Trinidad (1584), Santa Clara (1604), Santa Catalina de Sena (1624) y Nuestra Señora del Prado (1640). “Las monjas procedían de familias nobles, (...) conservaban su dote, tenían criadas, vida social, podían recibir familiares y amigos, se presentaban obras de teatro”<sup>14</sup>.

Doña Mencía de Sosa de Hernández Girón “fundó el monasterio de la Encarnación, cuya primera piedra se puso en 1538 y cuya inauguración se efectuó en 1516; años más tarde, en 1598, doña Inés de Sosa inauguró el monasterio de las Descalzas; en esa misma época el convento de Santa Clara de Huamanga, gracias a la generosidad de doña Luisa Díaz de Ore, al que ingresaron sus cinco hijas”. Poco antes, Doña Juana Escalante “fundó la Casa de Salud, o farmacia gratuita para las mujeres pobres, la que en 1576 se trasladó a un buen local, que ella hizo construir. Doña María Esquivel de Sánchez Balboa levantó el Hospital de San Diego, que abrió sus

12 María Eugenia Chaves. “Una esclava va a la escuela: Poder, saber y género a fines del siglo XVIII”. *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia, 1998, p. 127.

13 Van Deusen. “Determinando los límites de la virtud”. Ob. Cit., p.47.

14 Elia J. Armacanqui-Ticapti. *Sor María Manuela de Santa Ana. Una Teresiana peruana*. Cusco, 1999, p. 32.

puertas en 1591, y al año siguiente fundó la Casa de Santa María Magdalena, para mujeres necesitadas. Doña Lucía Guerra de la Daga consagró su fortuna a la fundación del monasterio de Santa Catalina<sup>15</sup>, que se inauguró en 1625.

Elvira García señala que Isabel Figueroa de Tarazona, “brilló en el siglo XVI por su esclarecido talento”<sup>16</sup>. Catalina María Doria fundó el Recogimiento Colegio de Niñas en 1626, y posteriormente en Arequipa el monasterio del Carmen. “Mientras Catalina María cedía 96,000 pesos para sostener esta obra, doña Francisca Medrano entregaba a los jesuitas del Colegio de San Pablo, en Lima, la suma de 34,000 pesos, mereciendo que se le considerara fundadora de tan célebre instituto educacional”<sup>17</sup>.

Solo hubo tres tipos de escuelas para las mujeres: escuelas de las primeras letras, centros de recogimiento (para niñas pobres), y escuelas particulares donde se enseñaba a leer y escribir. También se impartían cursos de costura, religión, dibujo, repostería, urbanidad y caligrafía. Debían contar con la licencia del virrey, y eran promovidas por profesores particulares y órdenes religiosas<sup>18</sup>. Las niñas blancas de pocos recursos económicos estudiaban en el Colegio Santa Cruz de Atocha, fundado en 1596 por doña María de Esquivel, y en el Colegio de la Caridad. Las mestizas en el Colegio de Nuestra Señora del Carmen, fundado en 1616 por doña Catalina María Gómez de Silva.

A finales del siglo XVII, el colegio San Pablo tenía la mejor biblioteca del Virreinato del Perú. Desde el inicio hubo un flujo continuo de libros procedentes de varias ciudades europeas, Madrid, Sevilla, Lisboa, Lyon, Amberes, París, Venecia y Roma<sup>19</sup>. Lectura obligada para las mujeres de la elite fueron cuatro obras dedicadas a darles consejos y recomendaciones morales. El *Jardín de nobles doncellas*<sup>20</sup>, escrito en 1460 y publicado en 1550, por el fraile agustino Martín de Córdova para uso de la futura reina Isabel, donde definía como cualidades femeninas la vergüenza, la piedad y el respeto. Los defectos eran la intemperancia, la locuacidad, la obstinación y la inconstancia. Pero, sobre todas las cualidades, la más elevada virtud era la castidad. Para practicarla y observarla durante toda la vida, Fray Martín de Córdova aconsejaba a las mujeres procurar convertirse en hombres en lo que respecta a esta virtud.

Fray Fernando de Talavera, confesor de la reina Isabel, escribió un ensayo práctico *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido* (1500?) dedicado a las mujeres casadas para que ordenen y distribuyan su tiempo a fin de servir mejor al hombre que es “en todo y por todo más perfecto que la mujer”, y en consecuencia, éstas deben obedecerlo<sup>21</sup>. Pero las obras más leídas y que ejercieron una notable

15 Guillermo Furlong, S. J. *La cultura femenina en la época colonial*. Buenos Aires, 1951, pp. 69-70.

16 Elvira García y García. *La mujer peruana al través de los siglos*. Lima, 1924.

17 Furlong. *La cultura femenina en la época colonial*. Ob. Cit., p. 70.

18 Diego Lévano Medina. “Colegio, recogimiento o escuela. El Colegio de la Caridad, un ejemplo de la educación femenina en Lima colonial”. *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI*. Lima, 2006, p. 612.

19 Martín. *La conquista intelectual del Perú*. Ob. Cit., p. 102.

20 Fray Martín de Córdova. *Jardín de nobles doncellas*. Madrid, 1953.

21 Fray Fernando de Talavera. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*.

influencia durante el siglo XVI, fueron: *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives, y *La perfecta casada* de Fray Luis de León. La primera obra se publicó en 1524, y contenía una serie de recomendaciones basadas en la premisa de que “todo lo bueno y lo malo de este mundo, puede uno decir sin temor de equivocarse, proviene de las mujeres.”<sup>22</sup>

Mientras que *La perfecta casada*(1581), que fue reimpresso más de doce veces en los siguientes cincuenta años, fue considerado durante varios siglos como una sana fuente de opinión y de consejo para las jóvenes esposas. La obra de Fray Luis de León estuvo inspirada en la Biblia y en los escritos de Luis Vives; por lo tanto, sostenía que el estado del matrimonio era inferior a la virginidad, pero que para efectos prácticos, la perfección en cada estado era una meta deseable en la vida de las mujeres. La mejor recompensa era el reconocimiento de sus virtudes por el hombre y por Dios.

Sin embargo, las virtudes enaltecidas por la elite, tenían otro significado en los estratos mestizos y pobres de la sociedad. Las niñas aprendían a leer y escribir en la Escuela de Nuestra Señora del Carmen, en la Escuela del Monte Carmelo, y en la Escuela de la Caridad. También recibían cursos de enfermería y economía doméstica, y a cambio de la alimentación trabajaban como enfermeras, en el caso de la Escuela de la Caridad que pertenecía al Hospital de Mujeres. En las demás escuelas vivían bajo un régimen de férrea disciplina, en clausura y usaban hábito de monjas. Un documento de la época revela la dramática situación en la que vivían estas niñas huérfanas. Se trata del testimonio de la visita de inspección que realizó en 1674, el Tribunal de la Santa Inquisición en la Escuela Santa Cruz, que pertenecía a la Casa de Nuestra Señora de Atocha. En este local los inspectores encontraron que las niñas vivían en condiciones muy precarias y que en algunos casos sufrían de maltrato. Las camas tenían colchones deshechos, y muchas carecían de sábanas, porque según su Directora, en “diez años no se ha dado ropa blanca para las camas ni fundas”<sup>23</sup>.

En este clima de intolerancia y dogmatismo, “el pensamiento surgió esclavizado, incapaz de romper el yugo que desde el siglo XVI lo ahogó. La aprisionada inteligencia colonial vivió adormecida, sin que hasta ella llegara el clamor incesante de las voces luchadoras que conquistaban el mundo para las nuevas doctrinas y para los progresos de la vida moderna. La educación colonial del siglo XVIII se distinguió principalmente porque fue aristocrática y servil”<sup>24</sup>.

Basta señalar que en 1776, sólo se vendían en Lima libros en latín y distintas ediciones de filosofía y poesía griega. Algunas personas que lograban romper la censura y tenían acceso a libros de autores como Voltaire, Rousseau, D’Alambert, Crebillon y demás filósofos y enciclopedistas franceses, corrían el riesgo de ser descubiertas por la Inquisición y pagar cara su osadía intelectual.

---

Madrid, 1911, Vol. 16, p.93.

22 Juan Luis Vives. *Introducción de la mujer cristiana*. Buenos Aires, 1940.

23 Tribunal de la Santa Inquisición. Fundaciones. Legajo 152. “Visitas del Colegio de Niñas Expósitas”. Revista del Archivo Nacional.

24 Felipe Barreda Laos. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, 1964, p. 203.

## Iluminadas y herejes

La escritura femenina se inició en el Perú durante el período colonial entre los siglos XVII y XVIII, circunscrita fundamentalmente a los conventos y conformada por cartas, documentos jurídicos, testimonios, poesía, y una escritura autobiográfica propiciada por los confesores. Literatura devota que se desarrolló a través de oraciones, novenas y ejercicios religiosos; y literatura iluminada llamada así por el recogimiento y éxtasis espiritual de las monjas que escribieron poesía mística, odas, y algunas obras de teatro como Sor Paula de Jesús Nazareno (1687-1754); Sor Josefa de Azaña y Llano (1696-1748); Sor Melchora de Jesús (1705-1781); Sor Juana de Herrera y Maldonado; Sor Josefa Bravo de Lagunas y Villela; Sor Violante de Cisneros; Sor Jacinta de la Santísima Trinidad; y Sor Josefa de la Providencia. Entre ellas, sobresale María Manuela Hurtado de Mendoza, quien tomó el nombre de Sor María Manuela de Santa Ana, conocida por sus cartas, su autobiografía y poemas místicos de gran fervor religioso<sup>25</sup>. Pero ninguna voz superó ni igualó a la extraordinaria presencia de la mexicana, Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695).

También, monjas visionarias y místicas como Isabel Porras de Marmolejo (d. 1631); la mulata y beata franciscana, Estephanía de San Joseph (d. 1645); Jerónima de San Francisco (1573-1643); Luisa Melgarejo de Sotomayor (1578-1651); la negra *donada* (sirvienta religiosa), Úrsula de Jesús (1604-1666)<sup>26</sup>. Una figura paradigmática del misticismo de este período es Isabel Flores de Oliva, que nació en Lima en 1586, en una familia perteneciente a la elite criolla, y que más tarde se convertiría en monja dominica con el nombre de Rosa de Santa María. Conocida por una vida de retiro religioso y de sacrificios y tormentos a los que se sometió, se convirtió en 1670 en la primera beata canonizada y reconocida por el Papa Clemente IX como Patrona del Perú y de todas las Indias. En un momento en que la elite criolla “alcanzaba una situación económica y política preeminente, gracias a su acceso a los cargos públicos, la expansión de las haciendas y obrajes y la intensificación del comercio interior”<sup>27</sup>.

En años posteriores destacaron varias mujeres de la aristocracia: María Manuela Carrillo Andrade y Sotomayor que escribió con el seudónimo de “Limana musa”; Manuela de Orrantía, poetisa, concedora de varios idiomas; María Josefa Silva, culta limeña que llegó a interesar al rey volteriano Federico II; Juana Calderón y Vadillo; Manuela Platt; Josefa Carrillo de Albornoz; María de Orbegozo; María Palomeque y Mercedes Aroma. Recién a fines del período colonial surgió una figura femenina importante: Isabel de Orbea, quizá la escritora más destacada del siglo XVIII. Procesada por la Inquisición por su carácter liberal y amplio, fue encarcelada y posteriormente condecorada con la Orden del Sol por el General San Martín.

25 Armacanqui Tipacti. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Ob. Cit., 1999.

26 María Isabel Viforcós Marinas - Rosalía Loreto López. (Coordinadoras). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. España, 2007, p. 165.

27 Teodoro Hampe Martínez. “El proceso de canonización de Santa Rosa de Lima”. CEMHAL. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina”. Lima, agosto de 1997.



La escritura autobiográfica posibilitó el “diálogo entre un locutor (la monja) y un interlocutor (el confesor) que compartían una vivencia inspirada por Dios. La monja se confesaba y escribía sobre sí misma o sobre su orden y sus hermanas en la religión. Al confesor le correspondía escuchar, descifrar, ordenar los signos de espiritualidad y su reinterpretación”<sup>28</sup>. Eran, pues, los confesores y guías espirituales quienes controlaban, regulaban, apoyaban o desestimaban los textos. Mediación y consentimiento estrechamente vinculados a las normas y preceptos de la Iglesia y del Tribunal de la Santa Inquisición.

No fue entonces difícil que las iluminadas se convirtieran en herejes, como Inés de Velasco, que escribió 54 cuadernos que fueron quemados durante su juicio<sup>29</sup>; Mariana de Orbegozo y María Juana del Castillo, a quienes se les encontró cuadernos cuyo contenido a juicio de los inquisidores comprendía temas literarios no acordes con el dogma religioso. Y, Doña Isabel de Orbea, escritora denunciada por sus malas lecturas. Incluso, algunas iluminadas convertidas en herejes fueron posteriormente admitidas por la Iglesia como Luisa Melgarejo, acusada por la Inquisición en el siglo XVIII, y posteriormente santificada por sus visiones místicas.

La mayoría de estos documentos quedaron inéditos, o se perdieron como las *Cartas místicas* de Buenaventura de Jesús; o fueron destruidos por la Inquisición cuando beata y cuadernos desaparecían al mismo tiempo en la hoguera<sup>30</sup>. Buscar, localizar y estudiar estos textos de la literatura iluminada del Perú colonial es una tarea y un reto aún por realizar. Son escasas las fuentes, pero algunas tienen un innegable valor, por ejemplo, los informes y causas que el Santo Oficio del Perú enviaba a la Corte Inquisitorial Suprema en España. Abrir esas páginas, ingresar por los pasadizos de los conventos hasta la solitaria celda, nos mostrará mujeres laceradas por la culpa de escribir como María Jacinta de Montoya, directora del Beaterio Jesús, María y José, quien se presentó a la Inquisición pidiendo ser juzgada y castigada.

Los únicos textos conocidos que no pertenecen a esta literatura conventual son de dos poetisas anónimas: Clarinda y Amarilis. En *El Parnaso Antártico* de Diego Mexía de Fernangil, editado en Sevilla en 1608, aparece el poema titulado “Discurso en Loor de la Poesía”, atribuido a una dama que residía en Lima llamada Clarinda. Posteriormente, en 1621, en *La Filomena*, de Lope de Vega, figura la carta poética “Epístola de Amarilis a Belardo” dirigida desde el Perú por “Amarilis”, seudónimo que hasta la fecha se desconoce su pertenencia pues se le ha atribuido a María Alvarado y a María de Rojas y Garay. Se trata no solo de “la primera voz femenina entre sus congéneres del país, sino la más alta y airosa en su especie de la literatura virreinal en sus tres siglos. Con la “Epístola de Amarilis a Belardo” tenemos a una

28 Asunción Lavrin – Rosalva Loreto. *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México, 2002, p. 8.

29 Ella Dumbar Temple. “Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú”. Revista 3, Lima, 1939, p. 31.

30 Rocio Quispe. “Reconfigurando el canon de las letras coloniales: textos escritos por mujeres y discursos femeninos en el Perú (siglos XVI-XVIII)”, 2003. [www.rcp.net.pe/Cemhal](http://www.rcp.net.pe/Cemhal)



mujer “dueña de una grácil voz de terso lirismo en medio del caudal de estro épico que floreció en el Perú en los albores del siglo XVII”<sup>31</sup>.

No todo era escritura y tranquilidad. A lo largo de estos años no fueron pocas las monjas que intentaron abandonar el convento. En 1641, la monja profesa, Doña Francisca Fernández de Córdova del Monasterio de La Encarnación, intentó dejar el claustro interponiendo un juicio de nulidad de votos con el argumento que al ingresar sólo tenía nueve años, y desde luego, “sin capacidad para poder discernir si me estaría bien o no el entrar en Religión que me pusieron el hábito”, y narra cómo utilizando el castigo físico y las amenazas sus padres la dejaron en el convento.<sup>32</sup>

### La familia colonial

En la colonia, la educación destinada a las mujeres formaba parte del engranaje de una sociedad que la concebía como un ser inferior y subordinado al hombre. Sus vidas estaban limitadas por el ordenamiento jurídico de códigos como las Siete Partidas, las Leyes de Toro, el Ordenamiento de Alcalá y las Ordenanzas de Castilla, que las mantenían bajo la patria potestad (sujetas a la voluntad de su padre) hasta que llegaban los veinticinco años, que era cuando se les reconocía algunos derechos, como el de hacer su testamento sin interferencia paterna si permanecían solteras. Para contraer matrimonio requerían del consentimiento paterno antes de los 25 años, y una vez casadas quedaban bajo la protección legal del marido. Necesitaban su consentimiento y su permiso para efectuar cualquier operación legal<sup>33</sup>.

Las mujeres vivían sometidas a un ordenamiento jurídico corporativo en lo que respecta a matrimonio y familia; mientras la Iglesia ejercía otras funciones desde una perspectiva moral y espiritual, que reforzaba el control de su conducta y comportamiento cotidiano y social. Sus vidas personales y sociales oscilaban entre estas imposiciones, y es en la complejidad de su condición que hay que estudiarlas, en el marco de una historia social que considere el papel que desempeñaron<sup>34</sup>.

En esa perspectiva, cobra mayor importancia el estudio de la familia, los conflictos matrimoniales y los divorcios. Desde la primera generación los españoles practicaron un concubinato generalizado que significó una forma de opresión socio-económica, racial y de género, puesto que “en el amancebamiento, la regla general era que el hombre pertenecía siempre a una casta o a una capa social más elevada que de la mujer”<sup>35</sup>. El carácter del concubinato de los nobles españoles con mestizas, expresó el vasallaje masculino. La mujer no sólo fue utilizada sexualmente de manera clandestina y expuesta a una severa censura, sino que a los hijos que nacían de estas uniones se les consideraba “ilegítimos”, y no podían ingresar a determinados colegios, ni ocupar cargos importantes, ni casarse con quien quisieran.

31 Guillermo Lohmann Villena. *Amarilis Indiana. Identificación y Semblanza*. Lima, 1993, p. 7 y p. 8.

32 Armacanqui Tipacti. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Ob. Cit., pp. 34-35.

33 Asunción Lavrin. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México, 1985, p. 43.

34 Ibidem, p. 73.

35 Alberto Flores Galindo. *Aristocracia y Plebe*. Lima, 1984.

No era fácil tampoco que las mujeres plantearan juicios por divorcio o maltratos, o que decidieran solicitar una anulación en los juzgados eclesiásticos, cuestionando la autoridad moral y legal de su esposo ante el juzgado. "Sin embargo, aunque sus testimonios no tenían la misma fuerza que los de los hombres, las mujeres hicieron uso de muchos recursos para compensar esta falta de credibilidad"<sup>36</sup>.

Todo lo cual conformaba un clima de tensión y de violencia al interior de los matrimonios. En el estudio realizado por Bernard Lavallé de la totalidad del Archivo Arzobispal de Arequipa<sup>37</sup>, es posible advertir una violencia generalizada y omnipresente en la vida de las parejas, "cualquiera que fuese el nivel social o la pertenencia étnica de los casados". Maltratos que están certificados por médicos y/o testigos presenciales. Se mencionan: golpes hasta perder el sentido, azotes, palizas, incluso puñaladas. Tan generalizada era la violencia contra las mujeres, que incluso aparece justificada o aceptada cuando se menciona como causas el alcoholismo de los hombres, los celos por una conducta "indecorosa" de la mujer, la "indisciplina" de las mujeres, la falta de sumisión, y en otros casos el adulterio con pruebas y muchas veces sin ellas.

El mayor índice de mortalidad materna fue ocasionado por prácticas abortivas, no obstante que el aborto estaba prohibido por disposición del Papa Sixto V y del Papa Gregorio XIV, quienes lo condenaron con la ex comunión. Según el Concilio de Iliberi se negaba a la madre y a sus "cómplices" la absolución en artículo de muerte. Pero el abandono de los recién nacidos fue un acto "comprensible", al grado que los tratadistas de la época lo llegaron a considerar como un derecho innegable en determinadas circunstancias. José Méndez Lachica, abogado de la Audiencia de Lima, sostuvo en 1802, que "los casados, personas de honor o de extraño fuero podían legítimamente abandonar a sus hijos si los amenazaba la infamia o la pena máxima de muerte: también eran disculpados aquellos que por pobreza no tuvieran para sus alimentos"<sup>38</sup>.

El Asilo de Huérfanos de Lima, entre 1798 y 1801, albergó a más de dos mil niños, un porcentaje elevado con relación a la población de entonces. Las causas de abandono no sólo se debían a la pobreza o desamparo paterno, también a la vergüenza de tener un hijo "sin padre". Otro factor posible pudo haber tenido origen en la prostitución, aunque sólo en el siglo XVIII se la menciona como tal.

Las agudas contradicciones en la moral de la colonia, y el fraccionamiento de la cultura nativa originaron actos sociales incongruentes en contra de las mujeres. Por ejemplo, las españolas podían salir a la calle cubiertas con una saya larga que les tapaba la mitad de la cara dejando descubierto un solo ojo, pero al generalizarse esta vestimenta entre las mestizas, se decretó su prohibición en 1624 por considerársele indecente. De igual manera, no se le reprochó al Virrey Manuel de Amat y Juniet de 70 años que tuviera como amante a Micaela Villegas, mestiza de apenas 20 años,

36 Van Deusen. "Determinando los límites de la virtud". Ob. Cit., p. 45.

37 Bernard Lavallé. "Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglo XVIII". *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina*. Pau, 1999, p. 123.

38 Pablo Macera. "Sexo y Coloniaje". *Trabajos de Historia*. Lima, 1974, p. 316.

ni que no reconociera al hijo “ilegítimo” de ambos. En cambio, Micaela Villegas, conocida como “La Perricholi” por el insulto “perra chola” que le propinó el Virrey, soportó el desprecio de la aristocracia limeña, y la humillación del clero. Incluso los mestizos no le perdonaron sus amores con el representante del poder español, quien posteriormente partió a España donde se casó con una noble y murió sin dejar descendencia “legítima”<sup>39</sup>.

---

39 Luis Alberto Sánchez. *La Perricholi*. Lima, 1963, p. 67.

## Capítulo VII

### Sublevaciones y resistencia

#### Un sistema de explotación. Tributos, mita, obrajes, y repartimientos

En la estructura social de la colonia, los conquistadores y sus descendientes conformaron la clase dominante sustentada por tres ejes de poder: la administración pública a cargo del Virrey, el Cabildo o Ayuntamiento integrado por criollos, y la Iglesia representada por el episcopado, las órdenes religiosas y el Santo Oficio<sup>1</sup>. Al depender directamente del Rey, el clero fue un instrumento más en la política de dominación. Al margen de pocas excepciones, apoyó o guardó discreto silencio ante afrentas, ultrajes, y disposiciones, como cuando el Virrey Francisco de Toledo instituyó con los tributos un mecanismo de opresión económica y social donde nada quedó librado a la avidez de este “cruel recaudador de impuestos, que en el colmo de su obcecación llegó a hipotecar los fondos de las Cajas de Comunidad, en garantía de pago del tributo que anualmente debían entregar las reducciones indígenas a las Casas Reales”<sup>2</sup>.

En este contexto, la explotación de los indígenas a través de rígidas formas de subyugación produjo el ingreso más importante del presupuesto español, sobre todo en la minería que constituyó la principal actividad económica en el Virreinato del Perú, siendo los principales yacimientos: Cerro de Pasco, Castrovirreyna, Carabaya, Cajabamba, Contumanza, Cayllama, entre otros. Mientras que la sociedad quedó dividida en clases que debían mantenerse aisladas para beneficio de la consolidación colonial. Motivo por el cual “se obstruyó toda posibilidad de comunicación y comprensión entre los individuos pertenecientes a los estamentos opuestos”<sup>3</sup>.

Para comprender el engranaje de la dominación española es necesario conocer el significado de la mita, la encomienda y el reparto. La mita era un trabajo forzado impuesto a los indios entre los 18 y 50 años, creada mediante la Real Cédula de Noviembre de 1601, dirigida por Felipe III a Luis de Velasco, Virrey del Perú, orientada al trabajo masculino en las minas y a la construcción de caminos, a las mujeres sometidas a cumplir un trabajo de servicio en las casas y haciendas. La Encomienda, fundamental en las primeras décadas de la colonización, obligaba a los indígenas en su calidad de “vasallos del rey” a pagar tributo a la Corona de Castilla. Mientras que el reparto consistía en una venta anual obligada y compulsiva de mercancías a los indígenas obteniendo a cambio mano de obra barata para las minas y obras, puesto que al no poder pagar las mercancías que les “repartían”, los indios se veían forzados a vender su fuerza de trabajo.

---

1 Sosa Llanos. *Nos los Inquisidores*. Caracas, 2005, p. 3.

2 José Bonilla. *La revolución de Tupac Amaru*. Lima, p. 65.

3 Alberto Tauro. *Destrucción de los indios*, Lima, p. 35

Mientras esto sucedía en las colonias, todas las riquezas destinadas a la corona española “se dilapidaban a continuación en la serie de conflictos que entre los años 1618 y 1648 se entablaron por toda Europa, y que conocemos con el nombre de guerra de los Treinta Años”<sup>4</sup>.

### Sublevaciones y resistencia

Son numerosos los levantamientos que el sistema de dominación colonial produjo. En la década de 1600 estalló la violencia en el Altiplano que tenía como fuente las ricas minas de Laicacota en Puno<sup>5</sup>, seguida de otras revueltas que inicialmente no concitaron la atención de la monarquía y sus representantes. Se veían como actos inútiles pues los indígenas carecían de derechos por su propia naturaleza; es decir, no tenían status de verdaderos hombres que pueden liderar una “justa guerra”<sup>6</sup>. Varios naturistas del siglo XVIII situaron la inferioridad del mundo americano. Al respecto, Humboldt calificó de “filósofos enloquecidos a los que dijeron que América era inferior porque no tenía elefantes y que el único que tenían era uno pequeño que llamaban tapir; que no tenían camellos, sino unos pequeñitos que llamaban llamas, que los tigres eran mucho más pequeños y que realmente lo que era grande eran las arañas, las serpientes y los sapos. Ese afán de empequeñecer América, también se transmitió a los hombres, el hombre americano es pequeñito, enclenque, no le salen barbas y también es pequeño por los órganos de la generación”<sup>7</sup>.

Tampoco les pertenecía la tierra, puesto que todos los territorios conquistados por derecho de conquista, pasaron a ser propiedad del rey. “Como supremos señores, a los reyes españoles les pertenecía los sembrados, dehesas, praderas, bosques y aguas del Nuevo Mundo, en la medida en que no les reconocían derechos legítimos de propiedad a los indígenas”<sup>8</sup>.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, coincidiendo con la crisis del Virreinato del Perú, que las protestas se suceden de manera constante. Las Reformas Borbónicas adoptadas por los monarcas de la Casa de Borbón a su llegada al poder en 1700, comprendieron medidas administrativas, militares, y defensivas ante la amenaza inglesa. Es en esas circunstancias, que el Virreinato del Perú perdió el control de territorios<sup>9</sup> con la creación del Virreinato de Nueva Granada (1739), y el Virreinato del Río de la Plata (1776). Ya en 1771 se había creado la Capitanía General de Venezuela, “siguiendo el ejemplo de la Capitanía General de Cuba, establecida en 1764 con el propósito de aumentar la presencia militar en el puerto, que ya había

4 Cyril Aydon. *Historia del Hombre*. Barcelona, 2009, p. 275.

5 Norman Meiklejohn. *La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la colonia*. Cusco, 1988, p. 32.

6 Eleni Varikas. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. París, 2007, p. 117.

7 Abelardo Villegas. “De la Ilustración al Romanticismo en Latinoamérica”. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Tomo VI, p. 526.

8 Richard Konetzke. *América Latina. II La época colonial*. Madrid, 1974, p. 34.

9 Perdió el control de los territorios de las actuales repúblicas del Ecuador y Colombia; la separación de Bolivia, Argentina, Paraguay, Uruguay y la creación de la capitanía general de Chile.

sido atacado y ocupado por los ingleses dos años antes”<sup>10</sup>. Sin embargo, continuó siendo la más importante de las posesiones coloniales de España.

A fines de mayo de 1742, en las misiones franciscanas de la ceja de selva de los actuales departamentos peruanos de Junín y de Pasco, estalló un movimiento autonomista liderado por Juan Santos Atahualpa, que durante diez años fustigó a los españoles con ataques sorpresivos de sus columnas guerrilleras desde el sur andino. Tuvo dos etapas: el enfrentamiento armado con los españoles entre 1742 y 1752; y el posterior retiró sus tropas sin someterse al dominio español. Nunca fue vencido, puesto que ni el Virrey Marqués de Villagarcía ni el Virrey Conde de Superunda lograron capturarlo. Juan Santos Atahualpa pudo organizar un gobierno en la región, porque se encontraba en un área periférica a los intereses del virreinato. Lo que explica por qué la rebelión de Túpac Amaru fue reprimida en pocos meses “mientras la de Juan Santos se mantuvo en pie por una década”<sup>11</sup>. No se tienen referencias de los orígenes de Juan Santos Atahualpa ni de su ascendencia relacionada con el Inca Atahualpa. Sin embargo, todos los documentos señalan que fue percibido como un héroe mítico y que vestía una túnica típica de la amazonía<sup>12</sup>.

Según Pablo Macera, la obsesión por lo andino dominante en las ciencias sociales peruanas impidió “una apreciación correcta de lo que fue Juan Santos en el mundo amazónico”<sup>13</sup>. Más aún si tenemos en cuenta que lideró la resistencia indígena amazónica con los ashánincas, grupo etnolingüístico amazónico que incluye subgrupos del Gran Pajonal, Perené, Ucayalí, Pichis, Apurímac, Ene, Tambo, presentes en seis de los actuales departamentos del Perú: Ayacucho, Apurímac, Cusco, Huánuco, Junín, Madre de Dios, Cerro de Pasco, Ucayalí<sup>14</sup>.

En 1750, fue develada una conspiración en la que estaban comprometidos artesanos mestizos e indios, en Lima, capital del Virreinato del Perú. Data de este período la carta que Fray Calixto de San José Túpac Inca descendiente por línea materna del Inca Tupac Yupanqui envió el 14 de noviembre de 1750 al Cabildo de Lima y que él mismo entregó a Fernando VI, el 23 de agosto de ese año, titulado “Exclamación de la Nación Indiana”. Un significativo manifiesto a favor de la población indígena donde exigía mayor participación de la población indígena en asuntos públicos y eclesiásticos. Nacido en Tarma hacia 1710, fray Calixtro ingresó a la orden franciscana en 1727 pero solo en condición de lego debido a su ascendencia indígena. Ordenarse sacerdote fue uno de sus más grandes anhelos, pero no lo logró. En 1756, el virrey José Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda, considerando que se hallaba implicado en una conspiración indígena lo apresó. Posteriormente en 1760, fue internado en el convento recoleto de San Francisco del Monte, desierto de Adamuz, España<sup>15</sup>.

10 Carmen Ramos Escandón. *Latinoamérica en el siglo XIX*, México, p. 15.

11 Scarlett O'phelan, *La gran rebelión de los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Lima, 1995, p. 20.

12 *Testimonios, Cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas, 2006, pp. 234-235.

13 Pablo Macera – Enrique Casanto. *El poder libre Asháninka*. Lima, 2009, p. 11.

14 *Ibidem*, p. 12.

15 *Testimonios, Cartas y manifiestos indígenas*. Caracas, 2006, pp. 240-241.

En 1755 estalló un levantamiento en Jauja; en 1756 la sublevación de mitayos en obrajes de Huamachuco; en 1756 en Angaraes y Tarma; en 1777 levantamiento en Tarma, y en 1758 en Huamachuco, Otuzco y Piura; en 1760 en Abancay; en 1774 motín en Pataz y Huamachuco; en 1774 el alzamiento en Chumbivilcas y muerte del Corregidor; en 1777 el cacique Tomás Catari aboga en Buenos Aires por los indios de Potosí. En el mismo período se produjeron diez insurrecciones en países actuales de Chile, Paraguay, Bolivia, Argentina, y Venezuela. Por lo cual podríamos calificar al siglo XVIII como el siglo de las rebeliones en los Andes. Entre 1708 y 1783, están registrados 140 levantamientos o movimientos rebeldes<sup>16</sup>.

En estos levantamientos la presencia y participación de las mujeres fue anónima; la historia no registra sus nombres salvo el de aquellas vinculadas con el líder, como María Gregoria, esposa del dirigente Francisco Inca, que comandó en 1750 el levantamiento de Huarochiri. En 1773, la contienda se extendió al norte del Perú a través de motines y asesinatos. Tres años después los recaudadores de impuestos se vieron obligados a recurrir al apoyo de las milicias, y en 1777, se produjo una rebelión en la provincia de Urubamba en la que tomaron parte indígenas, criollos y mestizos. También se menciona en Tarma en 1747, un levantamiento dirigido por una mujer llamada Ana de Tarma<sup>17</sup>. Ese año, en Huanuco, Juana Moreno mató al Teniente Corregidor General Domingo de la Cajiza, en protesta por el abusivo cobro de impuestos. Las revueltas se sucedieron bajo el gobierno del virrey Manuel Amat y Juniet (1761-1776), la expulsión de los jesuitas (1767), y el incremento de las protestas contra el exceso de tributos y abuso de las autoridades coloniales. Coincide este clima de agitación social con el reinado de Carlos III (1759-1788), período que culminó con la rebelión indígena comandada por José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru con una participación femenina de particulares características de liderazgo y heroísmo representadas por Micaela Bastidas.

La lucha de las mujeres por sus derechos autónomos y ocupar cargos en los gobiernos locales, el derecho a la tierra y a ser consideradas cacicas, aparece en los juicios e investigaciones de la campaña de extirpación de idolatrías que registraron la voz de las autoridades eclesiásticas españolas y la de los indígenas acusados; así como también en títulos de tierras, partidas de matrimonio y bautizo que documentan la persistencia de los patrones andinos de parentesco: “a lo largo del siglo diecisiete las mujeres continuaron asumiendo el apellido materno, mientras que los hombres tomaban el paterno”<sup>18</sup>.

En el Archivo Regional del Cusco existen dos tipos de documentos de la colonia dedicados a administrar justicia, Corregimiento que representa a la Corona, y Cabildo o Ayuntamientos integrado por representantes locales<sup>19</sup>. En algunos de estos legajos

16 Scarlett O'phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700- 1783*. Cusco, 1988, pp. 297-307.

17 Judith Prieto de Zegarra. *Así hicieron las mujeres el Perú*. Lima, 1965, p. 16.

18 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, 1990, p. 172.

19 Jean-Jacques Decoster y José Luis Mendoza. *Ylustre Consejo, Justicia y Regimiento. Catálogo del Fondo Cabildo del Cusco (Causas civiles)*. Cusco, 2001, p. 9.



de causas civiles, es posible advertir que las mujeres indígenas ocuparon cargos de gobierno y podían entablar juicios. Por ejemplo, en 1712:

“Autos seguidos por doña Ursula Martina Ñusta cacica y gobernadora de la villa de Anta viuda de don Lorenzo Poma Inga, cacique principal y gobernador que fue de dicha villa, tutora y curadora de don Pedro Julián Poma Inga, su hijo legítimo y don Mateo Quispe Guamán, segunda persona, por ellos y en nombre del común de Indios, sobre la posesión de las tierras (...) y los títulos de los terrenos de la comunidad en Soncco Hanansaya y Urinsaya en Anta”<sup>20</sup>.

### **Túpac Amaru. La gran rebelión**

En el curso del año 1780 se agudizó la protesta contra un sistema de explotación impuesto a ultranza. El 21 enero se produjo un levantamiento en Arequipa que fue sofocado violentamente, “por la tarde fueron dos compañías a caballo y prendieron fuego a todos los ranchos de la Pampa. A las dos de la tarde del día diez y ocho se ahorcaron otros seis indios que agarraron heridos y los demás huyeron con sus mujeres e hijos muerto de hambre, y de necesidad, según refieren, los Arrieros que han llegado de la sierra, quienes también dicen que van mucho heridos y que se encuentran varios muertos y agonizando de las heridas”<sup>21</sup>.

El 9 febrero en Huaraz, dos mil hombres se reunieron en un cerro y avanzaron a la Plaza donde se enfrentaron con espadas, dagas, palos y piedras<sup>22</sup>. El 22 marzo estallaron levantamientos y saqueos en el pueblo de Paucartambo<sup>23</sup>. El 10 de Julio se produjo otro intento de levantamiento en el Cusco y se apresó al cacique del pueblo de Písaq, “Bernardo Tambohuacso, de 24 años de edad, casado con Francisca Inquillitupa, india noble”<sup>24</sup>. En carta fechada el 13 octubre de 1780, Tomás Catari se dirige al Rey reclamando justicia:

“...que siendo tan diarios y consecutivos los padecimientos, miserias y necesidades que experimentamos los desvalidos indios tributarios, vasallos muy fieles e hijos indefensos de V. M. ya con las tiranías de los corregidores, ya con los perjuicios de los Gobernadores españoles o mestizos que nos destinan, para que nos beban la sangre, aniquilen a nuestra mujeres e hijos”<sup>25</sup>.

En este contexto, el 4 de noviembre de 1780 estalló el levantamiento liderado por Túpac amaru, que remeció los cimientos coloniales aunque hasta su detención el 6 de abril de 1781 sólo transcurrieron cinco meses. La insurrección tuvo dos etapas, la primera liderada por Túpac Amaru desde el Cusco, y la segunda a partir de su ejecución cuando Diego Cristóbal Túpac Amaru y Julián Apaza Catari, en el Alto

20 Ibidem, p. 61.

21 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión. CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 147. El volumen 2º comprende desde mediados del siglo XVIII hasta la muerte de Túpac Amaru.

22 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 148.

23 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 157.

24 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, pp. 183,193.

25 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 242.

Perú asumieron la conducción. Es decir, “tanto la presidencia de Charcas como el Virreinato del Perú se vieron sacudidos por la importante insurrección indígena de Túpac Amaru en 1781-1782”<sup>26</sup>

Joseph Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru (1738-1781) nació el 19 de marzo de 1738, en el pueblo de Surimana, distrito de Tungasuca, Provincia de Canas, Cusco. Era el segundo hijo de Miguel Condorcanqui, gobernador del pueblo de Surimana, y de Rosa Noguera, descendiente de Manco Inca y bisnieta del Inca Huayna Cápac. “Señores que fueron de estos reinos”<sup>27</sup>, como dice el propio José Gabriel. Según el acta de defunción<sup>28</sup> su madre murió el 11 de octubre de 1740, aunque en algunas biografías aparece erróneamente que José Gabriel nació en 1741. Huérfano a tan temprana edad, él y su hermano mayor Clemente permanecieron con su padre, que se casó en segundas nupcias con Ventura Mojarras con quien tuvo otro hijo llamado Juan Bautista, del que hablaremos más adelante. Es por este motivo que los tutores desempeñaron un importante papel en su educación, teniendo en cuenta como consta en el acta de defunción que su padre murió el 30 de abril de 1750<sup>29</sup>, cuando José Gabriel tenía doce años. Entre sus maestros destacan el párroco de Pampamarca, Antonio López de Sosa, y el de Yanaoca, Carlos Rodríguez de Ávila. A los diez años ingresó al Colegio de Caciques de San Francisco de Borja, en el Cusco, fundado en 1620 por los jesuitas y regentado por ellos hasta su expulsión del Perú.

Tupac Amaru y Micaela Bastidas se casaron en el pueblo de Surimana el 25 mayo 1760<sup>30</sup>. Él tenía 19 años y figura como hijo legítimo de Don Miguel Tupac Amaru y Rosa Noguera; mientras Micaela de 16 años aparece como hija natural de Manuel Bastidas y Josefa Puyucahua. El documento está firmado por el sacerdote, Antonio López de Sosa, que permaneció junto a la pareja durante los más momentos cruciales de la insurrección. De esta unión nacieron tres hijos: Hipólito en 1761, Mariano en 1762 y Fernando 1768.

A la muerte de su hermano mayor Clemente, heredó el Cacicazgo de los Túpac Amaro, cuyas tierras se extendían por los pueblos de Pampamarca, Surimana y Tungasuca en la provincia de Tinta. El 5 de octubre de 1766, inició varios trámites para formalizar dicha posesión, y frente a la negligencia de las autoridades de Tinta y el Cusco, viajó a Lima a mediados de 1777 para lograr el registro de su derecho. Allí se relacionó con pensadores que posteriormente conformaron la Sociedad Amantes del País, cuya influencia sería decisiva en su formación política. Aunque ya varios años antes de la insurrección había iniciado una tenaz defensa de los indios frente al abuso permanente de los españoles. Prueba de ello es el escrito que presentó el 18 de diciembre de 1777 a la Audiencia de Lima.

---

26 David Bushnell. “Unidad Política y conflictos regionales”. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Tomo VI, P. 76.

27 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 40.

28 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 18.

29 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 18.

30 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 1º, 1971, p. 19.

“Los demás pueblos de la provincia padecen igual infeliz suerte, y todos claman por el alivio de una insoportable pensión; siempre ha sido grande, pero en los primeros tiempos era multiplicado sin comparación el número de indios, y podían turnar las mitas con alguna tregua, y con algún descanso. Sucedió entonces lo que hoy sucede, pero de diversa manera. Entonces morían los indios y desertaban...”<sup>31</sup>

La excepcional figura de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru en la historia del Perú y de América Latina, ha merecido biografías, ensayos, poemas, y estudios sobre la gesta que lideró en 1780. La razón de ello es evidente, señala Boleslao Lewin: “ninguno de sus pares - teniendo los mismos motivos y parecidos sentimientos - tuvo el valor de rebelarse contra el régimen colonial”<sup>32</sup>. Por ello, Carlos Daniel Valcárcel, Alberto Flores Galindo, L.E. Fisher y el mismo Lewin, “inciden en el carácter pre-independentista de la rebelión tupamarista, considerándola como producto de la opresión colonial y centrándose en la descripción de la situación indígena bajo el dominio español”<sup>33</sup>. Razón por la cual consideramos que la independencia del Perú se inició con la rebelión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru.

El sábado 4 de noviembre de 1780, aniversario del Rey Carlos III de España, se reunieron en casa de Carlos Rodríguez, párroco de Yanacocha, el Corregidor Antonio de Arriaga, el párroco de Pampamarca, y José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru. No está registrado el motivo de este encuentro programado de antemano lo que permitió a Túpac Amaru preparar una emboscada contra el temido Corregidor Arriaga a quien una vez preso lo obligó escribir una carta dirigida a su cajero principal, Manuel San Roque, y a otras personas adineradas a fin de “darle la orden de que luego y sin más leve demora se viniese a Tungasuca con toda la plata sellada y labrada: armas de fuego y blancas, porque así convenía al servicio del Rey...”<sup>34</sup>.

El viernes 10 de noviembre, Túpac Amaru ordenó que la gente se congregara en la plaza formando columnas de hombres armados y “sacó al Corregidor con su vestido militar, quitó el uniforme haciendo la ceremonia de degradación con aquellas circunstancias que había comprendido y visto en otras ocasiones hasta dejarlo en camisa. Pusole inmediatamente una mortaja blanca que había mandado hacer con el título de la Caridad, y después dio la orden de que lo llevasen al suplicio acompañado de dos sacerdotes “con una paciencia y resignación propia de quien ya tocaba los vestíbulos de la eternidad”<sup>35</sup>.

Poco después, en la plaza del pueblo Tupac Amaru decretó la supresión definitiva de la mita y del pago de impuestos. Pasó al pueblo de Pomacanchi, donde mandó abrir un importante obraje, “y en presencia de varios caciques de los pueblos vecinos que por su orden habían concluido, les dijo que su comisión se entendía no solo ahorcar

31 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 83.

32 Boleslao Lewin. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Observación preliminar, 1967, p. 2.

33 Nùria Sala i Vila. *Revueles indigenas en el Período tardocolonial*, 1989, p. 7.

34 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 253.

35 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 254.

cinco corregidores, sino arrasarlo los obrajes”<sup>36</sup>. Había empezado la más importante insurrección indígena de América Latina.

En un oficio del 13 noviembre dirigido al Virrey Agustín de Jáuregui (1780-1790), los españoles dan cuenta del levantamiento de Túpac Amaru. Agustín de Jáuregui actuó inmediatamente, “con mucha más crueldad que los otros virreyes con el objeto de escarmentar a los que atrevieron a sublevarse contra la administración española”<sup>37</sup>.

Josef Túpac Amaru, Cacique de Pampamarca, Tungasuca, y Surimana de la Provincia de Tinta, conocido en ese Superior Gobierno y Real Audiencia por el pleyto que ha seguido para su Descendencia del último espirado Ynca Dn. Felipe Túpac Amaru, se ha sublevado en dicha Provincia. Ha muerto con afrentoso suplicio horca al Corregidor que le gobernaba por el Rey Dn. Antonio Arriaga, y ha detenido en prisión para ejecutar lo mismo al Sargento Mayor de Paruro Dn. Juan Antonio de Figueroa, y Dn. Bernardo de II Madrid, vecino de esta Ciudad que se hallaba en ella. Ha cercado camino de comunicación, pues ha días que no viene persona de aquel paraje, y un Propio que se hizo desde aquí, no ha vuelto<sup>38</sup>.

Durante las dos primeras semanas de noviembre, Túpac Amaru y la Junta Revolucionaria integrada por cinco de sus más leales capitanes, se aseguró la adhesión de varios pueblos aledaños y el 16 de noviembre promulgó el Bando de Libertad de los Esclavos. Significa el primer grito libertario de América Latina en favor de los esclavos negros, y por ello Túpac Amaru debería ser considerado como el primer antiesclavista. Las sublevaciones de los esclavos negros en la costa entre 1767-68 y 1779 demuestran que conocieron las ideas libertarias de la época, así como las noticias de las luchas de independencia de Norteamérica y los sucesos políticos internacionales, y que tales acontecimientos ejercieron un vigoroso efecto movilizador. En esa época las comunidades negras estaban ligadas por múltiples lazos a la sociedad libre blanca, india, mestiza, mulata y negra<sup>39</sup>.

Pero no solo recibió adhesiones. Algunos caciques defendieron a los españoles, como Diego Chuquiguanca, cacique y gobernador de Azángaro, que el 16 de noviembre dirigió una carta a las autoridades señalando que ante la información recibida del levantamiento de Túpac Amaru, hacía pública su “notoria lealtad al Soberano, el Señor D. Carlos III, Rey de España y de estos dominios, mi natural Señor: que bajo sus banderas tengo de rendir la vida, y a su real servicio sacrificio a mis hijos y a toda mi descendencia, y todos los intereses que en el día pueda tener en haciendas, fincas y todo lo demás<sup>40</sup>. Así mismo, el 20 de noviembre de ese año, según la “Relación de la derrota lamentable que el Traydor Túpac Amaru

36 José Bonilla Amado. *La revolución de Túpac Amaru*. Lima, 1971, p. 142.

37 Elia J. Armacanqui-Ticapti. *Sor María Manuela de Santa Ana. Una Teresiana peruana*. Cusco, 1999, p. 30.

38 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, 1971, p. 266.

39 Ádám Anderle. *Modernización e identidad en América Latina*. Szeged, 2005, p. 15.

40 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, pp. 272-273.

consiguió”, el cacique de Oropesa, Pedro Ximenes de Saguaraura, integró un cuerpo de soldados españoles, sumando también indios de su pueblo para así acreditar su fidelidad<sup>41</sup>. Pero el peor, y el que más daño hizo como veremos más adelante fue Mateo Pumacahua.

El 18 de noviembre Túpac Amaru obtuvo un importante triunfo, y por primera vez el ejército español se rinde ante el avance de los rebeldes. La Iglesia de Sangarara se convirtió en el último reducto de los españoles en busca desesperada de refugio. Tupac Amaru los instó para que la desalojen, y ante la negativa de Tiburcio Landa, capitán encargado de resguardarla, solicitó la intervención de un sacerdote. “Es decir, la acción bélica no fue inmediata, estuvo precedida por un proceso de negociación, el cual fracasó”<sup>42</sup>. Durante el enfrentamiento la iglesia se incendió.

El triunfo de la Batalla de Sangarara, la simpatía y el apoyo que le tributaban los pueblos en los que le empezaban a llamar Inca Túpac Amaru, alarmó a los españoles, y el incendio de la Iglesia sirvió de pretexto para que el Obispo decreta su excomunión y la de los rebeldes el 17 noviembre 1780:

“Tengan por excomulgado, de excomunión mayor, a José Túpac Amaru, cacique del pueblo de Tungasuca, por incendiario de las capillas publicas y de la iglesia de Sangarara, por rebelde traidor al Rey, Nuestro Señor, por revoltoso, perturbador de la paz y usurpador de los leales Derechos; y a todos cuantos le dan auxilio, favor y fomento, a los que le acompañan, si luego que tuvieren noticia de esta censura no se separan de su comunicación, y se desisten de auxiliarlo en su depravado intento; y bajo la misma pena, ninguno se atreva a desfijar este Cedulon del lugar de la iglesia donde se fijare, reservando a Nos la absolución de todo, que es fecho en la ciudad del Cuzco. Juan Manuel, Obispo del Cuzco”<sup>43</sup>

Consciente del poder de la Iglesia, Tupac Amaru envió inmediatamente una carta donde aseguraba que su propósito no era otro que el de luchar contra la opresión, pero sus palabras no impidieron las desafortunadas consecuencias posteriores.

La presencia de Túpac Amaru resultaba incomprensible para los españoles por el desprecio generalizado que sentían hacia los indios. En carta del 17 de noviembre que le dirige el obispo del Cusco, Juan Manuel Oblitas, al visitador José Antonio de Arreche le dice:

“Aunque los indios por su imbecilidad y rudeza no deben ser apremiados con censuras, he puesto declaratorias contra el Rebelde en todas las puertas de las iglesias de esta ciudad y demás de las provincias que comprende la sedición, obligando a los curas que las fijen a todo riesgo, a que públicamente exhorten a los pueblos a la obediencia del Rey, sin adherir partido contrario del Indio, quien acaso podrá entrar en temor de la excomunión mayor y retirarse de la empresa...”<sup>44</sup>.

41 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 287.

42 Scarlett O’phelan. *La gran rebelión de los Andes. De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Ob. Cit., p. 115.

43 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 175.

44 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 282.

Después de la Batalla de Sangarará, surgió en las filas rebeldes el deseo de avanzar hacia el Cusco. Pero Tupac Amaru rechazó la idea aunque Micaela Bastidas fue una de las más convencidas. El Cusco era el centro del poder español y allí se encontraba la elite hispana rodeada de mestizos ricos contrarios a la insurrección. Incluso, Tomasa Tito Condemayta, Cacica de Acos, le advirtió que la situación en la ciudad no era favorable y que su casa "había sido atacada por campesinos quechuas que empezaban a perder el control, al no diferenciar a propios de extraños"<sup>45</sup>.

Entre fines de noviembre y fines de diciembre, Túpac Amaru avanzó hacia el sur para extender la sublevación al altiplano y Alto Perú con el objetivo de cortar la ruta de abastecimiento al Cusco. Había visitado con frecuencia los pueblos de esa región pues era propietario de centenares de mulas que transportaban mercancías y minerales, y conocía de cerca el sufrimiento de los indios. Lo recibieron triunfalmente en los pueblos de Kanas, Acomayo, Canchis y Chumbivilcas. También en Puno y en los valles de Arequipa y Moquegua. Los primeros días de diciembre ingresó al Collao cruzando la cordillera de Vilcanota, en tanto que su primo Diego Cristóbal Túpac Amaru avanzaba hacia las provincias situadas en la otra ribera del río Vilcomayo, y en la Paz la conspiración estaba en marcha, se organizaba un gobierno indocriollo en Oruro, mientras los hermanos Catari iniciaban la insurrección en Chuquisaca.

El 15 de diciembre, Túpac Amaru lanzó un Edicto para la provincia de Carabaya en el que señala claramente:

Hago saber a todos los vecinos y moradores de esta provincia y sus inmediaciones, de cualquiera calidad ó condición que sean, como los repetidos clamores que los naturales de esta provincia me han hecho incesantemente, de los agravios que se les infieren por varias personas, por corregidores europeos, y que, aunque hacían varias quejas y los tribunales, no hallaban remedio oportuno para contentarlos; y yo, como el más distinguido, debía mirar con aquella lástima que la misma naturaleza exige, y mas con estos infieles: mire esto con el más maduro acuerdo, y que esta presentación no se enderezaba en lo más leve contra nuestra sagrada Religión Católica, sino a suprimir tanto desorden: después de haber tornado medidas han sido conducentes a la conservación de los criollos, mestizos, zambos é indios, y su tranquilidad, he tenido por conveniente é indispensable amonestar, como amonesto, a mis amados compatriotas, y en caso necesario mandarles, no presten obediencia, ni den auxilio a los jueces de dicha provincia, ni sus contornos para efecto de sorprender a mí y a mis allegados, porque en este caso experimentarían sus habitantes todo el rigor que el día pide. (...) Para cuyo efecto y desempeño están a mis órdenes siete provincias, y otras que solicitan mi amparo para sacarlas de las injusticias y servidumbre que han padecido hasta el día: en que espero de la divina clemencia, como destinado por ella, me alumbrará para un negocio en que necesito toda su asistencia para su feliz éxito. Y para que así lo tengan entendido, se fijaran ejemplares de este

---

45 Juan José Vega. *Túpac Amaru y sus compañeros*. Cusco, 1995, p. 292.



edicto en los parajes que tengan por conveniente en dicha provincia (...). Tungasuca y Diciembre 15 de 1780. José Gabriel Túpac Amaru<sup>46</sup>.

El 20 de diciembre, Juan Manuel Oblitas, obispo del Cusco, le informó al Visitador José Antonio Arreche que los “indios han arruinado ya varias haciendas, siendo el robo y saco de frutos y ganados su mayor aliciente, y a este ejemplo han salido invadiendo otros muchos pueblos”<sup>47</sup>. El pueblo enardecido por siglos de explotación miseria se desbordó ante lo cual Túpac Amaru regresó decidido a poner orden. El 23 de diciembre lanzó un edicto con mensajes unitarios señalando que “había logrado imponer su autoridad en Paucartambo, Urubamba, Tinta, Chumbivilcas, Lampa, Azángaro, Carabaya y Chucuito; y que en estos lugares sus habitantes estaban libres de “pagar pechos” (impuestos personales) y “del mal gobierno de los corregidores”<sup>48</sup>. Y asumió la conducción de la marcha hacia el Cusco que tanto había evitado. Según el “Informe del Cabildo del Cuzco”, Túpac Amaru contaba con “un ejército de 60,000 indios”<sup>49</sup>, lo que es a todas luces exagerado.

La insurrección de Tupac Amaru estalló cuatro años después de la Declaración de la Independencia de América, el 4 julio 1776, y nueve años antes del 14 julio de 1789, cuando el pueblo tomó la Bastilla en París y proclamó la Declaración de los Derechos del Hombre. Coincidió con el período de mayor rivalidad entre España e Inglaterra. Durante esos meses, Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798), había intentado conseguir a través de los representantes ingleses en el ducado de la Toscana, que Inglaterra apoyara el levantamiento de Tupac Amaru. Pero entonces la rebelión había sido sofocada y Tupac Amaru ejecutado, pues las noticias tardaban meses en llegar de un continente a otro<sup>50</sup>.

Juan Pablo Viscardo, sacerdote peruano que formó parte del grupo de jesuitas expulsados en 1767 por Carlos III, es considerado precursor de la independencia. Exilado en Italia, en 1791 redactó la Carta a los españoles-americanos, donde “argumentaba a favor de la independencia global de América meridional”<sup>51</sup>. Escrita en francés, la Carta fue difundida por Francisco de Miranda en 1799, y traducida al español en 1801. La Carta resume los tres siglos de colonialismo español con las siguientes palabras: “ingratitude, injusticia, servidumbre y desolación”<sup>52</sup>. Se trata del primer documento político que planteó la independencia de España con argumentos válidos.

46 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, p. 354.

47 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, p. 363.

48 Jan Szeminski. *La Utopía Tupamarista*. Lima, 1993.

49 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 1º, p. 120.

50 Alberto Tauro. *La Independencia Nacional*, 1970, p. 34.

51 José María Antepara. *Miranda y la emancipación suramericana*. Caracas, 2009, p. XI.

52 Juan Pablo Viscardo y Guzmán. *Carta a los Españoles Americanos*. Arequipa, 1948, p. 9.





## Capítulo VIII

### Micaela Bastidas y la insurrección de 1780

#### Cacicas y caudillas

#### Micaela Bastidas

Micaela Bastidas Puyucagua nació el 23 de junio de 1744 en el pueblo de Pampamarca de la provincia de Tinta. Descendía de una familia pobre y sin ningún rango, y quedó huérfana de niña. Su infancia, como la de sus hermanos Antonio y Pedro, fue difícil y con restricciones. De acuerdo con algunos testimonios transmitidos por Clemente Markham, poseía una singular belleza. A diferencia de Túpac Amaru, nunca aprendió a leer ni a escribir, sólo firmaba con su nombre - Micayla -, y tampoco hablaba español aunque sí lo comprendía. Los diversos trabajos que tuvo que realizar, y sobre todo la cercanía con Túpac Amaru, constituyen los elementos fundamentales de su formación. Durante las frecuentes ausencias de su marido, empeñado durante años en legitimar el cacicazgo y en la ejecución de diversos trámites mercantiles y de comercio, permitieron que asumiera la administración de las tierras y animales, llevar las cuentas, el pago del salario a los peones, y hasta probablemente la recaudación de los tributos en la zona<sup>1</sup>.

Conformó con José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru una pareja unida y preocupada por la educación de sus hijos, a quienes supieron transmitir el anhelo por la libertad y la justicia. En toda la documentación existente destaca la singular relación que tuvo con Túpac Amaru, puesto que no sólo conformó la Junta de Gobierno que asesoró la conducción del movimiento rebelde y estuvo a cargo de la administración de Tungasuca, sino como señala Boleslao Lewin, "fue su lugarteniente más inmediato y, a veces, su Inspiradora"<sup>2</sup>. Pero a diferencia de Túpac Amaru que concitó la simpatía y respeto no sólo de la gente más allegada a él, Micaela Bastidas fue calificada de cruel y odiada por los españoles. Si ya era difícil aceptar una insurrección indígena contra el poder colonial, resultaba intolerable que una mujer se impusiera de la forma que ella lo hizo.

En varios documentos se refieren a ella con hostilidad y Melchor Paz dice que durante la embocada al corregidor Arriaga, ella tuvo la mayor participación en su suplicio, y que "en medio de la flaqueza de su sexo, esforzaba las diligencias injustas de aquel homicidio, cargando en su misma mantilla las balas necesarias para la guardia"<sup>3</sup>. Agrega que "aquellos que conocen a ambos, aseguran que dicha Cacica

---

1 Juan José Vega. *Túpac Amaru y sus compañeros*. Cusco, Tomo II, 1995, p. 287.

2 Boleslao Lewin. *La rebelión de Túpac-Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*. Buenos Aires, 1967, p. 32.

3 Antología de la Independencia del Perú, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, p. 5. (En adelante, AIP).

es de un genio más intrépido y sangriento que el marido. (...) Suplía la falta de su marido cuando se ausentaba, disponiendo ella misma las expediciones hasta montar en un caballo con armas para reclutar gente en las provincias a cuyos pueblos dirigía repetidas órdenes con rara intrepidez y osadía autorizando los edictos con su firma<sup>4</sup>.

Mientras Túpac Amaru avanzaba hacia el sur, Micaela Bastidas quedó al frente de la parte administrativa y política de Tungasuca. Es en este período en el que su presencia empezó a perfilarse de manera definitiva: imparte órdenes, otorga salvoconductos, lanza edictos, dispone expediciones para reclutar gente y envía cartas a los caciques<sup>5</sup>

Pasaporte.- Todos los guardias españoles e indios, y espías puestos por orden de mi marido Don José Gabriel Túpac Amaru, darán paso franco a los que con este pase fueren, sin hacerles el más perjuicio; pena al que contraviniere esta mi orden del castigo que corresponde, y del mismo modo cuando regresen de la ciudad del Cusco para sus lugares. Tungasuca, noviembre 27 de 1780. Doña Micaela Bastidas<sup>6</sup>.

No vacila en proferir amenazas en cartas dirigidas a caciques y gobernadores, actitud en la que no incurrió Túpac Amaru ni siquiera en los momentos más difíciles de la insurrección. De manera clara y rotunda conmina a los gobernadores, Agustín y Lucas Núñez de la Torre y Matías Canal:

“También doy a vuestras mercedes noticia que en breve pasará mi marido a la ciudad del Cusco, con la correspondiente guarnición; por lo que es necesario que la gente de vuestras mercedes esté alerta, para bajar luego que corra esta noticia; y si a esto no se avienen vuestras mercedes, prometo acabarlos de plano, como lo he ejecutado con los demás. Entre tanto, Dios nuestro Señor los guarde muchos años. Tungasuca, Diciembre siete de 1780”<sup>7</sup>.

No existen sutilezas ni vacilaciones. Da órdenes, llama ladrones a los corregidores y apres a quienes se niegan a obedecer a Túpac Amaru:

“Dase comisión a Don Diego Berdejo para que inmediatamente pase al pueblo de Quijana, y con auxilio de aquel Común y sus Alcaldes, prenda a Francisco Sucacahua por contradictor a las órdenes de mi marido Don José Gabriel Túpac Amaru, y lo conduzca a este pueblo de Tungasuca, con buena guardia y custodia; con prevención de que pedirá auxilio a los caciques de Combapata y Checacupi, quienes igualmente pasarán al efecto, bajo de la pena de que si así no lo ejecutan, serán castigados severamente”. Tungasuca, 10 de diciembre de 1780<sup>8</sup>.

4 Antología de la Independencia del Perú. Lima, 1972, p. 5.

5 Esta documentación se encuentra en el Archivo General de Indias de Sevilla. Sección Audiencia del Cusco; legajos 32 y 33; y Audiencia de Lima: legajos 1039 y 1040.

6 Francisco A. Loayza. *Mártires y Heroínas*. Lima, 1945, p. 9.

7 Ibidem, p. 12.

8 Ibidem, p. 12.

“Señores Gobernadores Don Baltasar Cárdenas, Don Tomás Enríquez y Don Mariano Flores. Ya habrá llegado la noticia a ustedes de cómo mi marido se halla actualmente, practicando precisas diligencias, a fin de tan sólo de librar este Reino de (...) los ladrones de los Corregidores, de que resultará un beneficio común a todo el Reino y nos veremos libres de semejantes abusos”. Tungasuca, 15 diciembre de 1780. Doña Micaela Bastidas”<sup>9</sup>.

También le escriben a ella los más importantes consejeros de Túpac Amaru, aquellos que compartieron su suerte en la derrota: Diego Berdejo<sup>10</sup>, Pedro Venero<sup>11</sup>, Pedro Mamani<sup>12</sup>, Andrés Castelo<sup>13</sup>, Pedro Mendigure<sup>14</sup>, Ramón Ponce<sup>15</sup>, Antonio Bastidas<sup>16</sup>, Andrés Castelo<sup>17</sup>, Marcos de la Torre<sup>18</sup>, Alfonso Guissa, Diego Chilo, Marcos Reynoso Yañez, Diego Bisa Apasa, Buenaventura Benavente, Simón Oquendo, Tomás Guaca. También varias mujeres: Tomasa Tito Condemayta, Ángela Pacuri, Francisca Herrera, Catalina de Zalas y Pachacuti. Los sacerdotes, Justo Gallegos, Pedro Juan de Luna, Domingo de Escalante, Capellán Antonio Chávez Mendoza, Carlos Rodríguez de Ávila y Capellán Gregorio de Yépez<sup>19</sup>, que después también fueron procesados. Son cartas destinadas a informarle cuestiones puntuales; solicitudes de justicia a través de las cuales se advierte que tenía autoridad suficiente para dirimir, juzgar y sentenciar. En ellas la llaman: “muy señora mía”, “muy amada hermanita mía”, “amantísima y muy señora mía”, inclusive “señora gobernadora”.

Mantuvo correspondencia con su hermano Antonio Bastidas, quien el 7 de febrero de 1781 le describe con detalle las acciones que había realizado y le pide que cuide de su esposa enferma<sup>20</sup>. Son cartas de quien reconoce la dirección política y militar de un superior, pero también plenas de amor fraternal. Algo usual en el movimiento de Túpac Amaru donde la presencia familiar es frecuente; por ejemplo, Simón Condori declara haber sido autorizado a participar “por su abuela Marcela Pallochua y su tío Diego”<sup>21</sup>

9 Ibidem pp. 13-14.

10 Ejecutado el 18 de mayo de 1781 en la plaza del Cusco.

11 Jefe de Abastecimientos de las milicias revolucionarias. En 1783, con su esposa Bartola Escobedo, y 78 personas entre mujeres niños y ancianos, fue conducido preso del Cusco a Lima con destino a una cárcel de España.

12 Capitán bajo las órdenes de Micaela Bastidas. Fue ahorcado el 18 de mayo de 1781.

13 Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

14 Casado con Cecilia Túpac Amaru. Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

15 Uno de los mejores y más leales capitanes. Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

16 Hermano de Micaela Bastidas. Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

17 Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

18 Capitán de Túpac Amaru. Fue condenado a seis años de destierro en cárcel de Valdivia, Chile.

19 También le escriben: Marcos Reynoso, Martín Castilla, Andrés Cotaes, Marcos Chasares, Simón Oquendo, Alfonso Guissa, Diego Chilo, Diego Bisa, Tomás Guaca, Juan Quispe. Colección Documental de la Independencia del Perú. La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión. Lima, Volumen 2°, pp. 320-376. (en adelante CDIP).

20 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, pp. 485, 501, 502.

21 Antecedentes, CDIP, Volumen 1°, p. 145.

## Cartas de amor y guerra

Entre el 23 de noviembre de 1780 y el 23 de marzo de 1781, Micaela Bastidas le dirigió diecinueve cartas a Túpac Amaru, a través de las cuales es posible seguir el curso de la insurrección, el amor que le profesó, y la desavenencia sobre la marcha al Cusco. En ellas lo llama: Chepe mío<sup>22</sup>, Chepe de mi corazón, hijo Pepe, hijo de mi corazón, amantísimo hijo de mi corazón; y firma: tu amantísima compañera, tu amantísima esposa de corazón, tu amantísima Micaela. Del 27 de noviembre de 1780 a diciembre de ese año, Túpac Amaru le escribió ocho cartas. La llama: hija mía, hija Mica. Son comunicaciones de guerra, con lo preciso y necesario, donde casi no existe mención al ámbito privado, aunque Hipólito de 19 años combatía con el grado de capitán y Mariano de 18 años cumplía importantes tareas.

La primera carta de Micaela Bastidas es del 23 de noviembre de 1780: “Te encargo que la comida que tomares sea de mano de los nuestros y de más confianza”<sup>23</sup>. En la siguiente le aconseja que para promover la lucha en Arequipa<sup>24</sup>, “es necesario que envíes un propio seguro con los adjuntos carteles para que se enteren de su contexto; y te advierto que sea con la brevedad posible, y puedes despachar otro propio para Pachachaca a cortar el puente cuanto, con la precaución correspondiente(...) En fin, todo dispondrás como el más entendido; y si no lo puedes hacer avisame para que lo haga sin demora, porque en esto está el peligro. Dios te guarde muchos años Tungasuca, 24 de noviembre 1780, Doña Micaela Bastidas”<sup>25</sup>.

Un día antes le había dirigido una carta a Bernardino Zegarra con el claro intento de ejercer y hacer respetar su liderazgo, a fin de que notifique a los caciques para que no cometan agravios contra los españoles<sup>26</sup>. “Ciertamente vienen soldados de Lampa y Arequipa, en número muy considerable, y nos quieren pillar descuidados con los del Cuzco; nuestro cura se ha ido fugitivo para allá”, le escribe a Túpac Amaru el 27 de noviembre, y agrega que le preocupa la prisión de Noguera<sup>27</sup>. Está al corriente de todo lo que sucede en el gobierno de Tungasuca, también intuye la traición que más tarde se evidenciará trágicamente:

“No puedo menos que participarte como los Curas de Pampamarca, de Yanaoca, el Doctor Bejarano y Don Ramón Moscoso, habían solido escribir al Cusco, al Obispo, y a los demás, relatando todo lo que pasaba en casa, y del número de soldados que tenemos, despachando las cartas con el Coaqueño (...) Todo esto me tiene con bastante cuidado, ya porque estamos entre enemigos, y ya porque nos puede sobrevenir alguna traición repentina por lo que te participo para que

22 La correspondencia que figura en La Rebelión, CDIP, Volumen 2°, y en el libro *Mártires y Heroínas*, procede del Archivo General de Indias (Audiencia del Cuzco, Legajos 32 y 33 (“Documentos de la Audiencia del Cuzco en el AGI, por C.D.V, pp. 27-28). La Rebelión, CDIP, Volumen 2°, p. XXVII.

23 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 302.

24 Esta es una constante en las cartas de Micaela Bastidas, avanzar hacia otras regiones al sur.

25 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 302. Loayza, pp. 43-44.

26 Ibidem, p. 592.

27 Loayza. *Mártires y Heroínas*. Ob. cit., p. 44.

estés advertido, como igualmente de los soldados que con bastante estruendo se van previniendo en la pampa de San Sebastián". Tungasuca, 26 de noviembre 1780. Doña Micaela Bastidas"<sup>28</sup>.

En la primera carta que Túpac Amaru le escribe a Micaela Bastidas se advierte su preocupación: "Yo pasaré mañana por Velille, y hasta aquí me va bien; pues la gente de esta provincia va saliendo más leal, y en adelante espero salir lo mismo. Tener mucho cuidado con los que están en casa, y dile a nuestro Figueroa que no se descuide, con tener muy prontas las armas que estén allí. Altos de Livitaca, noviembre 26 de 1780"<sup>29</sup>

Juan Antonio de Figueroa, a quien Túpac Amaru llama afectuosamente "nuestro Figueroa", era un cercano colaborador del Corregidor Antonio de Arriaga que fue apresado con él. Tramando la traición, se alistó con los rebeldes y se hizo cargo de los cañones; por eso en las batallas en las que actuó la ineficacia de la artillería resultó nociva para el movimiento. Según el Obispo Moscoso, Figueroa "dirigía los tiros con ardor, para no dañar a los ejércitos reales"<sup>30</sup>.

El 27 de noviembre desde Velille le advierte:

"Acabo de recibir carta de Layo en la que me dan la noticia de que vienen soldados de Lampa y Azángaro; y así, precisa mucho que mandes poner toda la gente en el cerro de Chullocani hasta que yo regrese de este Velille, que será el viernes, porque siempre pasaré a dicho pueblo de Layo a poner atajo en el tránsito. También será preciso que Don Juan Antonio Figueroa lleve todos los cañones a dicho cerro; pero que vaya a dirección de Don Francisco Molina y de Don Basilio Morales, para que no haya alguna traición. Velille 27 noviembre 1780"<sup>31</sup>.

Un día después, el 28 de noviembre, le anuncia:

"Ahí despacho esos dos chapetones, quienes habían tenido muchos deseos de quitarme la vida; y así, los mandarás asegurar muy bien. Yo tengo ánimo de pasar hasta Chucuito; mañana pasaré para Lampa, con el favor de Dios; lo que te encargo es que no te descuides en despachar gente o hacer guardar los caminos de la Quebrada y no dejes de encomendarme al Señor.

Al instante que veas ésta remítame el cañón grande que trajeron de Quipococha, y que don Juan Antonio Figueroa venga a manejarlo, porque tengo mira de pasar a Caylloma; y que dicho cañón venga con toda su provisión de asiento o carroza, balas y pólvora. Espero que para el jueves por la mañana esté aquí. Coporaque, Noviembre 28 de 1780"<sup>32</sup>.

28 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, pp. 304-305. Loayza, pp. 45-46.

29 Ibidem, p. 305. Loayza, pp. 59-60

30 Loayza. *Mártires y Heroínas*. Ob. cit., p. 61.

31 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 306. Loayza, p. 60.

32 Ibidem, p. 307. Loayza, pp. 61-62.

La siguiente carta sin fecha fue probablemente escrita el 29 de noviembre.

Hija mía, recibí en esta fecha dos tuyas en la una que vino incluso la carta de Canaviri, y en la otra la noticia de que el Doctor Ildefonso Bejarano<sup>33</sup>. y otros que me refieres, andan con tonteras: al primero le escribo la adjunta para que no se lleve de dictámenes contrarios, y que mande abrir la puerta de la iglesia y administre sacramentos a aquellos naturales

No tengas cuidado de nada, pues estamos seguros de todo; pero no será malo precaucionarse de todo lo que ocurra.

Mañana paso a Caylloma en donde tengo noticias se han huído (con novedad que han tenido a mi regreso a estos lugares) todos los del asiento. No hay más lugar, y a Dios que te guarde mucho años. Coporaque 29 noviembre 1780<sup>34</sup>.

En otra carta sin fecha pero probablemente de ese mismo día ó del día siguiente le dice:

No te descuides en poner soldados para tu guarnición, y las espías tampoco, pues están pasando cartas, por donde sucede novedades a cada instante, y así ordena estrictamente a este fin. También te prevengo mandes los fusiles que estuviesen corrientes a Layo, con veinte y cinco hombres españoles para el lunes, pues la derrota es para Lampa cuanto antes; la bandera también envíame bien surcida<sup>35</sup>.

En la carta del 30 de noviembre le da varios encargos y trata de alentarla:

“Los portadores llevan preso a Eugenio Sinanyuca<sup>36</sup> a quien mandarás poner adentro, sin prisión, porque está enfermo, y que con su mujer viva en un cuarto. También lleva dos fardos, el uno con 76 piezas de Bretaña, y el otro con 5 docenas de medias, un trozo de cinta, 12 sombreros y algunos paquetes de navajas y cuchillos; todo lo recibirás de don Pedro Espinosa.

(...) Se que estás muy afligida, y tu compañía lo mismo, y así no seas de poco ánimo. Si está de Dios que muramos se ha de cumplir su voluntad; y así, conformarse con ella. 30 de noviembre<sup>37</sup>.

El 1 de diciembre, Túpac Amaru recibe la información de que cinco corregidores están congregados en Lampa esperando armas de Arequipa para emboscarlos:

“También me aseguran que esperan mi transporte a aquella Provincia para unirse toda la tropa a la mía; y así no hay que tener cuidado de nada, manteniéndote en ese pueblo con la gente que quedase, y poner centinelas para que te den noticia a menudo; y que los indios de la provincia de Quispicanchi se esparzan en todos los tránsitos los más peligrosos, para que no puedan salir a tu

33 Idelfonso Bejarano era un sacerdote de la parroquia de Tungasuca, partidario de Túpac Amaru.

34 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, pp. 307-308.

35 Ibidem, p. 308. Loayza, p. 62.

36 Cacique de Coporaque y cobrador de los tributos para la Corona

37 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 322. Loayza, p. 63.



habitación; y si sucediese, verás la forma de salir con toda la familia a Vilcanota, por Layo, dejando bien asegurados los presos, remachando bien los grillos, y dejando guardias alrededor de la casa, y dos mozos adentro de la mayor confianza, para que tengan cuidado de ellos. Yauri 1 de diciembre de 1780<sup>38</sup>

El 2 de diciembre, Micaela Bastidas le escribe pidiéndole que Andrés Castelo sea apresado “porque éste hace muchas extorsiones en todos los pueblos que va, de modo que pueden rebelarse contra nosotros” (...) Yo creo que la comisión que le diste no se extendía hasta tanto, y así necesita una corrección que pueda contenerlo, y que se haga responsable a la satisfacción de toda aquella pérdida; y no hay que darte otra comisión<sup>39</sup>. Pero con Andrés Castelo se equivocó Micaela, pues tuvo un comportamiento ejemplar cuando lo apresaron en pleno combate, y fue uno de los diecisiete mártires que los acompañaron en el suplicio y la muerte.

En una carta probable del 3 de diciembre Túpac Amaru, le advierte que vienen soldados del Cusco,

“por lo que te prevengo que te vengas con todos los soldados de casa hasta Languí, entonces puedes quedarte con Fernandito y Mariano, y lo soldados que pasen con toda la gente Languí y Layo (...) Yo estaré el día domingo en la raya de Vilcanota, siempre tratarás de traer bastante plata no viniendo a despacharme; no te olvides de los cañones, en todo caso que vengan dichos cañones a Tungasuca, siempre dejarás una puntita de soldados de los que no pueden venir<sup>40</sup>

La correspondencia de Micaela Bastidas con otros dirigentes de la insurrección revela la importancia que tenía en la toma de decisiones, como se advierte en la carta que le dirige la Cacique de Acos, Tomasa TituCondemayta, el 4 de diciembre:

Señora Doña Micaela Bastidas. Mi más apreciada Señora mía. La ocasión me hace preciso el escribir a Vuestra Merced como que por horas esperaba la venida de Vuestra Merced y el regreso de mi hermano Don José, de lo que tan afligida me hallo por no saber de su cadencia, y no haber persona que en su lugar ordene, que apenas voy conteniendo el amenaza de la Banda; y aunque me socorrieron de Acomayo la gente, luego se fueron, como los de Corma; y como quiera los voy manteniendo a los de este Acos; y como es constante que dos años ha que en este pueblo ha habido tanta calamidad y hambre, y hoy lo poco que tuve se ha acabado en mantener al pueblo...<sup>41</sup>

Pero el 6 de diciembre se interrumpe la correspondencia cuando Micaela Bastidas le dirige una carta a Túpac Amaru en términos duros e injustos. Desde el triunfo de la Batalla de Sangarara había presionado al líder de la sublevación para que marchara al Cusco sin ningún resultado. Cansada y probablemente deprimida le escribe una carta que puso fin a la correspondencia. Túpac Amaru no le volvió a escribir más.

38 Ibidem, p. 322. Loayza, p. 63-64.

39 Ibidem, pp. 324-325. Loayza, pp. 47-48.

40 Loayza. *Mártires y Heroínas*. Ob. Cit., pp. 65-66.

41 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, pp. 325-326.

“Tú me has de acabar de pesadumbres, pues andas muy despacio paseándote en los pueblos, y más en Sauri, tardándote dos días con grande descuido, pues los soldados tienen razón de aburrirse e irse cada uno a sus pueblos.

Yo ya no tengo paciencia en aguantar todo esto, pues yo misma soy capaz de entregarme a los enemigos para que me quiten vida, porque veo el poco anhelo con que ves este asunto tan grave que corre con detrimento la vida de todos, y estamos en medio de los enemigos que no tenemos ahora segura la vida; y por tu causa están a pique de peligrar todos mis hijos, y los demás de nuestra parte.

Harto te he encargado que no te demores en esos pueblos donde no hay que hacer cosa ninguna; pero tú te ocupas en pasear sin traer a consideración que los soldados carecen de mantenimiento, aunque se les dé plata; y ésta que ya se acabará al mejor tiempo; y entonces se retirarán todos, dejándonos desamparados, para que paguemos con nuestras vidas; porque ellos solamente van al interés y a sacarnos los ojos de la cara; y más ahora que los soldados se van retirando, con la voz que Vargas y Oré habían esparcido de que los de Lampa unidos con otras provincias y Arequipa, te van a cercar, y se han amilanado, procurando remontarse y temerosos del castigo que le pudieran sobrevenir; y se perderá toda la gente que tengo prevenida para la bajada al Cusco; y este se unirá con los soldados de Lima, que ya tiene muchos días de camino.

(...) Todo esto te lo prevengo, como que me duele; pero si tu quieres nuestra ruina, puedes echarte a dormir, como tuviste el desahogo de pasearte solo por las calles del pueblo de Yauri, hasta que llegaste al extremo de subir a la torre, cuando en ti no cabía pasar a estos excesos en la estación presente; pues estas acciones no corresponden a tu honor, sino a difamarte y que hagan poco concepto de tu persona”

(...) Bastantes advertencias te di para que inmediatamente fueses al Cusco pero has dado todas a la barata, dándoles tiempo para que se prevengan, como lo han hecho, poniendo cañones en el cerro de Piccho y otras tramoyas tan peligrosas, que ya o eres sujeto de darles avance. Tungasuca 6 de diciembre de 1780”<sup>42</sup>.

Micaela Bastidas pretendía apurar la marcha al Cusco con la seguridad de recibir la adhesión del pueblo. Túpac Amaru no estaba de acuerdo con esta postura. Consciente de la importancia que revestía el Cusco, intentaba ampliar el radio de acción del movimiento para después cercar y cortar el suministro a la ciudad antes del ataque. Su estrategia estaba “destinada a doblegar a la gran urbe a través de la conjura interna y mediante la participación activa de otras clases y grupos étnicos urbanos opuestos al dominio español; proceso al cual se complementaría el ataque desde fuera y en el momento preciso”<sup>43</sup>.

La última carta de Túpac Amaru, probablemente del 5 de diciembre, escrita antes de recibir la de Micaela contrasta con el tono airado de ésta:

42 Ibidem, pp. 329,330,331. Loayza, pp. 49-51.

43 Juan José Vega. *Túpac Amaru y sus compañeros*. Ob. Cit., p. 299.

“Después que salió Don Antonio Castelo con mis cartas para ese Pueblo, llegó tu carta en que me dicen que vienen soldados del Cusco; por lo que te prevengo que te vengas con todos los soldados de casa hasta Langui, entonces puedes quedarte con Fernandito y Mariano, y lo soldados que pasen con toda la gente Langui y Layo; y así puedes estar en alguna parte segura, como es en el alto de Chacamayo; pero a mí me parece muy difícil el que salgan de la Quebrada, cuando los nuestros están en las puertas; sólo que se descuidaran los Caciques pueden salir, o que dieran lugar; de otro modo no son capaces, porque los nuestros están en los alto, y a fuerza de galgas y hondazos no los dejarían salir; y así no te descuides en despachar a Don Pedro Mendigure y a Don José Unda para que ellos vayan a prevenir a los Caciques de Yanapampa, Marcaconca, Sangarara, Aumayo, Acos, Pirque, Pacres, Rontocan, y que salgan a los altos por donde pueden salir; y los de Checacupe y los de Pitumarca también que cuiden la salida de Quisquijana; y que vaya Don Tomás Rada y Don Felipe Castro con toda la gente; y de este modo estarás muy segura; pero si te parece conveniente el venirme a Langui, hazlo con pretexto de echar soldados, dejando a los presos bien asegurados con grillos; y si fuese posible mandarles dar algún veneno, porque con esto no tengamos eso de más cuidado<sup>44</sup>.

Micaela Bastidas insiste al día siguiente donde incluso le comunica que ha decidido marchar al Cusco sola:

“Hallándome prevenida para marchar el lunes once del corriente para Paruro, a cuyo efecto estoy convocando a los indios de todos los pueblos, porque son muchos los padecimientos de los infelices indios de Acos y Acomayo, llenos de miedo con la salida de los soldados de aquel pueblo; fuera de que se van remontando los cerros, porque no les acaben sus ganados.

La mira que llevo es hacer más gente (después de contenerlos en estos excesos) para estar rodeando poco a poco el Cusco que se halla con bastante fortaleza según te previne en mi anterior; porque si andamos con pies de plomo todo se llevará la trampa.

(...) Al tiempo de estar escribiendo ésta, llegó el padre de Ambrosio quien había ido al Cusco, y cuenta que tienen mucha prevención para salir por acá: que en el Rodadero hay soldados: en el Portal de la Compañía cuatro cañones, y en la parte de arriba tres; que están ensayando a todo carrera más de mil y tantos soldados, aunque a éste le han expresado que hay más de doce mil; que también en San Borja hay cuartel; que los Corregidores de Abancay, Paruro, Calca, Cotabamba y el de Chumbivilcas están haciendo sus disposiciones, y que los más de ellos tienen una fuerza de soldados, y que determinaron salir para el martes pasado 5 del corriente; para todo esto has dado lugar con tu tardanza. Tungasuca 7 de diciembre de 1780.”<sup>45</sup>

44 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, pp. 337-338. Loayza, 65-66.

45 Ibidem, p. 331. Loayza, pp. 51-52.

Lo siguientes días Micaela continúa presionando aunque ya evidencia una profunda fatiga y tristeza. El 10 de diciembre le comunica:

“Acabo de tener noticia cómo los del Cusco salen por tres partes, y la una es la de Catca cuyo pueblo (según noticias seguras) ya está acabado. Sucacagua nos ha hecho traición, y los demás como te impondrá la adjunta; y así ya no estoy en mi, porque tenemos muy poca gente.

De mis cartas has hecho muy poco caso, tratando de entregarme a las astas del toro; y así no permitas que me quiten la vida, pues tu ausencia ha sido causa para todo esto”<sup>46</sup>.

Pero el mismo día, su fortaleza se refleja cuando ordena la detención de quienes considera traidores a su marido, Don José Gabriel Túpac Amaru:

“Dase comisión a Don Diego Berdejo para que inmediatamente pase al pueblo de Quijana, y con auxilio de aquel Común y sus Alcaldes, prenda a Francisco Sucacagua por contradictor a las órdenes de mi marido Don José Gabriel Tupac Amaru, y lo conduzca a este pueblo de Tungasuca, con buena guardia y custodia; con prevención de que pedirá auxilio a los caciques de Combapata y Checacupi, quienes igualmente pasarán al efecto, bajo de la pena de que si así no lo ejecutan, serán castigados severamente”. Tungasuca, 10 de diciembre de 1780<sup>47</sup>

No vacila en proferir amenazas en cartas dirigidas a los caciques y de manera clara y rotunda conmina a los gobernadores, Núñez de la Torre y Matías Canal:

“Señores Gobernadores Don Baltasar Cárdenas, Don Tomás Enríquez y Don Mariano Flores. Ya habrá llegado la noticia a Vuestras mercedes noticias de la empresa que ha tomado mi marido don José Gabriel Túpac Amaru; Como celoso del bien público y descanso de los naturales y criollos españoles, obtiene a fuerza de sus desvelos, providencia para exterminar y acabar las malas introducciones de repartos, alcabalas, aduanas, y en su consecuencia se halla entendiendo en estas diligencias con el esmero, que hasta aquí se ve; en cuyo supuesto, no dudo, que vuestras mercedes coadyuvarán, aprontando toda su gente a disposición de dicho mi marido.

También doy a vuestras mercedes noticia que en breve pasará mi marido a la ciudad del Cusco, con la correspondiente guarnición; por lo que es necesario que la gente de vuestras mercedes esté alerta, para bajar luego que corra esta noticia; y si a esto no se avienen vuestras mercedes, prometo acabarlos de plano, como lo he ejecutado con los demás. Entre tanto, Dios nuestro Señor los guarde muchos años. Tungasuca, diciembre 7 de 1780. Doña Micaela Bastidas”<sup>48</sup>.

Estaba sola en medio de enemigos y de servidores que no se oponían a su autoridad. Hay tener en cuenta, además, que dictaba seguramente en quechua las cartas que le enviaba a Túpac Amaru, pues no sabía escribir. Por ello, es previsible

---

46 Ibidem, p. 343. Loayza, pp. 52-53.

47 Ibidem, p. 342. Loayza, p. 12.

48 Ibidem, p. 332-333.

que pudo haber sido ido engañada. Por ejemplo, confió sin reservas en un informe que desde el Cusco le envió su primo José Palacios, donde le decía que contaba con 50 mil esclavos negros que apoyarían el ataque a esa ciudad. Lo cual no era cierto.

En los edictos dados por Micaela Bastidas se percibe la vehemencia, la pasión de avanzar, de arrebatarle el Cusco a los extranjeros, a los opresores de su pueblo. El 13 de diciembre ordena apresar al alcalde y cacique del pueblo de Yanaoca, y notifica a los caciques del pueblo de Quiquijana a unirse a la rebelión:

“Se les advierte a dicho común de mis indios y españoles, no hagan daño ni perjuicio el menor, así en los ganados, casas y chacras de los vecinos por donde transitasen, por ser muy perjudicial; y a los que ser criollos, los atraigan y llamen a nuestra bandera, sin hacerles perjuicio alguno: porque no vamos a hacer daño a los paisanos, sino tan sólo a quitar los abusos de repartimiento y demás cargas que teníamos, y nos amenazaban los corregidores y europeos (...) Y en señal de verdaderos y buenos cristianos, cargarán la insignia de la Santísima Cruz en sus monteras y sombreros. Todo lo que se guardará y cumplirá sin falta en lo menor; y al que contraviniese, se le castigará en público cadalso, sin que le valga excusa ni pretexto. Y para que ninguno alegue ignorancia, y llegue a noticia de todos, mando que, después de publicado este bando se fije en la puerta de mi casa de Tungasuca”<sup>49</sup>

Micaela Bastidas que se encontraba en Pomacanchi cuando recibió una carta de Marcos de la Torre desde Acomayo, informándole que carecía de armas y soldados, lo que corroboraba Tomás Guasa señalando: “me hallo solo sin ninguna persona a nuestro favor; yo sé que nos esperan con bastantes soldados en Pilpinto, y aquí tenemos muy pocos y todos en contra”<sup>50</sup>. No obstante, el mismo 15 de diciembre le envió una carta al Gobernador José Torres donde le ordena que:

“inmediatamente conduzca usted toda la gente de este pueblo, para hacer la entrada al Cusco, y arruinar de raíz tantos ladrones perjudiciales. Tenemos a nuestro favor las provincias de Urubamba, Paucartambo, las ocho parroquias, la de Quispicanchis, Paruro, Tinta, Lampa, Azángaro, Paucarcoclla, Carabaya, la ciudad de Chuchito y otras con innumerable gente”<sup>51</sup>.

También le escribe el 16 de diciembre a Túpac Amaru en tono conciliador:

“He celebrado infinito que hayas llegado con felicidad. Yo me hallo en este Pomacanchi haciendo más gente, porque de este Tungasuca había salido con poca. Hay noticias de que del Cusco han salido; y la primera tropa, en Urcos. Por Paruro también quieren cercanos.

Todos estos motivos me expuso a caminar, y aquí te espero para que no vayas adelante.”<sup>52</sup>

49 Ibidem, pp. 105-106

50 Ibidem, p. 356.

51 Ibidem, pp. 356-357

52 Ibidem, p. 357. Loayza, p. 53.

No obstante, Túpac Amaru continúa su viaje sin avanzar el trecho pequeño que lo separaba de ella. Poco después Micaela Bastidas se traslada a Sangarara donde le pide a la Cacica Tomasa TituCondemayta que se una a la marcha al Cusco. Pero ella le responde que sólo recibe órdenes de Túpac Amaru. El 18 y 19 de diciembre se producen matanzas en Calca y en pueblos aledaños, y el 20 de diciembre, Juan Manuel Oblitas, obispo del Cusco, le informa al Visitador General José Antonio Arreche que los “indios han arruinado ya varias haciendas, siendo el robo y saqueo de frutos y ganados su mayor aliciente, y a este ejemplo han salido invadiendo otros muchos pueblos”<sup>53</sup>

### **Marcha al Cusco**

A finales de diciembre se reunió la Junta en Sangarara para evaluar la situación y adoptaron la decisión de avanzar hacia el Cusco. Túpac Amaru y Micaela Bastidas parten juntos al frente de los rebeldes dispuestos a enfrentar a José Arreche y a su ejército de miles de soldados. El 3 y 9 de enero de 1781, Túpac Amaru dirigió dos oficios al Cabildo del Cusco solicitando su intervención. Señala que su intención ha sido liberar de la esclavitud a los naturales de este reino evitando sin resultado muertes y hostilidades, lo que le ha causado un gran dolor por lo que pide se le permita la entrada a la ciudad al padre Domingo Castro, a Ildefonso Bejarano y al capitán Bernardo de la Madrid en calidad de emisarios:

“Sin retener por ningún pretexto a dichos emisarios, porque representan mi propia persona, sin que se entienda sea mi ánimo causar la menor extorsión a los rendidos, sean de la clase que fuesen, como ha sucedido hasta aquí. Pero si obstinados intentan seguir los injustos hechos, experimentarán todos aquellos rigores que pide la divina justicia, pues hasta aquí la he visto pisada por muchas personas”<sup>54</sup>.

Micaela partió a Ocororo y Yanacocha con la intención de asegurar el suministro de armas y alimentos; y el 10 de enero se dirigió a Tinta. A mediados de ese mes la batalla es encarnizada en el cerro Piccho que rodea la ciudad del Cusco, y ya no han posibilidad, quizá nunca la hubo, de treguas ó negociaciones. El 15 de ese mes el virrey Francisco de Jáuregui ordenó a las milicias sofocar la rebelión y liquidar a los principales líderes indígenas.

Mientras las columnas del ejército español apoyadas por los caciques Nicolás Rosas de Anta y Mateo Pumacahua, atrincherados en la fortaleza de Sacsahuamán, cerraron el círculo defensivo alrededor del Cusco. Ambos indios renegados aliados de los españoles como consta en el Informe del Cabildo del Cusco de 1783: “A imitación del cacique Pumacahua, se manifestó fiel y pronto Nicolás de Rosas, cacique del pueblo de Anta, de la provincia de Abancay, ofreciendo resguardar la espalda de esta ciudad con los indios de sus ayllos y parcialidades, que son muchos en número”<sup>55</sup>

---

53 Ibidem, p. 363.

54 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 4º, p. 78.

55 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, p. 118.



El 22 de enero, desde Tinta Micaela le escribe a Túpac Amaru, lo llama: "Hijo de todo mi aprecio", lo trata de Vuestra Merced, y le dice que espera la resolución que él debe tomar en Quisquijana<sup>56</sup>. El 24 de enero, le volvió a escribir:

"Antes que recibiese la de Vuestra Merced ya se había dado auxilio de tropa y armas a nuestro Don Diego que se halla en Lauramarca y se le han unido ya los de Carabaya, por lo que insiste en volver sobre Paucartambo.

(...) He retenido aquí dos eclesiásticos, acabados de llegar del Cusco, quienes expresan que aquella tropa se va disipando por falta de sueldos y que las deserciones son continuadas.

Que cuando la retirada nuestra de Piccho estuvo la gente común para pasarse toda a nuestra banda, pero que los sermones de varios eclesiásticos lo impidieron; y que el Obispo esa misma tarde estuvo en su silla de manos para subir y hablar con Vuestra Merced, pero que también se lo embarazaron con el pretexto de que podía matarle una bala; que a sus Ilustrísima le había hecho creer innumerables falsedades contra Vuestra Merced y que Vuestra Merced, iba con ánimo de destruir enteramente la Ciudad y sus moradores, por lo que mandó que todo eclesiástico tomase armas y que las monjas desamparasen las clausuras.

(...) Aquí estamos haciendo los preparativos de armas y municiones de guerra correspondientes, porque sin embargo de estas noticias no debemos descuidar asunto tan grave hasta concluirlo enteramente, y sólo se espera a Vuestra Merced para si fuere conveniente repetir sobre estas noticias otros embajadores eclesiásticos antes de volver con las armas contra aquella ciudad"<sup>57</sup>.

El 25 llegaron de Lima varias columnas del ejército español. A fines de ese mes el cacique Mateo Pumacahua en la campaña de Urubamba venció a Diego Cristóbal Túpac Amaru, recuperando Yucay y otros pueblos. También recuperó Paucartambo, Lauramarca, Tinta, y tomó parte en los combates de Pucacasa, Llocllora, Mosocllacta y Mitamita. Después invadió Puno, y realizó la campaña punitiva de Lares dirigiendo varias expediciones represivas contra las últimas columnas de Túpac Amaru. Su notable participación le valió alcanzar el "grado de Brigadier General de los Ejércitos Españoles y la categoría de Presidente Interino de la Audiencia de Cusco. Posteriormente, los mismos españoles lo separaron del mando por su extrema crueldad y tendencia al pillaje<sup>58</sup>.

Durante ese período Micaela Bastidas tuvo a su cargo la responsabilidad de coordinar la ofensiva a Puno comandada por Ramón Ponce, la operación sobre Arequipa de Manuel Balderrama y la extraordinaria resistencia de Túpac Amaru a José Arreche que avanzaba hacia el Cusco al frente de un ejército de miles de soldados.

56 Ibidem, p. 458.

57 Loayza. *Mártires y Heroínas*. Ob. Cit., pp. 54.55.

58 Vega. *José Gabriel Túpac Amaru*. Ob. Cit., p. 24.



Conforme avanza el tiempo en las cartas se advierten situaciones cada vez más difíciles. En febrero, Micaela le informa: “acaban de llegar sucesivamente tres propios de Quiquijana y dicen que los enemigos se hallan en dicho pueblo, y que nuestra tropa se ha retirado a Checacupi”<sup>59</sup>. En la siguiente, sin fecha pero probablemente de finales de febrero, y le dice:

“La adjunta es del Cusco de nuestro primo. Lo que te encargo es que no la vea nadie y solamente tú y Bermúdez; porque nuestros allegados son los que tiran contra nosotros. (...) Por los muchos recelos que me asistía de la carta de nuestro primo, me puse a examinar al propio, cómo y en qué forma le entregó la carta; y me dice que un chapetón que se hallaba en el cuarto donde está preso, le entregó, explicándole por interpretación del hijo de Chillitupa, en la forma en que había de venir y regresar a la ciudad; por lo que entiendo sean máximas de los chapetones, que a fuerza de amenazas lo hayan hecho escribir, para que con la espera de los soldados de Arequipa y Lampa (donde quiere que vayas) tengan tiempo de prevenirse para acabarnos”<sup>60</sup>

El 7 de marzo de 1871 le dice que remite con el portador: “quinientos veinte y seis cartuchos de fusil, con balas; de cañón 30 cartuchos para lo mismo, y no va pólvora, porque en lo pronto no la hay sino del cañón; también lleva 6 pesos, 2 cestos de coca”<sup>61</sup>. Son días en los que el movimiento empieza a lograr algunos avances.

El 9 de Marzo, el ejército español dispuso para cercar a Túpac Amaru dos destacamentos de 1,846 hombres, 6 cañones y municiones, repartidos en seis columnas. La primera en Paucartambo, Quispicanche y Tinta; la segunda en la Quebrada de Quispicanche; la tercera en Altos de Orocoroco; la cuarta en Paruro, Livitaca, Chumbivilcas, Yauri, Coporaque de Tinta; la quinta en Cotabamba, Chumbivilcas; y la sexta en Paucartambo, Altos de Ocongarí, Puestos de Azorayaste, y el cuerpo de reserva por los Altos de Orocoroco.

El 12 de marzo, el Visitador José Antonio Areche lo conmina a rendirse:

“...no le queda un arbitrio mejor que elegir que el venirse a poner y postrar a los pies de la Justicia, y de la misericordia, temiendo que le maten si se resiste, y que le venga la eterna condenación por resulta, que es por todo lo peor en que pueden caer Vuestra Merced, y sus males secuaces, y parientes.

Entre estos males ninguno hay mejor y más heroico que el que Vuestra Merced puede hacer con rendirse; y digo menor, pues de más misericordia es capaz el que se entrega que el que es prendido en nuestro caso; si Vuestra Merced toma este consejo, y este medio le puede servir para venirse en derecho seguro, y solo con su familia, ó con alguna persona dé ella esta carta que manifestara a cualquiera de los seis Señores Gefes que están en camino con sus respectivas columnas desde el día 9 próximo en solicitud de pacificar la tierra alterada, castigar a los rebeldes y prender a Vuestra Merced (...) Vuestra Merced dirá

59 Ibidem, p. 56.

60 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 484. Loayza, p. 56.

61 Loayza. *Mártires y heroínas*. Ob. Cit., p. 57.

que el consejo es terrible, pero yo le respondo, que más lo es el peligro en que se halla..."<sup>62</sup>

La respuesta de Túpac Amaru es contundente, y merece figurar como un importante documento de la independencia del Perú. Está fechada el 18 marzo y la llevaba consigo cuando fue apresado:

"Por cuando es acordado por mi Consejo en Junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, y ya publica, que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la Corona y Dominio de mis Gentes cerca de tres siglos, pensionándose los Vasallos con insoportables Gabelas, tributos, Sisas, Lanzas, Aduanas, Alcabalas, Estancos, Catastros, Diezmos, y Quintos, Virreyes, Audiencias, Corregidores y demás Ministros todos iguales en tiranía, vendiendo la Justicia en Almoneda con los escribanos de esa fe a quien más puja, y quien más da, entrando en esto los Empleos Eclesiásticos, y Seculares sin temor de Dios, estropeando como a bestias a los Naturales de este reyno, quitando las vidas a solo los que no supieren robar; todo digno del más severo reparo: por eso, y porque los justos clamores con generalidad han llegado al Cielo. En el Nombre de Dios Todo Poderoso ordenamos y mandamos que a ninguna de las Personas dichas se pague ni se obedezca en cosa alguna a los Ministros Europeos intrusos, y solo se deberá todo respeto al Sacerdocio pagándoles el Diezmo y La Primicia como que se da a Dios inmediatamente: y el tributo y Quinto a su Rey y Señor Natural y esto con la moderación que se hará saber con las demás Leyes que se han de observar y guardar. Y para el mas pronto remedio de todo lo expresado mandamos se reitere y publique la Jura hecha de mi Real coronación en todas las Ciudades, Villas, Lugares de mis Dominios dándonos parte con toda brevedad de los Vasallos prontos y fieles para el premio igual: y de los que se rebelaren para la pena que les compete remitiéndonos la Jura fecha con la razón de cuanto conduzca. Fecho en Tungusaca a 18 de Marzo de 1781. Don José Gabriel Túpac Amaru Inca"<sup>63</sup>.

El 13 de marzo de 1781, Julián Túpac Catari al frente de decenas de miles de indios sitió La Paz durante 109 días. Entre el 18 y 22 del mismo mes, Túpac Amaru logró un importante triunfo estratégico en Pucacasa. Pero el ejército español también avanza incontenible. En la carta del 22 de marzo que Micaela Bastidas le dirige a Bernardino Zegarra lo insta para que notifique a los caciques e indios del pueblo de Quisquijana, a fin de que no causen agravios a los españoles intentando controlar el desborde que podría producirse, con una drástica advertencia, "que el que los continúe, incurrirá en la muerte e horca y perdimiento de sus bienes..."<sup>64</sup>.

Se acercaba el gran enfrentamiento, mientras Micaela multiplica sus tareas y afanes. El 23 de marzo de 1781 le envía una carta donde lo llama "Señor Gobernador Don José Gabriel Túpac Amaru. Amantísimo hijo de mi corazón" y le informa sobre el movimiento de los soldados españoles:

62 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, p. 563.

63 Ibidem, pp. 578-579.

64 Ibidem, p. 592.

“En vista la de Vuestra Merced, he dado repetidas gracias a Dios por la felicidad con que caminan sus asuntos en la presente guerra, y para ella remito con los portadores los pertrechos que Vuestra Merced me pido y constan de la inclusa razón.

He mandado orden para que la oroya de la parte de Yanaoca esté bien guardada; respecto a lo que Vuestra Merced previene, no obstante que por acá nada se ha sabido de que hayan pasado ningunos contrarios, y solo sí que los que fuera a Chuquibamba se han pasado con la bandera a aquella parte, sin que se tenga luz del paradero de Berdejo y Balderrama, y que Collaguas a quien se le han dado sus órdenes correspondientes para que reconozca las inmediaciones de Arequipa.

De Livitaca piden pertrechos porque se hallan atacados por los de Paruro, he determinado enviarles un cañón de cuatro que se han fundido, todo lo prefengo a Vuestra Merced para su gobierno y Dios. Tinka, Marzo 23 de 1781. De Vuestra Merced su amante esposa. Doña Micaela Bastidas”<sup>65</sup>.

El 1 de abril, Micaela Bastidas desde Tinta envía a Túpac Amaru la última carta:

Repetidas órdenes se dieron para la bajada de la gente de estos pueblos donde pasa Don Antonio con la orden de Vuestra Merced para que los traiga por delante, porque es una gente que no entiende razón ni conoce subien.

En Carabaya se repiten muertes y embargos; de Caylloma se asegura toda tranquilidad, y de Arequipa lo propio y todos dispuestos a las órdenes de Vuestra Merced a quien Dios le dé fuerzas y paciencia para nuestro amparo”<sup>66</sup>.

El 5 de abril Túpac Amaru fue derrotado en la batalla de Sallca<sup>67</sup>. Sin embargo logró escapar y se refugió en Langui, en la casa de un cercano colaborador, Ventura Landaeta, seguro de su fidelidad. Horas más tarde la casa fue rodeada por el ejército español. El parte del 16 abril sobre su detención señala que Túpac Amaru “entró en Langui muy confiado en la fidelidad que pensó hallar en su Coronel Ventura Landaeta, a quien refirió su trabajo y resolvió pasar adelante. El amigo le reprobó el dictamen y bien inspirado en Dios para lo que debía hacerse con el tirano y le hizo descansar con cariño, persuadiéndole que lo que convenía no era retirada, sino la resistencia que podía verificar con el auxilio de bastantes indios que tenía de fresco. Convenciose Túpac Amaru, y entre tanto le hacían el almuerzo, salió el bueno Coronel a buscar gente que actuase su intensión y volvió”<sup>68</sup>. Túpac Amaru y Antonio Bastidas fueron detenidos, pero lograron escapar su hijo Mariano y Diego Túpac Amaro. Ventura Landaeta, el traidor, recibió de los españoles una pensión vitalicia y una cuantiosa recompensa.

---

65 Ibidem, p. 592. Loayza, p. 58.

66 Ibidem, p. 596.

67 *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p. 18.

68 *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, pp. 656-657.

Ese día Micaela Bastidas supo a través de un mensaje secreto de Tupac Amaru la detención y cuando intentaba huir con sus hijos y varios familiares por el camino de Livitaca fue emboscada, traicionada también por Ventura Landaeta. El 12 de abril de 1781, estaban ya todos presos: Túpac Amaru (38 años), Micaela Bastidas (36 años), sus hijos Hipólito (18 años) y Fernando (10 años), Antonio Bastidas, Cecilia Túpac Amaru, Tomasa Tito Condemayta, Úrsula Pereda, Isabel Coya y Francisca Aguirre. Días antes, el 7 de abril había sido detenida Marcela Castro, madre de Diego Túpac Amaru. Cuando Tupac Amaru y Micaela Bastidas fueron detenidos,

“los bajaron de las mulas en las puertas del cuartel, y el Visitador los separó aquella noche previniendo a Túpac Amaru, su mujer e hijos que se despidiesen para siempre, porque ya no se verían, ni se juntarían hasta la eternidad, o cual más el día del Suplicio para su mayor dolor”<sup>69</sup>.

### Un proceso sin justicia

El 12 de abril de 1781, el visitador general José Antonio de Areche le dirigió desde el Cusco un oficio al Virrey de Buenos Aires, participándole la prisión de José Gabriel Túpac-Amaru, donde anuncia que se les aplicará una justicia equivalente al “raro, inhumano, sacrílego y horroroso de sus crímenes”, lo cual cumplieron con creces:

Preso pues este traidor, y los principales de su alianza, a quienes voy a imponer los serios castigos que merecen, y que tengan una ajustada correspondencia con lo raro, inhumano, sacrílego y horroroso de sus crímenes, luego que les tome las declaraciones oportunas a inquirir el origen, y otros cómplices que puede haber encubiertos, se me hace fácil la pacificación de lo que resta, y la prisión de los emisarios que tiene en los territorios de ese gobierno; y lo aviso a Vuestra Excelencia, ganando los instantes para que entre en esta satisfacción, y alivie sus cuidados, procurando también que para que logre nuestro venerado Amo la misma, (...), dándome a mí sus apreciables órdenes, con la seguridad de que los recibiré y cumpliré con la obediencia más pronta, ínterin tengo nuevos motivos de participarle el resto de esta feliz expedición, en que me propongo desde ahora, como tengo anunciado a Vuestra Excelencia, puesto que pasa a su territorio y mando, obrar todo lo que obraría siendo de este, sin reparo alguno, no obstante que ofrezco no excederme en cosa que no aconsejen las circunstancias, y pienso que Vuestra Excelencia haría lo propio, hallándose a la vista; en lo que, repito, que procuraré ser escrupuloso, con todo el extremo que me debe exigir esta materia”<sup>70</sup>.

Conocida la noticia, Fray Sebastián Malvar y Pinto, Obispo de Buenos Aires, envió una Pastoral a la feligresía:

69 Ibidem, pp. 658.

70 Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital a partir de Pedro de Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata. Tomo Quinto, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836.

El día de ayer, 23 del corriente, recibimos por el correo de Chile noticias fijas y ciertas, que el 8 de abril próximo fue derrotado y preso el traidor José Gabriel Túpac-Amaru con su mujer, hijos, hermanos y demás secuaces que le acompañaban, e influían a negar la debida obediencia a Dios y a Nuestro Católico Monarca. ¿Y qué vasallo fiel y leal no se alegrará en el arresto de este rebelde? ¿Qué español verdadero no concibe en su pecho una excesiva alegría, por noticia tan plausible? ¿Qué cristiano no se empeñará en tributar a Dios los más rendidos obsequios, por habernos concedido un beneficio tan grande?

Sí, amados hijos, este suceso es digno de todos nuestros votos y de las más fervientes oraciones. El amor que debemos al Rey y a la Religión que profesamos, exige que exhalemos nuestros corazones en alabanzas y cánticos. ¿Y a quién mejor se pueden dirigir nuestros sacrificios, que a la Trinidad Beatísima, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Patrona de esta muy Ilustre Ciudad de Buenos Aires?

(...) Por ello festejemos a lo menos con tres o cuatro días de solemnidad. Cantemos en el primero una misa y *Te Deum*, dando gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Expóngase al mismo tiempo el sagrado cuerpo de Nuestro Salvador, en desagravio de los desacatos, irreverencias y maldades, que contra él, y en su misma presencia cometieron, nuestros falsos hermanos. Téngase por otros tres días patente a este Señor Sacramentado, para que todo el pueblo le alabe, lo bendiga y engrandezca con súplicas, ruegos y ardientes suspiros.

(...) Así, amados hijos, queremos que se haga en todas las parroquias de nuestro obispado; y en virtud de las facultades apostólicas con que nos hallamos de nuestro Sumo Pontífice reinante, concedemos indulgencia plenaria para tres días, que señalarán los párrocos a los que en ellos confiesen y comulguen<sup>71</sup>.

En el Cusco, los detenidos fueron juzgados sin defensa y en total desventaja. El juicio se inició el 17 de abril de 1781 y culminó tres meses después el 14 de julio<sup>72</sup>. Incluyó a más de doscientos prisioneros y se realizó en el antiguo colegio de los jesuitas, San Francisco de Borja, convertido en cárcel. La mayoría de las pruebas presentadas se basaron en declaraciones de testigos y en documentos escritos por Túpac Amaru, Micaela Bastidas y personas allegadas. El juez Benito de la Mata Linares, condujo el proceso con dos escribanos: Manuel Espinavete López, y José Palacios, primo de Micaela Bastidas, cercano a Túpac Amaru, pero convertido después en "delator a favor de la administración colonial. Más tarde, también él fue investigado y perseguido"<sup>73</sup>.

El 21 de abril de 1781 se inició el juicio contra Micaela Bastidas. El primero en declarar fue Francisco Molina, quien según carta de Eusebio Balza, Sargento Mayor de las Milicias de Tucumán al Supremo Consejo de Indias, del 8 de setiembre de

71 Ibidem.

72 Los protocolos judiciales están en el Archivo General de las Indias en Sevilla, legajo 32 y 33 de la Audiencia de Cusco. Fueron publicados bajo el título de *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros*. Lima: Colección documental del Bicentenario de la Revolución emancipadora de Túpac Amaru, 1981 - 1982.

73 Roedl. "Causa Tupa Amaro. El proceso a los tupamaros en Cuzco, abril-julio de 1781", 2000.

1781, "fue uno de los más famosos capitanes que tuvo Túpac Amaru, tan ensangrentado contra los europeos, que el estrago lamentable de Sangarara se atribuye principalmente a él"<sup>74</sup>. Las recomendaciones y marcos de plata de su hermana la Marquesa de Corpa, le valieron a Molina ser indultado y deportado a Chile de donde era oriundo.

En su declaración, señala que Micaela Bastidas daba órdenes por escrito y de palabra a varias personas con más rigor que el Rebelde" (...) y convocaban a los indios de los demás pueblos, dándoles bastón a los que veía adictos a su voluntad, y ponderándoles la prisión en los españoles los tenía, diciéndoles que los Corregidores y sus allegados eran ladrones públicos. Y que los tribunales superiores no hacían justicia contra ellos, y en adelante solo pagarían el tributo y gozarían de libertad como en tiempo de la idolatría"<sup>75</sup>.

El siguiente testigo fue Francisco Cisneros, que estaba al servicio del Corregidor de Tinta Antonio de Arriaga. Relató que en los cinco meses que estuvo preso en los pueblos de Tungasuca y Tinta, "observó que Micaela Bastidas "daba órdenes por escrito y de palabra a las provincias rebeldes, para que aportasen gente, para posesionarse de estos dominios, con más vigor que su propio marido, imponiéndoles pena de muerte sino concurrían a ello"<sup>76</sup>.

Igualmente, el otro testigo, Manuel de San Roque declaró que Micaela Bastidas "daba órdenes de palabras a los indios concurrentes, todas aderezadas a la conspiración que el Rebelde había maquinado, excitando a los indios a que se pusieran en arma, fomentándolos con plata, coca y otras especies comestibles"<sup>77</sup>

Mientras, Manuel Galleguillos, uno de los secretarios más activos que sirvió a Micaela Bastidas, intentó soslayar su responsabilidad declarando que permaneció obligado con los rebeldes, y que "supo que Micaela Bastidas expidió autos fuertes, convocando gente, con pena de la vida para la expedición del pueblo de Pilpinto, a donde salió personalmente, comandándola, hasta el obraje de Pumacanche; de allí se revolió con la gente. Que las órdenes de esta mujer eran más fuertes que las de su marido; de modo que sus deseos eran pasar a todos los españoles a sangre y fuego (...) Que conocía más rebeldía en ella que en su marido; más arrogancia y más soberbia, de modo que se hizo más temible que su marido"<sup>78</sup>.

Para probar su culpabilidad, los españoles presentaron durante el juicio varios edictos firmados por ella donde ordenaba apresar alcaldes y caciques como uno fechado el 13 de diciembre de 1781, donde advierte a indios y españoles no causar daño a los vecinos, a las casas, al ganado ni a las chacras, porque ese no era el objetivo sino terminar con los atropellos y abusos de los corregidores y europeos.

74 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, pp. 708-709.

75 Ibidem, p. 709.

76 Ibidem, p. 710.

77 Ibidem, pp. 710-711.

78 Ibidem, pp. 711-712.



“Todo lo que se guardará y cumplirá sin falta en lo menor; y al que contraviniese, se le castigará en público cadalso, sin que le valga excusa ni pretexto. Y para que ninguno alegue ignorancia, y llegue a noticia de todos, mando que, después de publicado este bando se fije en la puerta de mi casa de Tungasuca”<sup>79</sup>

El 22 abril Micaela Bastidas se enfrenta al Juez Benito de la Mata Linares, quien valiéndose de engaños intenta la delación de otros sublevados. Pero ella evade respuestas comprometedoras, niega cargos, no se contradice y evita inculpar a sus compañeros de lucha. Los únicos nombres que proporciona son de aquellos que los habían traicionado: Manuel Galleguillos y Francisco Cisneros; también protege a los sacerdotes Antonio López de Sosa y Ildefonso Bejarano, que después fueron desterrados y encerrados en el convento de San Francisco de Cádiz<sup>80</sup>. No se quiebra en presencia de Túpac Amaru cuando ambos tienen que comparecer juntos. No existen lamentos ni súplicas. Ella sabe que ha llegado el final.

En su declaración dijo que cuando fue detenida llevaba “tres pares de zarcillos, once sortijas, hebillas de oro, gargantilla de oro, cuatro tejidos de oro, unos ataditos de oro en polvo (...) seiscientos pesos en plata sellada, cuatro cajas de oro, mucha plata labrada, alguna ropa de Castilla y de la tierra”, y que eso le fue sustraído por un “tal Landaeta (que) repartió lo que cogió, y su mujer se llevó alguna ropa”<sup>81</sup>. Landaeta, traidor, también era ladrón al igual que su esposa.

Los bienes de Túpac Amaru, Micaela Bastidas y otros rebeldes fueron rematados. No era poco lo que los españoles se adjudicaron: Cajas que contenían plata labrada, alhajas de oro y perlas, diamantes, azafates, cucharones de plata, piezas de servicios de iglesia, tazas, servicio de mesa y de té. Libras de oro en bruto, hebillas de oro, cadenas y peines, sortijas, cajas de lapislázuli, sortijas y otras piedras preciosas, relicarios de plata, sarcillos de otro, candelabros de plata, gargantillas, hebillas de oro y plata, rosarios con cuentas de oro y cruz de esmeraldas, relicarios de plata, sahumadores, candelabros<sup>82</sup>. Monto tasado en 4,559.20 pesos. Además de 2,863.5 pesos por otros conceptos. Todo lo cual se remató el 14 de febrero de ese año<sup>83</sup>.

## La sentencia

La importancia de la presencia de Micaela Bastidas en la gesta libertaria queda demostrada en la acusación del visitador José Antonio Arreche. Resulta por ello sorprendente que a pesar de todos los testimonios la historia oficial continúe presentándola como a una simple colaboradora. La sentencia no puede ser más clara:

“Por complicidad en la Rebelión premeditada y ejecutada por Túpac Amaru, auxiliándolo en cuanto ha podido, dando las órdenes más vigorosas y fuertes, para juntar gente, con destino de enviarla a éste y a sus demás capitanes que sostenían sus viles ideas, invadiendo las provincias para sujetarlas a su

79 Loayza. *Mártires y heroínas*. Ob. Cit., pp. 105-106.

80 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, pp. 713-715.

81 Ibidem, p. 717

82 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 4º, pp. 380-387.

83 Ibidem, pp. 392-393.



obediencia, condenando al último suplicio al que no obedecía las órdenes suyas o de su marido, siendo causa de muchas muertes, de las que se gloriaba cuando tenía noticia, cuya alegría demostraba públicamente, siempre que le venía aviso de alguna acción favorable; esforzando y animando a los indios, dando bastones de Coroneles a los que creía más adictos; hablando con horror de los españoles, y con expresiones que imprimiesen mayor odio a los naturales, ofreciéndoles que sólo pagarían tributo pero no otro derecho alguno, gozando de la propia libertad que gozaban en tiempo de su idolatría, profiriendo en sus conversaciones palabras que denotaban que aspiraba a reinar; haciéndose por este motivo obedecer con más rigor que su marido, despreciando las sagradas armas (excomuniones) de la Iglesia, quitándolas de las puertas de ella donde las veía fijadas; y sustituyendo en su lugar edictos suyos; publicando bandos, dando comisiones, nombrando quienes se hicieran cargo de la administración de sacramentos, mandando cerrar las iglesias cuando le parecía; dando pases para que sus soldados no impidiesen a los de su facción; escribiendo cartas a fin de publicar los felices sucesos de su marido, encaminados como se explicaba escandalosamente, a librar el Reino de tantos pechos y cargas; pidiendo le envíen gente, con pena de la vida al inobediente<sup>84</sup>

Fue condenada a la pena de muerte. Todos sus bienes embargados, sus casas arrasadas a “vista de todo el pueblo, donde existieran”, firmado José Antonio de Arreche, Ciudad del Cusco, a los 16 días del mes de mayo de 1781<sup>85</sup>.

La sentencia del Visitador D. José Antonio de Areche contra José Gabriel Túpac Amaru, Micaela Bastidas, hijos, y reos principales de la sublevación, significó una sentencia contra la sociedad y la cultura andinas. Es decir, todo lo que Túpac Amaru representaba. Se prohibió el uso del idioma quechua, instrumentos musicales, y la indumentaria de la nobleza Inca con la finalidad de romper el lazo de unión con el imperio vencido<sup>86</sup>:

DEBO CONDENAR Y CONDENO a José Gabriel Túpac-Amaro a que sea sacado a la plaza principal y pública de esta ciudad, arrastrado hasta el lugar del suplicio, donde presencie la ejecución de las sentencias que se dieren a su mujer Micaela Bastidas, sus dos hijos Hipólito y Fernando Túpac-Amaro, a su tío Francisco Túpac-Amaro, a su cuñado Antonio Bastidas, y algunos de los principales capitanes y auxiliares de su inicua y perversa intención o proyecto, los cuales han de morir en el propio día; y concluidas estas sentencias, se le cortará por el verdugo la lengua, y después amarrado o atado por cada uno de los brazos y pies con cuerdas fuertes y de modo que cada una de estas se pueda atar o prender con facilidad a otras que prendan de las cinchas de cuatro caballos, para que puesto de este modo o de suerte que cada uno de éstos tire de su lado, mirando a otras cuatro esquinas o puntas de la plaza, marchen, partan

84 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 718.

85 Ibidem, pp. 736-737.

86 Isabel Iriarte. “Las túnicas incas en la pintura colonial”. *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco, 1993, p.53.

o arranquen a una voz los caballos, de forma que quede dividido su cuerpo en otras tantas partes, llevándose este, luego que sea hora, al cerro o altura llamada de Picchu, adonde tuvo el atrevimiento de venir a intimidar, sitiar y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se quemase en una hoguera que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para sola memoria y escarmiento de su execrable acción. Su cabeza se remitirá al pueblo de Tinta, para que estando tres días en la horca se ponga después en un palo a la entrada más pública de él; uno de los brazos al de Tungasuca, en donde fue cacique, para lo mismo, y el otro para que se ponga y ejecute lo propio en la capital de la provincia de Carabaya, enviando igualmente, y para que se observe la referida demostración, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas, y la restante al de Santa Rosa en la de Lampa, con testimonio y orden a los respectivos corregidores o justicias territoriales para que publiquen esta sentencia con la mayor solemnidad por bando, luego que llegue a sus manos y en otro igual día todos los años subsiguientes, de que darán aviso instruido a los superiores gobiernos, a quienes reconozcan dichos territorios.

(...) Se prohíbe que usen los indios los trajes de la gentilidad, y especialmente los de la nobleza de ella, que solo sirven de representarles los que usaban sus antiguos Incas, recordándoles memorias que nada otra cosa influyen que en conciliarles más y más odio a la nación dominante, fuera de ser su aspecto ridículo y poco conforme a la pureza de nuestra religión, pues colocan en varias partes de él al Sol, que fue su primera deidad. Extendiéndose esta resolución a todas las provincias de esta América Meridional, dejando del todo extinguidos tales trajes, tanto los que directamente representan las vestiduras de sus gentiles reyes con sus insignias, cuales con el *unco*, que es una especie de camiseta; *yacollas*, que son unas mantas muy ricas de terciopelo negro o tafetán; *mascapaycha*, que es un círculo a manera de corona, de que hacen descender cierta insignia de nobleza antigua, significada en una mota o borla de lana de alpaca colorada, y cualesquiera otros de esta especie o significación.

(...) Del propio modo, se prohíben y quitan las trompetas o clarines que usan los indios en sus funciones, a las que llaman *pututos*, y son unos caracoles marinos de un sonido extraño y lúgubre, con que anuncian el duelo y lamentable memoria que hacen de su antigüedad. Y también el que usen y traigan vestidos negros en señal de luto, que arrastran en algunas provincias como recuerdos de sus difuntos monarcas y del día o tiempo de la conquista, que ellos tienen por fatal y nosotros por feliz pues se unieron al gremio de la Iglesia Católica y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros Reyes.

Con el mismo objeto se prohíbe absolutamente el que los indios se firmen *Incas*, como que es un dictado que le toma cualquiera, pero que hace infinita impresión en los de su clase. Mandándose, como se manda, a todos los que tengan árboles genealógicos o documentos que prueben en alguna manera sus descendencias con ellos, el que lo manifiesten o remitan certificados y de balde por el correo a las respectivas secretarías de ambos virreynatos para que allí se reconozcan

sus solemnidades por las personas que diputen los Excmos. Señores Virreyes, consultando a SM lo oportuno según sus casos. Sobre cuyo cumplimiento estén los corregidores muy a la mira, solicitando o averiguando quién no lo observa, con el fin de hacerlo ejecutar o recogerlos para remitirlos, dejándoles un resguardo. José Antonio de Areche<sup>87</sup>.

### **Micaela Bastidas fue ejecutada el 18 de mayo de 1781 Tenía 35 años y un sueño inconcluso de libertad**

El 16 mayo 1781, Benito de la Mata Linares, condenó a Micaela Bastidas a la pena de muerte:

“Condeno a Micaela Bastidas en pena de muerte y la justicia que le mando hacer es que sea sacada de este cuartel, donde se halla presa, arrastrada con un sogá de esparto al cuello, atados pies y manos, con voz de pregonero que publique su delito, siendo llevada en esta forma al lugar del suplicio, donde se halla un tabladillo, en que por su sexo y consultando la decencia, se la sentará y ajustará el garrote, cortándosela allí la lengua, e inmediatamente se la hará morir con horca, sin que de allí la quite, hasta que se mande, persona alguna. Y luego será descuartizado su cuerpo, llevando la cabeza al cerro de Piccho, que será fijada en una picota con un tarje en que se leerá su delito: un brazo a Tungasuca, otro a Arequipa, y una de las piernas a Carabaya conduciéndose lo restante del cuerpo al mismo cerro de Piccho, donde será quemado con el de su marido, en el brasero que estará allí, dando razón documentada los respectivos Corregidores de haberse efectuado y publicado esta sentencia. Todos sus bienes embargados, sus casas arrasadas a vista de todo el pueblo, donde existieran. Así lo pronuncio y mando por ésta mi sentencia. José Antonio de Areche, Ciudad del Cusco, a los 16 días del mes de mayo de 1781<sup>88</sup>.

El 18 de mayo de 1781, la Plaza de Armas del Cusco amaneció cercada de milicias dotadas con fusiles y bayonetas. Los detenidos salieron juntos, esposados, metidos en zurrónes y arrastrados a la cola de un caballo. Fueron ahorcados, José Verdejo, Andrés Castelo y Antonio Bastidas. Se les cortó la lengua antes de ahorcarlos a Francisco Tupac Amaro y a Hipólito Tupac Amaru. A Tomasa Titu Condemaita se le dio garrote en un tabladillo, “que estaba dispuesto con un torno de fierro que a este fin se había hecho, y que jamás (se) había visto por acá<sup>89</sup>. Ese día también fueron ejecutados: Pedro Mendigure, Francisco Torres, Gregorio Enríquez, Pedro Mamani, Isidro Puma, Miguel Mesa, Diego Berdejo, Miguel Anco, José Amaro. Micaela Bastidas y Tupac Amaru presenciaron estas ejecuciones y la de su hijo Hipólito<sup>90</sup>.

---

87 Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Ob. Cit., 1836.

88 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, pp. 736-737.

89 Ibidem, p. 775.

90 Ibidem, p. 775.

Según el visitador José Antonio de Areche, la ejecución de Micaela Bastidas debía ir acompañada “con algunas cualidades y circunstancias que causen terror y espanto al público; para que a vista de espectáculo, se contengan los demás, y sirva de ejemplo y escarmiento”<sup>91</sup>. La ejecución como espectáculo de terror, la “masculinización de su persona percibida en los edictos redactados contra Micaela y en los testimonios legales en torno a su juicio recalcan la idea de que no merecía ser tratada como una mujer”<sup>92</sup>.

Con crueldad extrema en presencia de Micaela Bastidas y Túpac Amaru ahorcaron a su hijo Hipólito. Antes de matarla le cortaron la lengua, “y se le dio garrote, en que padeció infinito; porque teniendo el cuello muy delgado, no podía el torno ahogarla, y fue menester que los verdugos (...) dándole patadas en el estómago y pechos, la acabasen de matar”<sup>93</sup>. Según la versión del escribano José Palacios, el cuerpo de Micaela Bastidas fue descuartizado.

“...su cabeza se puso en Callanca, entrada común de la Ciudad y principio del Cerro de Picchio, un brazo se destino a Tungasuca, otra a Arequipa, y una de las piernas a Carabaya, y lo restante del cuerpo se condujo al propio cerro de Piccho. Y ahí se quemó en la hoguera dispuesta para el efecto, juntamente con el de su marido, según lo manda en la citada sentencia, de cuya ejecución ha sido presente”<sup>94</sup>.

A Tupac Amaru le cortaron la lengua y ataron sus brazos y piernas a cuatro caballos. Pero por más que tiraron los caballos no pudieron dividirlo, hasta que Areche ordenó que le corten la cabeza<sup>95</sup>. Ese viernes a las 12 del día, y mientras descuartizaban el cuerpo de Tupac Amaru, “se levantó un fuerte refregón de viento, y tras este un aguacero, que hizo que toda la gente, y aun las guardias, se retirasen a toda prisa. Esto ha sido causa de que lo indios se hayan puesto a decir, que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con tanta crueldad”<sup>96</sup>.

No menos trágica fue la suerte de los hijos de Tupac Amaru y Micaela Bastidas. Mariano Tupac Amaru, se acogió al Bando de Perdón e Indulto entregando “30 fusiles, dos pedreros, y municiones...”<sup>97</sup>. El 14 de diciembre de 1782, se ordenó el pago de 500 pesos para trasladarlo a Lima<sup>98</sup>, pero dos años después, el 1 de abril de 1784, el virrey del Perú, Agustín de Jáuregui, condenó a Mariano Tupac Amaru y

91 Clemente R. Marckam, citado por Bonilla, p. 175.

92 Mariselle Meléndez. “La ejecución como espectáculo público: Micaela Bastidas y la insurrección de Tupac Amaru, 1780-81”. *La Literatura Iberoamericana en el 2000. Balances, Perspectivas Y Prospectivas*. Salamanca, 2003, pp. 767 - 769.

93 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 775.

94 La verdad desnuda (1780-1782). Academia de la Historia de Madrid, Colección Matalinares, Tomo 81.

95 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 775

96 Ibidem, p. 776.

97 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p.221.

98 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 4° p. 403.

Andrés Mendigure a destierro perpetuo. En la pena del destierro estuvo comprendido Fernando Tupac Amaru de 15 años de edad. Debido al naufragio del barco Pedro Alcántara con destino a África, Fernando llegó a Portugal el 2 de febrero de 1786. Poco se sabe de las penurias que pasó, existe una carta suya del 10 de setiembre de 1789 solicitando ser transferido de las Escuelas Pías al Colegio de Avapies. En otra carta desde Madrid, del 29 de julio de 1792, solicitó que se le destine algún trabajo. Endeudado y enfermo murió en Madrid el 19 de agosto de 1798<sup>99</sup>. Tenía 29 años.

### Cacicas y caudillas

Bartolina y Gregoria dan varias vueltas a la plaza, sufriendo en silencio las pedradas y las risas de quienes se burlan de ellas por ser reinas de los indios, hasta que llega la hora de la horca. Sus cabezas y sus manos, manda la sentencia, serán paseadas por los pueblos de la región. El sol, el viejo sol, también asiste a la ceremonia.

Eduardo Galeano

Una de las más destacadas mujeres que participaron en la insurrección fue Tomasa Titu Condemayta, Cacica de Acos (Quispicanchi, Cusco), propietaria de casas, fundos, animales y otros bienes, base del apoyo estratégico que brindó a Túpac Amaru. Dirigió una brigada de mujeres que defendió con éxito el puente Pilpinto, del pueblo de Accha Urinsaya, provincia de Paruro, de las tropas españolas. Posteriormente comando una brigada femenina que “se presentó en los altos del cerro Piccho para batir la ciudad del Cuzco”<sup>100</sup>. Su éxito fue de tal envergadura que los españoles lo consideraron como “una obra de brujería”<sup>101</sup>, pues no creían posible que una mujer tuviera tal valentía y arrojo.

En una carta dirigida a Túpac Amaru lo llama: “Mi más amantísimo hermano y señor”, y en otra a Micaela se refiere a él como: “Mi hermano don José”. El 25 de abril de 1781 fue acusada de ser “una de las principales fomentadoras del traidor Cacique José Gabriel Túpac Amaru”<sup>102</sup> que reclutaba gente para el movimiento, y que conminaba a los caciques a fin de que se unieran a Diego Túpac. Dos días después se presentaron como testigos Manuel Galleguillos y Mariano Banda, que la acusaron de reclutar gente al Rebelde y participar en el intento de tomar el Cusco. Fue condenada a pena de muerte,

“Condene a pena de muerte; y la justicia que se le manda hacer es que sea sacada de este cuartel donde está presa, en bestia de albarda, con un soga de esparto al pescuezo, atados pies y manos, con voz de pregonero que manifieste

99 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3º, pp. 493, 495, 497, 498, 499, 501.

100 Ibidem, pp. 518-519.

101 Alicia Poderti. “Mujeres en rebelión: Estrategias de resistencia femenina en la sublevación de Túpac Amaru”. *América Latina: ¿Y las mujeres qué. Suecia*, 1998, pp. 151-152.

102 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2º, p. 739.

su delito, llevándola así por la plaza principal y pública de esta Ciudad hasta el lugar del suplicio, en que se halle un tablادillo donde será puesta, y sentada, pues por la decencia y honestidad de su sexo, no se la ahorque, se le apretará al cuello el garrote hasta que muera naturalmente; y luego será colgada de la horca y expuesta así al público, sin que la quite persona alguna sin mi licencia; y su cabeza separada del cuerpo, será llevada al pueblo de Acos y puesta en una picota en el sitio más público y frecuentado. (...) Y más la condeno en perdimiento de todos los bienes suyos propios, aplicados a la Cámara de Su Majestad. Así lo pronuncio y mando por ésta mi sentencia, definitivamente juzgando. José Antonio de Areche, Ciudad del Cusco, a los 26 días del mes de abril de 1781<sup>103</sup>.

Cecilia Túpac Amaru, hija de Marcos Túpac Amaru y Marcela Castro, prima de Túpac Amaru y casada de con uno de sus principales capitanes, el español Pedro Mendigure. Tenía 26 años cuando participó activamente en el sitio al Cusco y en los preparativos del cerro Piccho. Tan radical en su postura que los españoles la consideraron incluso más peligrosa que Micaela Bastidas. Según un testigo, el mismo día que ejecutaron a su esposo la sacaron montada en burro azotándola por las calles; “pero lo más notable para mí era que estos hombres sentían un género de placer en mis embarazos y tormentos y a veces los tomaban por humor, a manera de los conquistadores que cazaban a los indios con perros por diversión”<sup>104</sup>

Compareció el 27 de abril de 1781 ante el juez Benito de la Mata Linares. Declararon contra ella, Francisco Noguera, Francisco Molina, José Unda, Manuel Galleguillos y Andrea Esquivel. Manuel Galleguillos sostuvo que la oyó decir “que era preciso que se acabara con todos los españoles y que vino a la expedición de Piccho”<sup>105</sup>. El 9 de junio, se precisa que “Cecilia Túpac Amaro está convicta de complicidad con el traidor en la Rebelión, según aparece de la sumaria de testigos. Ella es cuñada suya, es mujer de Pedro Mendigure, insigne Capitán y comisionado de aquél”<sup>106</sup>.

El 30 de junio 1781 la condenaron a diez años de destierro en el convento de recogidas de la ciudad de México, pero antes debía recibir semidesnuda doscientos azotes por las calles en compañía de Juan Bautista Túpac Amaru, medio hermano de Túpac Amaru<sup>107</sup>. Antes de partir al destierro, su hermano Diego Túpac Amaru pidió clemencia para ella. El obispo de Cusco, Antonio Valdez, aceptó el 3 de enero de 1782 señalando que se trataba del primer indulto que se otorgaba<sup>108</sup>. Pero nunca hubo la intención de indultarla. Murió en la cárcel a causa de los maltratos el 19 de marzo de 1783, antes ser desterrada.

103 Ibidem, p. 753. Loayza, pp. 183-184.

104 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p. 884.

105 Ibidem, p. 755. Loayza, p. 191.

106 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p. 760.

107 Ibidem, p.763. Loayza, p. 202.

108 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p.208.



Entre agosto de 1780 a febrero de 1781 los hermanos Catari iniciaron una importante rebelión fundamentalmente aymara en Potosí y Oruro. El ejército español bajo el mando de Sebastián Seguro “y los habitantes de La Paz construyeron varias murallas para proteger la ciudad. En ese entonces, la ciudad de La Paz no tenía más de 30,000 habitantes y comprendía unas 20 manzanas rodeadas de varias haciendas<sup>109</sup>.

Bartolina Sisa, esposa de Túpac Catari, intentó el 13 de marzo de 1781 sitiar La Paz y Sorata represando el río para luego romper puertas y aislar las poblaciones. Tuvo poder para otorgar pases y controlar la provisión de víveres, y los españoles lograron que sus propios partidarios la entregaran. Fue detenida el 2 de julio de ese año, cuatro meses antes que su esposo. Era percibida así por los españoles:

“Bartolina Nina Sisa, nominada la Virreina contribuía a las funciones del izamiento, haciendo sus veces por los casos de su ausencia y tenía la obediencia de parte de los sublevados sin que le conste que hubiese muerto a nadie pues antes bien intercedía y quitaba a los indios aguerridos de las manos del confesante, y de los indios por salvarles la vida, que su hermano Martín Apasa, tampoco tuvo oficio, y recién venido de la mita de Potosí, se trasladó al Pueblo de Azángaro. (...) su madre Marcela Sisa murió dejándola en la infancia...”<sup>110</sup>

Estuvo presa un año y después fue sentenciada a la horca por el oidor Diez de Medina el 5 de septiembre de 1782<sup>111</sup>. La condujeron a la Plaza Mayor de La Paz atada a la cola de un caballo, paseada por las calles portando un palo a modo de cetro y con corona de espinas recibiendo azotes antes de la ejecución<sup>112</sup>. Después su cuerpo fue descuartizado, amputándole las manos y cabeza, que fueron llevadas a los pueblos de Achacachi y Sorata para que sirviera de escarmiento. “Días después su cadáver fue quemado y esparcidas sus cenizas”<sup>113</sup>.

Gregoria Apaza, hermana de Julián Túpac Catari, combatió con Andrés Túpac Amaru en Sorata y Azángaro, y era “tan carnífera sangrienta como éste”<sup>114</sup>, según la versión oficial. Marcela Castro, participó en el levantamiento de Marcapata, esposa de Marcos Túpac Amaru y madre de Diego Cristóbal Túpac Amaru, el más importante líder del movimiento después de Túpac Amaru. Fue condenada al destierro. Ventura Monjarrás, anciana madre de Juan Bautista Túpac Amaru, fue condenada al destierro, pero murió de sed en la prisión. Manuela Tito Condori ayudó al abastecimiento del ejército liderado por su esposo, Diego Túpac Amaru, condenada a destierro perpetuo<sup>115</sup>. Margarita Condori, ayudó al abastecimiento de los rebeldes

109 Pablo Solón. *Bartolina Sisa*. Potosí, 1999, p. 4.

110 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p. 166.

111 Scarlett O'Phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700- 1783*. Cusco, 1988.

112 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p. 166.

113 Berta Wexler. “Juana Azurduy y las mujeres de la revolución altoperuana. Heroínas como expresión de un colectivo. 1809- 1825”. Cochabamba, Bolivia, 2001.

114 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p.181.

115 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 2°, p.147.



liderados por Diego Túpac Amaru, fue ejecutada. Teresa Quisque participó de la rebelión con su esposo Nicolás Catari, fue torturada y ejecutada. Catalina Salas, cacica de Yanaoca, Tinta, figura también entre las mujeres destacadas.

### Todos los pueblos gozan de tranquilidad

Después de la insurrección de Túpac Amaru, en el Virreinato del Perú “ahogado en sangre, como es bien sabido”<sup>116</sup>, reinaba la tranquilidad según informe enviado a España. Todas las provincias y sus pueblos gozan de “suavidad con sosiego, comunicación, confraternidad, y un total sujeción, con rendimiento a la Corona de España”<sup>117</sup>. Sin embargo, la guerra continuaba. El 3 de julio de 1781, cinco columnas del ejército español avanzaban divididas en varios frentes: Yanacocha, Quiquijana, Paucartambo y la quebrada de Paruro. Las batallas cerca de Lagui, de la que escaparon Diego Túpac Amaru y Mariano Túpac Amaru, ocasionaron “innumerable mortandad de indios que sin temor se arrojaban a la muerte”<sup>118</sup>

El 3 de noviembre de 1781 se rindió Miguel Túpac Amaru con siete rebeldes, que los españoles llaman “coroneles”<sup>119</sup>. El 8 de noviembre registraron otro triunfo, fue apresado Túpac Catari, el dirigente de la insurrección del Alto Perú y del cerco a la ciudad de La Paz. También fue detenido Miguel Bastidas, sobrino de Túpac Amaru<sup>120</sup>.

El 15 de noviembre de 1781, se dictó sentencia de muerte contra Túpac Catari en el Santuario de Nuestra Señora de las Peñas. Dijo llamarse Julián Apaza, natural del pueblo de Sicasica, de oficio viajero de coca, de aproximadamente treinta años y esposo de Bartola Sisa, entonces presa en la ciudad de la Paz. Túpac Catari fue ejecutado y su cuerpo descuartizado cuando Diego Cristóbal Túpac Amaru firmaba el armisticio en Sicuani con el mariscal de campo José del Valle y Torres<sup>121</sup>.

Con anterioridad, Diego Cristóbal Túpac Amaru había escrito al comandante José Reseguín el 5 noviembre de 1781, a fin de que “las tropas militares no avancen ni se internen en los pueblos”, para “que dejen a los vecinos y naturales no solo transitar por la Paz sino también a cualquier otro lugar”<sup>122</sup>. Al ser acusado de levantarse contra el rey, repuso que los verdaderos culpables eran los corregidores por los excesos que cometían y la falta de justicia. Por ello, los indios están “desnudos sin tener con que alimentar sus familias: por ellos hoy perdidos, abrasadas sus casas, sin tener de que sustentarse. Y querrán volver a chupar el último jugo que les queda, y á irrogar nuevos agravios. Contemple UD, si no son dignos de la mayor lástima, y que les sobran razones para haber entrado en los desafueros cometidos”<sup>123</sup>.

116 Jean Pierre Clement. “La opinión de la corona española sobre la rebelión de Tupac Amaru”. *Acta Literaria Academiae Scientiarum Hungaricae* Tomus 23, 1981, pp. 325-334.

117 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Antecedentes. Tomo. II, Volumen 1º, p. 341.

118 La Rebelión de Túpac Amaru. *La Rebelión*, CDIP, Tomo. II, Volumen 3º, p. 18.

119 Ibidem, p. 142.

120 Ibidem, p. 148.

121 Ibidem, p. 164.

122 Ibidem, pp. 154-155.

123 Ibidem, p. 191.

La paz se firmó en Lampa, el 11 de diciembre de 1781 entre el Comandante de la columna de Arequipa, Ramón de Arias, y Diego Túpac Amaru a fin de que los sobrevivientes sean indultados<sup>124</sup>. El 27 de enero de 1782, Diego Túpac Amaru, entregó sus armas y se rindió en Sicuani<sup>125</sup>. El 20 de febrero repicaron las campanas y se iluminaron las calles “por la pacificación de todas las provincias pertenecientes a este Virreinato”<sup>126</sup>. Consta en varios documentos la permanente preocupación de Diego Cristóbal Túpac Amaru por la suerte de sus sobrinos: Mariano y Fernando. Al respecto, el Obispo del Cusco le escribió una carta el 6 de abril de 1782, donde le dice que ha liberado de la prisión a su sobrino Fernando, “y lo ha llevado a su Palacio para ponerlo en un colegio donde se instruya y adquiera las luces más puras que en adelante dirijan”, a la vez que le anunció el indulto a Mariano<sup>127</sup>. Sin embargo, esto no ocurrió.

### **Que no quede mala semilla de esa infame generación**

Dos años después, el movimiento liderado por Túpac Amaru y Micaela Bastidas, y posteriormente dirigido por Diego Cristóbal Túpac Amaru, había sido totalmente eliminado. En octubre de 1783 partieron noventa personas, en su mayoría mujeres desde el Cusco hasta el Callao a pie, “con lo que quedó limpia esta ciudad y sus provincias de la mala semilla de esta infame generación...”<sup>128</sup>, señala un documento oficial. Debían embarcarse en el buque “Pedro Alcantara” que las llevaría desterradas a México. La mayoría murió durante la larga caminata del Cusco a Lima, otras en la cárcel del Callao, y las demás durante la travesía como Antonia Castro, madre de Diego Cristóbal Tupac Amaru.

En otro barco que llevaba desterrados de la rebelión a España, murieron en el puerto de Genario (Río de Janeiro) entre abril y mayo de 1784: Susana Aguirre, esposa de Juan Bautista Túpac Amaru, Nicolasa Torres, Andrea Cózcamayta y Antonia Castro<sup>129</sup>.

Pero el caso más dramático y cruel, que no tiene parangón en la historia colonial, es el de Juan Bautista Condorcanki Monjarras Túpac Amaru, medio hermano de José Gabriel. Areche lo sentenció a seis años de prisión y a recibir doscientos azotes en las calles del Cusco. El futuro virrey Avilés se opuso y lo dejó en libertad logrando sobrevivir con muy pocos recursos pues todos sus bienes habían sido embargados y saqueados. Posteriormente, lo volvieron a detener y lo condenaron a diez años de destierro.

124 Ibidem, p. 200.

125 Ibidem, p. 237.

126 Ibidem, p. 240.

127 Ibidem, pp. 256-257.

128 CDIP. Antecedentes. Volumen 1°, p. 145.

129 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p. 428.

Partió en el navío “El Peruano”, el 13 abril de 1784, con Mariano Túpac Amaru, su familia y 60 personas más<sup>130</sup>. La mitad murió de escorbuto antes de llegar a Río de Janeiro donde permanecieron cuatro meses. En Cádiz, estuvo preso tres años y tres meses en el Castillo de San Sebastián. “No recuerdo - escribe - un solo rasgo humano de los españoles que se sucedieron a custodiarme”<sup>131</sup>. De allí fue conducido a la isla de León, Santi Petri, y a Ceuta, donde llegó el 1 de junio de 1788. En este período entabló amistad con el agustino Marcos Durán Martel, la única persona que lo apoyó en su esperanza de regresar al Perú<sup>132</sup>.

En 1820, las Cortes decretaron la amnistía para todos los americanos presos por opiniones políticas y que fueran conducidos a sus países. Tras permanecer 32 años en Ceuta, Juan Bautista Túpac Amaru solicitó la libertad, que le fue negada por auditor Antonio García con el pretexto de que estaba bajo la jurisdicción del Consejo de Indias. Entonces viajó con Durán Martel a Algeciras para tramitar su libertad. Finalmente, el 3 de julio de 1822 se embarcaron en el buque “Retrive”, “para América del Sud dejando para siempre esa España, tan cruel como avara, que se había empapado en lagos de sangre americana para cubrir la Europa de Torrentes de plata y oro, y quedarse ella ignorante, pobre y corrompida...”<sup>133</sup>

Durante la navegación se enfermó, tenía entonces 80 años. Gracias al cuidado de Marcos Durán llegó a Buenos Aires el 12 de octubre de 1822, donde fue recibido con afecto y amistad por los patriotas que habían luchado por la independencia. El gobierno le otorgó una pensión de 30 pesos mensuales a condición de escribir una relación de sus padecimientos, mediante decreto firmado por Bernardino Rivadavia, que en 1826 accedió a la presidencia de Argentina. Juan Bautista Túpac Amaru escribió “Dilatado cautiverio, bajo el gobierno español, de Juan Bautista Tupamaru, 5° nieto del último emperador del Perú”, estremecedor relato de sufrimiento y dolor.

“A los 80 años de edad, y después de 40 de prisión por la causa de la independencia, me hallo trasportado de los abismos de la servidumbre á la atmósfera de la libertad, y por un nuevo aliento que me inspira, animado á mostrarme á esta generación, como una víctima del despotismo que ha sobrevivido á sus golpes, para asombro de la humanidad, y para poderle revelar el secreto de mi existencia como un exquisito y feroz artificio que se transmitían los tiranos para tener el placer de amargarla. Tres reyes españoles se han complacido igualmente en verme arrastrar una existencia degradada y humilde; ya se había perdido la tradición del motivo de mis cadenas, y hasta las instituciones casi todas se hallaban alteradas por la acción del tiempo y la distinta sucesión de monarcas, y solo yo era conservado sin libertad para su recreo”<sup>134</sup>.

130 Ibidem, pp. 886-887.

131 Ibidem, p. 889.

132 Ibidem, pp. 898-899.

133 Ibidem, pp. 900-904.

134 Un ejemplar de estas memorias está en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires y otra fue publicada bajo el título de *Cuarenta Años de Cautiverio* por Francisco A. Loayza (Lima, 1941). Posteriormente fue publicada en *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión*, CDIP, Tomo. II,

El 15 de mayo de 1825, le escribió una carta a Simón Bolívar pidiendo apoyo para trasladarse al Perú<sup>135</sup>, ese viejo anhelo que le había permitido resistir el odio y la crueldad. Falleció en Buenos Aires el 2 de setiembre de 1827. Dos días después, el diario argentino *Crónica Política y literaria* de Buenos Aires publicó el siguiente comentario:

Don Juan Bautista Túpac Amaru, quinto nieto de los Incas del Perú, falleció en esta ciudad el 2 del presente mes de setiembre, a los noventa años de edad; después haber sufrido cuarenta años de prisión en Ceuta, en todo por sus padecimientos contrajo la enfermedad que le ocasionó la muerte<sup>136</sup>

---

135 La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión, CDIP, Tomo. II, Volumen 3°, p. 908.

136 *Crónica política y literatura* de Buenos Aires. No. 94. 5 de setiembre de 1827. Biblioteca Británica.



## Capítulo IX

### El pensamiento ilustrado

#### Despertar de la vida intelectual en la segunda mitad del siglo XVIII

El siglo XVIII, llamado también el siglo de las luces por el desarrollo de la filosofía y de la ciencia, y la preeminencia que le otorgó la ilustración a la razón bajo el principio universal de libertad, igualdad y fraternidad, posibilitó la idea del laicismo de la cultura y la educación, hasta entonces dominio de la iglesia católica. Proceso transformador de la sociedad que tuvo influencia en las colonias pese al deseo de la metrópoli: los intelectuales novohispanos conscientes de los cambios, expresaron esta nueva concepción en sus documentos resaltando capacidades y dedicación, y “por tanto su igual derecho a acceder a posiciones ocupadas por europeos”<sup>1</sup>. También acceso a los más importantes libros de la época; en Lima debido a la prohibición de la Inquisición sólo se vendían “diversas ediciones de Cicerón, ejemplares de la Biblia Latina que Sebastián Gryfo imprimió, Tesoros de Lengua Latina de Roberto Stefano, (...) Comentarios de Fray Juan Policarpo”<sup>2</sup>, así como algunos libros de filosofía griega, poesía, escritos de sacerdotes y conclusiones de concilios.

De este período es la obra del fraile benedictino, Benito Gerónimo Feijoo, titulada *Una defensa de la mujer*, en la que rechaza la supuesta inferioridad intelectual femenina. Feijoo estuvo convencido que los hombres tenían más aptitud para la vida cívica, y que la sumisión social y política de las mujeres era necesaria. A pesar de lo cual sus ideas contribuyeron al reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer<sup>3</sup>, y a la evolución del pensamiento de la España feudal. Feijoo admitió el valor del método científico y, en su obra más importante, *Teatro Crítico*, publicada en 1739, supo combinar su visión futurista con la religión católica.

A partir de 1787, un grupo de intelectuales reunidos en tertulia de la casa de José María Egaña, influidos por la reforma y el pensamiento ilustrado decidieron impulsar el desarrollo de una conciencia nacional. Durante esas reuniones crearon la Sociedad Amantes del País que publicó el diario “El Mercurio Peruano”, el 13 de enero de 1791, con 411 números hasta agosto de 1794. Diario que jugó un papel significativo durante el proceso de independencia y en la constitución de una identidad nacional, porque fueron en sus páginas donde por primera vez los peruanos se concibieron como ciudadanos de este país y no del Virreinato del Perú. Sin embargo, el diario no recogió “el movimiento de reivindicación que diez años antes había producido la grande y trágica rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru. Y esto es explicable; no solamente porque su publicación se hacía en

---

1 Carlos Fregoso. *El Despertador Americano*. Guadalajara, 2001, p. 29

2 Felipe Barreda Laos. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, 1964, p. 214.

3 Benito G. Feijoo y Montenegro. *La defensa de la mujer*. Nueva York, 1958, p. 333.

Lima, con apoyo y al mismo tiempo vigilancia oficial, sino porque su posición era distinta y tenían una manera diferente de enfocar el Perú"<sup>4</sup>.

En ese periodo los artículos sobre las mujeres eran escritos por los varones, y estaban generalmente orientados al rol que desempeñaban en la familia y en la conservación del statu quo. Así, el "Mercurio Peruano", se ocupó de cómo las damas podían ocupar las horas de tedio. Por ello, se menciona con orgullo que en la última década del siglo XVIII, ya se habían instalado en Lima varios establecimientos dedicados a las damas, como una escuela italiana de baile y otra de dibujo: centros representativos del nivel cultural y de la comodidad que había en la capital peruana.

El "Mercurio Peruano" publicó artículos dedicados al desarrollo científico en relación a la higiene "en un discurso normativo público dirigido también a las mujeres. Este discurso de carácter laico, poco a poco, desplazó el tradicional discurso por el avance de un lento proceso de secularización a través del cual la Iglesia fue abandonando paulatinamente su rol de control sobre la sociedad que pasó a ser asumido cada vez con mayor fuerza por el Estado"<sup>5</sup>. No en vano su editor, Hipólito Unanue, fue uno de los más destacados médicos de entonces.

Así como artículos ligeros que proporcionaban consejos, y advertían el peligro que significaban las curanderas. Práctica probablemente extendida puesto que se ocupa también del tema el periódico mexicano, el "Diario de México". Allí se indicaba el peligro que constituía pedir consejo a las curanderas, a quienes se consideraba supersticiosas y bárbaras. Exhortación dirigida principalmente a las mujeres de la elite, puesto que era usual que las mujeres de estratos populares practicaran la curandería para sanar enfermedades. En el contexto de un proyecto que promovía una cultura oficial, "a expensas de una cultura popular considerada como incivilizada"<sup>6</sup>.

Por entonces, la prensa empezó a jugar un rol importante en el Perú. El 1 de octubre 1790 apareció el "Diario de Lima", dirigido por Jaime Bausate y Meza, que durante dos años con 249 ediciones abordó temas relativos a la moral, y fue el primero en consignar anuncios de alquiler y compra venta de casas. También en 1790 se publicó el "Semanario Crítico", fundado por el sacerdote franciscano Juan Antonio de Olavarría. En 1793, "La Gaceta de Lima", orientada a reforzar y defender el sistema político del virreinato, y que con dos interrupciones entre 1756 y 1759, salió hasta el 31 de julio de 1777.

Pero en abril de 1796, el virrey Ambrosio O'Higgins temeroso de la influencia que podía ejercer la Declaración de Independencia Americana, prohibió la circulación de periódicos ingleses, franceses y de Estados Unidos, y declaró "que los que los recibieran y leyeran, serían tratados como perturbadores del orden público"<sup>7</sup>.

4 Aurelio Miró Quesada. "Idea del Perú". Lima, 1970, p. 41.

5 Claudia Rosas. "Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII". Anuario de Estudios Americanos, 2004, pp. 106-107.

6 Alejandra Osorio. "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII". *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima, 1999, p. 65.

7 Barreda Laos. Ob. Cit., p. 230.



En el estudio sobre la mujer en la prensa de este periodo realizado por Claudia Rosas de cuatro periódicos: “Semanario Crítico”, “Diario de Lima”, “Mercurio Peruano”, y “Gaceta de Lima”, el discurso la mujer criolla tiene un perfil más definido. Destaca su belleza y coquetería dedicadas a conseguir esposo. “En efecto, el centro de la vida de esta mujer sería la búsqueda de un marido, para lo cual despliega todas sus habilidades para seducir al hombre, pero sin perder el honor”<sup>8</sup>. Se consignan varios artículos con descripciones detalladas de sus paseos, y de la agitada vida social en fiestas, actividades religiosas, toros, y rodeos.

En tanto que en España, y como consecuencia de una atmósfera más ilustrada, doña Josefa Amar y Borbón, publicó en 1786 un libro en defensa de las aptitudes intelectuales de la mujer que tuvo repercusión en la vida cultural de Lima. Es probable que pertenecer a una clase social elevada, poseer una refinada educación, y la fuerza de carácter, le permitieron hablar en nombre de las mujeres. En su obra *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, advierte que la gran trampa de la educación femenina es que desde la infancia la orienta al cuidado de su belleza con la intención de agrandar a los hombres y a la sociedad, en la creencia de que así alcanzaría la felicidad. Pero recalca que en el matrimonio la obligación del hombre es sostener a su familia, y el de la mujer cuidar de los hijos, del hogar y del esposo<sup>9</sup>.

En 1805 apareció “La Minerva peruana”, periódico político y literario; en 1810 se fundó “La Gaceta del Gobierno de Lima”, que después de la independencia cambió de nombre a “Gaceta del Gobierno de Lima independiente”. En 1812 salió “El Verdadero Peruano, semanario político”. “El Depositario”, fue fundado en 1824, y se publicó hasta el número 119. Con La Expedición Libertadora se publicó el “Boletín del Ejército libertador”, cuyo primer número impreso en el Perú data del 5 de octubre de 1820, dirigido por Fernando de Montegulo.

Al finalizar la colonia, apareció un diario de particular importancia para conocer aspectos de la vida cotidiana, la higiene y ornato de la ciudad, dirigido por el sacerdote José Joaquín de Larriva. “El Investigador”, se publicó del 1 de julio de 1813 al 31 de diciembre de 1814, con aproximadamente 502 números<sup>10</sup>.

Es también de esta época, la primera novela pedagógica sobre la educación de las mujeres, escrita en México por José Joaquín Fernández de Lizardi, autor de *La Quijotita y su prima*, publicada en 1818. En la obra, Lizardi sostiene que si las mujeres muestran ciertos “defectos” de carácter, como la vanidad, orgullo, superstición y otros semejantes, se debía a una ignorancia soportada por la negligencia y la insensibilidad de los hombres”<sup>11</sup>.

8 Claudia Rosas. “Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII”. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

9 Josefa Amar y Borbón. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid, 1790.

10 Daniel Morán. “Sociedad colonial y vida cotidiana en Lima a través de las páginas de El Investigador. 1813-1814”, p. 24.

11 José Joaquín Fernández Lizardi. *La Quijotita y su prima*. México, 1967.



## Capítulo X

### La República

#### El Perú desde este momento es libre e independiente

El tiempo de España había terminado en América Latina. La monarquía española inmersa en una profunda crisis de legitimidad y credibilidad, no pudo garantizar la defensa de su territorio<sup>1</sup>. El 18 de octubre de 1807 las tropas francesas al mando de Napoleón entraron a España con el objetivo de invadir Portugal, aliado de Inglaterra, y obligaron a Carlos IV y a su hijo Fernando a abdicar al trono. Situación que posibilitó la conformación de Juntas de Gobierno en las colonias y el surgimiento de otros liderazgos. En setiembre de 1808 se constituyó la primera junta en Montevideo; y siguieron las de Chuquisaca (mayo 1809), La Paz (julio 1809), Quito (agosto 1809), Buenos Aires (mayo 1810), Santafé de Bogotá (julio 1810) y Santiago de Chile (septiembre 1810). En 1809, un levantamiento popular depuso a las autoridades de la Audiencia de Charcas (Bolivia); y el 16 de julio, la Junta de La Paz nombró presidente al patriota Pedro Domingo Murillo. En 1810, la Audiencia de Quito proclamó la soberanía del pueblo; El 16 de septiembre de 1810, Miguel Hidalgo inició la lucha por la independencia en el Virreinato de Nueva España, México; y Nueva Granada, actual Colombia, proclamó su independencia.

El 20 de diciembre de 1810, en Guadalajara, México, apareció el que puede considerarse el primer periódico insurgente de América, “El Despertador Americano”, que en su primer número lanzó esta proclama:

A todos los habitantes de América.

Europeos establecidos en América; desde el principio de la invasión de la Monarquía por los Franceses, no habéis cesado de darnos las más fuertes, las más violentas sospechas de que sois Reos (a) de Alta Traición. Desde aquella época azarosa, habéis estado repitiendo incesantemente a la faz del Mundo entero los Juramentos mas solemnes de vencer, ó morir por la Religión, y por Fernando, atacados juntamente por los Vándalos modernos; y os habéis empeñado al mismo tiempo con una obstinación inaudita a permanecer indefensos: habéis jurado conseguir un fin; y os habéis resistido a adoptar los medios únicos conducentes a su logro: haciendo de este modo vano e ilusorio uno de los actos más sagrados de la Augusta Religión que profesamos, ó burlándonos descaradamente de Dios, y de los hombres<sup>2</sup>.

---

1 Sonia Salazar - Alejandra Sevilla. *Mujeres de la Revolución de Quito*. Quito: FONSA, 2009. p. 27.

2 Carlos Fregoso Gennis. *El Despertador Americano*. Guadalajara, 2001, pp. 145-146.

Durante esos años se inició de manera persistente, “pero en cierto modo soterrado, (el) desarrollo de la conciencia nacional del Perú, y al mismo tiempo de una evidente vacilación en la manera cómo esa naciente nacionalidad iba a manifestarse”<sup>3</sup>. El levantamiento en 1811 en Tacna, bajo la dirección de Francisco de Zela, y la rebelión de Huánuco, Pantaguas y Huamalies (1812) liderada por Norberto Aro ó Tupaamaro, líder indígena ejecutado, y los religiosos Marcos Durán Martel, Mariano Aspiazu, Ignacio Villavicencio y Francisco Ledesma<sup>4</sup>, señalaban claramente que el derrotero a seguir era el enfrentamiento militar.

En mayo de 1811, Paraguay proclamó su independencia. El 5 de julio, se firmó el Acta de Independencia de Venezuela, gracias al impulso de la Sociedad Patriótica de Francisco de Miranda. En febrero de 1813, en varias provincias del alto Perú estallaron levantamientos. En abril, la Banda Oriental (Uruguay) inició un proceso de independencia del Río de la Plata dirigido desde Buenos Aires por el prócer uruguayo José Gervasio Artigas. En 1814, México se declaró independiente y proclamó su primera Constitución.

El 16 de agosto de 1814, estalló la insurrección en el Cusco cuando los hermanos José, Vicente y Mariano Angulo lanzaron una Proclama en contra de la Audiencia de esa ciudad por implantar un régimen absolutista y no acatar la Constitución liberal de 1812. Los hermanos Angulo fueron los autores del movimiento, sobre todo José que ostentó el título de Capitán General<sup>5</sup>. La influencia de la rebelión del Cusco pronto se sintió en Arequipa donde la presencia del poeta Mariano Melgar fue indiscutible. Mariano Melgar fue fusilado a los 24 años de edad, el 12 de marzo de 1815. Su “Oda a Baquijano y Carrillo” anunció trágicamente el derrotero de esos años.

Oíd: cese el llanto  
Levantad esos rostros abatidos,  
indios que con espanto,  
esclavos oprimidos  
del cielo y de la tierra sin consuelo  
cautivos habéis sido en vuestro suelo.

En julio de 1816, el congreso de Tucumán proclamó la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Mientras que José de San Martín y Bernardo O’Higgins tras la batalla de Chacabuco el 12 de febrero de 1817, pasaron a controlar el norte y el centro de Chile. A partir de 1817, la guerra se generalizó en todo el territorio.

El ejército libertador, encabezado por José de San Martín desembarcó en el puerto de Pisco el 8 de setiembre de 1820, y luego de intensos meses de negociaciones y enfrentamientos, declaró la independencia del Perú el 28 de julio de 1821:

El Perú desde este momento es libre e independiente por la voluntad general de los pueblos y por la justicia de su causa que Dios defiende.

3 Aurelio Miro Quesada. “Idea del Perú”. *La Independencia Nacional*. Lima, 1970, p.42

4 *Conspiraciones y Rebeliones en el siglo XIX*. CDIP, p. IV. Prólogo Ella Dumber Temple.

5 *La revolución del Cusco de 1814*. Lima, p. XIV. Prólogo Horacio Villanueva.

San Martín estableció un gobierno y el primer congreso del Perú se reunió en setiembre de 1822, año en que se celebraron elecciones indirectas en seis de las 11 provincias del Perú para formar un Congreso Constituyente, mientras las otras cinco se encontraban representadas por suplentes. “El Congreso instauró una república central con un legislativo fuerte y un ejecutivo débil compuesto por un triunvirato que sólo duró cinco meses. Posteriormente, los militares obligaron al Parlamento a designar un ejecutivo unipersonal. Incapaz de derrotar a los realistas o de gobernar la nación, el Congreso transfirió su poder al recién llegado Bolívar, nombrándolo dictador”<sup>6</sup>

En realidad, el clima de convulsión social que reinaba en el Perú no terminó cuando en 1823, llegó a Lima el general Antonio José de Sucre, hombre de confianza de Simón Bolívar, al mando de un ejército de 4000 colombianos<sup>7</sup>, ni siquiera cuando el propio Bolívar en setiembre de ese año asumió el control del país. Los combates se prolongaron, la escasez de provisiones y el desorden interno, en el marco de la nueva ocupación realista de Lima<sup>8</sup>. Recién en la Batalla de Junín, el 6 de agosto de 1824, y en la Batalla de Ayacucho el 9 de diciembre de 1824 se puso fin a la dominación española en América Latina, cuando Simón Bolívar y Antonio José de Sucre obtuvieron una decisiva victoria.

La independencia del Perú se produjo como un natural retardo por tratarse del centro del baluarte del poderío español; “por la honda raigambre de todo lo que era español y vale decir, de la tradición colonial”<sup>9</sup> Aquí radicaba el Virrey, la nobleza, los funcionarios más importantes, y los comerciantes más prósperos.

No se trataba precisamente de una lucha por la independencia en el marco de naciones que luchaban por su liberación<sup>10</sup>. Los criollos de América reivindicaban para sí la administración económica y finalmente política de sus territorios. Sus líderes, Bolívar, Sucre, Miranda, San Martín, Hidalgo, Moreno, Delgado, Narino, intentaron impartirle una visión que respondía a su formación influenciada por los enciclopedistas franceses. Mientras que para la población indígena, la rebelión indígena fue la respuesta a la explotación colonial, también significó la defensa de sus tradiciones y creencias, la defensa de los derechos colectivos, de la madre tierra y su autodeterminación<sup>11</sup>.

La primera Constitución Política del Perú, escrita por Bolívar, fue jurada el 9 de diciembre de 1826 por el Consejo de Gobierno presidido por Santa Cruz, a la que se opuso tenazmente Javier Luna Pizarro. El 26 de enero de 1827 estalló en Lima un

6 Juan Vicente Ugarte del Pino. *Historia de las constituciones del Perú*. Lima, 1978, pp. 157-187.

7 Jaime E. Rodríguez. “La organización política de los Estados”. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI, pp. 103-104.

8 Christon I. Archer. “Ejército y milicias, 1820-1870”. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI, pp. 201-202.

9 Arturo Villegas. *El movimiento de Túpac Amaru II*. Arequipa, 1942, p. 6.

10 Tomás Pérez Vejo. “¿Criollos contra criollos? Reflexiones en torno a la historiografía de las independencias”. *Revista de Occidente*. Madrid, octubre 2011, No. 365, p. 9.

11 Regina Fuentes Oliva. Re-pensar Guatemala: Pensamiento crítico, epistemología e historia”. *Repensarnos. Guatemala*, 2011, p. 26.

motín y al día siguiente Santa Cruz convocó a elecciones para un Congreso Constituyente Extraordinario que tendría que decidir la carta que debía regir. Confiriéndosele también la autoridad para elegir Presidente y Vicepresidente de la República. Así, la constitución conocida como la Vitalicia rigió sólo siete semanas hasta el 27 de enero de 1827.

“Pese a los esfuerzos de organización de un Estado nacional, traducido en las seis constituciones promulgadas entre 1823 y 1839, el poder permaneció en manos de los caudillos locales. En ese marco, pulularon las montoneras, huestes armadas de los caudillos locales, en guerra entre sí o con el débil y lejano Gobierno central, cuyos prefectos configuraron también un poder autónomo, frecuentemente en pugna con el de los gamonales”<sup>12</sup>.

La naciente república se enfrentó a una realidad dramática dominada por caudillos locales, confrontación política, huestes armadas, centralismo y ausencia de Estado en las zonas alejadas de Lima. Mientras los indígenas seguían viviendo marginados, en una situación de atraso y analfabetismo.

### Las mujeres en la Independencia

Francisco de Miranda fue uno de los primeros defensores de los Derechos Cívicos de las Mujeres, y así lo expresó en una carta dirigida en 1792 a Alejandro Petión, líder de la independencia y primer presidente haitiano en 1803:

“Por mi parte os recomiendo una cosa sabio legislador: las mujeres. ¿Por qué dentro de un gobierno democrático la mitad de los individuos, las mujeres, no están directas o indirectamente representadas, mientras que sí están sujetas a la misma severidad de las leyes que los hombres hacen a su gusto? ¿Por qué al menos no se les consulta acerca de las leyes que conciernen a ellas más particularmente como son las relacionadas con matrimonio, divorcio, educación de las niñas, etc.? Le confieso que todas estas cosas me parecen usurpaciones inauditas y muy dignas de consideración por parte de nuestros sabios legisladores”<sup>13</sup>.

Se notaba también un cambio en el discurso de los próceres de la independencia. Convencido del rol de las mujeres en el proceso independentista, Simón Bolívar dirigió el 24 de febrero de 1820 una alocución a las matronas del Socorro, población colombiana donde en 1781-1782 el movimiento de los Comuneros se rebeló contra España contando con una significativa presencia femenina. Bolívar, sindicó la heroicidad como cualidad eminentemente masculina al referirse con asombro, a las “mujeres varoniles”:

A las ilustres matronas del Socorro:

Un pueblo que ha producido mujeres varoniles, ninguna potestad humana es capaz de subyugarlo. Vosotras, hijas del Socorro, vais a ser el escollo de vuestros opresores. Ellos, en su frenético furor, profanaron lo más sagrado, lo

12 José Carlos Chiaramonte. “Estado y Poder Regional Las expresiones del poder regional, análisis del caos”. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Tomo VI, p. 186.

13 José María Antepara. *Miranda y la Emancipación Suramericana*. Biblioteca Ayacucho, 2006, p. 13.

más inocente, lo más hermoso de nuestra especie; os hollaron. Vosotras habéis realzado vuestra dignidad endureciendo vuestro tierno corazón bajo los golpes de los crueles.

Heroicas socorreñas: las madres de Esparta no preguntaban por la vida de sus hijos, sino por la victoria de su patria; las de Roma contemplaron con placer las gloriosas heridas de sus deudos; los estimulaban a alcanzar el honor de expirar en los combates. Más sublimes vosotras en vuestro generoso patriotismo, habéis empuñado la lanza; os habéis colocado en las filas y pedís morir por la patria. Madres, esposas, hermanas, ¿quién podrá seguir vuestras huellas en la carrera del heroísmo? ¿Habrá hombres dignos de vosotras? ¡No, no, no! Pero vosotras sois dignas de la admiración del Universo y de la adoración de los libertadores de Colombia”

Cuartel General en el Socorro, a 24 de febrero de 1820.

SIMÓN BOLÍVAR<sup>14</sup>.

Mientras que el 11 de enero de 1822, José de San Martín en reconocimiento a la abnegada labor de las mujeres autorizó el uso de la Banda de Honor Blanca y Roja como galardón y una medalla de oro con la siguiente inscripción: “Al patriotismo de las más sensibles”<sup>15</sup>. En la “Gaceta de Gobierno de Lima Independiente”, del 23 de enero de 1822 figuran las primeras galardonadas:

Melchora Balandra, Antonia Bernales de Zubiaga, Manuela Sáenz, Rosa Campusano, Antonia Ulate y Valderrama, Andrea de Mendoza. Marquesa de Casa Dávila, Catalina Fernández de Giralдино, Narcisca Iturregui, Catalina Agueri, Brígida Silva de Ochoa, Silvia Ochoa, Manuela Estacio, Josefa Carrillo. Marquesa de Castellón, Andrea de Mendoza, Bernarda Argote, Carmen Larriva de López Aldana, Francisca de Unanue, Josefa Boquete, Juana Unanue, Josefa Pezet, Josefa Palacios de Mariátegui, Narcisca Arias de Saavedra y Lavalle, Camila Arnao, Manuela Carbajal, Petronila Carrillo de Albornoz, María Hermenegilda de Guisla, María Simona de Guisla y Vergara, Mercedes Nogareda, Camila Arnao<sup>16</sup>.

También, en 1826, Domingo Navas Spínola publicó en Caracas una obra titulada *Las ilustres americanas. De las mujeres en la sociedad y acciones ilustres de varias americanas*, donde destaca varios hechos notables protagonizados por las mujeres durante la lucha por la independencia.

Sin embargo, la ideología de exclusión de las mujeres no cambió con la independencia. La primera Constitución estipula en el Art. 14<sup>o</sup> los requisitos para ser ciudadano: 1. Ser peruano. 2. Ser casado, o mayor de veinticinco años. 3. Saber leer y escribir. 4. Tener algún empleo o industria o profesar alguna ciencia o arte. Como la gran mayoría de las mujeres no sabían leer y escribir, y menos tenían empleo o profesión, no fueron consideradas ciudadanas de la naciente República.

14 Simón Bolívar. *Doctrina del Libertador*, 1979, pp. 115-116

15 Gaceta de Gobierno de Lima Independiente, el 14 de enero de 1822, p. 3.

16 Catherine Davies, et alt. *South American Independence. Gender, Politic, Text*. Inglaterra, 2006, pp. 143-144.



## Heroínas peruanas y de América Latina

Cuando los próceres San Martín y Bolívar combatían en el Perú, los españoles fusilaron a María Parado de Bellido (1777-1824) debido a su vinculación con el movimiento independentista. En 1822, en el distrito de Paras, se hallaba estacionada una fuerza patriótica al mando del capitán Quirós que tenía presos a tres sacerdotes españoles. En ese lugar vivía María Parado de Bellido, cuyo hijo, Tomás, estaba precisamente bajo las órdenes de Quirós. El ejército español había preparado una emboscada y Carratalá era quien iba a dirigir las fuerzas hispanas contra las patrióticas estacionadas en Paras. Informada María Parado del plan, escribió una carta a su hijo alertando a Quirós, pero antes de que llegase a su destino fue interceptada por dos sacerdotes españoles.

El 29 de marzo de 1822, María Parado de Bellido fue apresada. Al día siguiente su casa saqueada e incendiada, y sus hijas echadas a la calle con la prohibición de darles alojamiento. Ni siquiera cuando pidieron asilo en uno de los monasterios de la caridad fueron aceptadas. Por negarse a revelar la fuente de información de los movimientos de Carratalá, María Parado de Bellido fue sentenciada a muerte. Custodiada por fuerzas españolas fue llevada a las cuatro esquinas de la Plaza Mayor donde un oficial leyó:

“A doña María Parado de Bellido se le aplicará la pena capital para escarmiento y ejemplo de los posteriores, por haberse rebelado contra el Rey y Señor del Perú cuyas disposiciones perjudicara por una carta que había escrito o hecho escribir”.<sup>17</sup>

Ese mismo día fue fusilada a las tres de la tarde.

En la lucha por la independencia existen ejemplos de presencia femenina en otros países de América Latina. Tal el caso del Alto Perú, cuando el 27 de mayo de 1812, Goyeneche entró al frente del ejército español a Cochabamba. Las mujeres se alzaron conducidas por una anciana que había visto de niña un brazo de su abuelo sobre un palo de la Coronilla de San Sebastián y, un año después, presencié el descuartizamiento de su padre Nicolás Flores.

La Abuela, como la llamaban, era una anciana ciega que condujo a hombres, mujeres y niños hasta la Coronilla, un cerro desde el cual se domina el valle de Cochabamba. Allí, el combate fue desigual: un pueblo casi desarmado se enfrentó al bien equipado ejército español. Vencidos los patriotas, los españoles encontraron en el cerro:

“...un montón de muertos, cañones de estaño desmontados, medio fundidos, y, sentada en la cureña de uno de ellos, teniendo a dos niños exánimes a sus pies, una anciana ciega. “¡De rodillas, vamos a ver como rezan las brujas!”, dijo uno de los soldados apuntando el fusil. La anciana dirigió de aquel lado sus ojos sin luz, recogió en el hueco de su mano la sangre que brotaba de su pecho y la arrojó a la cara del soldado antes de recibir la gracia que la amenazaba”<sup>18</sup>.

17 Antología de la Independencia del Perú, p. 319.

18 Nataniel Aguirre. *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*. Cochabamba, 1959, p. 254.

Otra importante combatiente del Alto Perú fue Juana Azurduy, conocida como el Águila de las batallas. Con su esposo, Manuel Ascencio Padilla, fundó un movimiento de liberación que se alzó en armas contra el dominio español. Durante los años de lucha perdió a sus cuatro hijos, y cuando murió Ascencio Padilla y quedó sola, logró reagrupar a sus hombres y ordenó atacar el poblado donde ella misma recuperó el cuerpo de su esposo. Continuó luchando junto al general Belgrado, quien la ascendió al grado de coronela. También destacan las figuras de Josefa Ortiz de Domínguez, Leona Vicario y Carmen Serdán, representantes de tres movimientos que forjaron la independencia de México<sup>19</sup>.

Rosa Campuzano nació en Guayaquil el 13 de abril de 1796, era hija natural de un importante productor de cacao con una mulata, Felipa Cornejo. Llegó a Lima en 1817, a los 21 años y desde el primer momento apoyó a los patriotas. Cuentan que la noche que San Martín la felicitó por su defensa patriótica al condecorarla con la Banda de Honor Blanca y Roja, Rosa Campusano le respondió: “Si lo hubiera conocido antes a usted, señor general, mis afanes hubieran sido aún mayores”.

Vistiendo un suntuoso uniforme recamado con palmas de oro, San Martín transitaba por las calles en una carroza acompañado de Rosa Campusano. Después, lo acompañó en la quinta de La Magdalena, donde San Martín solía atender el despacho diario. Crónica de amores que circulaban en Lima alrededor del general José de San Martín, casado con María de los Remedios de Escalada y de la Quintana, mujer de distinguida familia. Cuando contrajeron matrimonio ella tenía 15 años y San Martín 34. Tuvieron una hija, Mercedes<sup>20</sup>. En Mendoza María de los Remedios colaboró en la organización del Ejército de los Andes promoviendo la entrega de joyas personales para la causa independentista. Cuando San Martín partió a Chile el 24 de marzo de 1819, regresó con su hija de tres años a la casa de sus padres en Buenos Aires. “Enferma de gravedad, fue llevada a una quinta de la calle Caseros y Monasterio, donde falleció el 3 de agosto de 1823, lejos de San Martín, cuya presencia solicitó hasta su último instante, y que sólo pudo acudir meses más tarde, disponiendo la colocación de la lápida que reza: “Aquí yace Remedios Escalada, esposa y amiga del general San Martín”<sup>21</sup>.

## Manuela Sáenz

Manuela Sáenz era hija natural de don Simón Sáenz Vergara, Miembro del Concejo de la Ciudad, Capitán de la milicia del rey y recaudador de los diezmos del reino de Quito. Desde muy joven tuvo presencia en el movimiento por la independencia que se estaba gestando rompiendo “en su Quito natal con todos los cánones que obligaban al

19 *La participación política de la mujer en México*. México, 1984.

20 Una importante investigación sobre la vida de San Martín está consignada en el libro de Hugo Chumbita. *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín*. Buenos Aires, 2013. 3ra. Edición. Aquí sostiene que José de San Martín fue en realidad hijo de Rosa Guarú, una india guaraní que prestaba servicio en la casa de la familia San Martín en Yapeyú, y de Diego de Alvear.

21 Silvia Puente. *Remedios de Escalada: el escándalo y el fuego en la vida de San Martín*. Buenos Aires, 2000, p. 210.

sometimiento de las mujeres a las disposiciones patriarcales”<sup>22</sup>. No en vano presagió: “Mi país es el continente de América. He nacido bajo la línea del Ecuador”.

Fue condecorada con la Orden del Sol, el 11 de enero de 1822 por el General San Martín en reconocimiento por su entrega a la lucha independentista. Coronela del Ejército de la Gran Colombia por su destacada participación en la Batalla de Junín en 1824, cuando recorrió a caballo la agreste cordillera andina con Simón Bolívar. Luego prosiguió la campaña con el general Antonio José de Sucre, cuando Bolívar tuvo que regresar a Lima para combatir un motín. El general Sucre le escribe a Bolívar detallando la Batalla de Ayacucho, y solicitando reconocimiento a Manuela Sáenz por su valor en la Batalla de Junín y en la Batalla de Ayacucho.

“Ayacucho, Frente de Batalla, diciembre 10 de 1824. A su Excelencia El Libertador de Colombia, Simón Bolívar: Se ha destacado particularmente Doña Manuela Sáenz por su valentía; incorporándose desde el primer momento a la división de Húsares y luego a la de Vencedores, organizando y proporcionando el avituallamiento de las tropas, atendiendo a los soldados heridos, batiéndose a tiro limpio bajo los fuegos enemigos; rescatando a los heridos. La Providencia nos ha favorecido demasíadamente en estos combates. Doña Manuela merece un homenaje en particular por su conducta; por lo que ruego a Su Excelencia le otorgue el grado de Coronel del Ejército colombiano”<sup>23</sup>.

El Vicepresidente de Colombia, general Francisco de Paula Santander, protestó y en una carta exigió a Bolívar que la degrade. Bolívar respondió indignado: “¿Que la degrade? ¿Me cree usted tonto? Un Ejército se hace con héroes (en este caso heroínas), y éstos son el símbolo del ímpetu con que los guerreros arrasan a su paso en las contiendas, llevando el estandarte de su valor”.

El 17 de diciembre de 1830, cuando Manuela Sáenz se dirigía a Santa Marta para reunirse con Simón Bolívar recibió carta de Louis Perú de Lacroix, auxiliar del general, anunciándole su muerte. Empezó así el episodio más dramático de su vida.

Poco después se trasladó a Bogotá enfrentando los ataques que lanzaban contra ella. Vicente Azuero incitó la cólera y el desprecio contra “la Sáenz”, llenando las calles de carteles difamatorios. Los ataques concluyeron el día de Corpus Christi con la quema de dos muñecos que personificaban a Manuela y a Bolívar. Las mujeres salieron a las calles a manifestarle su apoyo: “Nosotras, las mujeres de Bogotá, protestamos de esos provocativos libelos contra esta señora que aparecen en los muros de todas las calles [...] La señora Sáenz, a la que nos referimos, no es sin duda una delincuente”.

Manuela Sáenz se defendió acusando al gobierno de ineptitud para resolver los problemas más acuciantes del momento y de actos de provocación y sedición. Posición que le costó la cárcel y posteriormente, cuando el general Francisco de Paula Santander (1792-1840) fue elegido Presidente de Colombia, el 1 de enero de 1834 firmó el decreto que la desterró definitivamente de ese país.

22 Judith Nieto López. *De Literatura e Historia: Manuela Sáenz entre el Discurso del Amor y el Discurso del Otro*. Colombia, 2006, p. 32.

23 Carta del General Sucre a Bolívar. Carlos Alvarez Saá. *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles*. Quito, 1994, p. 85.

Maxwell Hyslop, comerciante inglés amigo de Bolívar, la acogió en Kingston (Jamaica) durante un año hasta que recibió el salvoconducto que le permitía ingresar a Ecuador, otorgado por el presidente Juan José Flores. Pero no pudo hacerlo. En octubre de 1835, Flores había perdido el poder, y Manuela debió trasladarse a Guayaquil, de donde fue expulsada el 18 de octubre de ese año por el gobierno de Vicente Roca-Fuerte.

Entonces se dirigió al Perú, acompañada de Jonatás, su esclava desde que era niña. Se instaló en Paita, un pequeño puerto en medio del desierto de la costa norte peruana. Tenía 38 años cuando llegó a Paita en 1835, y allí permaneció hasta el 23 de noviembre de 1856. Durante estos años con Jonatás administraron una pequeña tienda en su casa y en cuya puerta se podía leer: "Tobacco. English spoken". Nunca pudo recuperar sus bienes ni acceder a la dote que James Thorne, su esposo, le devolvió en su testamento. Thorne fue asesinado en 1847, pero ella se negó a realizar cualquier trámite para hacer valer sus derechos.

Simón Rodríguez, el maestro de Simón Bolívar, vivía en un pueblo cercano a Paita, y con frecuencia la visitaba. También vino a conocerla el patriota italiano, Giuseppe Garibaldi. En su libro *Las cuatro estaciones de Manuela*, Víctor W. Von Hagen narra que la visita de Garibaldi coincidió con la de Simón Rodríguez: "Juntos pasaban sus años invernales estos dos enamorados de Simón Bolívar; juntos leían las cartas que les hablaban del pasado. Y así estaban un día de 1851, cuando un caballero distinguido preguntó por la Libertadora... Se llamaba Giuseppe Garibaldi". Von Hagen agrega que los tres pasaron el día conversando de Bolívar: ella, en su hamaca y Garibaldi "recostado en el sofá, pues sufría de una malaria contraída en las selvas de Panamá".

Conoció en este período a Herman Melville, cuando el futuro autor de *Moby Dick*, arribó a Paita en 1841 a la edad de 22 años a bordo del ballenero Acushnet<sup>24</sup>. También llegaron a visitarla, Carlos Holguín, político colombiano con quien ella recordó pasajes de su vida con Bolívar; Ricardo Palma, que recogió posteriormente la entrevista en sus *Tradiciones*; y el político y poeta ecuatoriano José Joaquín Olmedo, autor del *Canto a Bolívar*.

En Paita, rodeada del mar y de la arena del desierto, todos conocían a Manuela Sáenz, la respetaban y la querían. Ella estaba donde la necesitaban, con la fe y el coraje que caracterizaron su vida.

En noviembre de 1856, el puerto de Paita fue asolado por una epidemia de difteria, que pronto se propaló causando la muerte de gran parte de la población<sup>25</sup>. Debido a ello, el 23 de noviembre murió Manuela Sáenz; unas horas antes había fallecido Jonatás, su fiel compañera. El cadáver de la Libertadora fue incinerado a fin de evitar el contagio, y su casa, y sus pertenencias, quemadas.

24 Luis Zuñiga. *Manuela*. Quito, 2002.

25 Álvaro Mutis. "El último rostro. La muerte del estratega, Narraciones, prosas y ensayos". México, 1978.



## Capítulo XI

### Transgresoras y perseguidas

#### Francisca Zubiaga. La Mariscal

No existe en la Historia del Perú republicano una figura femenina que se parezca a Francisca Zubiaga Bernales de Gamarra, cuya vida posee un sino propio. A los doce años expresó el deseo de convertirse en monja, y tal fue su voluntad que sus padres antes renuentes, tuvieron que aceptar que ingrese como novicia al Monasterio de Santa Teresa. Poco después tomó ejemplo de la vida de Santa Rosa y se martirizó con castigos y ayunos extremos que obligaron a sus padres a retirarla del convento.

En su casa Francisca continuó dedicada a la oración y a la meditación, encerrada en un mutismo excluyente. Fueron vanos los intentos familiares por distraerla, llevarla a fiestas o presentarle a jóvenes de su misma edad. Sólo cuando su madre la trasladó de Lima al Cusco, cambió completamente de carácter. Nadie podría imaginar al ver a esa joven de 19 años bailar y reír que apenas unos meses antes había vestido de negro y permanecido sin hablar con nadie. Frecuentaba las reuniones de la familia de Francisca un distinguido militar, viudo desde 1813 de su esposa Juana Manuela Alvarado, con quien tenía un hijo, Andrés, que vivía con su familia materna en Jujuy. Se trataba del coronel Agustín Gamarra, ascendido posteriormente a General de Brigada. Enamorado de la fuerza vital y de la belleza de Francisca, Gamarra se casó con ella la víspera de su viaje, como jefe del Estado Mayor General, para reunirse con Sucre y participar conjuntamente con Bolívar en la Batalla de Ayacucho.

Cuando el Coronel Agustín Gamarra fue nombrado Prefecto y Jefe del primer regimiento del Cusco, Francisca se reunió con él, y ese fue probablemente el primer contacto que tuvo con un pueblo que se volcó a las calles para recibirlos. Poco después, Bolívar visitó el Cusco y fue ella quien colocó en la cabeza del Libertador una corona de brillantes. En la noche del baile, Bolívar, rendido ante su belleza se la puso a ella. ¿Qué consecuencias tuvo en su vida la entrevista con Bolívar?. ¿Es cierto que esa noche la ambición por la gloria le fue contagiada? Lo cierto es que a partir de esa circunstancia, con la misma pasión que quiso ser monja, aprendió a manejar la pistola, el florete, y a practicar equitación. Su inteligencia y audacia pronto la convirtieron en el brazo derecho de su marido, acompañados de su hijastro Andrés a quien mantuvo a su lado atendiéndolo como una madre.

Abraham Valdelomar dice que Francisca Zubiaga vigilaba el aprovisionamiento y la alimentación de los soldados, impartía órdenes, y recibía informaciones. Era la primera en la labor y la última en el descanso<sup>1</sup>. Sánchez de Velasco, en sus *Memorias para la Historia de Bolivia*, relata que Francisca Zubiaga dirigió en pleno invierno

---

1 Jorge Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Revista de Letras. Cusco, No. 2, 1948.

un destacamento que se apoderó de la plaza de Paria, y que no sólo participaba en operaciones militares, sino que asistía, en compañía de Gamarra, a las reuniones políticas con jefes bolivianos.

El 7 de junio de 1829, el Mariscal Agustín Gamarra depuso al Presidente Domingo de La Mar y lo desterró a Costa Rica donde murió poco después. Con el objetivo de legitimar la situación el congreso convocó a elecciones el 31 de agosto, convirtiéndose el general Gamarra en Presidente, y el general A. Gutiérrez de la Fuente en vicepresidente. "Las circunstancias del acceso de Gamarra al poder eran el más estricto caudillismo: toma del poder por las armas y convocatoria a elecciones para legalizar el poder. Contó Gamarra con un congreso liberal opositor, encabezado por uno de los políticos más hábiles: Francisco Luna Pizarro. Entre los congresistas figuraba el más radical, Francisco de Paula González Vigil. Gamarra contó con el conservador de gran renombre: José María de Pando"<sup>2</sup>.

El sueño de Francisca Zubiaga se había cumplido cuando entró al lado de su esposo el 29 de noviembre a Lima. Tal como supo ser la primera en claustro y en el combate, fue también la primera en impartir a la oficialidad pulcritud y elegancia del uniforme, y los buenos modales. Proclive a los extremos, ejerció un dominio arrogante y despótico que produjo una enconada reacción contra ella. En este período se la empezó a llamar "La Mariscala" porque su capacidad de mando y decisión fue mayor, en más de una oportunidad, que la del propio Presidente Mariscal Gamarra.

Atacada y criticada con severidad y odio, La Mariscala tuvo que soportar insultos y calificaciones de "marimacho" y "mujer fácil" por los numerosos amantes que le adjudicaron. Un día que había ido al Callo a visitar las prisiones militares, distinguió en la guarnición que le presentaba armas a un coronel que se jactaba de haber sido su amante.

"Enseguida se lanzó sobre él, le arrancó la charretera, le cruzó el rostro a latigazos y le dio tan rudo empujón que fue a caer entre las patas de su caballo. Los asistentes enmudecieron. Es así -exclamó ella con voz retumbante- como corregiré yo misma a los insolentes que se atreven a calumniar a la Presidenta de la República"<sup>3</sup>.

Durante tres años de gobierno estallaron catorce levantamientos, y el conflicto entre el gobierno y el congreso se tornó insostenible en el proceso electoral de 1833 cuando Gamarra favoreció la candidatura de Bermúdez frente a Domingo Nieto, Luis José de Orbegozo y José de la Riva Agüero, sin que ninguna candidatura obtuviera la mayoría requerida. Poco después, la Asamblea eligió a Orbegozo, y el Presidente Gamarra vencido huyó a La Paz.

Impedida por los acontecimientos de acompañar a Gamarra, Francisca Zubiaga tuvo que viajar a Islay disfrazada de clérigo en compañía del secretario Escudero, que era un hombre instruido y valiente. Clorinda Matto de Turner afirma que los

---

2 Margarita Guerra Martiniere. *Historia General del Perú. La República*. Lima, 1994. Tomo VII, p. 64.

3 Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Ob. Cit., p. 549.



esposos Gamarra rompieron definitivamente antes del viaje del Presidente a La Paz. Pero es el propio hijo, Andrés Gamarra, quien en carta publicada en "El Correo del Perú", el 12 de marzo de 1876, aclara que la separación de sus padres se debió a circunstancias políticas y no a un rompimiento.

"Nadie como yo, dice, que no me separé de mi madre política sino en períodos cortos, ha podido estar al corriente de todos los pormenores de su vida, tanto privada como pública. Habiendo sido por una parte testigo de sus virtudes y por otra, habiendo recibido de ella las tiernas caricias de una madre"<sup>4</sup>.

Poco después Francisca Zubiaga fue apresada y exilada a Chile. En el perfil psicológico que le hiciera Juan B. Lastres destaca el carácter turbulento y temerario que despertó la admiración pero también el odio. "Su ambición, dice Lastres, era inextinguible. Tuvo a sus pies a toda una nación, a todo un pueblo; pueblo y nación que estaban orgullosos de haberse sacudido, hacía muy poco, del yugo español. Sintió las caricias de la adulación y del servilismo, flores con que los mediocres obsequian a sus amos. Fue la "mandona" por antonomasia. Supo engañar, mentir, intrigar y poner en práctica todo lo vedado para conservarse en el primer lugar. Conoció los halagos del poder y las amarguras del exilio; las grandezas, las pasiones y mezquindades de los hombres. Raro ejemplo de carácter indomable; pasó por el escenario político como un cometa, dejando tras de sí una sensación de escalofrío por su audacia, un sentimiento de odio por sus exacciones y una gran admiración por su bravura"<sup>5</sup>.

A su llegada a Valparaíso, Francisca Zubiaga alquiló una casa donde se estableció con Escudero y varios servidores. Los chilenos la recibieron con desdén y los peruanos residentes en esa ciudad no quisieron verla. Solo el Mariscal La Fuente tuvo la generosidad de enviarle el médico de una fragata peruana que había anclado en ese puerto, quien le comunicó que le quedaban pocos días de vida. Entonces pidió comulgar, y solicitó que la dejaran en su habitación hasta el día siguiente. "Sola, se vistió de blanco, redactó un lacónico testamento en el cual declaraba ser cristiana y ordenaba que su corazón fuese extraído, y enviado donde su esposo, si aún vivía, y si no al Cusco"<sup>6</sup>. Perfumó la habitación, peinó sus cabellos y esperó la muerte con serenidad. Murió en la ciudad de Valparaíso, el 8 de mayo de 1835, a los 32 años de edad.

### **Dominga Gutiérrez. La monja que se fugó del convento**

Cuando el Presidente Gamarra y La Mariscal gobernaban en el Perú, una monja, Dominga Gutiérrez (1804- ?), abandonó la noche del 6 de marzo de 1831 el monasterio de Santa Rosa dejando en su lecho el cuerpo de una mujer muerta vestida con su hábito al cual le prendió fuego. El cadáver carbonizado fue enterrado y llorado al día siguiente creyendo que se trataba de Dominga Gutiérrez. Poco después la

4 Juan B. Lastres. "Flora Tristán y su entrevista con La Mariscal". Revista "Hora del Hombre", 1944.

5 Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Ob. Cit., p. 70.

6 Ibidem, p. 81.

evasión de la monja fue descubierta. El Obispo Goyeneche, sosteniendo jurisdicción eclesiástica clamó por su retorno al convento. El poder judicial entabló competencia aduciendo jurisdicción civil. Finalmente Roma tuvo que intervenir para resolver el litigio ordenando la secularización de la monja, quien, apartada de todos, continuó viviendo en Arequipa.

Dominga Gutiérrez de Cossío era hija de una familia acaudalada de la aristocracia de Arequipa de fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Hacia 1830 la ciudad tenía una población de 40,000 personas aproximadamente. Poseía una estructura social jerarquizada y era fundamentalmente, una ciudad conservadora, católica y tradicional.

Entró al convento en 1821, a los 14 años de edad, y tomó el nombre de Dominga Beatriz del Corazón de Jesús, motivada por una decepción amorosa y la imposición de la madre, que entonces ya era viuda. Permaneció en clausura diez años, hasta que decidió escapar del convento, por lo que tuvo que afrontar el escándalo y la reacción de su familia que la prefería muerta antes que deshonrada. Además, la irritada reacción de las autoridades eclesiásticas frente a la fuga, las batallas ideológicas y legales entre los fueros civil y eclesiástico; y la estigmatización de Dominga por la sociedad arequipeña al haber obtenido la libertad perdiendo su honor y gracia<sup>7</sup>.

En la naciente república no existían antecedentes de un conflicto entre el poder eclesiástico y el poder judicial. El hecho conmovió a la población que vivía en la seguridad que los conventos eran lugares de recogimiento donde las monjas vivían felices orando. ¿Qué otro sentimiento sino la desesperación podía haber impulsado a Dominga Gutiérrez?. Para ejecutar su plan tuvo que conseguir el cadáver de una mujer joven, introducirlo en un convento protegido, vestirlo con sus hábitos y después prenderle fuego y huir. En esa época, cuando se encontraban dos monjas en el monasterio una debía decir: "Hermana, tenemos que morir" y la otra respondía "Hermana, la muerte es nuestra liberación". ¿Fue en su supuesta muerte que encontró la libertad?.

Dominga Gutiérrez fue absuelta en 1833, el mismo año que Flora Tristán llegó al Perú, quien, intrigada por el escándalo decidió conocer el convento del cual había huido la monja. Con este fin permaneció varios días en Santa Teresa, que por error denomina Santa Rosa:

"No creo que alguna vez haya existido en un estado monárquico una aristocracia más altiva y más chocante en sus distinciones que aquella cuya visita causó mi admiración al entrar en el convento de Santa Rosa. Allí reinan con todo su poder las jerarquías del nacimiento, de los títulos, de los colores de la piel y de las fortunas, y éstas no son vanas clasificaciones. Al ver marchar en procesión por el convento a los miembros de esta numerosa comunidad vestidos con el mismo hábito, se creería que la misma igualdad subsiste en todo. Pero si se entra en uno de los patios, queda uno sorprendida del orgullo empleado por la

7 Armando Guevara Gil. "Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)". *Legal interpretation takes place in a field of pain and death*. Robert Cover, 1986.

mujer que tiene título en sus relaciones con la mujer de sangre plebeya; del tono despectivo que usan las blancas con las que no lo son”<sup>8</sup>.

Flora Tristán describe el lujo del atuendo de Dominga, su prima, cuando fue a visitarla. “Dominga aquella tarde estaba encantadora. Lucía un lindo vestido de gros de Nápoles escocés en rosa y negro, un mandilito de encaje negro que dejaba ver a medias sus brazos torneados y sus manos con dedos alargados. Sus hombros estaban desnudos y un collar de perlas orlaba su cuello. Sus cabellos de un negro ébano, brillaban como la más hermosa seda, y caían sobre sus senos en varias trenzas artísticamente mezcladas con cintas de raso rosa. Su hermosa fisonomía, tenía un tono de melancolía y de dolor que esparcía en toda su persona un encanto indefinible”<sup>9</sup>.

Al inquirirle con curiosidad sobre su nueva vida y su libertad, Dominga respondió con amargura: “¿Yo, libre?... ¿y en qué país ha visto usted que una débil criatura, sobre quien cae el peso de un atroz prejuicio, sea libre?. Aquí, en este salón ataviada con este lindo vestido de seda rosa, ¡Dominga es siempre la monja de Santa Rosa! A fuerza de valor y constancia pude escapar de mi tumba. Pero el velo de lana que yo había elegido, está siempre sobre mi cabeza y me separa para siempre de este mundo. En vano he huido del claustro. Los gritos del pueblo me rechazan...”<sup>10</sup>.

En *Peregrinaciones de una paria* Flora Tristán puso al descubierto la arrogancia e hipocresía que reinaban en los monasterios. Enfatiza que al ingresar al convento las religiosas hacían voto de pobreza y silencio, pero que ni uno ni otro se cumplían:

“Estas señoras hablan mucho, pero durante el trabajo, en el jardín, en la cocina, etc. Por desgracia en estas conversaciones, las críticas, la maledicencia, y hasta la calumnia, reinan en sus charlas. Es difícil formarse una justa idea de los pequeños celos, de las bajas envidias que alimentan unas contra otras y las crueldades que no cesan de hacerse”<sup>11</sup>.

### Flora Tristán. El feminismo

Flora Tristán (1803-1844), una de las fundadoras del feminismo moderno y pionera de las reivindicaciones femeninas del movimiento obrero, nació en París el 7 de abril en 1803, hija del coronel Mariano Tristán y Moscoso, perteneciente a una de las más antiguas y ricas familias criollas del Perú, y de la francesa Thérèse Leisné. Hermanos de su padre fueron, Domingo Tristán y Moscoso, coronel del Regimiento “Dragones de Milicias de Majes”, que tomó parte en los sucesos del Alto Perú, y en 1813 fue elegido Diputado a Cortes por Arequipa; y Juan Pío Tristán y Moscoso, Mariscal de Campo y el último Virrey del Perú. Educado en Francia, a su regreso, en 1809, se alistó en el ejército realista de Goyeneche, y después de la batalla de Ayacucho asumió el poder en su carácter de Virrey para entregar el Perú al ejército libertador de Bolívar.

8 Flora Tristán. *Peregrinaciones de una paria*. Lima, 1971, 2da edición, p. p. 376.

9 Vladimiro Bermejo. “Flora Tristán”. Revista de la Universidad de Arequipa, 1945, p. 39.

10 Ibidem, p. 39.

11 Tristán. *Peregrinaciones de una paria*. Ob. Cit., p. 376.

Mariano Tristán y Moscoso estudiaba en Francia cuando en un viaje a Bilbao conoció a Thérèse Leisné, y se casó con ella en 1802, pero la unión no fue reconocida porque entonces se requería el permiso del rey, y Mariano Tristán y Moscoso era aún súbdito español en su calidad de coronel de los ejércitos. Poco tiempo después la escuadra inglesa bloqueó el comercio español y Mariano Tristán y Moscoso no pudo seguir recibiendo los veinte mil francos que le enviaba su familia. En situación de pobreza y luego de muchas penalidades murió en 1808 cuando Flora apenas tenía seis años. Sin documentos probatorios de la legitimidad del matrimonio, Thérèse Leisné y su hija Flora iniciaron una vida precaria en las afueras de París, en barrios pobres, habitados por delincuentes, mendigos, y prostitutas.

A los 17 años entró a trabajar como obrera en una litografía, y a instancias de su madre, que vio en el matrimonio la salvación de la familia, se casó con el dueño, André Chazal. La diferencia de caracteres y la quiebra de la litografía hicieron insostenible la unión, cuando ya habían nacido Ernest y Aline. En este período protagonizaron escenas violentas, hasta que Flora se separó de Chazal, que la persiguió durante años, la insultó en las calles, raptó a sus hijos, y la difamó.

Dispuesta a solicitar la herencia de su familia de Arequipa, le escribió a Pío Tristán y Moscoso hermano menor de su padre, y al recibir respuesta decidió viajar a pesar de su condición de hija "ilegítima". El 7 de abril de 1833, el mismo día que cumplía 30 años, partió en el barco "Le Mexicain" del puerto de Burdeos. Cinco meses de travesía, uno de los viajes más osados que ha realizado una mujer en esa época. El barco cruzó el Océano Atlántico enfrentando tormentas de mar y vientos huracanados, para remontar por el Cabo de Hornos al mar Pacífico, y llegar en setiembre de ese año al Perú por el puerto de Islay. Después, varios días a caballo subiendo a los andes, por caminos estrechos desde el nivel del mar hasta casi los tres mil metros de altura. "El polvo blanco y espeso levantado por las patas de nuestra bestias aumentaba aún más mi sufrimiento. Necesitaba de todas las fuerzas de mi ánimo para mantenerme en la silla"<sup>12</sup>, escribe.

Finalmente llegó a Arequipa donde fue recibida en la casa de sus parientes. Durante los siete meses de su estancia en esa ciudad recibió agasajos, invitaciones, todos tienen curiosidad de conocer a "la francesa" que se aloja en casa de Pío Tristán y Moscoso. Ella observa las costumbres, admira el paisaje espléndido, conversa con las mujeres, asiste a las procesiones religiosas, las fiestas, los carnavales. Visita los conventos, le sorprenden los vestidos de las mujeres, las casas, saborea las comidas y los dulces.

Pero el esfuerzo fue inútil. Su tío Juan Pío Tristán y Moscoso, la trató con cortesía pero le negó la herencia por carecer de documentos que atestiguaran la legitimidad de su nacimiento. Sin embargo, Flora Tristán ganó otra legitimidad al escribir su obra más importante, *Peregrinaciones de una Paria*, original relato del Perú de esos intensos años marcado por "la fuerte e inquieta personalidad de la escritora"<sup>13</sup>.

---

12 Ibidem, p. 192.

13 María Wiese. "Centenario de Flora Tristán". "Hora del Hombre", 1944, p. 7.

## Flora Tristán y Francisca Zubiaga se encuentran en el Callao

Flora Tristán y Francisca Zubiaga se encontraron en el barco “William Rousthon”, en julio de 1834. Flora Tristán venía de Arequipa desilusionada por no haber obtenido la herencia paterna, mientras Francisca Zubiaga estaba incomunicada en ese barco que la llevaba a Chile exilada. “Dos mujeres jóvenes, impetuosas, ambiciosas y de adverso destino, se encontraron por dos veces en la rada del Callao y se contaron su opulencia y su miseria; más sus miserias y tristezas, para así derivar sus angustias” escribe Juan Lastres.<sup>14</sup>

Antes del encuentro, Escudero el fiel secretario de Francisca Zubiaga, le recuerda que allí está la mujer arrojada de todas partes, pero que cuenta con su protección, listo para salvarla de las venganzas del pueblo, y también de sus frecuentes ataques de epilepsia. Y enfatiza que Francisca Zubiaga, tiene derecho a su abnegación y a que la acompañe al destierro; en una palabra a “ser todo para ella”<sup>15</sup>.

Después del primer saludo, Francisca Zubiaga condujo a Flora Tristán al extremo de la toldilla y la hizo sentar junto a ella al tiempo que despedía con la mano a los inoportunos. “Prisionera, doña Pancha – escribe Flora - era todavía Presidenta. La espontaneidad de su gesto manifestaba la conciencia que tenía de su superioridad. Nadie permaneció en la cubierta aunque corrido el toldo era el único sitio en donde se estaba protegido de un sol abrasador. Todo el mundo quedó abajo en el puente. Me examinaba con gran atención y yo la miraba con no menos interés. Todo en ella anunciaba a una mujer excepcional, tan extraordinaria por el poder de su voluntad como por el gran alcance de su inteligencia. Podía tener 34 o 36 años, era de talla mediana y de constitución robusta, aunque muy delgada. Su rostro, según las reglas con que se pretende medir la belleza, no era ciertamente hermoso. Pero a juzgar por el efecto que producía sobre todo el mundo sobrepasaba a la más bella. Como Napoleón, todo el imperio de su hermosura estaba en su mirada. ¡Cuánto orgullo! ¡cuánto atrevimiento! ¡cuánta penetración! ¡con qué ascendiente irresistible imponía el respeto, arrastraba las voluntades y cautivaba la admiración!”<sup>16</sup>

Al advertir la sorpresa en que era examinada, Francisca Zubiaga le confiesa que no eran vestidos suyos sino de su hermana los que tenía puestos y que lo hacía para darle gusto a ella y a su madre. “Esas buenas gentes se imaginan que mi fortuna podrá rehacerse si yo consiento en usar vestidos llegados de Europa. Cediendo a sus instancias me he puesto este traje en el cual me siento molesta, esas medias que son frías para mis piernas, ese gran chal que temo quemar o ensuciar con la ceniza de mi cigarro. Me gustan los vestidos cómodos para montar a caballo, soportar las fatigas de una campaña y visitar los campamentos, los cuarteles y las naves peruanas. Son los únicos que me convienen. Desde hace mucho tiempo recorro el Perú en todas direcciones, vestida con un largo pantalón de tosco paño fabricado en el Cuzco, mi ciudad natal, con una amplia chaqueta del mismo paño, bordada de oro y con botas con espuelas de oro. Me gusta el oro. Es el mejor adorno de un peruano, es el metal

14 Juan B. Lastres. “Flora Tristán y sus entrevistas con la Mariscala”. Ob. Cit., p. 17.

15 Ibidem, p. 17

16 Tristán, *Peregrinaciones*, 1971, p. 536.

precioso al que mi país debe su reputación. Tengo también una gran capa un poco pesada, pero muy abrigadora. Fue de mi padre y me ha sido muy útil en medio de las nieves de nuestras montañas”<sup>17</sup>.

Con expresión sombría, la Mariscala le confiesa el dolor, las humillaciones “¡oh! las sangrientas humillaciones que he debido soportar... He rogado, adulado, mentido. He empleado todo. No he retrocedido ante nada... y, sin embargo, no ha sido suficiente... Creí haber vencido, llegado por fin al término en que debía recoger el fruto de ocho años de tormentos, de trabajos, de sacrificios, cuando por un golpe infernal, me veo arrojada, perdida, ¡perdida, Florita...! No regresaré jamás al Perú... ¡”<sup>18</sup>, y con lágrimas en los ojos llama a su hermana, y le dice - no me siento bien - mientras Escudero advierte que podría tener un ataque de epilepsia.

Flora Tristán abandonó el barco profundamente impresionada, y esa noche no pudo dormir reflexionando sobre la ambición que ella también había sentido de ocupar alguna vez una posición elevada. Pero, ¿eran esos los tormentos que le estaban reservados?, se preguntó con angustia, y se respondió, “¡ah! ¡cuánto más nobles y preferibles me parecían mi pobreza y mi vida oscura con libertad!”<sup>19</sup>.

Al día siguiente Flora Tristán regresó al Callao. Francisca Zubiaga había dejado el “William Rusthon” y se hallaba a bordo del “Jeune Henriette” que zarpaba ese día a Valparaíso. Antes de ingresar al camarote, Escudero le advirtió que había tenido un violento ataque, lo que después confirmó Francisca Zubiaga cuando le dice que ha consultado a los médicos en busca de cura para su “terrible mal”, y que ha hecho todo cuanto le han prescrito sin ningún resultado. “Esta enfermedad, agrega, me ha perjudicado en todo lo que he querido emprender. Cualquier emoción fuerte me causa en seguida un ataque. Usted puede juzgar por allí cuántos obstáculos ha debido oponer a mi carrera”<sup>20</sup>.

Después de un silencio, elevó los ojos al cielo y dijo: “Sí. Dejo mi país para no regresar jamás...”. La contemplé entonces, escribe Flora Tristán, “¡Qué cambiada la encontraba desde la víspera! ¡Sus mejillas se habían adelgazado, su tez estaba lívida, sus labios exangües, sus ojos hundidos y brillantes como relámpagos! ¡Qué frías, tenía las manos!”<sup>21</sup> Sin poderlo evitar, Flora Tristán llora y sus lágrimas caen sobre el brazo de la Mariscala que exclama:

“¿Lloras, tú? ¡Ah! ¡Bendito sea Dios! ¡Tú eres joven! hay todavía vida en ti, llora por mí que ya no tengo lágrimas... por mí que ya no soy nada... por mí que estoy muerta...”<sup>22</sup>

---

17 Ibidem, p. 537

18 Ibidem, p. 537.

19 Ibidem, p. 542

20 Ibidem, p. 544.

21 Ibidem, pp. 544 - 545

22 Ibidem, p. 545.



Cerró los ojos y todos acudieron a su lado, mientras el capitán les pedía retirarse del barco. La última imagen de la Mariscal, la tuvo Flora Tristán cuando desde el puerto vio alejarse el barco de la rada, y distinguió “en la cubierta a una mujer envuelta en una capa oscura y con los cabellos desgreñados. Extendía los brazos hacia una chalupa y agitaba un pañuelo blanco. Era la ex-presidenta del Perú que dirigía su último adiós a su hermana y a los amigos a quienes no volvería a ver”<sup>23</sup>

En una interesante investigación, Mary Berg da cuenta de varios testimonios logrando formar un cuadro de la personalidad de Francisca Zubiaga. “Pero lamenta que “hasta la fecha no se ha emprendido una investigación histórica profunda en los archivos cuzqueños”<sup>24</sup>. Cita a Carlos Nehaus Rizo Patrón<sup>25</sup>, autor de *Pancha Gamarra: la mariscal* (1967), y señala que la biografía de Lastres, “es amable y desde luego generosa. Otras opiniones no verán del mismo modo los años presidenciales de doña Pancha”.

### Después del encuentro

El 15 de julio de 1834, Flora Tristán retornó a Francia en el mismo barco en el que se entrevistó con Francisca Zubiaga. “Me instalé en el camarote que había ocupado la señora Gamarra”, escribe. Y añade que después de las despedidas y de los últimos adioses, “me quedé sola, completamente sola, entre dos inmensidades: el agua y el cielo”<sup>26</sup>. Fue un viaje que le cambió la vida, porque le hizo ver el mundo “con los ojos de mujer “paria”, tomar conciencia de su condición e iniciar una lucha que la vinculó para siempre al destino de la mujer en todo el mundo, en especial, en el Perú y América”<sup>27</sup>. Aquí adquirió conciencia social, y se hizo escritora.

A su regreso publicó en 1835 un folleto dedicado a las mujeres extranjeras pobres en Francia, en 1837 un documento a favor del divorcio; y en 1838, un libro dedicado a los peruanos firmado por “vuestra amiga y compatriota”, *Peregrinaciones de una Paria*, que registra su viaje al Perú entre setiembre de 1833 y julio de 1834. Una mezcla de diario íntimo, de novela de aventuras, de costumbres, un libro como dice Basadre, que pertenece a “un género nuevo de memorias audaces, verídicas”.

Prosiguió en 1839 con la publicación de una selección de cartas de Bolívar traducidas al francés, y en 1840 sus impresiones de la ciudad de Londres titulada *Paseos por Londres*. Son los años de compromiso activo con las obreras y la emancipación de la mujer. Se pronunció contra de la pena de muerte, contra la esclavitud y el oscurantismo religioso. En 1843 publicó su libro *Unión Obrera* donde proclama:

23 Ibidem, p. 545.

24 Mary Berg. “Ficciones de la historia: Francisca Zubiaga de Gamarra. *Las mujeres en la Independencia de América Latina*. Lima, 2010, p. 418.

25 Autor de *Las Mariscalas*. Lima: Sociedad Cultural Ealkiria Editores, 1997. Y, *Damas, poder y política en el Perú*. Lima: Impresión Jorge Olivera Sotomayor, 2007.

26 Tristán, *Peregrinaciones*, 1971, p. 554

27 Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona, 2009, p. 58.



“Trabajadores, en 1791 vuestros padres proclamaron la inmortal Declaración de los Derechos del Hombre, y es gracias a aquella solemne declaración que sois hoy hombres iguales y libres ante la ley. Todo honor a vuestros padres por esta gran conquista, pero queda a vosotros, hombres de 1843, una tarea no menos grande a realizar. A su vez, liberad a los últimos esclavos que quedan en Francia; proclamad los Derechos de la Mujer y usando los mismos términos que emplearon vuestros padres, decid: ‘Nosotros, el proletariado de Francia, después de 53 años de experiencia, reconocemos estar convencidos de que los derechos humanos naturales de la mujer no han sido tenidos en cuenta y son la sola causa de las desventuras del mundo, y hemos decidido incluirlos en nuestra Carta de los derechos sagrados e inalienables de la mujer’.

En *La Sagrada Familia*, Marx y Engels defendieron la tesis de Flora Tristán reconociendo el mérito de sus planteamientos<sup>28</sup>. En realidad, fue la primera en exponer “aquello que la sociología actual define como “feminización”, ese fenómeno sin nombre que hace que bajen los salarios cuando las mujeres los tocan”<sup>29</sup>. Por ello, anuncia el sueño que anheló en su vida, que “algún día los parias serán admitidos en el gran banquete de la humanidad”

Una década después de la muerte de Flora Tristán ocurrida en París en 1848, su hija Alina casada con el periodista republicado Clovis Gauguin partió al Perú, al país que desde niña oyera nombrar a su madre. No es un viaje placentero, viajan desterrados con sus hijos. Después de cuatro meses de permanencia en el barco, Gauguin muere en Magallanes, y Alina continúa sola el viaje. En Lima fue recibida por la familia Tristán que les dio refugio durante cinco años. Paul Gauguin, el menor de sus hijos, se convirtió en un famoso pintor. Esa historia, la de Paul Gauguin y su abuela Flora Tristán, inspiró la novela *El paraíso en la otra esquina* de Mario Vargas Llosa<sup>30</sup>.

---

28 Carlos Marx – Federico Engels. *La sagrada familia*. México, 1967, pp. 84-85.

29 Eleni Varikas. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. París, 2007, p. 67

30 Mario Vargas Llosa. *El paraíso en la otra esquina*. Alfaguara, 2003.

## Capítulo XII

### La educación una difícil conquista

#### Escuelas para las mujeres

Apenas fundada la República los liberales intentaron remontar la universidad colonial y construir nuevas instituciones de acuerdo con los cambios que se habían producido, lo que originó una permanente confrontación entre los seguidores del pasado régimen y aquellos que veían a “los antiguos establecimientos superiores como símbolo de atraso, de opresión y de dominio de la Iglesia”<sup>1</sup>. En este período la Sociedad Patriótica creó una escuela destinada a la educación femenina, llamada Escuela Central Lancasteriana. Se instauró la gratuidad de la enseñanza primaria, y en 1826, el ministro José María de Pando fundó la Escuela Normal de Mujeres. Durante esos años se instituyeron colegios de educandas en distintas provincias del Perú, y en Lima a partir de 1830, colegios de monjas destinados a las mujeres de la elite criolla.

Pero la educación continuó orientada a reforzar su rol de madre y esposa. Las mujeres solo podían estudiar hasta tercero de primaria, y los cursos incluían catecismo, caligrafía y labores. El primer reglamento para el colegio de educandas data de 1835, y un año después se creó la Escuela Normal Femenina. Entonces en Lima había tres escuelas de primeras letras, tres escuelas en porterías de conventos, dos escuelas de huérfanos, quince colegios particulares para varones, y nueve de mujeres. A finales de los años 30 los cursos para las mujeres se ampliaron con la incorporación de gramática, dibujo, música, y bordado. La inclusión de matemáticas en 1840, originó tal debate que concluyó con su remoción, quedando solo la religión e instrucción doméstica como base de la educación femenina.

Lo cierto es que, aunque la Independencia significó el cimiento de un estado laico, el poder de la iglesia no disminuyó “y eso se expresaba en todos los campos de la vida social, incluida la educación”<sup>2</sup>. Esto originó que entre 1830 y 1845 no se produjeran cambios sustantivos hasta el primer gobierno de Ramón Castilla (1845-1851), que abolió la esclavitud e intentó fortalecer el Estado convirtiendo la educación en elemento integrador de la Nación. En agosto de 1846 se formó una Comisión que elaboró el Primer Reglamento de Legislación y Plan General de Instrucción, que estableció colegios a nivel de primaria, media y fijó la currícula de la enseñanza femenina incorporando cursos de geografía, historia, francés e inglés. También propuso la creación de escuelas de arte para los artesanos. Todo lo cual apuntaba a la formación de un discurso modernizador.

---

1 Coelho. *América Latina no século XIX*. . São Paulo: 2004, p. 93.

2 Ana María Goetschel. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito, 2007, p. 39.

Durante el segundo gobierno de Castilla (1855-1862) tuvo lugar otra reforma de la educación que estableció la educación pública y privada y la creación de educación popular bajo control de Estado, así como la gratuidad de la enseñanza. Impulso que permitió que aumentaran las escuelas destinadas a la educación femenina en diversas provincias del Perú. En 1853 había 652 escuelas para varones con 28,558 alumnos, y 73 escuelas con 3,400 alumnas. Si bien este hecho tuvo importancia, en 1853 había 652 escuelas para varones con 28,558 alumnos, mientras que 3,400 alumnas mujeres se repartían en 73 escuelas<sup>3</sup>. como Los Sagrados Corazones, fundado en 1855, y el Sagrado Corazón, ambos dirigidos por monjas francesas. En todos estos centros de enseñanza las mujeres estudiaron: labores, repostería, dibujo, urbanidad, poesía y nociones de historia y literatura. Cursos por demás insuficientes para proseguir estudios superiores, algo impensable en esos años.

Es en este período que paulatinamente se toma conciencia que la condición letrada significa para las mujeres y para lo hombres, la emancipación. La posibilidad de leer, de estudiar, permite en especial las mujeres acceder a espacios no siempre domésticos, ó no totalmente domésticos. En estos años la "la elite criolla tuvo su vocero principal en "La Revista de Lima", fundada en 1859 por José Antonio de Lavalle y Arias, y dirigido por el médico Casimiro Ulloa"<sup>4</sup>, donde posteriormente colaboró la escritora argentina, Juana Manuela Gorriti.

Desde la década del 60 algunos liberales ya se habían interesado por el cambio de la educación de la mujer<sup>5</sup>, como Francisco de Paula González Vigil (1792-1875), clérigo e ideólogo del pensamiento ilustrado que tuvo una destacada presencia en los primeros años de la República. Intervino en el debate del Congreso Constituyente de 1827, y le otorgó a la educación un rol decisivo en la formación de las naciones<sup>6</sup>. "Educar a los hombres, escribe, es formarlos con arreglo a su naturaleza, y a los fines de la sociedad. Menos habría que hacer, si el sistema de educación se encargara de los hombres desde su principio, y no tuviera que destruir los males efectos de una educación anterior"<sup>7</sup>.

Tuvo el coraje de enfrentarse a la iglesia censurando la amonestación del Papa Inocencio III en el Concilio de Letrán cuando sentenció: "Guardaos de la mujer: siempre la preceden la pasión y la petulancia; siempre la acompañan el hedor y la inmundicia; siempre la siguen el dolor y la penitencia. Es un enemigo familiar que no se logra ahuyentar sino fugando, huyendo de ella". Esta manera de manejarse, esta prescindencia especulativa de los hombres al tratar a la mujer - señala González Vigil - supone un grado intolerable de arrogancia, pues la miran como una parte muy subalterna, y muy dependiente de la especie humana"<sup>8</sup>.

Por sus frecuentes y agudas críticas contra el celibato eclesiástico, fue excomulgado en 1858. Francisco de Paula González Vigil, es autor de una obra titulada *Importancia del bello sexo* que condensa la posición de los liberales de la época sobre la mujer. Pero,

3 Manuel Vicente Villarán. *Páginas Escogidas*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva, 1962, p. 350.

4 Carlos Cornejo Quesada. "El pensamiento educativo en Mercedes Cabellos de Carbonera. Ismael Pinto. Editor. *Mercedes Cabello de Carbonera y su tiempo*. Lima, 2010, p. 107.

5 Ibidem, p. 109.

6 Francisco de Paula González Vigil. *Educación y sociedad*. Lima: 1973, pp. 85-86.

7 Francisco de Paula González Vigil. *Educación y sociedad*. Ob. Cit., pp. 53-54.

8 Francisco de Paula González Vigil. *Importancia de la Educación del bello sexo*. Lima, 1976, pp. 41-42.

aunque formula críticas respecto del tratamiento que se le ha dado a través de la historia, sostuvo que era necesario que se mantuviera sometida al marido, como una forma de protegerla de los clérigos inescrupulosos. En este sentido, la imagen que tuvo de la mujer fue la de un ser débil que requiere ser cuidado pues no es un sujeto completo. “Por lo tanto, la preocupación de Vigil no es tanto sacudir la dependencia de la mujer, sino más bien a quienes les corresponde la dirección de su conciencia”<sup>9</sup>

Mariano Amézaga (1834-1894), fue otro destacado intelectual que publicó varios artículos sobre la educación femenina. Crítico del rol del derecho romano y de la Iglesia, se opuso a la visión del cristianismo respecto a la inferioridad de la mujer y su subordinación al hombre. En su obra *La Educación de la mujer* abogó por una ilustración mayor de la mujer para que pueda así desempeñar mejor su papel de madre, y propuso la fundación de la Escuela Normal con el fin de permitirles el acceso a puestos públicos. Decía Amézaga que el hombre se siente humillado ante la superioridad intelectual y científica de la mujer:

“porque esa superioridad les parece una usurpación, desde que la mujer misma lo tiene acostumbrado a verla fuera de aquel terreno; y porque si la mujer tomara en sus manos el doble cetro de la pasión y de la inteligencia, creo que la inferioridad de nuestro sexo sería absoluta”<sup>10</sup>.

En esas décadas se evidencia un modelo de educación excluyente con las mujeres y los indios que se prolongó hasta mediados del siglo XX. Toda la atención estuvo centrada en la creación de escuelas en Lima y en ciudades de la costa, desatendiendo el desarrollo de la zona andina y amazónica. La educación no tenía un espíritu nacional, sino más bien un espíritu colonial y colonizador, señala Mariátegui: “Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior”<sup>11</sup>.

La hegemonía patriarcal, religiosa, y la escuela colonial perduraron, incluso en el campo filosófico. El positivismo de Auguste Comte (1798-1857) presentaba a la mujer como un ser afectivo cuya misión sagrada era la de ser madre y centro de su hogar. Mantenía “la discriminación sexista al fomentar su educación como “complemento” del orden varonil, es decir, educándola para que mejor cumpla el papel y el oficio que se le han asignado por el patriarcalismo”<sup>12</sup>.

9 Ibidem, p. 40.

10 Mariano Amézaga. *La educación de la mujer. Problemas de la Educación Peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Educación, 1952, p. 52.

11 José Carlos Mariátegui. *Temas de Educación*. Lima, 1970, p. 106.

12 Raúl Fonet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona, 2009, p. 14.



## Capítulo XIII

### Las ilustradas de la República

#### La construcción de la escritura femenina del siglo XIX

El último tercio del siglo XIX constituye en el Perú un intenso periodo signado por la conciencia crítica de ideólogos y políticos respecto de nuestra la realidad social e histórica. Denunciaron el paternalismo y la intolerancia, y plantearon las bases de la modernización de la sociedad en el contexto del desastre de la Guerra del Pacífico (1879-1884). Es en este espacio que se empezaron a conformar y precisar los discursos de identidad nacional, y se trazaron los hitos de nuestra historia literaria y cultural. También en este período la educación se convirtió en un tema prioritario para las mujeres<sup>1</sup>.

En la década de 1870 surgieron revistas dirigidas y escritas por mujeres, una singular presencia en la literatura, y la constitución de clubes literarios donde se debatían los problemas de la época. En 1874, Juana Manuela Gorriti (1816-1892) y Carolina Freire de Jaimes (1844-1916), fundaron "El Álbum". "Revista Semanal para el Bello Sexo, literatura, bellas artes, educación, teatros, modas, anuncios", (1874-1875), donde escribieron Juana Manuela Lazo de Elespuru (1819-1905)<sup>2</sup>, Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909), Manuela Villarán de Plascencia (1844)<sup>3</sup>, Juana Rosa de Amézaga (1853-1904), Manuela Márquez, Lastenia Larriva de Llona<sup>4</sup>, Leonor Sauri (1845-1899), y otras que publicaron ocasionalmente. También en 1874, Angelita Carbonell de Herencia Zevallos, fundó "La Alborada", semanario literario que congregó a periodistas y escritoras como Juana Manuela Gorriti, Rosa Mercedes Riglos y Juana Rosa Amézaga. Las revistas contenían artículos de literatura, teatro, arte, belleza y cocina. Carolina Freyre de Jaimes publicó "Flora Tristán. Apuntes sobre su vida y obra", presentado como conferencia en el Club Literario de Lima el 4 de febrero de 1875, y posteriormente en la revista del Club, "Anales de la Sección de Literatura", en 1876.

En las más importantes revistas de entonces, "La Revista de Lima" (1859-1863/1873), "El Correo del Perú" (1871-1878) y "El Perú Ilustrado" (1887-1892), el aspecto cultural constituyó el factor predominante, así como la presencia y el magisterio de Manuel González Prada que llamó a romper con el pacto infame y tácito de hablar a media voz<sup>5</sup>. En su famoso discurso pronunciado en el Teatro

---

1 Asunción Lavrin. *Mujeres, Feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Santiago de Chile, 2006, p. 65.

2 Publicó en "La Alborada" (1875), el artículo "El deseo de figurar" que refleja la vida social limeña. Autora de la comedia *Amor a la libertad*.

3 Escribió una obra de teatro titulada *Agencia matrimonial*.

4 Autora del monólogo *Negro y rosa*.

5 Clorinda Matto de Turner. *Índole*. Prólogo: Antonio Cornejo Polar. Lima, 1974, p. 15.

Politeama, el 29 julio de 1886<sup>6</sup>, dijo que el verdadero Perú no estaba conformado por “las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes”, sino “por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”<sup>7</sup>.

Aunque el discurso modernizador decimonónico incluyó a las mujeres en la educación, los estudios continuaron priorizando su función como esposa y madre, con las características inherentes a esta condición, ser sumisa, dócil, dulce y tierna. La reforma educativa del presidente Manuel Pardo y Lavalle, instituyó el 26 de julio de 1873 la descentralización de la educación pública, la obligatoriedad de la educación primaria, así como la creación de Escuelas normales, y de Agricultura e Ingeniería. Pero solo incluyó entre los cursos que podían estudiar las mujeres: poética y retórica<sup>8</sup>. En 1890 había 70,000 estudiantes inscritos que representaban el 10% de la población en edad escolar, con una asistencia promedio del 50% de los inscritos. Pero no está registrada la presencia de las mujeres ni tampoco de los indios.

En 1876, Juana Manuela Gorriti, de nacionalidad argentina, inauguro un salón literario en su casa. Allí los intelectuales de la época se reunían una vez a la semana para intercambiar opiniones sobre cultura, política y acontecimientos locales. Fueron importantes porque constituyeron un espacio que permitió “el tránsito entre lo privado y lo público, entre el lugar asignado a las mujeres y el espacio de lo masculino y de la ciudadanía”<sup>9</sup>. Aquí las mujeres pudieron conversar sobre asuntos alejados de la vida doméstica, de los hijos, y del marido, lo que significó un gran cambio en la mentalidad de la época. Otro hecho relevante fue el acceso a la lectura hasta entonces supervisada por la Iglesia y el esposo, cuando “La Revista de Lima” y “El Correo del Perú”<sup>10</sup> iniciaron la publicación de novelas por entregas destinadas principalmente al público femenino. El acceso a una lectura lejos del control masculino, permitió la presencia de colaboradoras que escribieron “artículos relevando el papel de la mujer en la formación del ideal republicano”<sup>11</sup>.

En el cambio de mentalidad de una sociedad que seguía viviendo bajo los principios y criterios del período colonial, fue importante la presencia de Manuel González Prada sobre cuestiones relativas a la educación, el rol de la iglesia, la marginación de los indios, y la inferioridad de condiciones de la mujer. “Para salvar a la sociedad peruana, dice González Prada, es necesario sanear la política, darle un sentido moral y de coherencia; y para salvar a las mujeres hay que desvincularlas

6 Publicado en *Páginas Libres* y citado por Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima, 1976, p. 41.

7 En el sistema ideológico de González Prada para corregir los males de la sociedad, Thomas Ward destaca “tres temas principales, la educación, el rechazo del Estado y la superación de la sociedad” (Thomas Ward. *La resistencia cultural. La nación en el ensayo de las Américas*. Lima, 2004, p. 161).

8 Jorge Basadre. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima: 1968, T. VII, pp. 113-114.

9 Doll Castillo. “La crítica literaria de mujeres en Chile: las precursoras y las contradicciones frente a la literatura nacional”. *Género y memoria en América Latina*. Mendoza, 2007, p. 69.

10 “La Revista de Lima” circuló entre 1859 y 1862, y “El Correo del Perú” de 1871 a 1877.

11 Johnny Zevallos. “La educación del bello sexo en dos novelas del siglo XIX: El caso de El Correo del Perú”. *Revista virtual El Hablador*. No. 14.



de la religión que las oprime y mantiene en la ignorancia. Solo una educación laica, abierta a la investigación y a la ciencia, y no supeditada a los dogmas de un clero fanático e ignorante puede salvar a las mujeres, sometidas al oscurantismo, a la vanidad y a la falta de conocimientos<sup>12</sup>.

En ese clima de hegemonía del discurso masculino, la presencia de Clorinda Matto de Turner (1854-1909) y Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909), significa un momento decisivo en la historia literaria y social del Perú desde una perspectiva de género. Ambas asumieron una posición de avanzada en el proceso de transformación del país al abandonar el ámbito doméstico para ejercer funciones en el periodismo y la literatura, denunciaron al sistema ideológico de los grupos de poder tradicionales en especial la Iglesia, y afirmaron “el sentido esencialmente crítico de su narrativa”<sup>13</sup>.

Clorinda Matto inicia la novela indigenista<sup>14</sup> con *Aves sin nido*, y Mercedes Cabello la novela realista con *Blanca Sol y Sacrificio y recompensa*. Voces que emergieron del silencio para interpelar los discursos hegemónicos, exigir, criticar y reinterpretar la tradicional cultura peruana. Escritura que cuestionó la marginalidad y la sujeción en la reconstrucción de la memoria, lo que también significa un lenguaje propio, un espacio de liberación, de reconocimiento de sí mismas y de redefinición, lo cual originó una violenta reacción de la tradicional sociedad limeña, incluso de las más connotadas educadoras.

Teresa González de Fanning (1836-1918), cuestionó el carácter discriminador y excluyente de la educación, y fundó un colegio para mujeres, conocido como Liceo Fanning, donde enseñó matemáticas, gramática, geografía, economía doméstica, historia del Perú y religión. Sin embargo, sostuvo que la aversión de los hombres contra las escritoras se debía que estas desatendían el hogar y el cuidado de los hijos. En su artículo “Las literatas”, elogia el surgimiento de escritoras mujeres y la apertura de clubes literarios, pero dice que si era verdad, según los críticos intransigentes, que la mujer podía descuidar la atención de los hijos y el gobierno del hogar para dedicarse a la actividad intelectual, “razón les sobraría para anatemizar a las literatas, y nosotras seríamos las primeras en ponernos de su parte”<sup>15</sup>.

Elvira García y García señaló los obstáculos que existían para acceder a oficios “naturalmente masculinos”, como la literatura y el periodismo, porque podía apartar a las mujeres de los hijos y del manejo del hogar. Las que se plegaban resignadamente a este principio, dice García y García, “vegetaban en las interioridades del hogar, dedicada a labores insignificantes, algunas no publicaban porque se

12 Nuestros conservadores (1902). Publicado en *Horas de lucha*.  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/index.html>

13 Antonio Cornejo Polar. *Clorinda Matto de Turner, novelista*. Lima: 1992, p. 31.

14 La novela de Matto de Turner tiene antecedentes en *El Padre Horán*, de Narciso Aréstegui (1848); *Coralay* de Clemente Althaus (1853); y *La Trinidad del indio o costumbres del interior*, de José T. Torres Lara (1885). También durante esos años se estrenó la zarzuela ¡Pobre indio! con libreto de Juan Vicente Camacho y Juan Cossio (1868).

15 Teresa González de Fanning. “Las literatas” (Seudónimo: María de la Luz). “El Correo del Perú”. 1 de octubre de 1876.

sometieron, aunque de mala gana, al criterio dominante, esto es, que la mujer no debe ser escritora”<sup>16</sup>.

Mientras que Carolina Freire de Jaimes, aunque escribió dos novelas, con poco éxito por cierto, *Un amor desgraciado* (1868) y *Memorias de una reclusa*, se declaró enemiga de la mujer literata: “Nadie más enemigo que yo de una mujer que aspira al renombre de la literata, y que hastía al mundo entero con su incansable charla, con la ostentación de sus conocimientos y con el eterno fastidio de sus rebuscadas palabras”<sup>17</sup>.

En 1874, María Trinidad Enríquez se convirtió en la primera mujer que estudió en una universidad - en San Antonio Abad del Cusco - aunque para ello tuvo que contar con una resolución suprema para rendir los exámenes correspondientes a estudios de Letras y Jurisprudencia<sup>18</sup>. Poco después, en 1876, Enríquez fundó la Sociedad de Artesanos del Cusco y, en 1891, editó “La voz del Cusco”. Tal como señala Elvira García y García, fue una “mujer excepcionalmente talentosa y dotada de una energía extraordinaria, (que) se sobrepuso a su época, y una vez terminados sus estudios en la Facultad de Letras, ingresó a la Facultad de Jurisprudencia, a donde ocupó siempre el primer lugar, en relación con sus triunfos consecutivos”<sup>19</sup>.

Pero no pudo graduarse. En cambio, Margarita Práxedes Muñoz y Seguí que ingresó después a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, se graduó de Bachiller en 1890. Al referirse a este hecho, Práxedes Muñoz señala que la carrera de abogado resultó un doloroso vía crucis para María Trinidad Henríquez, quien tuvo que abandonar su carrera, para después fundar una escuela para niñas donde por primera vez se enseñó matemáticas, derecho, filosofía y lógica. Lo cual influyó para que posteriormente María Aragón de Rodó, Luisa Rausejour y Magdalena Chávez, la siguieran en su afán de estudiar en la universidad. Por ello Trinidad Enríquez, “educadora, mujer forjadora de patria al tenor de la nueva mentalidad burguesa republicana, junto con la universitaria (y) la periodista”<sup>20</sup>, representa a la mujer que se sobrepuso a la sociedad de entonces.

En 1892, Laura Esther Rodríguez Dulanto, ingresó a la Facultad de Ciencias de Universidad de San Marcos. Al año siguiente obtuvo el grado de Bachiller con la tesis “El fenómeno químico-biológico de las fermentaciones” y el 18 de octubre de 1898, sustentó su tesis “Estudios geológicos de la provincia de Chancay” convirtiéndose en la primera mujer en alcanzar el grado de doctora en el Perú. Mientras que Esther Festini de Ramos Ocampo, fue la primera mujer en doctorarse en la Facultad de Letras de San Marcos en 1900. Al año siguiente sustentó su tesis de bachiller “El rol que corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación” y en 1904, se doctoró con la tesis “Cuestiones relativas a la educación femenina.”

16 Elvira García y García. *La mujer peruana a través de los siglos*. Lima: 1925, Tomo II, p. 13.

17 Carolina Freyre de Jaimes. “Al bello sexo”. “El Correo del Perú”, 30 de diciembre de 1871.

18 Alberto Varillas Montenegro. *La literatura peruana del siglo XIX*. Lima, 1992, p. 236.

19 Elvira García y García. *La mujer peruana a través de la historia*. Lima, 1924. Tomo II, p. 498.

20 Luis Miguel Glave. “Dama de sociedad. Trinidad María Enríquez, Cusco 1846-1891”. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

## En nombre del desvalido y excluido por el poder

Clorinda Matto de Turner (1852 -1909) nació en el Cusco y su infancia transcurrió en la hacienda familiar, Paullo Chico, donde aprendió a hablar el quechua y supo del sufrimiento de los indígenas, hecho que tuvo una notable influencia en su vida. Huérfana de madre a los diez años tuvo que abandonar los estudios en el Colegio Nacional de Educandas para cuidar de su padre y sus hermanos. El 27 de julio de 1871, se casó con el médico inglés José Turner y se trasladó a vivir a Tinta, período en el que escribió obras de teatro, poesía y artículos abogando por una educación para las mujeres, que fueron publicados con diferentes seudónimos (Rosario, Lucrecia, y Betsabé), en “El Heraldó”, “El Mercurio”, “El Ferrocarril” y “El Eco de los Andes”. Al estallar la Guerra con Chile en 1879, respaldó activamente al general Andrés Avelino Cáceres<sup>21</sup>, convirtiendo su casa en hospital de guerra.

Viuda en 1881, viajó a Arequipa donde desempeñó el cargo de jefa de redacción del diario “La Bolsa”. A partir de entonces los grandes temas a los que Matto dedicó su vida: la educación y la literatura como medio para lograr la justicia social y la equidad están presentes en toda su obra. En 1884 publicó su primer ensayo: “Elementos de literatura según el reglamento de instrucción pública para uso del bello sexo” (1884), claro alegato en favor de la educación de las mujeres para convertirlas en ciudadanas. También la serie de ensayos históricos: “Perú-Tradiciones cuzqueñas” (1884), con prólogo de Ricardo Palma; y su única obra de teatro, “Hima-Sumac”<sup>22</sup>.

El 3 de junio de 1886, ascendió a la presidencia de la República el general Andrés A. Cáceres, héroe de la resistencia y fundador del partido Constitucional<sup>23</sup>. Ese año Matto de Turner se trasladó a vivir a Lima, y durante su estadía entre 1886 y 1895 expresó de manera abierta su apoyo a Cáceres<sup>24</sup>. En *Narraciones históricas* dice: “Servíamos al Partido Constitucional, por la convicción de sus honrosas tradiciones, porque él nació bajo la bandera de la defensa del Perú contra el invasor, porque de su seno salieron los que sin cobardías desertoras ni apostasías calculadas, fueron siempre con el lema de la Patria”. Adhesión que le valdría el odio de Nicolás de Piérola, a quien calificó de traidor porque “aprovechó en beneficio personal, el litigio Dreyfus en el cual el Perú era acreedor por 8.000.000 de soles, y después de recibir el señor Piérola el Talismán y ajustarse la querrela, resulta más bien deudor el Perú. Se declaró Dictador, se hizo director de la guerra sin conocer nada de milicia

21 Desde abril de 1881 hasta el 10 de octubre de 1883, la actividad del ejército chileno se concentró en destruir el ejército de Cáceres, mal equipado y sin recursos, sostenido solo por el aliento vital que impartía el caudillo.

22 Hima-Sumac. Drama en tres actos y en prosa. Lima: Imprenta La Equitativa, 1892. Hima-Sumac es la heroína de la resistencia indígena frente a los extranjeros. Aunque Tupac Amaru pierde la batalla, los versos finales auguran la soñada libertad.

23 Cáceres combatió al gobierno del general Iglesias, firmante del tratado con Chile, y fue elegido Presidente Constitucional (1886 - 1890). Nicolás de Piérola lo enfrentó en una sangrienta jornada que tuvo lugar el 17 de marzo de 1895. Cáceres entregó el poder a una junta de gobierno, y se retiró a Argentina. Murió en el Perú el 10 de octubre de 1923.

24 El vínculo entre Clorinda Matto y Ricardo Palma, maestro - discípula, se empezó a resquebrajar a partir de la adhesión de la escritora al pensamiento de González Prada y a la acción política del general Cáceres.

y salió huyendo en la hora en que todos caían envueltos en el sudario de la honra nacional”.

En Lima se incorporó a las reuniones literarias del Ateneo, y del Círculo Literario<sup>25</sup>, en el que Manuel González Prada tuvo un rol destacado<sup>26</sup> y cuyas ideas sobre la cuestión nacional, educación de los indígenas y anticlericalismo influyeron notoriamente en la escritora”. Desde 1889 dirigió “El Perú Ilustrado”, la revista literaria más importante, en la que desde su primer editorial destacó la importancia de una literatura “peruanista”<sup>27</sup>. Aquí se publicó el 3 de mayo de 1890 la carta que le escribió el presidente Cáceres a la escritora, a propósito de la publicación de su novela *Aves sin nido*, donde le dice que ha descrito “con una exactitud digna de encomio lo que ocurre en la sierra y que yo, en mi larga peregrinación, he podido observar”. Y agrega que sería necesario “hacer una peregrinación de pueblo en pueblo, estancia por estancia, aldea por aldea, a fin de corregir esos abusos, teniendo una mirada investigadora y la firme convicción de hacer el bien”.

Con *Aves sin nido*<sup>28</sup>, publicada en 1889, nace la novela indigenista. El tema central es la denuncia al maltrato y opresión que sufrían los indios, y la corrupción e incompetencia de jueces, gobernadores y curas. Constituye un lúcido y conmovedor texto contra la injusticia social y el abuso de poder contra los indios, en el que Matto de Turner asume la voz del desvalido y saqueado por el poder<sup>29</sup>; y revela, como señala en el prólogo Emilio Gutiérrez de Quintanilla, “el estado social vergonzoso y alarmante en que se halla este pueblo numeroso que en la región andina ocupa la mayor parte del territorio peruano”<sup>30</sup>.

Una joven pareja, Fernando y Lucía Marín, llega a un pueblo imaginario de la región andina por razones de trabajo. Pronto se enfrenta al maltrato y explotación que sufren los indios agobiados por los impuestos que deben pagar porque de lo contrario pueden perder sus humildes bienes y hasta sus propios hijos. Las mujeres, obligadas a trabajar en las casas parroquiales, terminan vejadas sexualmente por los curas. Los “notables” del pueblo son sin excepción abusivos, ladrones, borrachos,

25 En 1866 un grupo de bohemios creó el Centro literario que después se convirtió en la Sociedad Amigos de las Letras, y más tarde en 1873 en Club Literario.

26 Además “de ocupar el cargo de segundo vicepresidente, será el único poeta convocado a leer sus trabajos en la sesión inaugural. Véase: Cecilia Moreano. “Influencia de Palma y González Prada en la obra de Clorinda Matto de Turner. Isabelle Tauzin (Editora). *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima, 2006, p. 253.

27 “El Perú Ilustrado” fue de periodicidad semanal y entre sus directores destacan: Abel de la Encarnación Delgado, Zenón Ramírez, Jorge Miguel Amézaga, y Clorinda Matto de Turner. La revista concentró la abundante producción literaria de entonces, en la que participaron: Juana Manuela Gorriti, Teresa González de Fanning, Carolina Freyre de Jaimés, Mercedes Cabello de Carbonera, Lastenia Larriva de Llona, Juana Rosa de Amézaga, Amalia Puga de Losada y María Nieves y Bustamante, entre otras.

28 Clorinda Matto de Turner. *Aves sin nido*. Buenos Aires: Félix Lajouane, 1889. Ese año tuvo otra edición en Buenos Aires, después en España por la Editorial Sempere, y traducida al inglés por J. G. Hudson y Charles J. Tiñe, en 1904.

29 Sonia Mattalia. *Máscaras suele vestir. Pasión y revuelta: escrituras de mujeres en América Latina*. Madrid, 2003, p. 286.

30 Elsa Velarde. “Clorinda Matto de Turner y su obra”. Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Letras. Arequipa, 1943, p. 18.

en una palabra, inmorales, como el juez Hilarión Verdejo, el cura Pascual Vargas sucesor del obispo Pedro Miranda, y el gobernador, Sebastián Pancorbo.

En el proemio de la novela Clorinda Matto expresa las intenciones y objetivos de su novela y la razón de su escritura.

“Si la historia es el espejo donde las generaciones por venir han de contemplar la imagen de las generaciones que fueron, la novela tiene que ser la fotografía que estereotipe los vicios y las virtudes de un pueblo, con la consiguiente moraleja correctiva para aquéllos y el homenaje de admiración para éstas”<sup>31</sup>.

La novela se presenta así como un espejo realista de la vida con la intención de conservar la memoria, pero sobre todo como reformadora de las injusticias y vicios de un pueblo, porque tiene la capacidad de “ejercer mayor influjo en la morigeración de las costumbres”:

“¿Quién sabe si después de doblar la última página de este libro se conocerá la importancia de observar atentamente el personal de las autoridades, así eclesiásticas como civiles, que vayan a regir los destinos de los que viven en las apartadas poblaciones del interior del Perú”?

Y para que su voz sea reconocida y creída, enfatiza que es la voz de quien ama y de quien como testigo del oprobio se erige en defensora:

“Amo con amor de ternura a la raza indígena, por lo mismo que he observado de cerca sus costumbres, encantadoras por su sencillez, y la abyección a que someten esa raza aquellos mandones de villorrio, que, si varían de nombre, no degeneran siquiera del epíteto de tiranos. No otra cosa son, en lo general, los curas, gobernadores, caciques y alcaldes”.

En el primer capítulo, Marcela Yupanqui, descrita como “una mujer rozagante por su edad, y notable por su belleza peruana”, y de unos treinta años acude a casa de Lucía Marín en busca de apoyo: “En nombre de la Virgen, señoracha, ampara el día de hoy a toda una familia desgraciada”, clama desesperada, y le cuenta que su marido Juan Yupanqui, no tiene dinero para pagar la multa de ocho reales por la falla, dinero que se le imponía al indio por cada día que no prestaba servicio comunal de los cuarenta que anualmente le eran obligatorios. Las lágrimas y la angustia de Marcela sorprenden a Lucía “pues residiendo pocos meses en el pueblito ignoraba el drama que vivían los indígenas”:

“Como tú no eres de aquí, niñay, no sabes los martirios que pasamos con el cobrador, el cacique y el tata cura, ¡ay!, ¡ay! ¿Por qué no nos llevó la Peste a todos nosotros, que ya dormiríamos en la tierra?” - llora Marcela Yupanqui (Matto, 1889: 8).

Indignada, Lucía exclama: “Hoy mismo hablaré con el gobernador y con el cura, y tal vez mañana quedarás contenta”, y agrega despidiendo a Marcela: “Anda ahora a cuidar de tus hijas, y cuando vuelva Juan tranquilízalo, cuéntale que has hablado

31 Clorinda Matto de Turner. *Aves sin nido*. Stockcero, 2004. Todas las citas son de esta edición.

conmigo, y dile que venga a verme". Ante la ausencia del esposo, Lucía toma la decisión de presentarse en la casa del gobernador:

“¡Triste realidad, señores! ¡Y bien!, vengo a persuadirme de que el vil interés ha desecado también las más hermosas flores del sentimiento de humanidad en estas comarcas, donde creí hallar familias patriarcales con clamor de hermano a hermano. Nada hemos dicho; y la familia del indio Juan no solicitará nunca ni vuestros favores ni vuestro amparo. –Al decir estas últimas palabras con calor, los hermosos ojos de Lucía se fijaron, con la mirada del que da una orden, en la mampara de la puerta”. (Matto, 1889: 13).

La intervención de Lucía genera una fuerte reacción en las autoridades. Todos coinciden en que es necesario: “botar de aquí a todo forastero que venga sin deseos de apoyar nuestras costumbres; porque nosotros, francamente, somos hijos del pueblo...” (Matto, 1889: 23). Pero para estas autoridades civiles y religiosas en el pueblo no están comprendidos los indios:

“...la señora Lucía nos ha llamado para abogar por unos indios taimados, tramposos, que no quieren pagar lo que deben, y para esto ha empleado palabras que, francamente, entendidas por los indios destruyen de hecho nuestras costumbres de reparto, mitas, pagos y demás.” (Matto, 1889: 30)

Así el intento de Lucía de negociar más allá del espacio privado y doméstico, desencadena la violencia que causa la muerte de Marcela Yupanqui y de su marido. El enfrentamiento entre los buenos y malos, entre los poderosos y los indios, se focaliza en la figura de dos mujeres, la dulce y culta Lucía Marín y la india buena, Marcela Yupanqui. Juntas emprenden acciones de resistencia y con su fuerza atraen a sus maridos, el ingeniero y el indio agricultor. Son los personajes protagónicos del relato. Son ellas las que se erigen en defensoras de la justicia transgrediendo el discurso patriarcal hegemónico; las que constituyen las claves de la relación entre mujeres y hombres, entre indios y blancos; y las que dan el primer paso al confiar y pedir ayuda a otras mujeres y a hombres que consideran sus aliados. Porque es Lucía quien decide adoptar a Margarita y a Rosalía Yupanqui, contando con el apoyo de su esposo, y es quien ante las injusticias desafía a las autoridades locales del pueblo, y la que produce el cambio; mientras que Marcela Yupanqui es la que contraviniendo las reglas establecidas busca apoyo en Lucía. Son las heroínas, como concibe George Lukács en la novela decimonónica basada en un héroe y su relación problemática con la sociedad.

Las otras mujeres que aparecen en el relato cumplen funciones menores como Martina Chambi, decidida también a lograr la liberación de su marido preso, confiando en su compadre Escobedo que a diferencia de Lucía, le ofrece su apoyo a cambio de cuatro vacas. Cuando Martina relata lo ocurrido a Isidro éste se peca que no tiene salvación pues Escobedo los ha estafado. Sin embargo, Martina insiste en guardar la esperanza, aunque finalmente su esposo es liberado por Lucía y Fernando Marín. Otra mujer, Petronila, esposa del gobernador y madre de Manuel, se salva de la violencia gracias a su naturaleza bondadosa que le permite mantener



cercanía con los Marín pero sin intervenir. Sufre en silencio con la esperanza de ser redimida por su hijo, lo cual no sucede puesto que el amor entre Margarita y Manuel, es un amor imposible, ambos son aves sin nido, son hermanos, hijos del párroco de Killac, que abusó sexualmente de Marcela y Petronila.

En un ensayo sobre el vínculo entre novela y modernidad, Cornejo Polar lee en *Aves sin nido* una alegoría donde la familia es la metonimia de la nación. Los Marín representan a los blancos buenos que cuando conocen la explotación de los indios se erigen en salvadores e incluso adoptan las hijas de los Yupanqui para que estudien en los mejores colegios de Lima:

“Ellas son nuestras hijas adoptivas, ellas irán con nosotros hasta Lima, y allá, como ya lo teníamos pensado y resuelto, las colocaremos en el colegio más a propósito para formar esposas y madres, sin la exagerada mojigatería de un rezo inmoderado, vacía de sentimientos” (Matto, 1889: 132).

En esta lectura subyace un “significado turbador: la salvación del indio depende de su conversión en otro, en criollo. Metáfora integradora, por consiguiente, la adopción de Margarita y Rosalía expresa el deseo de una nación homogénea, abarcadora de la disidencia indígena a través de la educación aculturadora de sus miembros, obviamente considerados como menores de edad.”<sup>32</sup>. Así la liberación del indio se plantea a través de la educación y la buena intención de los blancos, porque además es visto en el imaginario colectivo como pobre e impotente como aparece en los relatos de Teresa González de Fanning y Juana Manuela Gorriti<sup>33</sup>.

La modernidad en términos de romper las reglas y los valores tradicionales a través del tratamiento a las mujeres, a los indios, al sistema político y social, posibilita como señala Cornejo Polar, que esta obra puede ser leída como una reflexión sobre la modernización del país y la construcción de una nueva identidad basada en la integración y liberación de la mujer y de la comunidad indígena. Sobre todo si se tiene en cuenta que la novela apareció en un momento dominado por ideas positivistas y racistas con claros alegatos sobre la inferioridad del indígena.

La reacción contra la escritora fue virulenta, en numerosos artículos se recriminó su anticlericalismo y se la excluyó del círculo de intelectuales. Las protestas y denuncias llegaron a un punto de exacerbación cuando el 23 de agosto de 1890, el Arzobispo de Lima, Monseñor Antonio Bandini, la denunció por la publicación en “El Perú Ilustrado” del cuento “Magdala” del escritor brasileño Henrique Maximiano Coelho en el que aparece un terrenal Jesús interesado en María Magdalena. La excomulgó y le dio categoría de pecado la lectura de la revista prohibiéndola ala feligresía; y “llevando a su clímax esta campaña ultramontana, el obispo de Arequipa extendió la interdicción eclesiástica a la lectura de *Aves sin nido* y

32 Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas*. Lima, 1994, p. 133.

33 Incluso en los relatos de Gorriti, “el indio no sólo es temible presagio de muerte, sino que además ejecuta la amenaza en su afán de violar a las mujeres blancas”. Scarlett O’Phelan Godoy et al. *Familia y vida cotidiana en América Latina. Siglos XVIII-XX*. Lima, 2003, pp. 125-126.



favoreció la realización de una poblana callejera, durante la cual fue arrojada al fuego la efigie de la combativa escritora”<sup>34</sup>

Intentando defenderse Clorinda Matto de Turner le escribió una carta al Presidente de la Unión Católica del Cuzco, Fernando Pacheco:

Cuando los escritores se dejan arrastrar por las pasiones y cuando no se desligan de aquellas para entrar en la ciencia y el servicio de la humanidad desnudos de propósitos personales, no cumplen la elevada misión que Dios les ha confiado, pues los escritores son escogidos entre multitud de personas, y por eso son pocos. Esta convicción me acompañó al emprender mi obra *Aves sin nido*, donde el verdadero sacerdote está exaltado y venerado (ved las páginas 24, 168, 169, 170, 171 y 172 edición de Lima), y el mal sacerdote presentado con el repugnante ropaje del cura Pascual. Si he tenido el valor suficiente para seguir las huellas del digno obispo de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas, al levantar el grito de conmiseración para la raza indígena oprimida y explotada, también me acompaña la entereza necesaria para sostener los principios que en mi citada obra desarrollo. Y si por haber denunciado ante las autoridades eclesiásticas y civiles y ante la sociedad abusos que no tienen razón de ser en el Perú libre, se me persigue y calumnia y se me quema mi busto, no importa señor; la semilla está sembrada y aún cuando me llevaréis a la mazmorra de Galileo, o me hicieras beber la cicuta de Sócrates (...) AVES SIN NIDO dirá ante las generaciones venideras: SALVAD, REDIMID LA RAZA INDÍGENA DEL PODER DEL MAL CURA DEL CACIQUE Y DEL ALCALDE!<sup>35</sup>.

La respuesta del sacerdote cusqueño fue la siguiente:

Os comparáis con humildad edificante a los Ochoas y Las Casas, y a la vez, hacéis sin embozo el elogio de *Aves sin nido*, cuyo espíritu anticatólico no puede ser más pronunciado. Aunque digáis, señora, que *Aves sin nido* es el grito de conmiseración para la raza indígena, *Aves sin nido* dirá también a las generaciones venideras, que escarnecisteis a los ministros del Señor, en lo que tienen de más benéfico: el celibato y el ministerio parroquial. La semilla está sembrada realmente, la semilla de la guerra contra Cristo y su Iglesia, contra sus dogmas y sus instituciones; vais tan lejos que queréis la gloria de ser la primera en aquella infernal obra, pero no sois sino una operaria, un instrumento... gloriaos mujer católica!

Mientras que las asociaciones “Unión Católica” y el “Círculo de la Juventud Católica” del Cusco le advirtieron que no osara regresar, e incluso colegas como María Manuela Nieves y Bustamante que se iniciara en el periodismo cuando Matto de Turner dirigía *La Bolsa* en Arequipa, le escribió una carta retirando su colaboración de “*El Perú Ilustrado*”. Matto renunció a la dirección de la revista el 11 julio 1891.

34 Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Ob. Cit., 1976, p. 17.

35 Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar, 2005, p. 114.

Poco después, publicó su segunda novela, *Índole*, cuyo argumento transcurre también en un pueblo andino donde critica incluso con mayor firmeza el abuso de los malos sacerdotes y su obsceno comportamiento. En *Índole* es Antonio y Eulalia López, la pareja que lucha por defender su negocio de la quiebra mientras que, Valentín Cienfuegos, dueño de la hacienda Palomares, es un hombre sin escrúpulos y deshonesto. De igual manera, Eulalia López resiste el asedio sexual del cura Isidoro Peñas en contraposición con Asunción Vila de Cienfuegos que vive bajo la influencia del sacerdote. Ambas mujeres, desde una perspectiva diferente, buscan consuelo espiritual en el cura frente a maridos ausentes /o violentos. Los hombres a su vez, perciben al cura como un rival frente a sus esposas<sup>36</sup>.

En 1892, fundó La Equitativa, imprenta donde empleó solamente a mujeres y en la que publicó Himac-Sumac. También ese año fundó el semanario literario y cultural "Los Andes", cuya función principal fue defender al movimiento liderado por Andrés Avelino Cáceres. En 1895, apareció su tercera novela: *Herencia. Novela peruana* (1895), continuación de *Aves sin nido*, centrada en la crítica a la sociedad limeña. Relata la vida ejemplar de Lucía, Fernando y Margarita Marín (Rosalía desaparece) contraponiéndola con la decadencia moral de la familia Aguilera: Don José, Doña Nieves, Camila y su hermana.

Todo lo cual volvió a concitarle el rechazo y la aversión de los sectores más conservadores de Lima; hubo también una fuerte dosis de celos y envidia. Pedro Paz Soldán y Unanue, más conocido como Juan de Arona, detestaba a las escritoras, entre otras razones porque su libro *Canto a Lesseps* ocupó el segundo lugar en el concurso convocado por el Ateneo de Lima en el que Mercedes Cabello ganó la medalla de oro por su novela *Sacrificio y recompensa*. Tampoco concebía que *Aves sin nido* fuera considerada como una de las más importantes novelas de la época, y sin más argumento que el insulto escribió estos "versos" a propósito de La Equitativa, la imprenta donde Clorinda imprimía el semanario Los Andes:

Una mula equetateva  
Entre las mulas más grandes  
Cuentan a las tucumanas:  
Más la mula de Los Andes  
Las deja a todas enanas.

Y, en "Chispazos", le dedicó una insultante y grosera carta:

Querida Tea Clorinda  
Hace tiempo que escondido  
me encuentro aquí en esta hacienda  
Pidiendo a Dios que se venda  
la obra de Aves sin nido

36 Rosario Ferreira. "Introducción". Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Ob. Cit., 2005, p. 92.

(...) Te has metido a marimacho  
con los hombres en refriega,  
ya te darán un cocacho:  
no lo ves porque eres ciega  
y zarca como mi macho.  
Con el olor que despides  
Que es olor a vinagrillo,  
Harás correr a cien Cides.

(...) Mi plata vieja jamona  
a costa de mis dineros  
públicas hojas inmundas!  
Y echas a los basureros  
Bisturies y Barberos  
Y falsificadas Tundas.  
No me adules, mula zarca,  
la más grande entre las grandes  
que pastan en la comarca:  
yo lo que quiero es tu arca,  
no tu pasquín de Los Andes.

Y con esto se despide,  
Y dirá más si es preciso,  
So vieja, sin nido Ave.

Durante la contienda que enfrentó al general Andrés Avelino Cáceres contra la alianza acaudillada por Nicolás de Piérola el 17 y 18 de marzo de 1895, la casa de Clorinda Matto de Turner fue asaltada y la imprenta destruida. Poco después, el 25 de abril de 1895 la escritora partió en el vapor “Maipo” con destino a Valparaíso, para seguir por tren a Santiago, Mendoza y Buenos Aires. En esta ciudad, el 14 de diciembre de 1895, pronunció su famosa conferencia: “Las obreras del pensamiento en la América del Sur”, una firme defensa de la educación de la mujer, y después fundó el “Búcaro Americano, periódico de las familias”, que en su primer número del 1 de febrero de 1896, anunciaba en su editorial que el objetivo era difundir la literatura, pero “no es el único objetivo; hay algo más trascendente en el fondo de nuestros ideales: la educación de la mujer en el rol que le depara el movimiento del progreso universal para que pueda cumplir satisfactoriamente los deberes que esa misma corriente evolutiva le señala».

Tras nueve años de exilio murió el 25 de octubre de 1909<sup>37</sup>. Quince años después de su muerte sus restos fueron enterrados en el Cementerio de Lima en 1924.

---

37 Clorinda Matto Turner escribió: *Tradiciones cuzqueñas* (1884); *Tradiciones cuzqueñas. Tomo II*. (1886); “Bocetos al lápiz de americanos célebres” (1889); “Elementos de Literatura según el Reglamento de Instrucción Pública para uso del bello sexo” (1889); *Aves sin nido* (1889), *Índole* (1891); *Hima-Sumac* (1892); “Leyendas y recortes” (1893); *Herencia* (1895); “Analogía. Traducción al quechua de los evangelios de San Juan, San Pablo, San Marcos y San Mateo”; “Boreales, miniaturas y porcelanas” (1902); “Cuatro conferencias sobre América del Sur” (1909); “Viaje de Recreo” (1909).

## La mujer escritora

Mercedes Cabello de Carbonera nació en Moquegua. Tuvo una importante formación intelectual debido al acceso que tuvo a la biblioteca su padre. Se casó en Lima en 1866 con el médico Urbano Carbonera, y empezó a publicar versos en la revista "La Bella Limeña" en 1872 con las iniciales MC, y sarcásticas estampas tituladas "Linterna mágica". Posteriormente, en 1874, publicó en "El Álbum" el primer texto "Influencia de la mujer en la civilización", bajo el nombre de Enriqueta Pradel. Los otros cuatro artículos con el mismo título los firmó con su nombre. En todos aboga por una educación igualitaria para mujeres y hombres, y el acceso de las mujeres a un trabajo remunerado.

En el primero señala que la instrucción y la moralidad de las mujeres han sido siempre el termómetro que ha marcado el progreso y el grado de civilización de las naciones:

"En vano el hombre intentará eludir esta influencia: ella será cada día más y más poderosa a medida que la humanidad avance en la senda del progreso y la civilización. Esta influencia bienhechora, que está llamada a sustentar, y conservar siempre puras sus virtudes del hombre sobre la tierra: ha sido puesta por la mano previsor de la Naturaleza"<sup>38</sup>.

En su segundo artículo dice estar consciente que demandar educación sólida y científica para la mujer les parecerá a la mayoría de los lectores una tarea imposible de realizar. Consciente que se estaba enfrentando a los sectores más reaccionarios de la sociedad decimonónica peruana, agrega "...nos sentimos débiles e impotentes para acometer una empresa que sabemos, que por su magnitud, es de aquellas que necesitan la acción lenta del tiempo, y sobre todo de ese fruto amargo que sólo se cosecha después de muchos trastornos y vicisitudes en la vida social, que se llama: experiencia"<sup>39</sup>.

No comprende el anhelo de algunos padres de convertir a sus hijas en adorno superfluo de la sociedad a través de una educación que la convierte en objeto. "¡Triste destino el que le deparan a la mujer nuestras sociedades! - exclama - ¡Convertirla en un instrumento, en un objeto indispensable para la diversión, y la alegría de los demás! ¡Educación bárbara! Con la que se ha creado el carácter frívolo y ligero que caracteriza a la mujer, y le pervierte el gusto para todo estudio serio, alejándola cada día más y más del noble fin para el que fue creada"<sup>40</sup>.

En el tercer y cuarto artículo insiste en definir el siglo XIX como el gran siglo, enriquecido por el progreso, las ciencias y el arte, siglo privilegiado y momento apropiado para la educación femenina. "La instrucción de la mujer es el enemigo más poderoso contra el escepticismo de unos y el fanatismo de otros"<sup>41</sup>. En otros

38 El Álbum. Lima, 8 de agosto de 1874.

39 Cabello de Carbonera. "Influencia de la mujer en la civilización". "El Álbum", No. 14, 1874, pp. 105 -106.

40 Ibidem, pp. 105 -106.

41 Ismael Pinto. *Sin perdón y sin olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo*. Lima, 2003, p. 168.

tiempos, agrega, la “mujer no era la compañera del hombre, sino la esclava envilecida, oprimida hasta en sus más nobles y generosos sentimientos. El hombre para unirse a ella la compraba como una vil mercancía (...) no podía heredar ni testar, ni poseer bienes de ninguna clase. Lágrimas de indignación, cuánta humillación, cuánta desesperación...”<sup>42</sup>.

Lo que estaba en juego eran dos modelos diferentes, la prédica de la mujer madre, el ángel del hogar bajo el amparo y dominio del marido, y la mujer capaz de tener acceso a una educación superior. Estaba sola en este intento porque incluso escritoras que compartían con ella la necesidad de la presencia femenina en la literatura, no estaban de acuerdo con una educación integral. Carolina Freyre de Jaimes escribía que la mujer es, “débil por naturaleza, dulce por carácter, suave y tierna por educación, por costumbre, por su misma delicada complexión, ejerciendo hoy día la más penosa, la más árida, la más dura de las profesiones: ¡una mujer médico y cirujano, es el colmo de los absurdos!”<sup>43</sup>.

En su quinto artículo, aboga nuevamente por la gran reforma educativa que incorpore a las mujeres, y guarda esa esperanza sobre todo porque considera que se ha convertido en una tarea imperiosa de vital importancia para la sociedad<sup>44</sup>.

¡Lucha grandiosa! En la que se ve que la fuerza de una idea destruye las que se han arraigado por siglos enteros. ¿Por qué se le niega a la mujer la capacidad para los estudios aún los más serios y profundos? ¿No cuenta la ciencia en el número de sus obreros más esforzados con mujeres que rompiendo los estrechos límites de su instrucción y salvando la barrera de las preocupaciones sociales, han sabido colocarse a la altura de los hombres más eminentes?<sup>45</sup>

Fue un período difícil para la escritora, en 1875 murió su hermano David Cabello, el más querido, al que le dedica un poema publicado en “La Alborada” y en “El Correo del Perú”, y a quien debía aliento y apoyo en su formación intelectual. Poco después, en 1876, el Dr. Urbano Carbonera abandonó el hospital, cerró su consultorio, y dejó su hogar y a su esposa viajando a Chíncha donde abrió una farmacia. Fue un matrimonio sin hijos que terminó de manera inexplicable. Según la investigación realizada por Ismael Pinto, el Dr. Carbonera era jugador y asiduo visitante de prostíbulos donde habría contraído sífilis, probable causa de la enfermedad de Mercedes Cabello.

El 5 de mayo 1876, Mercedes Cabello pronunció un discurso titulado: “El patriotismo de la mujer”<sup>46</sup>, en el Club Literario en ocasión del 2 de mayo, que fue muy comentado, y que la expuso a mayores envidias. Su presencia intelectual fue aún más notoria en 1877, año en el que pronunció dos conferencias: “La influencia de

42 Ibidem, p. 173.

43 El Correo del Perú, Lima, 20 de enero de 1872.

44 El Álbum. Lima, 31 de octubre de 1874.

45 Pinto. *Sin perdón y sin olvido*. Ob. Cit., p. 179.

46 Para entonces Mercedes Cabello había publicado: “Misterios del corazón”, “El desengaño”, “La poesía”, “La lectura”, “El positivismo moderno”, “Importancia de la literatura”, y “Estudio comparativo de la inteligencia y la belleza de la mujer”.

las bellas artes en el progreso moral y material de los pueblos”, y “Cuba”, expresión de su simpatía por la independencia cubana ganando un concurso literario. Probablemente por eso, Emilia Serrano de Cordel, que escribía y se hacía llamar baronesa de Wilson aunque nada tenía de aristócrata ni de escritora, publicó un artículo titulado “La mujer pedante”, en clara alusión a Mercedes Cabello, que apareció en “La Broma”, dirigida por Eloy P. Buxó<sup>47</sup>, publicación iconoclasta que se burló de todo y de todos.

Como respuesta a las permanentes burlas del grupo de Palma y Buxó que se publicaban en “La Broma” sobre ella y otras mujeres, Mercedes Cabello remitió una colaboración titulada “Mujer escritora” donde ironiza el miedo de los hombres por la mujer culta:

Me cuentan que un día  
 el joven Camilo,  
 muy serio pensaba,  
 entrar en el gremio  
 feliz del casado.  
 Y así meditando  
 pensó desde luego  
 dejar ya la vida  
 de alegre soltero:  
 más dijo jurando:  
 -No quiero para nada  
**mujer escritora**

Yo quiero, decía,  
 mujer que cocina,  
 que planche, que lave,  
 que zurza las medias,  
 que cuide a los niños  
 y crea que el mundo  
 acaba en la puerta  
 que sale a la calle.  
 Lo digo y lo repito  
 y juro que nunca  
 tendré por esposa  
**mujer escritora**

¿Qué sirven las mujeres  
 que en vez de cuidarnos  
 la ropa y la mesa  
 nos hablan de Byron,  
 del Dante y Petrarca,

47 El comité directivo de la revista estuvo conformado por: Eloy Perillán Buxó, Ricardo Palma, Manuel A. Fuentes, Julio Jaimes, Benito Neto, Miguel de la Lama y Acisclo Villarán.

cual si esos señores  
lecciones les dieran  
del modo que deben  
zurcir calcetines  
o haber el guisado?  
Lo juro, no quiero  
mujer escritora

(...)

Atenta escuchaba  
la altiva Cristina  
tan grandes dislates  
y luego les dijo  
con risa burlona:  
¿Qué sabia es natura  
que así ha separado  
con odio bendito  
del grajo a la alondra,  
del cuervo a los cisnes,  
del bruto ignorante,  
mujer escritora

La respuesta de Perillán Buxó fue exagerada y cobarde frente a una mujer que no tenía quien la defiende, y todavía tuvo el desparpajo de titular el suelto: “Marido y poeta. Contestación a la interesante letrilla que remite mi ilustra amiga Da. Mercedes Cabello de Carbonera”:

Cuentan que una noche  
la hermosa Lucrecia  
muchacha elegante  
aunque algo coqueta,  
pensando en la boda  
y en sus consecuencias  
pasaba revista  
haciendo una hoguera  
con sendos legajos  
de epístolas viejas...  
No quiero decía  
marido poeta.

Codicio un marido  
que fume y que beba,  
que grandes negocios  
atrevido emprenda  
y me compre joyas,



trajes, carretelas;  
aunque sea el pobre  
duro de mollera,  
con tal que su bolsa  
esté siempre llena  
No quiero decía  
marido poeta  
(...)

Animóse un busto  
de José Espronceda  
que era el ornamento  
de una rinconera  
y con voz sarcástica  
dijo a la coqueta  
¡Qué sabia y que grande  
es Naturaleza  
que hace destacarse  
la flor entre las yerbas,  
y no da a las tontas  
marido poeta

La mujer imbécil  
para quien la tiene  
y de Dios la imagen  
son sólo materias:  
y la luz divina  
de la inteligencia  
una gala estéril,  
ridícula prenda:  
merece un esposo  
de jebe o de piedra  
no llevar del brazo  
marido poeta<sup>48</sup>

El primer ataque que recibió provino del poeta Domingo de Vivero que bajo el seudónimo de D. de V. publicó un comentario burlón titulado: "Todas contra mi. / y yo contra todas". "Pensar - decía - que con el continente mujeril podemos avanzar con más prontitud, es una paradoja como otra cualquiera, que no se apoya en la experiencia: paloma que ilumina con los consejos de su sabiduría. Por el contrario ella nos enseña que allí donde la mujer ha influido poderosamente ha habido siempre un desbarajuste completo, y que más de una vez, ellas han sido la causa de las desgracias de los hombres", y concluía: "Que escriba la mujer que tiene genio, admitimos; y podrá tener justo renombre con la educación que ahora recibe, pero

48 Pinto, Ob. Cit., p. 408.

si es una medianía ¿qué provecho sacará la humanidad aunque estudie ciencias sagradas y profanas? ¡Una pedante más que importa al mundo!”<sup>49</sup>.

Mercedes Cabello escribió cinco novelas: *Sacrificio y recompensa* (1886), *Eleodora* (1887), *Los amores de Hortensia* (1887), *Blanca sol* (1889), *Las consecuencias* (1890) y *El Conspirador* (1892). Para la escritora la literatura tenía una función educativa porque podía contribuir al desarrollo y transformación de la sociedad; en consecuencia, en el prólogo de *Blanca Sol* señala que no intenta entretener. “Será necesario en adelante – dice – dividir a los novelistas en dos categorías, colocando a un lado a los que, como decía Cervantes, escriben papeles para entretener doncellas, y a los que pueden hacer de la novela un medio de investigación y de estudio, en que el arte preste su poderoso concurso a las ciencias que miran al hombre, desligándolo de añejas tradiciones y absurdas preocupaciones”.

El personaje central de esta novela es Blanca Sol, mujer frívola y coqueta que vive sin ninguna otra ambición que el dinero y la figuración social. Educada en un colegio de monjas que tratan con marcada consideración a las niñas ricas y con menosprecio a las pobres, se convierte en una mujer que se casa por interés con un hombre que no ama. Blanca Sol es una buena esposa que engaña a su marido, una perfecta ama de casa que delega las más importantes decisiones a sus empleadas, y una cariñosa madre de seis hijos que cuidan las criadas. Es también presidenta de una hermandad de mujeres católicas que para celebrar el mes de María, encarga de París mil quinientas estampas de la Virgen para repartirlas a los feligreses a cambio de limosnas.

Lo que pretende Mercedes Cabello con *Blanca Sol*, es presentar en lo que se convierten las mujeres destinadas a ser objetos de lujo, sin moral, y solo animadas por una ansia de riqueza sin límites. Lo dice al inicio de la novela: “La educaron como en Lima educan a la mayor parte de las niñas: mimada, voluntariosa, indolente, sin conocer más autoridad que la suya, ni más limite a sus antojos, que su caprichoso querer”. La novela originó un gran escándalo, en un mes se agotó la primera edición y la segunda edición tuvo igual éxito. Mercedes Cabello había osado criticar a las “mujeres distinguidas” de la sociedad peruana, y el rechazo fue total. Dejó de concurrir a las reuniones literarias y se apartó del núcleo de escritores y amigas que la habían acompañado. Hasta Juana Manuela Gorriti, su amiga cercana y a quien Mercedes Cabello le dedicó varios trabajos<sup>50</sup>, escribió de *Blanca Sol*:

“Tengo en mi poder la novela de mi querida Mercedes Cabello: “Blanca Sol.” Es indigna de la pluma de cualquier mujer, mucho más de una persona tan buena como ella. Es la exposición del mal sin que produzca ningún bien social. Al contrario, de este escándalo surgirán otros que dejen a mi amiga muy mal parada, sin que pueda quejarse, porque ella comenzó”<sup>51</sup>

49 La Alborada. Lima, 19 de setiembre de 1875. Citado en: Pinto, Ob. Cit., p. 102.

50 Mercedes Cabello le dedicó a Juana Manuela Gorriti: “Misterios del corazón”, “Importancia de las Literaturas”, “Estudio Comparativo de la inteligencia y la belleza de la mujer”, así como la conferencia sobre 2 de mayo que dictó en la Velada del 1 de mayo de 1876.

51 Peluffo. “Las trampas del naturalismo en Blanca Sol: prostitutas y costureras en el paisaje urbano de Mercedes Cabello de Carbonera”. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. N° 55. 2002, pp. 37-52.

Juana Manuela Gorriti, que presentó su obra inédita titulada *Peregrinaciones de un alma triste*, donde la protagonista lejos de sucumbir a la enfermedad y al medio, se escapa oculta en un vapor hacia tierras lejanas, lo cual constituía un desafío al comportamiento tradicional de las mujeres de esa época, estaba lejos de los gestos de denuncia que asumió Mercedes Cabello en *Blanca Sol*. En cartas a Ricardo Palma “la escritora se lamenta una y otra vez de esta “osadía” de Mercedes que encaminada por la senda de la novela naturalista se expone a las críticas y enemistades de los colegas”<sup>52</sup>.

Incluso, Manuel González Prada, el 1 de enero de 1889 en “El Radical”, órgano del Circulo Literario de Lima, sostuvo que no era una novela significativa para la sociedad ni tendría el efecto que la autora esperaba. “Chismecillos caseros le han supuesto índole que no tiene y dado una intención que bien pudo ser de la autora, pero que no se manifiesta claramente”<sup>53</sup>. Años después vendría el reconocimiento en palabras de Ventura García Calderón:

“...esta mujer escribía mejor que muchos hombres. En Lima ha dejado Mercedes Cabello, por sus hábitos desenfadados y su locura final, la reputación de extravagancia; pero algún día se le llamará la primera escritora peruana”<sup>54</sup>

Sin embargo, el honor y los elogios llegaron del extranjero cuando Mercedes Cabello fue elegida en 1889 Socia de Mérito de la prestigiosa Unión Ibero-Americana. En 1891, ganó con su trabajo: “Juicio filosófico sobre la novela moderna”, el concurso de la Academia Literaria del Plata. En el Perú recibió homenajes en la revista fundada por Francisco Mostajo, y en “Neblina”, dirigida por José Santos Chocano. Fue invitada en 1892 al Congreso Internacional de Americanistas celebrado en España, y le sugirieron presentar un trabajo en conmemoración al descubrimiento de América, en el que debía rendir “el merecido tributo de admiración a aquéllos héroes”. Mercedes Cabello no quiso sumarse al homenaje y no viajó. Pero Ricardo Palma, sí lo hizo.

En 1892, Mercedes Cabello publicó otra novela, *El conspirador*, con una valiente posición contra el militarismo cuando gobernaba el Perú el general Morales Bermúdez, y de denuncia contra la tortura, el clientelismo y de aquellos que habían convertido la política en un negocio. Así el personaje principal, el conspirador, Jorge Bello dice:

“Los militares –decía mi tía – van derechito a la presidencia de la República, y sin calentarse los sesos ni envejecer libros, pasan de coroneles a presidente...”<sup>55</sup>.

52 Graciela Batticuore. *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma*. Lima, 2004, p. XIX.

53 Pinto. Ob. Cit., p. 577.

54 García Calderón. *Del romanticismo al modernismo. Prosistas y poetas peruanos*. París: 1910, p. 283.

55 Pinto, Ob. Cit., p. 641.

También esta novela tuvo un gran éxito con cuatro ediciones en un año, y recibió elogios. Abelardo Gamarra – El Tunante – escribió: “La señora Cabello acaba de publicar una novela político-social de gran trascendencia, muy superior por su índole a Blanca Sol: ha reunido en un tipo todas las miserias de nuestros gobernantes”<sup>56</sup>.

En 1893 fue invitada como delegada oficial a la Gran Exposición Universal de Chicago, pero no pudo viajar. Los dos últimos trabajos que escribió fueron: “La religión de la humanidad” (1893) y “El conde León Tolstoy” (1894). En el primero revela un gran conocimiento de la doctrina positivista y filosófica al escribir sobre Kant, Spinoza, Stuart Mill, Voltaire, así como de religiosos como Tertuliano, San Jerónimo, San Crisóstomo, San Inocencio, San Isidro y San Atanasio. En “El conde León Tolstoy” (1894), elogia la capacidad del escritor ruso en el estudio de las pasiones, superando a Zola y Flaubert.

Todo lo cual aumentó la envidia y el encono contra la escritora. Juan de Arona, que de ordinario la insultaba en “El Chispazo”, llegó a la ignominia de trastocar su nombre por: Mierdecas Caballo de Cabrón-era, “expresión de la cobardía y la miseria moral de un personaje que no podía admitir que las mujeres en general y una escritora como Mercedes Cabello en particular pudieran competir intelectualmente con los hombres. Que tuvieran opiniones propias, que ganaran concursos en el Perú y en el extranjero y que, finalmente, pudieran tener y ostentar tanto o más prestigio como el más conspicuo, inteligente y prolífico de los intelectuales en boga”<sup>57</sup>

Pero el mayor escándalo estalló cuando el 9 de enero de 1898 pronunció un discurso ante profesoras y alumnas del Liceo Fanning, mostrándose a favor de una educación laica para las mujeres a la par que denunció la corrupción del clero. Asunto que había sido señalado repetidas veces por González Prada sin que causara el revuelo que produjo. El discurso fue publicado en “El Comercio”, y fue duramente criticado. Elvira García y García, directora del Liceo, a través de una carta fechada el 18 de enero hizo profesión de fe en su condición de católica creyente. Mientras que Lastenia Larriva de Llona, ofendida en su “dignidad de católica, de mujer, y de madre”, no tuvo mejor argumento que enrostrarle a la escritora que no haya tenido hijos:

“Sé que no tengo ni el talento ni la ilustración de la señora de Carbonera; y, sin embargo, me creo más competente que ella para fallar en la cuestión de la educación de las niñas. La razón es muy obvia: la señora de Carbonera ha tenido la gran desgracia de no tener hijos. Yo tengo la hermosa dicha de ser madre”<sup>58</sup>

Los padres de familia del colegio suscribieron un comunicado que “sus hijos reciben y han recibido siempre la educación moral más pura y la instrucción religiosa más completa”, y que estaban satisfechos con esa educación. Se sumaron “El Comercio”, “La Opinión Nacional”, “El País”, “El Bien Social”, y en “El Siglo XX”, un desconocido y mediocre poeta llamado Julio A. Hernández, la insultó. Además, la prensa que actualmente conocemos como amarilla: “El Miércoles” y “El Obrero”.

56 La Integridad, 3 de setiembre de 1892.

57 Pinto, Ob. Cit., p. 680.

58 “El Comercio”. Lima, 18 de enero de 1898

La única respuesta de Mercedes Cabello fue publicar “una carta que le habían dirigido las alumnas del Fanning, agradeciéndole su visita, que sacó de quicio a Elvira García, quien llegó al grado de solicitar al convento de La Merced, un certificado, otorgado el 20 de enero de 1898, donde Fray Valerio Avedillo, certifica que ha bendecido el oratorio del colegio y que ha instruido a las niñas a fin de prepararlas para la primera comunión”<sup>59</sup>.

El ataque fue de tal envergadura que sus amigos publicaron el 19 de enero en “El Comercio”, una carta del Director de La Unión de Tegucigalpa en la que destaca la importancia de sus novelas y sus méritos intelectuales<sup>60</sup>. También un poeta le dedicó un verso publicado en el diario “Callao” titulado: “To be or not to be A la distinguida escritora peruana doña MC de C”:

“Ser o no ser, sinceros liberales:  
Luchar por la verdad, ese es el tema,  
Aunque ladren después los clericales”<sup>61</sup>.

La defensa más contundente vino de “El librepensamiento”, semanario de la Gran Logia del Perú:

“(…) Pero no dejaremos de hacer notar algo que desde luego resalta y se pone de relieve en los adversarios de la señora de Carbonera. Todos al insultarle, todos al destrozarla, afectan desdeñarla y la deprimen y le niegan hasta el sentido común (después de haber sido muchos de ellos de los que ayer no más cantaban himnos de alabanza suya); pero todos la atacan, todos la insultan, lo que prueba que todos la temen, que con sus escritos ha puesto el dedo en la llaga, en esa llaga del fanatismo, que está carcomiendo el pecho de nuestra pobre sociedad. Toca a la juventud liberal por inteligente, hacer causa común con la digna matrona”<sup>62</sup>.

Teresa González de Fanning, con un gran prestigio como educadora, y que había guardado hasta ese momento discreto silencio, publicó cinco textos en “El Comercio” expresando ideas afines a las de Mercedes Cabello: “Todas las cargas y desventajas son, pues, para la maestra peruana; porque la moda, más ciega que el mitológico dios del amor, quiere que la mujer sea educada por monjas. Si de este capricho sólo resultaran perjudicadas unas cuantas centenas de mujeres que empeñosas buscan el modo de abrirse camino en el áspero brezal de la vida, siempre sería de lamentarse; pero ¡cuánto más lo es ante la consideración de que la educación de la mujer es la base sobre la que se alza el edificio social!”<sup>63</sup>.

En busca de remedio a una enfermedad que se anunciaba de manera implacable, Mercedes Cabello viajó poco después a la Argentina. Retornó a Lima a los once meses, escribió su testamento y un par de artículos más. El sábado 27 de enero de 1900, la escritora vilipendiada, insultada y despreciada, había perdido la batalla

59 Pinto, Ob. Cit., p. 756.

60 Ibidem, p. 759.

61 Ibidem, p. 759.

62 Ibidem, p. 762.

63 Ibidem, pp. 763-764.

y solo le quedaba por delante el tortuoso y dramático ingreso al Manicomio del Cercado de Lima de donde no salió nunca más

Murió el 12 de octubre de 1909, a los 67 años de edad. Poco antes, el periodista Carlos Sánchez que escribía con el seudónimo de Car San Gú publicó un artículo titulado “Una visita al Manicomio”, publicado en “Ilustración Peruana”, el 17 de junio de ese año:

“...una notable escritora peruana, sentada beatíficamente en un gran sillón de banquetta nos miró con el más profundo desdén. Quizá si nos reconoció del oficio y nos tuvo lástima, quizá si su gloria iluminó su cerebro por un segundo y nos halló pequeños, al verse ella de nuevo en el Ateneo y en el Libro, en la Revista y en el Diario; pero ¡oh ironía del destino: he allí una pensadora que ya no piensa, una antorcha que no da luz y que espera el último soplo de la Intrusa para que se extinga su último rayo...!”<sup>64</sup>

Pero la luz de Mercedes Cabello no se extinguió. Tuvieron que pasar varios años para que se haga realidad aquello que pronosticó Carlos Parra del Riego cuando le dijo:

“Todo pasa, señora... No os apenéis, pues, si os hemos olvidado. Mañana el poeta exhumará vuestro recuerdo de entre la crítica pedante de los profesores y os dirá su rosario de líricos versos. Creedme a mí, señora”<sup>65</sup>.

Un año antes, el 7 de noviembre de 1908, mediante la Ley 801 finalmente se permitió el ingreso de las mujeres a las universidades, abriéndose así la posibilidad de una educación inclusiva y equitativa.

---

64 Ibidem, p. 29.

65 Ibidem, p. 37.

## Capítulo XIV

### Manuel González Prada

#### Salvar a las Mujeres

Manuel González Prada, uno de los escritores peruanos más influyentes y discutidos en las letras y la política del último tercio del siglo XIX, nació en Lima en 1844. Hijo de Francisco González Prada y de Josefa Álvarez de Ulloa, pertenecientes a encumbradas familias limeñas. Su padre ocupó la vicepresidencia de la República durante el gobierno de José Rufino Echenique (1851-1855), depuesto por el Mariscal Ramón Castilla. Manuel González Prada tenía 11 años cuando su padre se desterró a Valparaíso, donde estudió en el Colegio Inglés; dos maestros, uno alemán, Herr Blumm, y otro inglés, Mr. Goldfinch, influyeron en su acercamiento a los idiomas y a la literatura de estos países<sup>1</sup>.

Al retornar al Perú en 1857, ingresó al Seminario de Santo Toribio, del que se escapó debido a la intransigente disciplina clerical, y continuó sus estudios en el Convictorio de San Carlos. Entre 1871 y 1875 publicó algunos versos en “El Correo del Perú”, y asumió en 1873, la vice presidencia del Club Literario de Lima. Al estallar la Guerra del Pacífico en 1879, se alistó en la Reserva para defender Lima y tomó parte en la Batalla de Miraflores. Opositor tenaz de Nicolás de Piérola, se sublevó en el cuartel del Callao contra su posición durante la guerra y el contrato Dreyfus. Cuando las tropas chilenas ocuparon Lima, no volvió a salir de su casa durante dos años.

Desplegó una intensa actividad intelectual, dictando conferencias y escribiendo artículos de encendido verbo que posteriormente fueron publicados en su libro *Páginas libres*. Poeta, periodista, reformador radical, ideólogo, fundó en 1891 el partido Unión Nacional, y pronto se convirtió en guía político y literario de un sector de la juventud peruana que encontró en su prosa “el germen del nuevo espíritu nacional”<sup>2</sup>.

En 1912 fue nombrado Director de la Biblioteca Nacional en dos periodos (1912-1916). Murió en Lima el 22 de Julio de 1918. Su obra literaria y política, así como su prestigio de librepensador, han sido ampliamente reconocidos. Mariátegui señala que de González Prada se puede decir lo mismo que él dice de Vigil,

Pocas vidas tan puras, tan llenas, tan dignas de ser imitadas. Puede atacarse la forma y el fondo de sus escritos, puede tacharse hoy sus libros de anticuados e

- 
- 1 Sara Beatriz Guardia. *Una mirada femenina a los clásicos*. Lima, 2010, pp. 89-119. Sara Beatriz Guardia. “Manuel González Prada. Una visión de género”. Thomas Ward. Editor. “El porvenir nos debe una victoria” *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima, 2010, pp. 385-395.
  - 2 José Carlos Mariátegui *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, 2007, p. 213.



insuficientes, puede, en fin, derribarse todo el edificio levantado por su inteligencia; pero una cosa permanecerá invulnerable y de pie, el hombre<sup>3</sup>.

### Un Estado democrático y moderno

A finales del siglo XIX con la intención de modernizar el sistema político se produjeron importantes transformaciones en el plano económico que sirvieron de base para la consolidación de la oligarquía. Proceso interrumpido por la Guerra del Pacífico (1879-1884), calificada por Basadre como la hora más crítica de la historia del Perú. En este contexto, el pensamiento de Manuel González Prada, sobre la sociedad peruana y el Perú como Nación significó “el punto de partida del desarrollo de una conciencia moderna del Perú”<sup>4</sup>, y tuvo una marcada influencia en los intelectuales de los años veinte.

En su famoso discurso del Teatro Politeama el 29 julio de 1886<sup>5</sup>, a propósito de la colecta nacional para reunir fondos y rescatar Tacna y Arica entregadas por diez años a los chilenos por el Tratado de Ancón, González Prada se dirige a la juventud durante la velada organizada por los escolares,

Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota”. (...) Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera<sup>6</sup>.

En la construcción de un estado moderno, González Prada asignó a la educación un rol fundamental en la unidad nacional frente a “la heterogeneidad de nuestras razas”<sup>7</sup>, Hay en el Perú, dice, una “juventud que lucha abiertamente por destrozarse los vínculos que nos unen a lo pasado; una juventud que desea matar con muerte violenta lo que parece destinado a sucumbir con agonía importunamente larga; una juventud, en fin, que se impacienta por suprimir obstáculos i abrirse camino para enarbolar la bandera roja en los desmantelados torreones de la literatura nacional”<sup>8</sup>.

3 Ibidem, p. 221.

4 Cesar Germana. “Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia literal al nacionalismo radical”. Colloque International Manuel González Prada en Bordeaux, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, 2005.

5 Manuel González Prada. Discurso en el Teatro Politeama (1886). Citado por Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima, 1976, p. 41.

6 Manuel González Prada. Discurso en el Teatro Politeama (1888). *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho Digital, pp. 44- 45. (todas las citas pertenecen a esta edición).

7 Thomas Ward. Editor. *La resistencia cultural. La nación en el ensayo de las Américas*. Lima, 2004, p. 162.

8 “Hemos destacado la influencia preponderante de las fuentes europeas, particularmente francesas y alemanas, como expresión de una modernidad progresista, que Prada contrapone a la cultura ibérica” (Joël Delhom. “Aproximaciones a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa”. *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima, 2006, p. 67).

Nada nuevo aprenderemos de la España monarquista ultramontana, sentencia, porque aunque hay “una juventud republicana y librepensadora que trabaja por difundir gérmenes de vida en el Mar muerto de la Monarquía española”. (...) “La España que viene hacia el Perú, la que nos llama y quiere deslumbrarnos con títulos académicos, es la de Nocedal en religión, de Cánovas en política y de los Guerra y Orbe en literatura”<sup>9</sup>.

No se trataba solo de un discurso lucido y valiente, en 1891 González Prada transformó el Círculo Literario en el Partido Unión Nacional con una propuesta concreta: un Estado democrático y moderno que garantice los derechos civiles y políticos, división de poderes, disminución del poder político de la Iglesia, y una educación laica. González Prada representó, como señala Mariátegui, el primer instante lúcido de la conciencia del Perú<sup>10</sup>.

Es el pensamiento que clama por su liberación del fanatismo religioso, el dogma y la ignorancia. Es la voz que se alza en defensa del desvalido y saqueado por el poder. Porque aunque los presidentes aboguen por los indios y los congresos elaboren leyes favorables, y se expidan decretos y comisiones investigadoras, todo se reduce “a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados. Las autoridades que desde Lima imparten órdenes conminatorias a los departamentos, saben que no serán obedecidas; los prefectos que reciben las conminaciones de la Capital saben también que ningún mal les resulta de no cumplirlas”<sup>11</sup>.

En la República el indio continuó siendo explotado y mantenido en la ignorancia y servidumbre, y solo podrá redimirse, señala González Prada “merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Arreche”. Como sostiene Thomas Ward, en su defensa del indio y rechazo de lo criollo, Gonzales Prada abogó por una cultura cosmopolita, más europea que americana<sup>12</sup>.

El carácter innovador del pensamiento de González Prada en relación al indio, ya se percibe desde las tradiciones indígenas (1871), publicadas bajo el título de *Baladas peruanas* (1935). Obra que puede incluirse en la corriente indigenista, llamada en el siglo XIX indianismo, ó indigenismo romántico, que tuvo como objetivo incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, describir las costumbres y aspiraciones de los indígenas, y denunciar los abusos y atropellos que sufrían. Se trata de un movimiento interdisciplinario, como apunta Cornejo Polar, que tiene sus raíces en el trauma de la conquista, vigente hasta la década del veinte, signada por una intelectualidad regional emergente que buscaba en el indigenismo las bases de la identidad peruana<sup>13</sup>.

9 Discurso en el Teatro Olimpo (1888). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 27.

10 Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ob. Cit., p. 213.

11 González Prada. “Nuestros indios” (1904). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 337.

12 Ward. *La resistencia cultural. La nación en el ensayo de las Américas*. Ob. Cit., p. 154.

13 El pensamiento de González Prada influyó en Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, Julio C. Tello, José Uriel García, y posteriormente en José María Arguedas.

Ni los indios ni los criollos pueden esperar algo positivo de los políticos, sostiene González Prada:

¿Qué fueron por lo general nuestros partidos en los últimos años? sindicatos de ambiciones malsanas, clubs eleccionarios o sociedades mercantiles. ¿Qué nuestros caudillos? agentes de las grandes sociedades financieras, paisanos astutos que hicieron de la política una faena lucrativa o soldados impulsivos que vieron en la Presidencia de la República el último grado de la carrera militar. No faltaron hombres empeñados en constituir partidos homogéneos y sólidos; mas al fin quedaron aislados, sin colaboradores ni discípulos, y tuvieron que enmudecer para siempre o limitarse a ejercer un apostolado solitario<sup>14</sup>.

### Salvar a las mujeres

En sus escritos, González Prada expresa su admiración por el conocimiento. ¿Cabe don más valioso que el pensamiento?<sup>15</sup>, se pregunta. Un pensamiento formado en la lectura y ofrecido a todos con las verdades e ideas adquiridas por la humanidad, en permanente lucha contra el sacerdote católico que representa “una montaña sombría y escabrosa, interpuesta en el camino hacia la luz”. El dogma del clero se convierte así en algo tan dañino como la corrupción de la justicia y la política, por lo que se torna necesario combatirlo, así como considerar a la religión, “como una superstición primitiva contraria a la razón, fuente de pasividad intelectual y de resignación social”<sup>16</sup>.

Calificó a Nicolás de Piérola de “mesías de los conservadores”<sup>17</sup>, cuya acción se limitó a fundar iglesias con “frailes advenedizos”, y oponerse a la ejecución de leyes favorables a la secularización del Código Civil. Solo eso sería suficiente para restarles credibilidad política, enfatiza, y sin embargo “exigen a sus correligionarios, y principalmente a sus jefes, una envoltura o epidermis sin manchas ni granulaciones sospechosas. Como siguen la ley de salvar las apariencias, desean que su monstruo guarde incólume la piel, aunque lleve ensangrentados los colmillos”<sup>18</sup>.

Mientras que los liberales democráticos<sup>19</sup> que surgieron en 1897 con cierta moderación y humildad, en 1900 tienen “aires de bravucones y pujos de ensoberbecidos, agraviando a todos sus predecesores y presumiendo de venir a pronunciar el *hágase la luz* del liberalismo peruano. (...) Vienen de innovadores sociológicos y de policías o polizontes morales”, jueces críticos de una aristocracia colonial que sobrevive con sus prebendas y que profesa el principio que si “las blancas están buenas

14 González Prada. “Los partidos y la Unión Nacional”. *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., pp. 201-201,

15 González Prada. “Librepensamiento de acción” (1898). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 222.

16 Delhom. “Aproximaciones a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa”. Ob. Cit., p. 57.

17 González Prada. “Nuestros conservadores” (1902). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 262

18 Ibidem, p. 262.

19 “Nuestros liberales” (1902). Publicado en *Horas de lucha*.

para mujeres legítimas, las negras y las mulatas sirven mejor para mancebas<sup>20</sup>. Practican una doble moral, adoran “en dos altares, como ciertas mujeres consagran al rezo la mitad del día y al amor libre la otra mitad<sup>21</sup>”.

Pero si para salvar a la sociedad es necesario sanear la política, darle un sentido moral y de coherencia, la salvación de las mujeres está vinculada a la religión que las oprime y mantiene en la ignorancia, porque si “algunos hombres respiran el aire sano del siglo XIX, casi todas las mujeres se asfixian en la atmósfera de la Edad media. La mujer, la parte sensible de la Humanidad, no pertenece a la parte pensadora: está en nuestros brazos, pero no en nuestro cerebro; siente, pero no piensa con nosotros<sup>22</sup>”. Para salvarlas se requiere de la acción enérgica de los hombres, reafirmando así el discurso patriarcal hegemónico del siglo XIX. A las mujeres hay que protegerlas, las mujeres lloran los hombres no: “Los héroes de los antiguos tiempos lloraban como niños y mujeres<sup>23</sup>”; “Dejemos a Boabdil llorar como mujer, nosotros esperemos como hombres<sup>24</sup>”, escribe González Prada. Hay en esta afirmación una concepción de la virilidad como sinónimo de valentía y dignidad liberadoras, sobre todo cuando enfatiza que la mujer solamente se emancipará por “la acción enérgica del hombre<sup>25</sup>”.

Ardua tarea la de salvar a las mujeres cuando el país vivía bajo el dominio de gobiernos abiertamente clericales, gracias a cuya protección o complicidad seguía “creciendo la invasión negra”, esa “remesa (de) clérigos, frailes y monjas” que llega permanentemente. ¿Qué es pues Lima sino, “un Mar Muerto en que iglesias y monasterios asoman como islotes sin agua ni vegetación”, donde “las matronas se hallan militarmente organizadas en hermandades, congregaciones o cofradías, bajo la dirección (visible o invisible) de algún eclesiástico?”<sup>26</sup>. Convertidas en “Amazonas del fanatismo”, que “ejercen influencias, calumnian al hereje y viven listas para cargar los tizones de la hoguera”. Porque no hay nada tan “cómodo para el mal hombre como una mujer hipnotizada por el sacerdote, adormecida en el misticismo y rebajada a la condición de ente rezador, sin rebeldías, sin voliciones propias y hasta sin feminidad”.

Las mujeres sólo serán libres cuando dejen de pertenecer a las cofradías religiosas que fundadas con fines humanitarios sirven para consagrar las desigualdades sociales. “El Catolicismo, pregonando su amor a humildes y desheredados,

20 “Nuestra aristocracia”. Publicado en *Horas de lucha*.

21 “Propaganda y ataque” (1888). Publicado en *Páginas libres*.

22 González Prada. Discurso en el Teatro Olimpo. *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 29.

23 González Prada. Discurso en el entierro de Luis Márquez. *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 34.

24 González Prada. Discurso en el Teatro Politeama (1888). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 46.

25 Ana Peluffo. “Anticlericalismo y género en Las esclavas de la Iglesia de Manuel González Prada”. *El porvenir nos debe una victoria. La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Ob. Cit., p. 360.

26 González Prada. “Nuestros inmigrantes”. *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 308.

inclina la cerviz ante soberbios y poderosos"<sup>27</sup>, y la caridad de las mujeres devotas es hueca, porque a menudo olvidan que una persona devorada "por hambre no pide oraciones sino pan". Esta doble moral también se revela cuando las esposas siguen a sus maridos sin cuestionar ni desaprobado conductas inapropiadas o deshonestas. Por regla general, escribe González Prada, las mujeres profesan una religión epidérmica, elástica y acomodaticia que les permite casarse con un protestante o judío para en seguida jugar al escondite y la gallina ciega con un fraile catalán o un monseñor italiano:

Si no, ¿qué honrada y escrupulosa matrona se apartó de su marido al conocer sus estafas y venalidades? Todas comen tranquilamente el pan arrebatado a la boca de algún infeliz, todas lucen impávidamente las sedas compradas con el oro sustraído a la Caja fiscal.

La moralidad requiere más elevación de alma que la religiosidad, así mientras en los hombres de gran cultura florece una moral sin religión, en las mujeres y en los hombres incultos abunda una religión sin moral.

Todo lo dicho no impide que en las hermandades o cofradías de mujeres haya personas honorables y sinceras, acreedoras al respeto y la veneración, suficientemente anémicas de cerebro para seguir con buen éxito la profesión de santas<sup>28</sup>.

Solo una educación laica, abierta a la investigación y a la ciencia, y no supeditada a los dogmas de un clero fanático e ignorante puede salvar a las mujeres, sometidas al oscurantismo, a la vanidad y a la falta de conocimientos, "una señorita, con diploma de tercer grado, sabe de geografía lo suficiente para ignorar si a Calcuta se va por mar o por tierra, y conoce de idiomas lo indispensable para chapurrar un francés de Gascogne o balbucir un inglés del Canadá"<sup>29</sup>.

¿Qué educación pueden entonces impartir estas mujeres al ser madres? Y, además, ¿Qué pueden enseñar las monjas a sus alumnas de maternidad y amor? Mientras que los hombres, educados "en el espíritu de hostilidad que la Iglesia fomenta contra la mujer" están más dispuestos a ser tiranos que padres y maridos y libertinos como hombres: "En todo buen discípulo de la educación sacerdotal, si no hay un misógino, se encierra un prudoniano que sólo admite dos rangos en la mujer: cortesana o ama de llaves"<sup>30</sup>.

¿Qué sucede con la instrucción oficial? Como no funcionan escuelas normales, los directores de Liceos brotan por generación espontánea o se forman por decreto nominativo del Gobierno; como los profesores no pueden atenerse a un sueldo inseguro, mezquino i deficiente, el profesorado, en lugar de ser ocupación exclusiva o carrera pública, se convierte señaladamente en las universidades en cargo suplementario, auxiliar o de lujo.

27 González Prada. "Nuestros conservadores" (1902). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 264.

28 Ibidem, p. 266.

29 Manuel González Prada. "Instrucción católica" (1892). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 72.

30 Ibidem, p. 80.

¿Qué pasa con la instrucción independiente? Universidades libres no existen, liceos o gimnasios de igual clase luchan desesperadamente para no ceder a la competencia de los clérigos. Poseemos maestros hábiles, ilustrados i de tanta elevación moral que llevan el desinterés hasta el sacrificio; pero esos buenos obreros laboran silenciosa i oscuramente como la savia en el interior del árbol: se recata el mérito, se impone el reclame; se eclipsa el pedagogo, i brilla el pedante. Hay hombres que optan por el magisterio como elegirían un trabajo manuable, que fundan un liceo como establecerían una agencia de domésticos i que de la noche a la mañana se consagran pedagogos como Don Quijote se armó caballero<sup>31</sup>.

### Las esclavas de la iglesia

En una conferencia pronunciada en septiembre de 1904 en la logia masónica de Lima *Stella d'Italia*, titulada "Las esclavas de la iglesia"<sup>32</sup>, González Prada responsabilizó a la religión católica de mantener a las mujeres apartadas del conocimiento, mientras que en Estados Unidos y en las naciones reformadas de Europa las mujeres brillaban por su ilustración y carácter. La diferencia radica en que en estos países las mujeres han tenido acceso a la educación a diferencia de los hogares peruanos donde el padre delega al sacerdote "la dirección moral de la familia, resignándose a vivir eternamente deprimido bajo un tutelaje clerical", lo hijos son "obligados a profesar una creencia que instintivamente rechazan", y las "hijas, antes de abrir su corazón a la ternura de un hombre, quedan moralmente desfloradas en las indecorosas manipulaciones del confesionario"<sup>33</sup>

Equipara la emancipación de la mujer con la ansiada libertad del esclavo en la conquista de una educación que le permita ser persona y ciudadana<sup>34</sup>. Sólo entonces podrá luchar contra la sujeción canónica y un ordenamiento jurídico que la equipara a los niños y a los locos, la condena a la indisolubilidad del matrimonio, y a la tiranía del hombre. El Código Civil sancionado por el Congreso e inspirado en la ortodoxia católica, sostiene que ni la impotencia, locura o incapacidad mental que pudiera sobrevenir a uno de los cónyuges disuelve el matrimonio contraído. La mujer está obligada a vivir con el marido, a seguirle donde él considere conveniente residir, y no puede realizar ninguna acción comercial ni presentarse en juicio alguno sin su autorización.

31 Ibidem, p. 75.

32 González Prada. "Las esclavas de la iglesia" (1904). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 235.

33 Ibidem, pp. 236-237.

34 Hay también en esta época mujeres que llamaron la atención de José Gálvez, son las tías, una institución en Lima: "Nadie como ellas para presidir asociaciones piadosas, preparar pastillas para las fiestas del santo preferido, arreglar los nacimientos, amadrinar moritos y realizar en las casas el franciscano prodigio de lograr la camaradería de perros y gatos. José Gálvez. *Estampas limeñas*. Lima, 1966, p. 139.



Veamos el Perú, nación tan católica en sus leyes y costumbres que merecería llamarse la sucursal de Roma y el futuro convento de Sudamérica. Aquí poseemos códigos donde se restringe la capacidad jurídica de las mujeres, sin disminuir la responsabilidad en la consumación de los delitos, no juzgándolas suficientes para beneficiar de la ley civil, pero declarándolas merecedoras de las mismas penas establecidas para los hombres. Al ocuparse del matrimonio, nuestro *Código Civil* es un Derecho Canónico, sancionado por el Congreso<sup>35</sup>.

Esa Iglesia que venera a María desprecia a las mujeres, sentencia González Prada, no por efecto del credo religioso sino porque está conformada por un clero misógino que no ocultó su hostilidad contra las mujeres. Desprecio amparado en una supuesta superioridad de los hombres que les permite asumir a sus esposas como una suerte de esclavas, “un utensilio doméstico”, envileciendo así la relación marital. En el colmo del rebajamiento moral, las víctimas “pierden hasta la conciencia de su lamentable condición, no abrigan ni el deseo de sacudir el yugo ignominioso”<sup>36</sup>.

“La elevación moral de un hombre – enfatiza González Prada – se mide por el concepto que se forma de la mujer”, y subraya que no se “conoce bien a un pueblo sin haber estudiado la condición social y jurídica de la mujer”. Otra prueba de la desaprobación de la Iglesia es considerar indignas a las mujeres del sacerdocio y de la administración de los sacramentos<sup>37</sup>. En contraposición, González Prada destaca la valentía de las mujeres que acompañaron a Jesús cuando los apóstoles lo negaban, y se escondían en el peor momento, el de la agonía y la muerte.

Para que las mujeres cumplan una función social es necesario que trasciendan el estereotipo de instrumento de placer. “Transcurrida la época de agradar al hombre o -hablando con alguna crudeza- pasada la estación de enardecer al macho, la hembra quedaba recluida en el hogar, ocupando un sitio entre la servidumbre y el mobiliario”<sup>38</sup>. Esta trascendencia, señala González Prada, se advierte en la actitud valiente e inteligente de las mujeres durante la Guerra con Chile, cuando en defensa de su familia y de su patria insultaron a los comisionados, los amenazaron, y los atacaron hasta con escobas: “Una mujer del pueblo extrajo del escondite a su hombre o su marido y lo entregó diciendo: -¡Llévense a este maricón!”<sup>39</sup>.

González Prada va más lejos en su apreciación respecto del rol y presencia de las mujeres cuando dice que mientras “los hombres no salimos de la croniquilla novelada o del cuentecillo historiado, las mujeres se lanzan a escribir novelas o disertaciones sobre Tolstoi o Augusto Comte. Si los hombres continuamos llevándonos la gloria en tanto que las mujeres se dan el trabajo, concluiremos por confundirnos con esos maridos que, al venir el alumbramiento de sus mujeres, se meten

35 González Prada. “Las esclavas de la iglesia” (1904). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 238.

36 *Ibidem*, p. 240.

37 *Ibidem*, p. 239.

38 González Prada. *El tonel de Diógenes*. “El Lima antiguo”. México, 1945, p. 22.

39 *Ibidem*, “Impresiones de un reservista”, p. 33.



en cama, se ponen a dieta y reciben los parabienes<sup>40</sup>. Alusión directa a la producción novelística de Mercedes Cabello de Carbonera y de Clorinda Matto de Turner.

### Las emancipadas de González Prada

La emancipación de las mujeres y de los indios, los dos marginados de la sociedad peruana, constituye para González Prada la base y el principio del progreso de un Estado moderno. Responsabiliza de la derrota del Perú en la Guerra del Pacífico a la “incapacidad de los políticos, la ineficiencia y la cobardía de la mayoría de los jefes militares, la falta de orientación por parte del soldado raso”<sup>41</sup>, que no es sino el resultado de la esclavitud de los explotados. Más aún, si tenemos en cuenta, recalca, que la mujer no sólo da vida, también nos educa, “nos impregna de sus sufrimientos, nos trasfunde sus ideas, y como el Jehová de la leyenda bíblica nos modela a su imagen y semejanza. (...) La fuerza motriz, el gran propulsor de las sociedades, no funciona bulliciosamente en la plaza ni en el club revolucionario: trabaja silenciosamente en el hogar”<sup>42</sup>.

Dos mujeres sintetizan el ideal de inteligencia y emancipación femenina para González Prada: la poetisa Louise Victoire Choquet (1813-1890) más conocida como madame Ackermann en razón de su matrimonio, y la anarquista Louise Michel (1830-1905), que luchó en la Comuna de París. Ambas francesas. En el ensayo que le dedica a Madame Ackermann, destaca su fortaleza y ternura:

Fuerte de ánimo por haber avanzado más allá del punto donde retroceden muchos hombres, tierna con la ternura de los corazones escogidos por haber consagrado lo mejor de su vida al culto de un recuerdo (el de su difunto marido), Madame Ackermann armoniza en su persona los elementos más discordantes, formando un mixto de facultades masculinas y sentimientos femeninos<sup>43</sup>.

El talento de Madame Ackermann le suscita a González Prada una reflexión sobre la soledad de los hombres cuando no tienen la posibilidad de contar con una mujer inteligente y culta con quien intercambiar ideas:

Regularmente, el hombre dado al cultivo de las letras, artes o ciencias vive en la soledad del espíritu, entabla un monólogo sombrío y está sin aliado ni amigo en los combates del alma, que son, a fe, los más recios y sangrientos, aunque los menos visibles y ruidosos. La mujer, espectadora de este drama en que debía de ser actriz y actriz principal, pues le tocaba el papel de confidente y redentor, nada o muy poco trasluce de lo que ante sus ojos pasa.

40 “Simbolismo católico”. Publicado en *El tonel de Diógenes*

41 Walter Bruno Berg. “Manuel González Prada y el otro fin de siglo”. *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima, 2006, p. 207.

42 González Prada. “Las esclavas de la iglesia” (1904). *Páginas libres – Horas de lucha*. Ob. Cit., p. 241.

43 González Prada. “Madame Ackermann”, *Nuevas páginas libres*, Santiago de Chile, 1937, pp. 137-138.

En cambio en el artículo dedicado a Louise Michel, es la valentía y la convicción revolucionaria lo que suscita su admiración: “Si los hombres valen por lo que de sí mismos conceden a los demás, muy pocos de nuestros semejantes pueden valer tanto como *la virgen roja o la buena Luisa*; su existencia se resume en dos palabras: abnegación y sacrificio”. Ella representa “en el movimiento social de Francia lo que Georges Sand en la novela, Madame Ackermann en la poesía, Rosa Bonheur en la pintura, Clémence Royer en la ciencia”<sup>44</sup>.

Una mujer que fue humillada, encarcelada y deportada, que no perdió su fe en la justicia y que nunca cejó su defensa de los pobres y desheredados. “En resumen, dice González Prada, “el tipo de la mujer batalladora y revolucionaria, sobrepuesta a los instintos del sexo y a las supersticiones de la religión. Practicando el generoso precepto de *vivir para los demás*, no es una *supermujer* a lo Nietzsche, sino la *mujer fuerte*, conforme a la Biblia de la Humanidad. La llamaríamos una especie de San Juan de la Cruz femenino, una cristiana sin Cristo”.

La compara por su valentía “a las mujeres romanas nacidas en el seno de las familias estoicas”, capaz de renunciar a todos sus bienes, “sin excluir la propia dicha ni la salud”, y con suficiente entereza para encarar a sus jueces ante el Consejo de Guerra por su colaboración en la Comuna de París, declarando:

Yo no quiero ser defendida, y acepto la responsabilidad de todos mis actos. Lo que yo reclamo de vosotros es el campo de Sartory donde mis hermanos han caído ya. Puesto que todo corazón que late por la libertad, sólo tiene derecho a un poco de plomo, dadme mi parte. Si no sois unos cobardes, ¡matadme!

Estas son las heroínas, los paradigmas femeninos de González Prada. Mujeres que no son esclavas de la iglesia, ni sumisas que permanecen prisioneras del dogma y del fanatismo religioso, encerradas en conventos o en casas sujetas a la voluntad de sus maridos. Mujeres a quienes ni siquiera les pertenece el mundo de la maternidad ni el doméstico. Las mujeres por las que aboga González Prada son ciudadanas con derechos, libres de ataduras del oscurantismo y del dogma, personas en una palabra.

### **Yo camino bajo un cielo**

Yo camino bajo un cielo  
no esplendor ni oscuridad;  
en un país muy remoto,  
ni vivido ni real<sup>45</sup>

Escribe González Prada, en uno de sus poemas. Porque este hombre de ideas firmes, luchador y altivo, poseía una fina sensibilidad, exenta de poses y miradas ajenas. En vida publicó *Minúsculas* y *Exóticas* y una edición anónima de *Presbiterianas*, pero su poesía quedó oculta ante el verbo encendido de la prédica política y

---

44 González Prada. “Luisa Michel”. Publicado en *Anarquía*.

45 González Prada. “En país extraño”. *Exóticas y Trozos de vida*.

social. Sin embargo, César Vallejo, le dedicó su poema “Los dados eternos”, y como dice su hijo Alfredo González Prada Vernuil, las “Baladas peruanas” representa “la creación del poema autóctono en el Perú”.

Lejos de la imagen beligerante que tenía, dice Alfredo González Prada, mi padre en la intimidad era un hombre afable, cariñoso, sereno. Hogar tranquilo y de amor que formó con Adrienne Vernuil. Antes de conocerla, tuvo una hija de Verónica Calvet y Bolívar, joven de una familia limeña acomodada, que nació en 1877. La presencia de este amor de juventud y de su hija Mercedes “fueron uno de los secretos mejor guardados en una Lima chismosa y pequeña”, escribe Luis Alberto Sánchez<sup>46</sup>.

Contrajo matrimonio con Adrienne Vernuil el 11 de setiembre de 1887 poco después de la muerte de su madre, Doña Josefa Ulloa viuda de González Prada, que no aceptó a la joven francesa como esposa de su hijo, probablemente porque no pertenecía a una familia de linaje. Su primer hijo nació en 1889 y murió al mes y medio. En 1890 nació su hija Cristina, que también murió. Entonces, y tal como lo cuenta Adriana, ella abjuró de la religión católica por la muerte de sus dos primeros hijos. Su hijo Alfredo, nació en París en 1891, y fue el único que sobrevivió. Siete años después retornaron de Francia.

Adriana de Vernuil tuvo una notable influencia en la obra de González Prada, y ella misma dice que tomó parte en la redacción de la conferencia “Las esclavas de la iglesia”<sup>47</sup>. En 1947, después de 29 años de la muerte de su esposo, escribió un conmovedor libro titulado *Mi Manuel*<sup>48</sup> donde a través de sus casi quinientas páginas es posible seguir los acontecimientos de la vida familiar, “memorias que echan luz sobre detalles insospechados de la vida del escritor, la exquisita sensibilidad hacia la dignidad del hombre, la admiración por figuras señeras de la libertad, la percepción de la a menudo problemática condición femenina”<sup>49</sup>.

A lo largo de sus 43 capítulos, Adriana de González Prada, como firma este extraordinario testimonio escrito cuando tenía setenta años, rememora su juventud, su matrimonio y el posterior viaje a Europa. También los intensos años de actividad política, los amigos y los enemigos. Se trata de un relato íntimo, personal. “Mi Manuel que nadie conoció mejor que yo, en esos treinta años de vida conyugal”<sup>50</sup>.

Reflejo de una relación exclusiva que no admitió ninguna presencia femenina y mucho menos de poetas y literatas que no era bien recibidas. Todo relatado en *Mi Manuel* sin ningún resquemor, por el contrario hace gala de esa sensación de propiedad de su marido consciente de su poder. Cuando narra la visita de “señoritas literatas”, dice expresamente que a “esas las mirábamos todavía con más reojo,

46 Luis Alberto Sánchez. “La prosa de Manuel González Prada”. Prólogo. *Páginas Libres y Horas de Lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, p. XI.

47 Isabelle Tauzin Castellanos. “Adriana de Vernuil: Memorias de un olvido”. *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima, 2007, pp. 187-200.

48 Adriana Gonzalez Prada. *Mi Manuel*. Lima, 1947.

49 Béatrice Chenot. “Desde una orilla a otra: perspectivas francesas en el testimonio de Adriana de González Prada”. *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima, 2006, p. 32.

50 Adriana González Prada, 1947, p. 343.

dudando mucho sobre las verdaderas intenciones que las traían. Él las despedía casi siempre, sobre todo cuando sabía que yo estaba allí<sup>51</sup>.

El libro no fue del agrado de quienes se sentían herederos del pensamiento de González Prada. Luis Alberto Sánchez, criticó la publicación de *Mi Manuel* a la que calificó de “verdadero desastre extemporáneo”, que “recoge con exceso resentimientos personales de doña Adriana”<sup>52</sup>. Y, sin embargo, transcurrido el tiempo qué duda cabe que es mucho más interesante el vívido y apasionado relato de Adriana Vernuil, que el ensayo titulado *Don Manuel* de Luis Alberto Sánchez.

Es a ella, a su esforzado trabajo y sobre todo al de su hijo, que debemos el paciente ordenamiento de los manuscritos de González Prada, y la confrontación de sus textos y citas. Lamentablemente, y por razones que no se conocen, Alfredo González Prada Vernuil, escritor y diplomático, se suicidó a los 52 años en Nueva York el 27 de junio de 1943. “Muy de madrugada, después de haber estrechado la mano de su esposa, dio el salto desde el piso 22 de uno de esos rascacielos que han caracterizado a Nueva York”, escribió Rafael Loredo en *La Prensa* el 1 de enero de 1945. Adriana lo sobrevivió cinco años.

---

51 *Ibidem*, p. 120.

52 Luis Alberto Sánchez. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima, 1977, p. 337.

## Capítulo XV

### Las mujeres en la Guerra del Pacífico

En la segunda mitad del siglo XIX, el Perú era una república en gestación enfrentada a la inestabilidad política y económica. Aunada a la complejidad de la sociedad peruana, estalló la Guerra del Pacífico (1879-1884) que tuvo una gran repercusión en la población y en el quehacer intelectual. A través del periodismo y de la literatura, están expresadas las dificultades y limitaciones a las que se tuvo que enfrentar el Perú en la guerra con Chile en 1879, y en la revolución democrática de 1895.

#### Antonia Moreno de Cáceres

En sus memorias *La Guerra del 79: sus campañas*, el general Andrés A. Cáceres destaca la férrea personalidad de Antonia Moreno, su esposa, quien lo acompañó durante la mayor parte de la “Campaña de la Breña” con sus hijas Zoila Aurora, Rosa Amelia y Lucila Hortensia. Campaña que no solo significó la prolongación de la guerra sino la resistencia y “rebeldía suprema del pueblo humillado y vejado por los enemigos de afuera, traicionado por los enemigos de adentro”<sup>1</sup>. Fue Antonia Moreno quien después de la Batalla de Miraflores impulsó el Comité Patriótico de la Resistencia.

Antonia Moreno de Cáceres nació en Ica, el 13 de junio de 1848. Muy joven, a los 15 años, viajó a Lima donde conoció a Andrés Avelino Cáceres, Teniente Coronel del Ejército peruano. En 1867 se casaron y se establecieron en la ciudad de Ayacucho. Al heredar una casa en Lima, Antonia se trasladó con su familia y fue aquí que nacieron sus tres hijas.

Cuando Chile le declaró la guerra al Perú en abril de 1879, Andrés Avelino Cáceres tuvo que trasladarse a la frontera sur en defensa de la patria. En enero de 1881, los chilenos que habían tomado Tarapacá, Moquegua, Tacna y Arica, iniciaron su marcha hacia Lima. Es entonces que Cáceres organizó la resistencia desde la sierra central con un ejército compuesto de gente humilde que son los verdaderos héroes de esta gesta. El Brujo de los Andes, como lo empezaron a llamar tuvo en su esposa, Antonia Moreno, su más importante apoyo, a pesar de los intensos y duros combates contra el agresor.

En Chosica recibió la invitación para ocupar el cargo de vicepresidente del gobierno de Francisco García Calderón. Pero no aceptó, ni tampoco la posibilidad de aceptar las condiciones de paz propuestas por Chile, ratificando su firme resolución de permanecer al frente del Ejército. Poco después partió a Tarma, donde instaló su cuartel general y recibió a su esposa,

---

1 Esteban Pavletich. *Leoncio Prado*. Lima, 1953, p. 96.

“...la señora Antonia Moreno, asediada por el enemigo, debido a sus actividades en pro de la causa patria, huyó de la capital y vino a la quebrada a ponerme al corriente de la situación política por la cual atravesaba Lima y el gobierno de García Calderón, manifestándome la ninguna confianza que tenía en ese gobierno...”

(...) Luego regresó a Lima, volviendo a unírseme más tarde en compañía de mis tiernas hijas Hortensia, Zoila Aurora y Rosa Amelia, quedándose desde entonces a mi lado durante gran parte de la campaña y soportando con resignación y fe todas sus penalidades y vicisitudes”<sup>2</sup>

La Campaña a la que se refiere Cáceres estuvo signada por las victoriosas batallas de Marcavalle, Concepción, Pucará, y después de la derrota de Huamachuco regresaron a Lima. El 5 de junio de 1886, Andrés Avelino Cáceres asumió la Presidencia de la República hasta 1890.

Su segundo mandato se inició en 1894, pero se vio interrumpido por el enfrentamiento con Nicolás de Piérola. Debilitado el Estado por la guerra y el conflicto interno, surgieron sublevaciones en casi todo el territorio dirigidas por jefes locales que organizaron Montoneras, guerrillas de la época. El 3 de diciembre de 1894 los montoneros se apoderaron de los cuarteles de Chincha y Mala, mientras otros aguardaban la orden de atacar Huacho, Supe, Pativilca y Barranca. El 6 de enero cayeron Mollendo y Caudivilla, y la noche del 26 atacaron la prefectura de Arequipa y asaltaron las iglesias de San Francisco, Santo Domingo, San Juan de Dios, La Merced y La Catedral. En febrero, asaltaron los cuarteles de Piura, Chiclayo y Trujillo.

En la madrugada del domingo 17 de marzo de 1895, Lima fue despertada por continuos tiros de rifles que anunciaban la presencia de los montoneros de Huanuco que, comandados por Agustín Durand, estaban apostados en los linderos del Cercado; otros que habiendo pernoctado en La Molina avanzaban por Cocharcas; y los que provenían del sur se aprestaban a invadir la Plaza 2 de Mayo y el Parque de la Exposición. El combate duró todo el día, y en las calles quedaron más de cuatro mil personas muertas. Con el objetivo de viabilizar una solución al conflicto, el 20 de marzo el general Cáceres abandonó el país, dejando una Junta Provisional en el gobierno. Pero la revolución triunfante fue traicionada por Piérola, enemigo del Partido Civil, cuando se alió a éste y prosiguió en la ruta señalada por Manuel Pardo. Fue el “Enano Piérola”, como lo llamaba González Prada, el que hizo posible el gobierno del Partido Civil desde 1895 hasta 1920.

En 1895 de la costa y de la sierra se levantó un pueblo para luchar contra la explotación, el abuso de las autoridades, y contra un aparato estatal incapaz de resolver problemas económicos y sociales. Los dirigentes fueron los montoneros, entre los que hubo algunas mujeres, como María Olinda Reyes, llamada “Marta, La Cantinera”, porque de adolescente había trabajado en una cantina. Entró a Lima por la hacienda San Borja el 17 de marzo y fue herida al tomar la pieza de artillería que

2 Andrés A. Cáceres. Redacción y Notas por Julio C. Guerrero. *La Guerra del 79: sus campañas*. Lima: Editorial Milla Batres, 1973, p. 116.

le quitó al coronel Ugarte. Después de la toma de la Torre de Santo Domingo, fue ascendida a capitana. Su figura dio lugar a una marinera que decía: “Muchachos, vamos a Lima que viene la montonera; Felipe Santiago Oré con Marta la cantinera”

Antonia Moreno de Cáceres murió en Lima el 26 de febrero de 1916.

### Las rabonas

A las mujeres que siguieron a sus maridos, padres y hermanos en largas y fatigosas marchas, se las llamó peyorativamente -rabonas- porque caminaban al final de la tropa<sup>3</sup>. Constituyen apenas un dato en las crónicas de la contiendas; se ignora la cantidad de mujeres que acompañaron a los soldados y cuántas murieron en los enfrentamientos. Se desconoce también el destino que corrieron en las batallas perdidas.

Marchaban llevando las mochilas y utensilios de cocina, y con frecuencia un niño pequeño a cuestas. Estas heroínas anónimas de las campañas, no recibían ración: se alimentaban con la parte asignada a sus familiares. Ellas levantaban los campamentos, adelantándose tres o cuatro horas a las marchas, cuidaban el agua en los arenales desérticos de la costa, cocinaban la diaria ración alimenticia, atendían a los heridos, enterraban a los muertos y, cuando era necesario, empuñaban las armas en defensa de los suyos y de la patria.

A recordar este capítulo doloroso de la historia peruana, Clorinda Matto de Turner escribió:

“La noble sangre peruana que nos sustenta parece que se agolpara en borbotones al corazón, tiñendo los puntos de nuestra pluma, cuando queremos recordar algo de aquella guerra cruenta del Pacífico, en la cual el Perú ha pagado con la sangre de sus venas, por sus hijos, con el oro de sus vetas, con el salitre, con jirones de su propio corazón, mutilado en Tarapacá, y con los grillos del cautiverio, remachados sobre Arica y Tacna; ha pagado, decimos, su leal proceder para con la hermana República de Bolivia; y oleajes desconocidos vienen de los misterios del pasado para avivar la ira santa de nuestra alma y fundirla luego en el crisol de la propia impotencia”<sup>4</sup>.

### Tacna. Resistencia heroica

Al finalizar la Guerra del Pacífico, Tacna y Arica quedaron bajo ocupación chilena hasta que el plebiscito estipulado en el Tratado de Ancón (1883) decidiera el destino de estas provincias. Durante los 40 años de ocupación, 1880-1929, la población de Tacna defendió permanentemente su derecho a pertenecer al Perú frente a un intenso proceso de chilenización. En este contexto, las mujeres de Tacna, resistieron con patriotismo incorporándose a los movimientos de resistencia y participando “en cada uno de los proyectos de manifestación pública que afirmara la identidad nacional. Las mujeres

3 Sir Clements R. Markham. *La guerra entre Perú y Chile*. Lima, 1968, p. 9.

4 Clorinda Matto de Turner. *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires, 1902, p. 13.



peruanas se constituyen en estos momentos cruciales en bastiones de la defensa de la peruanidad<sup>5</sup>.

Ejemplo de resistencia, constituyen Carlos Basadre Forero y su esposa Olga Grohmann de Basadre, que supieron transmitir al futuro historiador su amor por el Perú. “Viví mis primeros años en la Tacna ocupada por los chilenos” diría más tarde Jorge Basadre recordando esos años.

No era precisamente un clima tranquilo, “Las tacneñas como Olga Grohmann de Basadre (1862-1924), organizan asociaciones patrióticas en las que confeccionan banderas peruanas con las que embanderan la cautiva Tacna; otras como Cristina Vildoso (1895-1942) participan en la división de propaganda para el plebiscito, repartiendo manifiestos, consignas y llevando la bandera peruana en alto ante la mirada atónita de las autoridades militares chilenas”<sup>6</sup>. Doña Juana Arias de Freyre y sus dos hijas fueron golpeadas en la calle en represalia por la adhesión de sus hijos a la causa peruana. Mientras que Zoyla Sabel Cáceres Barreda, sufrió permanente presión y hostilización por impartir una educación peruana, por lo que fue obligada a salir de Tacna y no regresó hasta el retorno al suelo patrio.

El historiador Ernesto Yepes, en su libro, *El informe secreto Pershing Lassiter*, señala con acierto que al no existir jefes, estadistas ni grandes personajes, fue el hombre común el que cotidianamente se enfrentó a la violencia, por lo que

“su gesta pasó ignorada para la cultura letrada capitalina, tanto como la acción de las esposas, madres, hermanas que convirtieron el hogar en la prolongación de su patria (escuela, iglesia, etc.) todos los días durante décadas. Mujeres que no vacilaban en enfrentarse al poder arbitrario reclamando por sus seres queridos y vecinos. No es de sorprender entonces que las nuevas generaciones se vieran privadas del orgullo de saber que luego de la tragedia que nos tocó, el pueblo, nuestro pueblo, había arrancado de las manos del invasor el único pedazo de suelo que estando ya en sus alforjas, no pudo llevarse”<sup>7</sup>.

---

5 Fanny Arango-Keeth. “Del ‘ángel del hogar’ a la ‘obrero del pensamiento’: Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve”. *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia - CEMHAL, 2002.

6 Ibidem, p. 384.

7 Ernesto Yepes. *El informe secreto Pershing Lassiter*. Lima, 2013.

## Capítulo XVI

### Reivindicaciones del siglo XX

#### Las mujeres se organizan

La recuperación de la Guerra con Chile y la pérdida del salitre, marcaron el comienzo del siglo XX en el Perú. Aunque la producción de azúcar, algodón y minera estuvo dirigida fundamentalmente al mercado internacional, un lento proceso de industrialización dio lugar al surgimiento de la clase obrera, y con ello la organización en demanda de mejores salarios, y la jornada de ocho horas de trabajo. La primera huelga importante se produjo en Lima en 1887 dirigida por el gremio de panaderos que dio lugar a la Sociedad Obrera de Panaderos “Estrella del Perú”, que en 1905 celebró por primera vez el Primero de Mayo. Período de marcada influencia del anarquismo en el movimiento obrero cuya predominancia comprendió de 1911 a 1919.

Es en este período cuando las huelgas se intensificaron que surgieron los primeros núcleos de mujeres que lucharon por sus derechos en el movimiento anarcosindicalista. Con anterioridad, existieron grupos femeninos pertenecientes a la corriente mutualista orientados a actividades educativas y de apoyo a las familias como: la Sociedad Labor Femenina, Sociedad de Empleados del Comercio Bien del Hogar, Sociedad Progreso Femenino, Sección Femenina del Comité Obrero de Lima, y la Sección Femenina del Centro de Confraternidad y Defensa Obrera.

El feminismo anarquista surgió en Buenos Aires en la década de 1890 en un contexto signado por tres factores que distinguían a la Argentina de los países de América Latina del siglo XIX: crecimiento económico, flujo masivo de inmigrantes europeos, y la formación de un movimiento laboral activo y radical. Su vocero oficial fue “La Voz de la Mujer”, que apareció el 8 de enero de 1896 y se imprimió durante un año. En el editorial del primer número las mujeres proclamaron:

“Cuando nosotras (despreciables e ignorantes mujeres) tomamos la iniciativa de publicar “La Voz de la Mujer”, ya lo sospechábamos ¡oh modernos cangrejos! Que vosotros recibiríais con vuestra mecanística y acostumbrada filosofía nuestra iniciativa porque habéis de saber que nosotras las torpes mujeres también tenemos iniciativa y ésta es producto del pensamiento: ¿sabéis? También pensamos”<sup>1</sup>.

Durante la huelga de los sindicatos textiles de Vitarte entre 1914 -1915, hubo una mayor presencia de las mujeres en tareas de abastecimiento y sostenimiento de la huelga. El auge de las inversiones en los sectores agro-exportadores y mineros en grandes haciendas que cultivaban caña y algodón agudizó las contradicciones, y

---

1 La Voz de la Mujer. Periódico comunista-anárquico. Argentina, 2002, pp. 12, 17, y 21.

en setiembre de 1916 estalló la huelga general de jornaleros del valle de Huara y Sayán. Después de varios días de negociación los obreros llegaron a un acuerdo con los hacendados: 50% de aumento salarial y la jornada de ocho horas. Pero fueron engañados, poco después se enteraron que ningún hacendado había firmado el convenio.

Un año después, el 14 de junio de 1917, los jornaleros iniciaron otra huelga que se prolongó durante dieciocho días en los cuales paralizaron la ciudad, y se implantó el estado de sitio y la ley marcial. Inicialmente las mujeres apoyaron la huelga sin intervenir directamente; “eran vendedoras de mercado, al mismo tiempo que amas de casa, agricultoras, pastoras”<sup>2</sup>. Pero cuando los soldados de caballería salieron a las calles con la intención de sofocar la huelga, las mujeres suspendieron la venta en el mercado en señal de protesta, y el 16 de junio se produjo un cruento enfrentamiento entre soldados y trabajadores, en el que murieron Irene Salvador y Manuela Chaflojo, mártires de la jornada de las ocho horas. Esta acción de las mujeres de Huara y Sayán constituye la primera manifestación femenina en la lucha sindical<sup>3</sup>.

Fue una acción significativa, pero aislada. El proceso de industrialización encontró en el proletariado femenino mano de obra barata, y escasa conciencia sindical. Por otra parte, la Ley 2851 de protección a la mujer, aprobada en 1918, prácticamente no fue cumplida, y los legisladores no le otorgaron las garantías que las nuevas corrientes sociales consideraban indispensables<sup>4</sup>. Sin ninguna protección, las obreras soportaron jornadas excesivas, salario insuficiente, “amenazas y despotismo, y cuanta negación de derecho o trato inhumano pueda idearse”<sup>5</sup>. El embarazo fue considerado un “delito”, y por la misma jornada de trabajo las mujeres ganaban 40 y 60% menos que los obreros.

Entre 1917 y 1920, Miguelina Acosta Cárdenas y Dora Mayer, dirigieron “La Crítica”, el periódico del anarcosindicalismo, con artículos que abordaron temas relacionados con las reivindicaciones de las mujeres obreras, y la grave situación económica a consecuencia de la Primera Guerra Mundial. El 13 de enero de 1919 el movimiento obrero impulsó un paro general por la jornada de ocho horas y en protesta por el alza del costo de vida. Cuatro meses después en la conformación del Comité Pro-Abaratamiento de las subsistencias, entidad deliberativa y convergente de instituciones, figuró entre las primeras acciones la convocatoria a una Asamblea Femenina. El 22 de mayo de ese año, en el local de la Federación de Estudiantes del Perú, hicieron uso de la palabra los líderes sindicales, Nicolás Gutarra y Carlos Barba, y en representación de las mujeres: Evangelina Antay, Rosa de Saury, Elisa Perrichino, Teresa Ticipiano, y Miguelina Acosta Cárdenas,

2 Carolina Carlessi. *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*. Lima, 1984, p. 124.

3 Ibidem, p. 124.

4 Mary González. “La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo”. *Labor*, 1 de mayo de 1929, p. 8.

5 *Labor*. “Por la mujer que trabaja”. Año 1. No. 3, Lima, 8 de diciembre de 1928, p. 8.

que demandaron la creación de un Comité Femenino. A propuesta de Zoila Aurora Cáceres, se convocó a un mitin de mujeres para el domingo 25 de mayo de 1919 a las 3 de la tarde en el Parque Neptuno<sup>6</sup>.

En el mitin, María Augusta Arana destacó en su discurso el trascendental hecho de que hombres y mujeres obreros se unieran en el terreno de la lucha sindical. Sin embargo, ningún documento de la época registra las demandas de las obreras, solo figura que las mujeres desfilaron portando grandes letreros que decían: “¡Abajo los capitalistas!”, “¡Viva la organización femenina!”. Conquistada la jornada de las ocho horas, en 1919, la presencia del anarcosindicalismo fue disminuyendo en el movimiento obrero, y lo mismo ocurrió con el intento de organización de las mujeres obreras, por las limitaciones del ideario anarcosindicalista opuesto a la participación femenina en la política formal, y por consiguiente, también al sufragio femenino.

La única huelga de obreras que está registrada en los documentos de la época se produjo en la Fábrica de Tejidos La Victoria. Empresa textil que obligaba a las obreras a trabajar tres horas suplementarias los sábados por la tarde, sin pagarles la remuneración del 7% adicional que establecía la ley. Ante lo cual, las obreras se organizaron, convocaron asambleas, y finalmente decretaron una huelga que se prolongó hasta que lograron que se reconocieran sus derechos. En esa ocasión, “Labor” destacó la acción ejemplarizadora de las obreras cuando “las manos femeninas se levantaron en alto para votar por la dignidad de la obrera textil y la elevación de la conciencia proletaria”<sup>7</sup>.

La presión de las obreras hizo posible que en 1929, cuando la organización sindical culminó una etapa decisiva en su proceso de unificación con la fundación de la Central General de Trabajadores del Perú, CGTP, que se plasmara en el “Manifiesto a la clase trabajadora del país”,

“todo este cúmulo de calamidades que pesa sobre la mujer explotada no puede resolverse, sino es a base de la organización inmediata; de la misma manera que los sindicatos tienen que construir, sus cuadros juveniles, deben de crear sus secciones femeninas, donde se educarán nuestras futuras militantes femeninas”<sup>8</sup>.

6 Ricardo Martínez de la Torre. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia del Perú*. Tomo I, Lima, 1949.

7 Labor. “Por la mujer que trabaja”. Año 1 No. 5. Lima, 15 de enero de 1929, p. 2.

8 Labor. “Manifiesto de la Central de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país”. Año 1 No. 10. Lima, 7 de setiembre de 1929.

## La vertiente feminista

En 1911, María Jesús Alvarado Rivera (1878-1971), dictó en la Sociedad Geográfica de Lima la primera conferencia sobre “los fundamentos y los fines del feminismo como movimiento mundial de la liberación de la mujer”<sup>9</sup>. Un año antes se había realizado el Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, organizado desde 1908 por la Asociación Universitarias Argentinas a propuesta de la Dra. Julieta Lanteri para celebrar el Centenario de la independencia. No sabemos si María Jesús Alvarado llegó a conocer los aportes de este evento en el que participaron mujeres académicas, políticas y obreras, “cumpliendo el objetivo de vincular a las mujeres de todos las posiciones sociales, entre las obreras de todos los gremios, entre las que trabajan en el silencio del hogar y en la acción militante de asociaciones”<sup>10</sup>.

Dos años después, en 1914, María Jesús Alvarado Rivera fundó la primera organización feminista peruana, Evolución Femenina, integrada principalmente por mujeres de clase media, orientada a lograr dos objetivos: la incorporación de la mujer al trabajo, y conseguir la igualdad jurídica. Iniciando así el debate en torno a la emancipación de la mujer, el derecho al sufragio, la educación y el acceso a cargos públicos.

Con el propósito de capacitar a las mujeres, Evolución Femenina creó la Escuela-Taller Moral y Trabajo. En el discurso de inauguración, María Jesús Alvarado señaló como las principales causas por las cuales las mujeres de sectores populares se prostituían, el abandono, la falta de educación, y oportunidad laboral.

La decadencia de la moral social, nunca se origina en la libertad y cultura de la mujer, por el contrario son su esclavitud é ignorancia las que relajan las costumbres; cuando la mujer se cree nacida para el placer y al servicio del hombre, su ideal supremo es ser la odalisca preferida, y la sociedad toda se convierte en un harén; pero cuando tiene conciencia de la dignidad humana y de sus destino social, se dignifica a sí misma, y dignifica al medio”<sup>11</sup>.

Posteriormente, Evolución Femenina impulsó la creación de la Escuela de Enfermeras, y desplegó un gran esfuerzo para lograr la participación de las mujeres en las Sociedades de Beneficencia Pública, “aspiración que nadie podía impugnar pues estas funciones no estaban reñidas con las aptitudes y condiciones femeninas”<sup>12</sup>. Con este fin retomó la iniciativa que en 1913 los diputados José Balta y Samuel Payán habían presentado a la Cámara de Diputados. Se trataba de un proyecto de ley que posibilitaba la incorporación de las mujeres al trabajo en las Sociedades de Beneficencia Pública; pero por mayoría “los padres de la patria” le negaron un derecho que ya existía en varios países, y en Argentina desde 1823.

9 Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericana*. Barcelona, 2009, p. 75.

10 Graciela Tejero Coni. Presentación. *Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina*. Mayo 1910. Buenos Aires, 2010, p. 9.

11 María S. Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*. Lima, 1969, pp. 14-15.

12 Ibidem, p.69.

El Comercio. Lima, 24 de Septiembre de 1914  
 Memorial de Evolución Femenina a la Cámara de Diputados  
 Sobre el ingreso de mujeres a las Sociedades de Beneficencia Pública  
 Exmo. Señor Presidente de la Honorable Cámara de Diputados.  
 Exmo. Señor:

Que teniendo nuestra Institución por objetivo fundamental propender al mejoramiento y dignificación de la mujer peruana y ampliar su radio de acción social, para que pueda ejecutar eficazmente sus eficientes, nobles y generosas aptitudes en beneficio de la colectividad, y conocedora de que en esa Honorable Cámara de encuentra un proyecto de Ley suscrito por los Honorables señores José Balta y Samuel Sayán Palacios, que sanciona el ingreso de mujeres a las Sociedades de Beneficencia, pedimos a VE., se digne estimular a la Comisión a la cual pasó el citado proyecto, para que emita su dictamen y pueda ser debatido y aprobado, como no dudamos que lo harán los señores representantes, pues dada la elevada cultura de todos y cada uno de los miembros de esa Honorable Cámara, no se les ocultará que en la nueva organización de las sociedades modernas es precisamente, el ramo de beneficencia el campo en que la mujer está llamada a actuar, prestando al Estado un precioso contingente de servicios conducentes al bien general y al progreso del país.

María J. Alvarado Rivera. Presidenta; Juana Jansohn. Vice-Presidenta; Miguelina Acosta Cárdenas. Secretaria; Emilia D. de Gaige. Tesorera; Teresa G. de Fanning; Elena Gonzáles; Luisa G. Llona; Lydia K. de Mac Knight; María Julia Salardi; Augusta Ugarte; Evangelina Antay; Angélica Ronceros; María Irene Larragoitia<sup>13</sup>.

Durante dos años a través de charlas, conferencias, artículos y memoriales, Evolución Femenina prosiguió una tenaz lucha con este objetivo porque, tal como sostuvo María Jesús Alvarado, "no existe en el Perú, razón alguna para continuar manteniendo a la mujer rezagada a las últimas filas, olvidada y humillada, excluida de los cargos públicos, privando así inconsultamente a la sociedad de su benéfico concurso; es tiempo ya e imperiosa la necesidad de llamarla a colaborar en la actividad nacional"<sup>14</sup>.

Recién en agosto de 1915, la Cámara de Diputados aprobó el proyecto de ley, lo que significó un triunfo para Evolución Femenina y para todas las mujeres. Sin embargo, la organización feminista no pudo conseguir la igualdad jurídica de la mujer. Esta acción no mereció el apoyo ni de los parlamentarios ni de las mismas mujeres, que por entonces no comprendieron el significado que revestía formar parte de la sociedad como persona con derechos políticos y cívicos. En el Memorial enviado a la Cámara de Diputados el 7 de octubre de 1914 y que fuera archivado sin discusión, Evolución Femenina cuestionó severamente el Código Civil promulgado

13 Ibidem, pp. 67, 69.

14 "El Comercio". Lima, 24 de setiembre de 1914.

en 1851, influenciado por el tradicional dominio sobre la mujer y por los prejuicios sociales, y que establecía en el Art. 28:

“Están bajo la Patria Potestad las mujeres que dependen de sus maridos, los hijos menores que dependen de sus padres, los incapaces”, y en el Art. 1247: “Tienen impedimento para contratar: los menores no emancipados y las mujeres casadas sin autorización del marido. Los locos o fatuos. Los pródigos no declarados”<sup>15</sup>.

En 1924 surgió otra organización de mujeres, “Feminismo Peruano”, fundado por Zoila Aurora Cáceres. Asesoró en 1930 la organización del primer Sindicato de Costureras, y de las trabajadoras de la Compañía Peruana de Teléfonos, en 1931. Implementó varias acciones para conquistar el sufragio femenino y la igualdad de salarios en condiciones políticas adversas. El tema ni siquiera figuró en el debate del Congreso Constituyente (1933-1936); sin embargo, la Constitución Política de 1933, en su Artículo 86°, le otorgó a las mujeres alfabetizadas mayores de edad el voto en elecciones municipales, derecho que no pudieron ejercer hasta 1963 debido a las permanentes interrupciones del proceso democrático. En 1938 el casi extinguido grupo insistió sin éxito en el derecho al voto político, la igualdad de salarios, el ingreso de la mujer al servicio diplomático y a la policía, y la fundación de un instituto médico de higiene y profilaxis sexual.

En este período también destacaron varias escritoras en un ambiente cultural dominado por las voces y el discurso masculino. Leonor Espinoza de Menéndez, publicó en Arequipa en 1915 la primera novela que se definió feminista en el Perú: *Zarela, una novela feminista*. En el prólogo, Francisco Mostajo, destaca en esta obra presentada como una novela de tesis, el riesgo que la autora podría correr, y la califica como “hija del propio esfuerzo”. *Zarela* relata las vicisitudes de varias mujeres de la elite arequipeña, cuyas vidas se mueven inmersas en desgracias por enfrentarse a una sociedad tradicional y al poder de la Iglesia. Constituyó la primera expresión literaria feminista, incluso diez años antes que María Jesús Alvarado publicara su novela también feminista, *Nuevas Cumbres*, que tuvo poca repercusión; en cambio fue más conocido el libro de Elvira García y García *La mujer peruana a través de la historia*<sup>16</sup>.

Otra importante escritora fue Zoila Aurora Cáceres Moreno, segunda hija del mariscal Andrés Avelino Cáceres y Antonia Moreno. Su infancia estuvo marcada por la Guerra del Pacífico, cuyos recuerdos aparecen en su libro *La princesa Suma Tica*, en el que revela la admiración por el patriotismo de su madre<sup>17</sup>. En 1909 publicó en París, *Mujeres de Ayer y de Hoy*, y fundó la “Unión Literaria de los Países Latinos”. En ese período conoció al escritor guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, con quien se casó, separándose al poco tiempo.

15 Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*. Ob. Cit., pp. 71-72.

16 Isabelle Tauzin-Castellanos. “Zarela: La emergencia del feminismo en Arequipa”. *Mujeres y Género en la historia del Perú*. Lima, 1999.

17 Sofia. Pachas Maceda. *Aurora Cáceres “Evangelina”. Sus escritos sobre arte peruano*. Lima, Seminario de Historia Rural Andina. UNMSM, 2009.



Su libro, *Mi vida con Enrique Gómez Carrillo*, relato autobiográfico de los primeros meses de su matrimonio, es un diario íntimo, doloroso, donde aunque no se explicita el carácter homosexual de Gómez Carrido, el conflicto está presente en todo el libro. Se trata de “la versión de la vida íntima de un hombre y una mujer que alcanzaron reconocimiento en la sociedad española y francesa de fines del siglo diecinueve y en las primeras décadas del veinte”<sup>18</sup>. Posteriormente viajó a Italia y Alemania donde su padre ocupaba el cargo de Representante del Perú. La admiración que sintió por él está expresada en la coautoría de su libro de narración histórica, *La Campaña de la Breña. Memorias del mariscal del Perú D. Andrés A. Cáceres*.

---

18 Lucía Fox Lockert. “Dialéctica en la subversión de los sexos en la autobiografía de Aurora Cáceres”. *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima, 2007, P. 409.



## Capítulo XVII

### José Carlos Mariátegui. Una visión de género

El impacto que produjo la Revolución Rusa en 1917, el indigenismo como movimiento que intentó incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, y el problema nacional como consecuencia de la influencia norteamericana, fueron aspectos que en la década del veinte se perfilaron como cuestiones centrales entre los intelectuales peruanos. Marxismo, indigenismo y problema nacional, son, también, los ejes que vertebran la obra de José Carlos Mariátegui. La especificidad y diferencia radica en que Mariátegui adoptó el marxismo como método para analizar la realidad nacional, desde una perspectiva amplia, alejada del dogma y el esquema simplista.

Desde el período que él califica como la “Edad de Piedra”, encontramos presentes en Mariátegui una diversidad de preocupaciones sociales, políticas, estéticas, religiosas y literarias. En sus crónicas y artículos de esos años, cuando era conocido como Juan Croniqueur, es posible advertir también un marcado interés por la vida cotidiana y la sociedad de entonces.

José Carlos Mariátegui nació en Moquegua en 1894 y murió en abril de 1930 a los 36 años de edad. Es uno de los más importantes pensadores peruanos cuya influencia en el desarrollo político y cultural abarca los últimos ochenta años de vida nacional. Es también el primer teórico marxista de América Latina que fue al mismo tiempo un hombre de letras capaz de emocionarse con el surrealismo y la poesía, y un hombre de acción que en 1926 fundó la revista *Amauta*, y en 1928 el Partido Socialista y la Central General de Trabajadores.

Hijo de Javier Francisco Mariátegui y de Amalia La Chira, vivió la infancia de un niño pobre y sin apoyo paterno. En esos años sufrió un accidente que dañó su rodilla izquierda, hecho que repercutió en su salud. En 1911 ingresó a trabajar en el diario *La Prensa* como ayudante en los talleres de linotipia y muy pronto inició su labor periodística con el seudónimo de Juan Croniqueur. Ascendió a columnista e hizo suyos los secretos del oficio ganando prestigio rápidamente. Escribe con sencillez, sin exaltación ni petulancia; el estilo peculiar, directo, sereno, ya está presente. Se familiariza con la cultura, el arte, la literatura peruana y clásica. Estudia y trabaja sin desmayo superando el medio, y el dolor permanente en la pierna. Además de la crónica periodística escribió dos obras teatrales, “*Las Tapadas*” con Abraham Valdelomar, y “*La Mariscala*”, con Julio de la Paz.

En 1916 continuó su labor periodística en el diario “*El Tiempo*” y en 1918 fundó con César Falcón la revista “*Nuestra Época*”, que fue clausurada. Los primeros meses de 1919 fundó “*La Razón*” con César Falcón, de apoyo a la reforma universitaria y

- 
- Sara Beatriz Guardia. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Editorial Minerva, 2006.

al movimiento obrero. Viajó ese año a Italia donde consolidó su formación política y cultural. Significó también la necesaria distancia para comprender mejor al país, y la separación de su más íntimo entorno, como es posible advertir en su correspondencia publicada en *Mariátegui Total*, y sobre todo en la dirigida a Victoria Ferrer, a quien conoció en 1918.

Aunque se sabe poco de esta relación sentimental, el dato importante es el nacimiento de su hija Gloria María, el 17 de noviembre de 1919. Poco después de llegar a Italia, el 24 de enero de 1920, Mariátegui le escribe a Victoria una extensa carta donde a pesar del tono cordial, se advierte que la relación había terminado. En esta carta como en las que se sucederán, “se desprende la preocupación constante por la salud y la educación de la niña, así como el profundo respeto por la madre. Son aspectos que confirman, en el nivel de la vida privada el el sentimiento de responsabilidad que anima toda la actuación de José Carlos en la madurez”<sup>1</sup>.

“La carta que te adjunto te advertirá que estoy en posesión de la noticia de la venida al mundo de la Srta. Gloria María a quien me apresuro a enviar por intermedio tuyo, mi primer beso”. Falcón, por su parte, se preocupó también de comunicarme desde España el mismo acontecimiento”<sup>2</sup>

Le vuelve a escribir el 18 de marzo, donde le dice que no ha recibido respuesta de ella, y le confirma otro envío de dinero, además de “muchos besos para la bambina”. Mariátegui conoció a su hija a su retornó a Lima en marzo de 1923, cuando tenía 3 años de edad. A partir de entonces, la relación entre padre e hija va consolidándose hasta que en mayo de 1924, Mariátegui es internado de emergencia y sufre la amputación de una pierna.<sup>3</sup>

Italia tuvo una influencia decisiva en la formación de Mariátegui: Croce, Gobetti y Sorel, fortalecen el ideal ético. Adhirió la opinión de Croce de que Marx tuvo un compromiso moral con su investigación social y económica; y, como dice Malcolm Sylvers, tomó de Sorel el concepto de una moral del productor que iba más allá del simple interés económico. También, la postura de Gobetti sobre la importancia de la fábrica en la formación de una nueva conciencia<sup>4</sup>.

Por ello, en concordancia con el ideal gramsciano de unir ética y política, el proyecto mariáteguiano incluye en su propuesta la socialización del poder político, la participación de los ciudadanos, y “la transformación del mundo de las relaciones intersubjetivas en el sentido de la afirmación de la solidaridad”<sup>5</sup>. Esta nueva lectura de la política, le permitió una reflexión que abarcó los ámbitos de la cultura y de las relaciones intersubjetivas. Nada escapa a su mirada acuciosa: política, economía,

1 Antonio Melis. Prólogo Correspondencia. *Mariátegui Total*. Tomo I. Lima, 1994, p. 1578.

2 *Mariátegui Total*. Tomo I. Lima: 1994, p. 1699.

3 A partir de 1928, Gloria María, que ya era una niña de 9 años, lo visitaba con frecuencia. Vivía cerca de la casa de Washington, y podía hacer el trayecto sola.

4 Malcolm Sylvers. “La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los 7 Ensayos”. México. Revista Buena, 1980, p. 61.

5 César Germaná “Socialismo y democracia”. *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima. 1993, p.135.

arte, cultura, literatura, cine, psicoanálisis. Todo forma parte del conjunto de la sociedad que él intenta cambiar de rostro. No es imparcial ni ajeno a cuanto ocurre a su alrededor. "No soy un espectador indiferente al drama humano", enfatiza. "Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe"<sup>6</sup>.

En el prólogo de *Vida imaginarias* de Marcel Schwob, José Emilio Pacheco dice que los historiadores que han aprendido de la llamada Escuela de los Anales se interesan hoy como nunca por la biografía de las personas porque "el relato de sus experiencias proporciona una dimensión humana, a lo que de otra manera sólo podemos representarnos como abstracciones"<sup>7</sup>.

El conocimiento de esta dimensión humana nos permite entrever aspectos íntimos, cotidianos, no expuestos a las miradas extrañas. Es en este ámbito privado, donde el hombre construye la utopía, al que Gramsci se refiere cuando señala que la ética es la expresión de la coherencia que existe entre los postulados que se esgrimen ante la sociedad y los actos de la vida privada. Al establecer un puente con el mundo exterior, el individuo aporta sus propios valores en concordancia con los valores universales y la coyuntura específica que le toca vivir. El quiebre de ese equilibrio significa el fin de una propuesta ética de vida.

En Italia, se casó con Anna Chiappe en febrero de 1921, y en diciembre nació su hijo Sandro, al que después siguieron: Siegfried, José Carlos y Javier. A su regreso al Perú en 1923 se incorporó a las Universidades Populares González Prada, y publicó artículos en las revistas "Variedades" y "Mundial". En 1924, internado de emergencia ante una crisis de salud, los médicos le amputaron la pierna derecha. En octubre de 1925 constituyó con su hermano Julio César la "Editorial Minerva" y apareció su primer libro, *La Escena Contemporánea*. En setiembre de 1926 fundó la revista *Amauta*, y en 1928 publicó *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, donde el esfuerzo por conciliar el socialismo con la realidad nacional cobra notable particularidad. La evolución económica, el problema del indio, y el régimen de propiedad de la tierra, son analizados en los tres primeros ensayos. Aquí, destaca la formidable máquina de producción de los Incas y los lazos de solidaridad de las comunidades indígenas, destruidos por la conquista española. Para Mariátegui, la cuestión indígena y su concreción histórica es un asunto relacionado con la economía, y sus realizadores deben ser los propios indios. "La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria", afirma. Así, el combate revolucionario por el socialismo es religión y mística.

Inauguró en el Perú los estudios sociales y una reflexión profunda de la realidad nacional adhiriendo el socialismo como fin ético de justicia social, y como un proyecto político exento del dogma y la retórica, resultado de una interpretación del marxismo distinta al esquema del desarrollo histórico europeo. "No queremos ciertamente, - dice - que el socialismo en América Latina sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro

6 José Carlos Mariátegui. *La escena contemporánea*. Ob. Cit., p.12.

7 Marcel Schwob. *Vidas Imaginarias*. México, 1991, p. XI.

propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una nueva generación”<sup>8</sup>.

...“cuando Mariátegui interroga al marxismo lo hará preocupado por el problema nacional, recogiendo de manera consciente una problemática que le permitirá encontrar al marxismo con la tradición cultural peruana y, a la vez, pensar al marxismo no desde una preocupación individual, sino asumiendo una preocupación colectiva. Lo esencial de la obra de Mariátegui se resumen en el esfuerzo por unir marxismo y nación; (...) el problema nacional fue el punto nodal, el centro de los debates y las polémicas en la vida intelectual peruana durante la década de 1920”<sup>9</sup>.

En concordancia con esta fe combativa que animó su pensamiento, en 1923 declaró en una entrevista, que su ideal en la vida era tener siempre un alto ideal<sup>10</sup>. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe, agrega. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa”<sup>11</sup>. Esta visión revolucionaria de Mariátegui, está formulada en su ensayo: “Dos concepciones de la vida”, donde sostiene que lo que diferencia a los hombres no solo es la doctrina sino el sentimiento<sup>12</sup>. La intuición de la vida “no asoma exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos”, la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia sino en su fe, en su pasión y en su voluntad.

Los verdaderos revolucionarios, escribe, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos, porque “encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento o su decadencia”<sup>13</sup>. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super –humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de mito”<sup>14</sup>.

Es en esa perspectiva que está enfocado este trabajo, y por ello no solamente me referiré a las formulaciones que hiciera respecto de las reivindicaciones de la mujer, la igualdad de derechos y oportunidades. Pensadores y políticos, con mayor o menor acierto, han tratado la compleja relación entre el hombre y la mujer, y del rol que se le asigna a la mujer en esta sociedad. Lo que es sustancial en Mariátegui está referido en mi opinión a tres aspectos constitutivos de su discurso: a) el proceso que siguió desde la adopción del ideal femenino tradicional y conservador de comienzos de siglo hasta la expresión de una postura distinta en la década del

8 Mariátegui. “Aniversario y Balance”. *Mariátegui Total*. Lima, 1994, p. 261.

9 Alberto Flores Galindo. *Tiempo de Plagas*. Lima, 1988, p. 48.

10 Mariátegui. “Reportajes y Encuestas”. *La novela y la vida*. Lima, 1984, p. 139.

11 Mariátegui. “Dos concepciones de vida”. *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, 1972, p. 21.

12 Michael Lowy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima, 2006, p. 17.

13 Mariátegui. “Heterodoxia de la tradición”. *Peruanicemos al Perú*. Lima, 1970, pp. 118-119.

14 Mariátegui. “El hombre y el mito”. *El alma matinal*. Lima, 1972, p. 249.

veinte, vinculado a su subjetividad y a la relación con la otredad femenina; b) la defensa de los derechos políticos y sociales de las mujeres; c) su intento de definir una escritura femenina, a través de las mismas voces femeninas, desarticulando así el carácter excluyente y discriminador de las representaciones discursivas de las mujeres.

### La visión femenina en la Edad de piedra

Desde el período que él califica como la “Edad de Piedra”, encontramos presentes en Mariátegui una diversidad de preocupaciones sociales, políticas, estéticas, religiosas y literarias. En sus crónicas y artículos de esos años, cuando era conocido como Juan Croniqueur, es posible advertir también un marcado interés por la vida cotidiana. Sin embargo, lo más significativo de esta etapa es el malestar que le produce la situación del país. En 1918, enfatiza: “Si yo me gobernara, en vez de que gobernara la miseria del medio, yo no escribiría diariamente, fatigando y agotando mis aptitudes, artículos de periódico. Escribiría ensayos artísticos o científicos más a mi gusto”<sup>15</sup>.

Precisamente la disconformidad ante la mediocridad del medio motiva en Mariátegui una actitud de rebelión inmediata<sup>16</sup>, expresada a través del análisis de la realidad, la disciplina, el método, y el acento en la virtud y la ética. “Me enorgullece, dice, mi juventud porque es sana y honrada y porque conserva esta gran virtud de la sinceridad”. Y añade, “ninguna influencia me ha malogrado. Mi producción literaria desde el día en que siendo niño escribí el primer artículo ha sido rectilínea y ha vibrado en ella siempre el mismo espíritu”<sup>17</sup>.

Entre 1911<sup>18</sup> y 1916, diez artículos y doce entrevistas a artistas expresan la visión del ideal hegemónico de la mujer de comienzos del siglo XX. También los personajes femeninos de sus 17 cuentos y dos obras de teatro. En todos las mujeres aparecen pecadoras y vanidosas, y esto es precisamente lo que hace de ellas seres “inútiles y frívolos”, es decir, “adorables”, escribe Juan Croniqueur en “La semana de Dios” publicado en “La Prensa”, en 1912.

“Las damas limeñas, demuestran claramente su psicología de pecadoras en esta exteriorización de sus sentimientos religiosos. (...) De la evolución femenina, que cada día mayores triunfos conquista, no tendremos aquí seguramente, el afán de las mujeres por obtener el derecho de votar, ni la fiebre por dedicarse a profesiones liberales. Las mujeres limeñas, serán siempre, deliciosamente inútiles y frívolas. Y así también, serán siempre adorables”<sup>19</sup>

15 El Tiempo. Lima, 27 de junio de 1918, p. 2.

16 Oscar Terán. *Discutir Mariátegui*. México, 1985, p. 21.

17 La Prensa, Lima, 2 de marzo de 1916.

18 En 1911, Mariátegui publicó su primer artículo, César Vallejo su primer poema, y nació en Andahuaylas José María Arguedas. (Ricardo González Vigil. *César Vallejo. Poesía Completa. Los Heraldos negros*. Lima, 2005, p. 90).

19 Mariátegui. “La semana de Dios”. *Escritos Juveniles*. Tomo II. Lima, 1991, p. 18.



Esta mujer “pecadora”, y “deliciosamente inútil”, transita por la ciudad que “tiene un aspecto de silencio y de vaga tristeza”. En “Por esas calles”, lo sorprende la melancolía del invierno y se maravilla ante “las divinas siluetas, los cuerpos admirables de belleza, los rostros que son un milagro de blancura entre la brillante suntuosidad de los terciopelos”. Pero el invierno también supone un cambio en el vestir y en las costumbres que Mariátegui advierte con nostalgia por la pérdida de libertad:

“Acaso os parece más seria, más grave, vuestra alegre amiga, más alegre todavía entre los vaporosos trajes de verano. Vosotros que las visteis en un balneario, con los rizos meciéndose al impulso de la brisa, o jugueteando entre las olas del mar; vosotros que las visteis jugando con señorial distinción el “tenis”; enseñando, merced a las peripecias del juego, el nacimiento de las piernas finas (...) no os acercáis ahora a ellas con el mismo desenfado, con la misma frescura con que antes lo hacíais”<sup>20</sup>

Pero la mujer también le suscita otras interrogantes a Juan Croniqueur, que se pregunta con inquietud, ¿Por qué el destino habla siempre por labios de mujer? ¿Qué recónditos designios han convertido a las mujeres en depositarias o interpretes de los oráculos?. No existe respuesta. Sólo, quizá, la “razón secreta”, sea “la afinidad entre el alma sospechosa y aleve de la mujer y el misterio del Destino”<sup>21</sup>. Dos crónicas escritas en 1914 y 1915, reflejan con mayor vehemencia los valores conservadores de la sociedad limeña que entonces Mariátegui adhería.

El 21 de junio de 1914, en la revista “Mundo Limeño”, escribe dirigiéndose a las lectoras más por sugerencia de los directores que seducido por convertirse en comentarista “de cosas femeniles”. Lo primero que confiesa, es su temor por “no saber dar a estas crónicas la ligera, la risueña amenidad” destinada a la mujer, y que lo “asusta la posibilidad” de que parezcan “demasiado serias, cansadas y empalagosas nuestras divagaciones”:

Porque para nosotros, lectora, lo sesudo, lo meditativo, lo grave, no debe tener cabida en cabecitas hechas para albergar ilusiones y ensueños volanderos, y amamos tanto a las que sólo saben de la coquetería y la frivolidad como detestamos a las que tienen el mal gusto de engolfarse en el estudio de problemas tremendos y en la solución de áridas y groseras cuestiones.

Seguros estamos, lectora, de que tú gustas más de la delicadeza de una página de Prevost, de la distractiva variedad de una revista de modas, del encanto del flirt, de una novela de amoríos y de un poema idílico, que de cualquier tópico tan profundo como antipático del feminismo que quiere robar a las mujeres el natural encanto de su frivolidad y de su gracia y tornarlas en austeras tenedoras de libros o en grandilocuas oradoras de plazuela”<sup>22</sup>.

20 Mariátegui. “Por esas calles”, *Escritos Juveniles*, Tomo II, p. 18.

21 Mariátegui. “El destino, las gitanas y la clarividencia de la mujer”, *Escritos Juveniles*, Tomo II, p. 135

22 Mariátegui. “Contigo Lectora”. *Escritos Juveniles*. Tomo II, p. 37.

Para un “espíritu cultivado y sentimental”, dice Mariátegui, el ideal de mujer está más acorde con la “sugestiva figura de una “midinette parisina” que con la de una sufragista “desgreñada, rabiosa, de aquellas que se lanzan a la conquista del voto femenino por los medios más inverosímiles y violentos”, y se felicita que “aquellas teorías del sufragismo y del feminismo” sean en Lima “cosas exóticas” incapaces de entusiasmar a las mujeres. Y llega al extremo de sostener que la inventora “de las más antipáticas de estas teorías, debe haber sido alguna “nursy” fea que jamás saboreó el halago de un requiebro, o alguna cuarentona calabaceada”<sup>23</sup>.

Para él ningún derecho es comparable a la belleza y gracia de la mujer, y su razón de ser “no es otra que la que motiva la existencia de las flores, de todo lo bello y de todo lo armónico”. Juan Croniqueur concluye que una mujer hermosa vale más “que una docena de sabios viejos y apergaminados, no por exceso de sentimentalismo, sino por extremo culto a la Belleza, supremo bien de la vida”, porque si no existieran tales mujeres no se habría producido ni la guerra de Troya, ni la epopeya de Homero, y “Dante, sin Beatriz, se habría dedicado seguramente a catadrático de astrología o de latín, y ni Cervantes habría escrito el Quijote porque le habría faltado Dulcinea”<sup>24</sup>.

La aversión que siente contra el feminismo está expresado en su artículo “Mujeres pacifistas”, escrito en 1915 a propósito del Congreso Femenino por la Paz realizado en La Haya, durante la Primera Guerra Mundial, donde enfatiza su total rechazo “por este feminismo dogmático y petulante que tiene su más antipática pretensión en el derecho al voto y su más grosera representación en la turbulencia impertérrita de las sufragistas inglesas”:

“Yo no concibo a la mujer abandonando el ritmo encantado de su vida y tornándose vocinglera, corre-calles y exaltada como uno de nuestro capituleros criollos. Es tanta mi devoción por la armonía, por la gracia de sus actitudes, que la prefiero cien veces frívola y loca que adoptando el ademán hierático y doctoral de la mujer letrada, abstraída en la contemplación de tremendos problemas científicos. Y dicho esto, piense el lector como he de detestar a esas marimachos desgreñadas, empeñadas en la conquista de un derecho tan prosaico y vulgar como el voto. A todas las sufragistas me las imagino nurses histéricas, a cuyos oídos ninguna voz caritativa deshojó jamás la flor de un requiebro”<sup>25</sup>.

La sensibilidad artística está presente en las entrevistas a bailarinas y artistas que actuaron en el entonces elegante y concurrido Teatro Municipal. Le conmueve el drama de Sarah Bernard cuando le amputaron la pierna, debido a un accidente ocurrido mientras actuaba. Al referirse a una de sus últimas actuaciones, el *L’Aiglon*, que Edmundo de Rostand escribiera para ella, dice que “la divina Sarah”: “Sexagenaria y todo, supo caracterizar a un muchacho de dieciocho años e hizo sentir al público las hondas amargas y desvelos del infortunado “aguilucho”, cuya vida se agostara en

23 Ibidem, p. 38.

24 Ibidem, p. 38.

25 Mariátegui. “Las mujeres pacifistas”. *Escritos Juveniles*. Tomo II, p. 241.

la atmósfera de intrigas de que le rodearan los cortesanos de Metternich y al influjo del nostálgico recuerdo de las glorias militares de su padre”<sup>26</sup>.

Lo conmueve el suicidio de la poeta uruguaya Delmira Agustini, “llena de sentimiento y robusta de inspiración”, y sugiere que su espíritu inquieto, y su búsqueda del amor y la pasión que la monotonía del hogar no le permitían, fueron el origen que los condujo al suicidio a ella y a su esposo<sup>27</sup>.

Mientras que las crónicas sobre las danzas de Antonia Mercé, Amparo Ferré, Felyne Verbist, Resurrección Quijano, y Tórtola Valencia, están marcadas de sensualidad y admiración. Describe sus movimientos lánguidos y voluptuosos, que “trazan rúbricas de fantásticas gasas, seda, brazos, cabellos, sonrisas; deliquio mágico en que sollozan castas impudicias”<sup>28</sup>. Y declara que lo subyuga Amparo Ferrer con su gracia “su donaire y su pícara coquetería”<sup>29</sup>. No es un espectador reservado e indiferente, cuando un amigo le expresa su desacuerdo con la pretendida gracia de la bailarina Resurrección Quijano. “Yo, dice Mariátegui, que soy tan apacible y a veces tan silencioso me he indignado y he discutido con mi amigo. No le falta gracia a Resurrección Quijano. Ocurre sólo que esta palabra gracia está prostituida. Se confunde la gracia con el gracejo, la picardía o la “lisura” que decimos los limeños”<sup>30</sup>.

La labor periodística de Mariátegui, nos permite también conocer la vida cultural de entonces. En la sección “Por los teatros” del diario “El Tiempo” aparecen varias reseñas de las obras que presentó la compañía de María Guerrero y Fernando Díaz de Mendoza durante su temporada en el Teatro Municipal: “En Flandes se ha puesto el sol”, “Doña María, la Brava”, “Malvaloca”, “La propia estimación”. “El destino manda”, “El collar de estrellas”, “Locura de amor” y “Mariana”. En todas, Mariátegui expresa su admiración por la actriz española<sup>31</sup>. También describe con elocuencia el arte de la pianista Luisa Morales Macedo.

Para completar la visión que Mariátegui tiene de la mujer en sus escritos iniciales, es necesario mencionar los diecisiete cuentos hípicos publicados en “El Turf”, entre 1914 y 1917. Son narraciones de prosa sencilla, algunos similares entre sí, donde, por lo general, los personajes femeninos están constituidos por mujeres coquetas, frívolas y cínicas. En cambio, los personajes femeninos de sus obras teatrales son más definidos y firmes. En “Las Tapadas”, escrita en 1915 con Julio Baudoin de la Paz, y estrenada el 12 de enero de 1916, dos mujeres se enfrentan: Isabel defiende un amor que merece porque en ella no existe ninguna sombra de pecado. Mientras que Mercedes no merece ser amada, porque “la mujer que mercara sus favores y, contando sus días por amantes, les tendiera sus brazos pecadores igual a caballeros que a tunantes, no sabe amar con ley”<sup>32</sup>.

26 Mariátegui. “El ocaso de una gloria”, *Escritos Juveniles*. Tomo II, pp. 42-43.

27 Mariátegui. “El ocaso de una gloria”. *Escritos Juveniles*. Tomo II, p. 153.

28 Mariátegui. “Viendo a Antonia Mercé”. *Escritos Juveniles*. Tomo III, Lima, 1991, p. 202.

29 Mariátegui. “En el Municipal”. *Escritos Juveniles*. Tomo III, p. 209.

30 Mariátegui. “Glosario de las cosas cotidianas”. *Escritos Juveniles*. Tomo III, p. 54.

31 Mariátegui. “Por los Teatros”. *Escritos Juveniles*. Tomo III, p. 228.

32 Mariátegui. “Las Tapadas”. *Escritos Juveniles*. Tomo III, p. 240.

“La Mariscala”, escrita en 1916 conjuntamente por José Carlos Mariátegui y Abraham Valdelomar, recoge la convulsión de los primeros años de la República, y la presencia de Francisca Gamarra, una mujer fiel a su destino que no vacila en cumplir sus mandatos. Cuando todavía no es La Mariscala, Francisca le dice en tono severo al futuro presidente de la República, y marido suyo: “Yo no comprendo, coronel Gamarra,/ que vos que en esta tierra habéis nacido/ sirváis aún al Virrey. Nuestros hermanos/ de libertad y patria han dado el grito./ Vuestra espada, más bien, poner debierais/ de este suelo en defensa y de vos mismo”<sup>33</sup>. Mi alma tiene otros anhelos que están lejos del hogar, clama La Mariscala y se lanza al combate por la Patria. Al final, sola y perseguida concluye: “La verdad. Es todo lo que anhelo./ Vos no me conocéis. Nunca he temido/ descubrir la verdad. Nunca la muerte/ me amedrentó. La he visto. La he vencido./ Y el desafiarla siempre fue mi suerte”<sup>34</sup>.

### Cartas a Ruth

Dos hechos que se producen en este período son significativos en la vida de Mariátegui: la correspondencia que sostuvo con una mujer desconocida llamada Ruth, y la danza de Norka Rouskaya en el Cementerio General de Lima. A través de 32 cartas escritas a Ruth entre 1916 y 1920, de las cuales 27 corresponden a 1916, una a 1919, y cuatro a 1920, es posible acercarnos a una etapa decisiva en el proceso de su formación. Aunque el diálogo epistolar está sujeto a las normas de la época, y guiado por una fina discreción, se advierte el genuino deseo de encontrar una alma gemela, alguien a quien contar sus más recónditos pensamientos y sentimientos<sup>35</sup>.

La historia comienza cuando Mariátegui recibe una carta firmada por “Ruth” el 28 de febrero de 1916, entonces tenía 21 años y ya era un periodista conocido. “Una misiva femenina, que inmediatamente ejerció influencia sobre su volición, pues, al papel perfumado y la letra finamente trazada, se asociaba en ella el candor del texto y la discrecional incógnita de la firma”, dice Alberto Tauro<sup>36</sup>.

Iniciada la relación epistolar, pronto surge una forma más cercana de comunicación, el usted es reemplazado por el tímido y cotidiano tú, y las confidencias no se dejan esperar: “En la prensa me inicié, me formé, publiqué mi primer artículo. La quiero. La dejo porque desde el cambio de director ha perdido su ambiente, y me siento ahí un poco extraño”. “No te escribo más. Estoy nervioso. Me apena dejar esta casa, donde empecé a trabajar. Así es la vida. Así dejaré un día mi país”<sup>37</sup>, le dice Mariátegui.

33 Mariátegui. “La Mariscala”. *Escritos Juveniles*. Tomo III p. 268.

34 *Ibidem*, p. 287

35 Alberto Tauro. “Las cartas de José Carlos Mariátegui a Berta Molina”. *Anuario Mariateguiano*, 1989, p. 37.

36 *Ibidem*, p. 37

37 *Ibidem*, p. 52.

El deseo de conocerse, de tener un contacto más cercano, fue mucho más explícito en Mariátegui quien reclama condiciones iguales, ella lo conoce, en cambio él sólo tiene esa firma "Ruth". Le insinúa que lo llame por teléfono, y le da su horario de permanencia en el periódico. Pero los prejuicios de la sociedad limeña de comienzos del siglo XX, impidieron el encuentro. La comunicación entre Mariátegui y "Ruth", quedó suscrita sólo a la relación epistolar. A pesar de esto, el tono afectivo de las cartas sube. En abril, Ruth, ya es "dulce amiga", "amiga adorable", "amiga y confidente mía". Establecida su identidad, Ruth es Berta Molina y ambos fijan el lugar y la hora en que ella hará su aparición. Es un encuentro lejano, fugaz: "Hoy te he visto en el Palais Concert. Tu sonrisa y tu mirada están aún ante mis ojos, como tu carta ¿Me acompañarán mucho?" (...) Adiós Ruth. Al quitar de la máquina la cuartilla la besaré con unción. Devotamente"<sup>38</sup>. Diez días después se produce otro encuentro, siempre de lejos y sin hablarse.

Las cartas se van espaciando, en agosto escribe tres veces, en setiembre sólo lo hace una vez. En octubre, también una. "Yo no sé explicarte por qué he dejado de escribirte", le dice. En noviembre, agrega que no la olvida, pero la comunicación epistolar se interrumpe hasta el 18 de octubre de 1919 cuando a bordo del "Atenas", se dirige a ella como a una de las personas que fueron buenas y dulces con él<sup>39</sup>. Es la primera carta que firma José Carlos, Juan Croniqueur, ha quedado atrás, antes incluso de que Mariátegui partiese al encuentro definitivo con su destino.

Desde Italia, en 1920, le escribe cuatro cartas. En una de le dice que la libertad es la sensación más placentera que tiene. "Se siento uno libre, totalmente libre, ilimitadamente libre. No hay quien espíe, no hay quien vigile, no hay quien controle, no hay quien envidie, no hay quien aceche. Y el desconocido es más libre que todos. La ciudad lo acoge sin prevención, sin prejuicio, sin reticencia. ¡Es muy interesante, Ruth, ser un desconocido!<sup>40</sup>

El 16 de octubre de 1920, le escribe su última carta. Es casi una despedida, el tiempo y la distancia han cerrado este capítulo de su historia.

"Yo no te hablo casi de las cosas de que tú me hablas. Y es que estamos tan distantes el uno del otro. Tu voz emplea dos meses en llegar hasta mí. Y la mía, que es menos joven, emplea, sin duda mucho más. O, por lo menos llega muy apagada, muy vaga, casi imperceptible"<sup>41</sup>.

---

38 Ibidem, Carta a "Ruth", 7 de mayo de 1916, p. 60.

39 Ibidem, Carta a "Ruth", 18 de octubre de 1919, p. 68

40 Ibidem, Carta a "Ruth", 6 de marzo de 1920, p.69.

41 Ibidem, Carta a "Ruth", 16 de octubre de 1920, p. 72

## El affaire de Norka Rouskaya

En la madrugada del lunes 5 de noviembre de 1917, una bailarina suiza con el nombre artístico de Norka Rouskaya danzó la Marcha Fúnebre de Chopin en el Cementerio de Lima. Estuvo acompañada por José Carlos Mariátegui, César Falcón y otros, además de un violinista, todos ansiosos por vivir una experiencia artística intensa<sup>42</sup>. “Anoche – clamó “El Comercio” – se ha realizado una escena que ha de producir la más profunda indignación en toda persona de sentimientos delicados. (...) Un grupo de jóvenes se trasladó a la una de la mañana en varios automóviles al Cementerio General, llevando en su compañía a la bailarina Norka Rouskaya; llegados a este lugar y contando seguramente con la aquiescencia de algún empleado subalterno, lograron penetrar al lugar sagrado y olvidando todo el respeto que él merece, tuvieron la inconcebible temeridad de hacer bailar, con acompañamiento de música, a la bailarina nombrada, escogiendo para este acto la Avenida del Panteón en el sitio en que se levanta el mausoleo del mariscal Castilla”<sup>43</sup>.

El hecho motivó una excesiva reacción pública y la prensa maltrató a los “escandalosos” durante varios días. En un editorial titulado “La degeneración actual”, el diario “La Unión”, se rasga las vestiduras:

He aquí los frutos de la libertad. La sociedad limeña se ha conmovido profundamente ante el hecho macabro que ayer, de madrugada, se verificó en nuestro Cementerio general. ¡Una bailarina danzando sobre las tumbas de nuestros mayores, seducida o contratada por una docena de amoraes, de pobre intelecto y bajos instintos! (...). Porque basura es lo que aparece ahora a la superficie; pues, un acto como el que acaba de realizar un puñado de nuestra florida o marchita juventud no se lleva a términos sin que antes se hayan perdido todas las nociones de moral y hasta de hombría de bien<sup>44</sup>.

La policía detuvo a Norka Rouskaya y la condujo a la cárcel de Santo Tomás; mientras que Mariátegui y los demás acompañantes fueron a la cárcel de Guadalupe. Solo entonces algunos diarios, como “La Crónica” y “El Tiempo”, intentaron mostrar lo ocurrido con mayor serenidad. La misma Norka Rouskaya relató la experiencia vivida en una entrevista que publicó La Prensa, el 6 de noviembre:

Caminábamos lentamente. De repente, en una explanada que está después de la Capilla, uno de mis acompañantes principió a tocar la Marcha Fúnebre de Chopin, en violín. Entonces yo me sentí agitada de una emoción extraordinaria y di unos pasos siguiendo el ritmo. Alcé los brazos a Dios y después me arrojé al suelo, llorando desesperadamente. Sentía en mi alma en ese momento, todo el dolor de mi vida, todo el dolor del mundo y no pude seguir<sup>45</sup>.

42 William Stein. *Mariátegui y Norka Rouskaya*. Lima, 1989, p. 15.

43 Ibidem, p. 48

44 La Unión. Lima, 6 de noviembre de 1917.

45 La Prensa. Lima, 6 de noviembre de 1917.



Mientras que "El Tiempo", diario en el que trabajaba Mariátegui, publicó con un artículo titulado "La versión exacta del hecho":

"Apareció Norka Rouskaya en lo alto de la gradería y vestida de blanco, con la cabellera suelta y en una sublime actitud invocativa. Dos guardianes se apresuraron a encender sendas velas y alumbraron el rostro de la bailarina. Cáceres continuó ejecutando la admirable pieza religiosa de Chopin, sobre cuya fúnebre armonía Norka interpretó varios instantes de supremo dolor.

El momento fue de hondo y fervoroso recogimiento. Todos los asistentes permanecieron en silencio, henchidos de emoción y fijas sus miradas en la emocional actitud de la danzarina. (...) Norka descendió la gradería y se hinojó en una actitud de profundo abatimiento. Su cuerpo se dobló sobre sus rodillas y su cabellera le cubrió totalmente el rostro. Norka simulaba una de las estatuas doloridas de los mausoleos. Después, advertido esto por el señor Valega, se puso término a este acto esencialmente artístico, en virtud de la conveniencia de evitar tergiversaciones. Norka permaneció varios segundos postrada en tierra y los asistentes continuaron inmóviles, y en mudo y solemne recogimiento. Pasado un instante, la danzarina se levantó del suelo y lloró profundamente impresionada. Los concurrentes se acercaron a ella y la rodearon en silencio".

En "El Tiempo" del 8 de noviembre, ella dice: "Guardo de la cárcel de Santo Tomás el más penoso recuerdo. Sin respetarse mi condición de mujer delicada y de artista accidentalmente llevada allí se me quiso oprimir por el rigor de las prácticas conventuales que rigen en ese establecimiento". Señala que en los "dos primeros días no probé bocado porque me repugnaba el rancho que las monjas me ofrecían, una mezcla indefinible de agua pan y carne". Pero reconoce que la madre superiora parecía bondadosa, aunque sus "subalternas - que eran las que estaban en contacto conmigo- se deleitaban en hacerme sufrir"<sup>46</sup>.

Las afirmaciones de Norka Rouskaya originaron una investigación de las condiciones de la cárcel de mujeres, y hasta la madre superiora tuvo que mostrar los cuartos del vetusto edificio. Durante varios días se celebraron misas en la Catedral y en el Cementerio, mientras que en la Cámara de Diputados defensores y detractores se enfrentaron en una enconada discusión que puso en ridículo a la clase política.

Para José Carlos Mariátegui, la prisión tuvo un significado trascendental, y fue "el pretexto para que el proceso de transformación que se venía operando en él empezara a manifestarse plenamente"<sup>47</sup>. En medio de la grita, se levanta su voz en un alegato ético formulado con intensa sinceridad y dolor titulado: "El asunto de Norka Rouskaya. Palabras de justificación y de defensa":

"Yo le juro a la ciudad, por el santo nombre de Dios que ha sido constante mi escudo, mi broquel y mi bandera, que es la verdad la que estas palabras contienen. No; no fue irreverente nuestra visita al Cementerio. No hubo la más

46 El Tiempo. Lima, 8 de noviembre de 1917.

47 Guillermo Rouillon. "La creación heroica de José Carlos Mariátegui". Lima, 1975, p. 196.



tenue irreligiosidad en nuestra intención ni en nuestro comportamiento. Yo afirmo que practicamos un acto artístico. Afirmo más aún, afirmo que practicamos un acto uncioso y santo”.

(...) ¿En el nombre de qué ley del Estado, en el nombre de qué utilidad pública, en el nombre de qué conveniencia social se ha roto la armonía de nuestra emoción, se ha borrado la huella del goce artístico con la huella de la extorsión brutal y se ha turbado la paz y la dulzura de una especulación espiritual con la secuela criolla de una orden de policía? ¿Esto no es una profanación? Si lo ha sido. Profanadores son los que nos han ofendido con su calumnia. Profanadores son los que nos han puesto bajo un señorío de gendarmes taimados y de corchetes cazurros. Profanadores son los que han arrollado nuestras almas limpias y buenas con el turbión de sus imputaciones groseras y procaces, de sus risas osadas y de sus gritos sórdidos”<sup>48</sup>.

Flores Galindo señala que esta respuesta debe ser estudiada en la perspectiva de la vida de Mariátegui, porque es indudable que con el affaire Norka Rouskaya termina una etapa su vida<sup>49</sup>. En ese año decisivo, renunció al seudónimo de Juan Croniqueur, y fundó en 1918 con César Falcón y Félix del Valle, “Nuestra Época”, con dos números: 22 de junio y 6 de julio, donde colaboraron escritores de diferentes ciudades del Perú que habían adoptado una posición en lo político y lo estético<sup>50</sup>: Cesar Vallejo, Percy Gibson, Cesar A. Rodríguez, Cesar Antonio Ugarte, Abraham Valdelomar, Carlos Enrique Paz Soldán, E. Schyzlo, y el obrero anarquista Carlos del Barzo, que en 1914 fue apresado y desterrado por haber publicado el periódico “El Motín”. Un grupo de militares descontentos por un artículo escrito por Mariátegui titulado, “El deber del Ejército y el deber del Estado”, lo golpea y lo desafía a batirse a duelo. La protesta que originó la agresión obligó la renuncia del Ministro de Guerra. Pero también significó el fin de “Nuestra Época”.

En 1919, fundó “La Razón”, publicación política que defendió las reivindicaciones obreras, por lo que fue intervenida por el gobierno y clausurada posteriormente. Ricardo Martínez de la Torre señala que cuando “el 8 de julio desfilaron miles de trabajadores hasta Palacio de Gobierno presididos por tres de sus dirigentes: Carlos Barba, Nicolás Gutarra y Adalberto Fonkén, que esa mañana habían abandonado la cárcel”<sup>51</sup>, se detuvieron frente a “La Razón”, el único periódico que los había defendido. Una ovación recibió a Mariátegui cuando apareció en uno de sus balcones. Poco después, viajó a Europa el 8 de octubre de 1919.

48 El Tiempo. Lima, 10 de noviembre de 1917.

49 Stein. *Mariátegui y Norka Rouskaya*. Ob. Cit., p. 143.

50 Alberto Tauro. *Sobre la aparición y la proyección de “Nuestra Época”*. Lima, Edición en facsimile, p. 11, s/f.

51 Ricardo Martínez de la Torre. “El movimiento obrero en 1929”. *Amauta* No 19, p. 68

## La vida que me diste

En “Italia, el amor y la tragedia pasional”, Mariátegui se pregunta si el amor merece ser tan tropicalmente sentido y tan altamente valorizado, y señala que “la vida enseña que el amor no representa en ella lo más trascendental, y mucho menos representa lo único trascendental como les parece a los enamorados en estado febril”. No obstante, y aunque declara expresamente que él opta “en trances de amor por la moderación y la prudencia”, admira y quiere “a Italia sobre todas sus virtudes y excelencias por su capacidad de amar con locura”. “Porque, después de todo, agrega, es necesario que haya en el mundo quien sepa amar con heroísmo y sin ponderación, medida ni apasionamientos. De otra manera, el mundo sería de una aburrida y detestable monotonía espiritual”<sup>52</sup>.

Su anhelo de vivir el amor está expresado en “Reflexiones sobre Florencia”, luego de un paseo que hace a la Piazzale Michelangelo a contemplar la luna. “Pienso en seguida, que debe ser agradable estar enamorado esta noche. Lo mismo piensa, sin duda alguna, la inglesa que tan pertinazmente mira la luna. Yo debería enamorarme de la inglesa por algunos momentos. Pero no es posible, ni siquiera por algunos momentos enamorarse de una mujer que mira la luna con sus impertinentes. No es posible ni razonable”<sup>53</sup>.

Es precisamente en Florencia, donde Mariátegui conoce el amor con Anna Chiappe, a quien en emocionado homenaje le dedica un poema titulado “La vida que me diste”, publicado en Poliedro, el 20 de setiembre de 1926:

“Renací en tu carne cuatrocentista como la de “La Primavera de Botticelli. Te elegí entre todas, porque te sentí la más diversa y la más distante. Estabas en mi destino. Eras el designio de Dios. Como un batel corsario, sin saberlo buscaba para anclar la rada más serena. Yo era el principio de muerte, tú eras el principio de vida. Tuve el presentimiento de ti en la pintura ingenua del cuatrocientos. Empecé a amarte antes de conocerte, en un cuadro primitivo. Tu salud y tu gracia antiguas esperaban mi tristeza de sudamericano pálido y cenceño. Tus rurales colores de doncella de Siena fueron mi primera fiesta. Y tu posesión tónica, bajo el cielo latino, enredó en mi alma una serpentina de alegrías. Por ti, mi ensangrentado camino tiene tres auroras. Y ahora que estás un poco marchita, un poco pálida, sin tus antiguos colores de Madonna toscana, siento que la vida que te falta es la vida que me diste”<sup>54</sup>.

Es la vida lo que le ofrece Anna Chiappe a José Carlos Mariátegui cuando ambos se encuentran aquella primavera florentina de 1920. “Estabas en mi destino. Eras el designio de Dios”, escribe Mariátegui. Los primeros encuentros tuvieron como escenario el restaurante “Il piccolo eden”, y de esa fecha existe una foto de ambos con el escultor Artemio Ocaña y con Palmiro Macchiavello González, Cónsul General del Perú en Génova, quien vinculó a Mariátegui con la revista del Touring Club de

52 Mariátegui. “Italia, el amor y la tragedia personal”. *Cartas de Italia*, 1991, p. 209.

53 Mariátegui. “Reflexiones en Florencia”. *Cartas de Italia*, 1991, p. 211.

54 Mariátegui. *La novela y la vida*. 1984, pp. 93-94.

Italia, la "Vie d'Italia e dell'America Latina", en la que publicó en 1924 tres artículos recopilados posteriormente por Giovanni Casetta<sup>55</sup>.

Al describir los primeros meses de su vida con Anna Chiappe, Mariátegui dice: "Fuimos a vivir en una casita aislada de la campiña romana. Me desposé con ella y con la felicidad. Esos meses fueron para mí el mejor descanso en la jornada. La posesión del objeto verdaderamente amado despierta en el hombre desconocidas energías. Nunca me sentí más fuerte ni más dueño de mi destino.

Fue el amor que irradió su propia luz en este hogar y la devoción de Anna Chiappe lo que permitieron que la vida y obra de Mariátegui no quedasen truncas antes de 1930. Al enterarse de su muerte, Waldo Frank le escribe a Luis Alberto Sánchez:

Veo a aquella mujer clara y fuerte que fue su esposa, sin la cual, estoy seguro, su trabajo no hubiera podido realizarse. Porque había una singular y compleja claridad en ese hogar creado por ambos: había un rasgo en su esposa así como en José Carlos, recio y fuerte y certero como un alambre de plata<sup>56</sup>.

---

55 Sara Beatriz Guardia. *El amor como acto cotidiano*. Lima, 1994, p. 9.

56 Carta de Waldo Frank a Luis Alberto Sánchez (Lima, junio de 1930). *Anuario Mariateguiano*. Vol. 1 No. 1, 1989. p. 63.



## Capítulo XVIII

### Las mujeres de la revista *Amauta*

#### Derechos políticos y sociales de las mujeres

Entre 1920 y 1930, Mariátegui escribió veintidós artículos sobre la mujer de variada temática, que difieren sustancialmente de los escritos en la llamada “Edad de Piedra”. Transformación que confirma un desarrollo, que él mismo reclama cuando sostiene que su pensamiento y su vida constituyen un único proceso. La utopía del socialismo inexorablemente ligada a la ética y a “la creación en la historia viviente y compartida de los hombres, de nuevos valores y formas de vida”<sup>1</sup>.

En 1924, califica como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo XX “la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre”, y señala que la mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Sitúa a Margarita Bondfield Ministra de Trabajo de Inglaterra, y a Alejandra Kollantay, representante diplomática de la Unión Soviética en Noruega, como los ejemplos más preclaros del cambio que se empezaba a producir en el ámbito femenino<sup>2</sup>, y sostiene que la historia de la Revolución Rusa está unida a la historia de las conquistas del feminismo.

Para Mariátegui, las reivindicaciones del feminismo constituyen el cumplimiento de la última etapa de la revolución burguesa y del ideario liberal. En ese sentido, la revolución francesa inauguró un régimen de igualdad política para los hombres, no para las mujeres: “Los Derechos del Hombre podían haberse llamado, mas bien, Derechos del Varón”. Porque aunque la democracia burguesa no impulsó ni realizó el feminismo, involuntariamente creó las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. “La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma”<sup>3</sup>, concluye.

Refiriéndose al Perú, sostuvo que el feminismo no apareció como algo artificial ni arbitrario, sino como consecuencia, “de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano”<sup>4</sup>.

---

1 Alfonso Ibáñez. “Alberto Flores Galindo: La agonía de Mariátegui”. Anuario Mariáteguiano, 1991, p. 135.

2 José Carlos Mariátegui. *Temas de Educación*. “La mujer y la política”. Lima, 1970 p. 123.

3 *Ibidem*, pp. 125-126.

4 Mariátegui. *Temas de Educación*. “Las reivindicaciones feministas”. Ob. Cit., pp. 129-130. “Mundial”. Lima, 19 de diciembre de 1924.

Por consiguiente, existe un feminismo burgués, un feminismo pequeño-burgués y un feminismo proletario, cada uno con sus propias reivindicaciones y luchas. El feminismo como idea pura, es esencialmente revolucionario, y precisamente por ello, “las mujeres feministas y conservadoras carecen de íntima coherencia”, y cita a Babeuf, el líder de la revolución francesa, en su famosa arenga: “no impongáis silencio a este sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos. Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra república, haréis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal que ellas la restaurarán”.

Su rechazo a “la poesía del hogar”, es frontal. Se trata en realidad de una defensa de la servidumbre de la mujer. “En vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer, lo disminuye y lo rebaja. La mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho”<sup>5</sup>. Lo que plantea Mariátegui es que la cuestión femenina es parte sustancial de la humanidad, y por ello los hombres sensibles a las emociones e ideas del siglo XX, no deben ni pueden sentirse extraños ni indiferentes. Se trata de la transformación de la sociedad en su conjunto, y de la transformación de las relaciones intersubjetivas.

En esa perspectiva, defendió los derechos económicos de las mujeres. A través de artículos que aparecieron principalmente en “Labor”, donde sindicalistas hombres y mujeres, denunciaron el incumplimiento de la ley, los despidos injustificados, y salarios más bajos para las obreras a cambio de más horas de trabajo.

### Revista Amauta

Varias revistas caracterizaron diferentes momentos del desarrollo socio político y cultural del Perú. “El Mercurio Peruano” (1791-1794), representó las ideas y las aspiraciones que animaron a los precursores de la independencia; la “Revista de Lima” (1859-1863) fue una destacada tribuna del liberalismo; y el “Boletín Titikaka” (1926-1930)<sup>6</sup>, significó una importante expresión del indigenismo. Pero es la revista Amauta (1926-1930), fundada por José Carlos Mariátegui, la que enfatiza la continuidad histórica del país con sustento ideológico, la integración nacional en armonía con los ideales que gestaron la independencia, y el rechazo a “la subordinación a los intereses del imperialismo financiero”<sup>7</sup>.

En febrero de 1926, Mariátegui publicó el Boletín Bibliográfico de la Librería e Imprenta Minerva bajo el título de “Libros y Revistas”, cuyo segundo número correspondió a marzo y abril. A partir del tercer número hasta el 17, “Libros y Revistas” se publicó en Amauta manteniendo su propia numeración. Posteriormente estuvo incorporado al cuerpo de la revista que apareció en setiembre. Ese año Mariátegui se encuentra en la etapa más importante de su vida. Él mismo lo dice en un reportaje: «Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar

5 Ibidem, p. 132.

6 Publicación del Grupo Orkopata bajo la dirección de Alejandro y Arturo Peralta, éste último adoptó el nombre de Gamaliel Churata. (Vich, *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima, 2000).

7 Alberto Tauro. “Noticias de Amauta”. Edición Facsímile. Lima, 1975, p. 7.

mi personalidad. Ahora prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino. En verdad, es decir la misma cosa»<sup>8</sup>. Es con esta fe que afirma que le ha nacido al Perú una revista histórica coincidiendo con el surgimiento de una nueva conciencia nacionalista y el impulso de renovación que incluía las vanguardias artísticas y literarias como el surrealismo. En el país “había terminado una época signada por el predominio de una democracia señorial; crecían los movimientos reivindicativos de los trabajadores”<sup>9</sup> y ya se sentía como apunta el propio Mariátegui, “una corriente, cada día más vigorosa y definida de renovación, a cuyos fautores se les llamaba ‘vanguardistas’, ‘socialistas’, ‘revolucionarios’”<sup>10</sup>.

Amauta representó ese movimiento ideológico, político y cultural en el que estuvieron incorporados los problemas fundamentales del país, con una clara orientación política como lo expresa el editorial titulado “Aniversario y Balance”, de setiembre de 1928:

“Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esa sola, sencilla y grande palabra: Socialismo”<sup>11</sup>.

Es en la revista Amauta donde el proyecto mariateguiano se perfila en la construcción de la utopía como acto creador, teniendo en cuenta como apunta César Germaná, que para Mariátegui el socialismo no era “la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad y la comunicación”, reflexión que “suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político”<sup>12</sup>.

Por ello, el rescate del indigenismo fue un aspecto importante de la revista. No es casual el nombre de Amauta, palabra quechua que significa maestro, y que José Sabogal sea autor de varias carátulas. En esa perspectiva, desde el número cinco, de enero de 1927, apareció el “Boletín de Defensa Indígena”, dedicado debatir temas relaciones con la tenencia de la tierra, su distribución, los conflictos generados por el “gamonalismo”<sup>13</sup>. Sin embargo, y aunque Mariátegui destacó la importancia de la literatura indigenista escrita durante esos años, no existe ningún artículo sobre el

8 Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.

9 Alberto Tauro. “Noticias de Amauta”. Edición Facsímile. Lima, 1975, p.7.

10 Amauta. No. 1. Lima, setiembre de 1926, p. 1..

11 Amauta. No. 17. Lima, setiembre de 1928, pp. 1-3.

12 César Germaná. *El «socialismo indo-americano» de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima, 1995, p. 171.

13 Gamonalismo es un término que empezó usarse a mediados del siglo XIX en el sur andino peruano para designar a hacendados advenedizos, que expandieron sus tierras y su poder socio-político a costa de expropiar por medios ilícitos y violentos a los comuneros de los ayllus indígenas.



valor del idioma quechua, factor preponderante en la resistencia cultural frente a la conquista.

En Amauta escribieron los más importantes poetas y artistas que representaron el movimiento de renovación interesado en las vanguardias artísticas y literarias, expresión de un discurso cultural que representó “una mixtura virtuosa de vanguardismo estético y político”<sup>14</sup>: Martín Adán, José María Eguren, Xavier Abril, Emilio Adolfo Westphalen, Cesar Moro, Carlos Oquendo de Amat y Enrique Peña Barrenechea. También Cesar Vallejo, aunque a diferencia de los anteriores, Vallejo ya había publicado en 1922 un poemario titulado “Trilce”, palabra inventada por él, mezcla de triste y dulce. En la historia de nuestra literatura, dice Mariátegui, la Colonia termina ahora.

“El Perú, hasta esta generación, no se había aún independizado de la Metrópoli. Algunos escritores, habían sembrado ya los gérmenes de otras influencias. (...) Pero todavía duraba lo fundamental del colonialismo: el prestigio intelectual y sentimental del Virreinato. Había decaído la antigua forma; pero no había decaído igualmente el antiguo espíritu. Hoy la ruptura es sustancial”<sup>15</sup>.

Amauta acoge la libre creación artística que, “al emanar de un rechazo a los estereotipos de una tradición literaria fosilizada, tiene indirectamente una proyección política renovadora, y, podríamos decir, revolucionaria”<sup>16</sup>. Entendiendo el arte revolucionario aquel que subordina lo estético al interés histórico e interpreta “la fragmentación del arte de vanguardia como síntoma de la decadencia de la civilización capitalista”<sup>17</sup>. Introdujo el Surrealismo como principio creador del verdadero arte pleno de fantasía señalando que el mérito más cierto del movimiento que representan Bretón, Aragón y Eluard es el de haber preparado “una etapa realista en la literatura, con la reivindicación de lo suprarrenal”<sup>18</sup>.

En las artes plásticas, la revista Amauta priorizó la producción de artistas nacionales del movimiento indigenista, liderado por José Sabogal<sup>19</sup> (1888-1956) y en la que destacan Camilo Blas, Quíspez Asín, Julia Codesido, Carmen Saco, Carlota Carvallo de Núñez, Teresa Carvallo, y las hermanas Izcue. A nivel internacional Amauta divulgó el muralismo mexicano, el Futurismo ruso, a Pettoruti y G. Grosz. Martí Casanovas<sup>20</sup> escribió dos artículos destacando la presencia de la pintora mexicana Juana García de la Cadena, y otra pintora, Laura Rodríguez, ilustró los poemas de José María Eguren<sup>21</sup>.

14 Martín Bergel. “Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria (1918-1930)”. *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*. Buenos Aires, 2008, p. 167.

15 Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1992, p. 322.

16 Américo Ferrari. “La revista Amauta y las vanguardias poéticas peruanas”. *Simposio Internacional Amauta y su Época*. Lima, 1998, p. 323.

17 Viviana Gelado. *Poéticas de La transgresión*. Buenos Aires, 2007, p. 137.

18 Mariátegui. “Nadja de Andre Breton”. *El artista y la época*. Lima, 1988 p. 178.

19 José Sabogal fundó con Julia Codesido, Alicia Bustamante y Teresa Carvallo, el Instituto de Arte Peruano, bajo el auspicio de Luis E. Valcárcel, fundador a su vez del Museo de la Cultura Peruana y del Museo de Arte Popular Peruano.

20 Amauta. No. 24. Lima, Junio de 1929, pp. 76-78.

21 Amauta. No. 20. Lima, febrero – marzo de 1930, pp. 53-55.

## Una escritura femenina. Transgrediendo el monólogo masculino

El movimiento político, social y cultural que significó Amauta, tuvo un componente femenino indiscutible. Estas mujeres que se enfrentaron al convencionalismo de la sociedad de entonces por lograr un espacio, adhirieron el proyecto socialista con un discurso definido y estatura propia. Poetas, educadoras, artistas, escritoras, periodistas, luchadoras sociales, todas comprometidas con un mismo anhelo de justicia social y equidad.

Participaron en las tres etapas que tuvo la revista. La primera abarca del primer al noveno número, cuando la revista fue clausurada por el gobierno bajo la acusación de haber descubierto un "complot comunista". La segunda etapa del décimo número al 29 donde se anuncia la gravedad del estado de salud de Mariátegui, y su muerte. Ricardo Martínez de la Torre asumió la dirección. La tercera incluye los números 30, 31 y 32. El número 30 estuvo dedicado al homenaje póstumo que le tributó la revista a Mariátegui con artículos de María Wiese, Carmen Saco y Ángela Ramos<sup>22</sup>. En el número 31 sólo se publicó una carta sobre una exposición de libros de mujeres<sup>23</sup>. En el último número ya no existe presencia femenina.

Es la década de la posguerra y del triunfo de la Revolución Rusa. En México caen asesinados Pancho Villa y Emiliano Zapata; Sandino lucha en Nicaragua; Gandhi se prepara a liberar la India, y los fascistas marchan a Roma. En el Perú, las intensas jornadas obreras por las ocho horas dan lugar a la organización proletaria; surgen corrientes literarias y artísticas de expresión genuinamente nacional. Son los años del surrealismo, de la "Quimera de Oro" de Chaplin y de "El acorazado Potemkin" de Eisenstein. Las mujeres no piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a ser escuchadas. Cambian el suave vals por el charleston, se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes.

"En vano, - dice María Wiese - han vociferado los moralistas contra la mutilación del cabello femenino y contra la falda, que descubre toda la pierna (...) En vano los poetas han llorado sobre "las trenzas de oro o de ébano", que caían al suelo bajo la tijera cruel. (...) En este siglo de campeonas de tenis y natación, de chauffeuses, electoras, oficinistas, periodistas y abogadas, resultaban anacrónicos e incómodos el cabello y el traje largo"<sup>24</sup>.

Es fácil comprobar, escribe Victoria Ocampo, que hasta ahora la mujer ha hablado muy poco de sí misma, directamente<sup>25</sup>. Pero en la revista Amauta las mujeres escribieron de sí mismas transgrediendo el monólogo masculino, algo que ya habían iniciado las mujeres ilustradas de finales del siglo XIX. Constituyeron un grupo de avanzada que buscó transformar la condición de la mujer desde diferentes concepciones y diversos caminos. Me refiero a Dora Mayer de Zulen, María Wiese, Magda

22 Amauta. No. 30. Lima, abril-mayo de 1930.

23 Amauta. No. 31. Lima, junio-julio de 1930, p. 83.

24 Amauta No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 11.

25 Victoria Ocampo (1890-1979). "La mujer y su expresión". Sur. No. 11, Buenos Aires, 1935.

Portal, Carmen Saco, Julia Codesido, Ángela Ramos, Miguelina Acosta Cárdenas, Blanca del Prado, María Isabel Sánchez Concha de Pinilla y Teresa Carvallo<sup>26</sup>.

Sin embargo, la vida cotidiana de la inmensa mayoría de mujeres transcurría dentro del ámbito doméstico, sometidas a los límites de una educación sentimental. *Pablo y Virginia*, la novela de moda entonces, producía intensas reacciones en estas rebeldes que sucumbían con el “cuerpo sacudido por los sollozos y el rostro bañado en lágrimas”<sup>27</sup>. Ah que la vie est quotidienne!, exclama María Wiese en “Pequeñas prosas”, al describir el ritual dominguero. En otro artículo trazó con particular ingenio las ilusiones pérdidas de una mujer que a pesar de los años sueña con encontrar “el alma gemela”:

“Todos los días al atardecer, cuando el cielo deja caer rosas sobre la tierra y el mar es como una inmensa copa de vino, viene esa señora gorda a sentarse a la playa. La playa está silenciosa y solitaria; las parejas que flirtean bajo los parasoles rayados se han ido a algún casino, a tomar té y a bailar, los chiquillos construyen castillos y fuertes de arena”.

Aparece un nuevo vínculo entre hombres y mujeres que no conocieron otras generaciones: la camaradería. Sentimiento, agrega Wiese, que no es romántico ni lo adornan los matices de la amistad, que tan fácilmente se torna “amorosa”, pero que tiene la lozanía y la frescura de una planta silvestre.

Tampoco guardaron discreto silencio como era de esperar en la época frente al matrimonio y al divorcio. En un artículo titulado “El poeta de los ojos dorados”, Ángela Ramos, hizo pública confesión de su separación y posterior divorcio:

“Yo era una mujer débil y cursi como todas las demás con una almita tenue y azulada en la que todavía quedaban rezagos del convento, la dulzura de los cánticos celestiales y la vaguedad en espiral del incienso. Y así como hay mujeres a las que solo las dominan los galones y el bigotito de un alférez, hay otras que caen con un soneto”.

(...) Mujeres, (advierto que no es una proclama) Desconfiad mucho de los hombres que ponen su nombre, su corazón y su lira a vuestras plantas, porque llegará el día en que pondrán las plantas en vuestras caras, no para pegaros (con las manos basta) sino para pedirnos que les lustréis los chuzos(...) ¡Qué pronto se descubren los hombres! Las mujeres esconden las uñas durante más tiempo, siquiera hasta que se acostumbren a nosotras y les cueste trabajo abandonarnos (...) Dócil a la tiranía del baño, del almuerzo y de las camisas, terminé por reemplazar a la cocinera y a la lavandera en las grandes solemnidades (...) Yo debía tener la cara de resignación estúpida con que representan en algunos espantosos cromos a la Virgen de los Siete Dolores. Y mientras mayor era mi resignación, subía la marea de sus exigencias: de fregona de adorno pasé a ser fregona obligatoria. Ahora exigía medias limpias y menú variado todos los días

26 Sara Beatriz Guardia. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima, 2006, p. 65.

27 Amauta No. 16. Lima, julio de 1928, p. 28.

y en cuanto a camisas era más tirano que Mussolini, porque éste se conforma con su camisa negra”<sup>28</sup>.

En su artículo “Matrimonio, Desposorio y Enlace”, publicado en “Labor”, Dora Mayer de Zulen, escribió sobre la polémica suscitada por Ellen Key cuando definió amor libre como una estructura moral, y libertad de amar como una autorización para toda clase de licencias eróticas. Analizó los términos matrimonio, desposorio y enlace, y concluyó que el matrimonio “parece indicar un acuerdo para convertir a la mujer en madre. Mirado el objeto desde el punto de vista femenino debería tal acuerdo llamarse patrimonio, como un convenio para convertir al hombre en padre”<sup>29</sup>.

Incluso mencionó su relación amorosa con Pedro Zulen, señalando que no fue matrimonio, tampoco desposorio, ni casamiento -como ella hubiera querido- sino que se trata de un enlace, porque “enlazados son, sin que valgan negaciones o sofismas, todas las parejas amantes o no amantes, fieles o infieles, que han pasado la línea en que conservan el derecho a considerarse como seres independientes y separables sin desgarramiento de un lazo que se halla en una región donde manos humanas no alcanzan para desatar el nudo”.

Encontramos en este discurso de manera recurrente opiniones sobre la relación entre los sexos, referencia a los problemas que enfrentaba el país desde una perspectiva crítica, y el anhelo por un arte y ética nuevos, así como el impacto del capitalismo y la incorporación de las mujeres al trabajo. Los elementos más constitutivos están expresados en la contradicción entre la sociedad conservadora de comienzos del siglo XX con su hegemónico discurso patriarcal, y las aspiraciones de estas mujeres por una patria más justa, y por lograr un espacio propio<sup>30</sup>.

### Poesía, literatura y arte

“La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer”, dice Mariátegui. No es un hecho aislado, se trata de un vasto fenómeno, común a todas las literaturas. Y, agrega, “en épocas anteriores sólo hubo poesía masculina, la de las mujeres también lo era porque se contentaba con ser una forma de variación de sus temas líricos o de sus motivos filosóficos. Y desde que la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas”<sup>31</sup>.

La sensualidad, el amor, la ansiedad, el deseo, expresados sin temor ni vergüenza de ser mujeres, de sentirse artistas, «de sentirse superiores a la época, a la vulgaridad, al medio», y no dependientes «como las demás de su tiempo, de su sociedad y de su educación», enfatiza Mariátegui. Al referirse a *Il libro di Mara*, de

28 Amauta No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 33.

29 Labor No. 7. Lima, 1929, p. 7.

30 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima, 2002. Cuarta Edición.

31 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1992, p. 323.

Ada Negri, señala que representa ese grito, la mujer que llora al amante muerto, pero no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas. El duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia, la viudez de su cuerpo.

Según Virginia Woolf, uno de los obstáculos para la escritura femenina es la dificultad de decir la verdad sobre sus propias experiencias porque significa rechazar la imagen de la mujer pura e ideal y explorar francamente la sexualidad y el inconsciente<sup>32</sup>. Es manifestar sus propios deseos antes que adherirse a las opiniones y deseos de los demás. Y este es, precisamente, el aspecto sustancial en la poesía escrita por mujeres: la forma como descubren un mundo interior pleno de intensidad lírica.

En los 7 *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, en el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana, Mariátegui señala que con el advenimiento de Magna Portal, "le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras"<sup>33</sup>. En "su poesía se encuentran todos los acentos de una mujer que vive apasionada y vehementemente, encendida de amor y de anhelo y atormentada de verdad y de esperanza. En su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad. Magda no trabaja para ofrecernos una imagen aliñada de su alma en "toilette" de gala. En un libro suyo podemos entrar sin desconfianza, sin ceremonia, seguros de que no nos aguarda ningún simulacro, ninguna celada. El arte de esta honda y pura lírica, reduce al mínimo, casi a cero, la proporción de artificio que necesita para ser arte. Esta es para mí la mejor prueba del alto valor de Magda. En esta época de decadencia de un orden social -y por consiguiente de un arte- el más imperativo deber del artista es la verdad. Las únicas obras que sobrevivirán a esta crisis, serán las que constituyan una confesión y un testimonio"<sup>34</sup>.

En el primer número de *Amauta* se publicó su poema "Círculos violeta"<sup>35</sup>. En mayo de 1927<sup>36</sup> cuatro poemas de su libro *Una esperanza y el mar*: "Cartón morado", "El mandato", "Las miradas ausentes", y "Ausencia". Así como, "Dos poemas proletarios para los compañeros de Vitarte", "Palabra de esperanza" y "El hijo", que aparecieron posteriormente<sup>37</sup>.

En Ausencia, escribe:

Embriaguez de dolor y amor  
tan cercana a la muerte  
hoy agonizan mis llamadas  
frente al espectro de tu sonrisa

32 Virginia Woolf. *Las mujeres y la Literatura*. Barcelona, 1979.

33 Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ob. Cit., p. 322.

34 Ibidem, pp. 324-325.

35 *Amauta*. No. 1. Lima, setiembre de 1928, pp. 31-32.

36 *Amauta*. No. 9. Lima, mayo de 1927, p. 33.

37 *Amauta*. No. 25. Lima, julio-agosto de 1929, pp. 18-23.

que ya es apenas  
 un instante muerto  
 ante tu realidad presente  
 desconocida para mí.  
 Yo ignoro todo  
 hasta los aletazos de la Tragedia  
 trazando sus círculos sobre mi cabeza  
 Solo en esta hora  
 de proyecciones infinitas  
 que amo y estoy  
 sola  
 y que ha muerto la tierra.

En la polémica sobre el nuevo arte y la definición del artista estrechamente unido con su tiempo, Magda Portal planteó que el arte era resultado lógico de las diversas tendencias sociológicas y filosóficas, y no producto anárquico; por tanto el arte nuevo respondía a esa gran época de la postguerra, signada por triunfos de la ciencia y el grito de libertad del hombre. “Todo un desfile de cadáveres fue necesario para esto, también los millones de fantasmas hambrientos. El arte se desvistió de las inútiles pompas de Darío –la belleza en sí, es estéril, el arte debe ser creador<sup>38</sup>.”

Cuando Miguel Angel Urquieta publicó el artículo: “Izquierdismo y Seudoizquierdismo Artísticos”<sup>39</sup>, la réplica de Magda Portal no se dejó esperar: “Para mí – dice - todo el sensualismo del arte rubeniano, con su evidente fecundidad, es estéril, como resultado humano, como aporte a la vida (...) Toda la razón que habría para resucitar el pasado, sería ésta: poder decapitarlo de un tajo –creo en las medidas radicales- y además el pasado está superado, se ha rebasado la posibilidad de la semilla: Toda la vida es un presente con los brazos abiertos del mañana”<sup>40</sup>.

No en vano, Nicanor de la Fuente al referirse a ella en ocasión de la publicación de su libro *Hacia una estética económica*, la califica como “nuestra beligerante compañera, acaso el más puro fermento revolucionario femenino de este instante en América”<sup>41</sup>. Por entonces, Magda Portal se encontraba en gira política por diversos países, después de que fuera deportada en 1927 por el gobierno de Leguía acusada de haber participado en un supuesto “complot comunista” en el que estaba implicado Mariátegui. Esa noche la policía apresó a decenas de obreros e intelectuales, ingresaron a la casa de Mariátegui, lo apresaron, y arrestaron en el local de Minerva a Magda Portal y a su compañero Serafín Delmar. Clausuraron los talleres de la imprenta y prohibieron la publicación de la Revista Amauta por seis meses. Mariátegui fue internado en el Hospital Militar de San Bartolomé<sup>42</sup>.

38 Amauta, No. 5, enero de 1927, p. 12.

39 Amauta. No. 7. Lima, marzo de 1927, pp. 25-27.

40 Amauta. No. 7. Lima, marzo de 1927, p. 28.

41 Amauta, No. 24, junio de 1929.

42 Sara Beatriz Guardia. Entrevista a Magda Portal. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. 1985, p. 83. 1° Edición. Daniel R. Reedy. *Magda Portal. La pasionaria peruana*. Lima, 2000, p. 6.



En México participó en la fundación del Apra, y pese a la desavenencia surgida entre Mariátegui y Haya de la Torre, mantuvo correspondencia con Mariátegui quien la invitó a formar parte del Partido Socialista que había fundado en 1928, y le comunicó que viajaría a Buenos Aires. Viaje que no se concretó porque Mariátegui murió en abril de 1930. Magda Portal continuó en el Partido Aprista hasta 1948, que renunció por desavenencias con Haya de la Torre cuando éste se opuso a que las mujeres ejercieran su derecho al voto en una elección partidaria aduciendo que todavía no se le había otorgado ese derecho en el Perú.

Otra poeta que tuvo una importante presencia en Amauta, fue Blanca Luz Brum, que a los 16 años se casó en Uruguay con el poeta peruano Juan Parra del Riego. Viuda con su primer hijo Eduardo partió a Lima en busca de su familia política y aquí cambió su vida. Conoció a Mariátegui, se casó posteriormente con César Alfredo Miro Quesada, publicó sus poemas en Amauta y fundó una revista de poesía: "Guerrilla, Revista quincenal de arte y literatura de vanguardia".

En 1928 regresó a Montevideo y un año después conoció a David Alfaro Siqueiros, con quien sostuvo un apasionado romance que la llevó a México. Allí se casaron y vivieron situaciones complejas y difíciles por la militancia política de Siqueiros, apresado varias veces. La pareja viajó a Montevideo y posteriormente a Buenos Aires. Separada de Siqueiros viajó a Chile donde se casó con Jorge Béeche, ingeniero de minas y diputado radical. Es difícil comprender cómo esta mujer que con tanta pasión le había cantado a la revolución y a la vida, a los obreros y los desposeídos. Esta luchadora social que había sufrido cárcel por levantar la voz y que había hecho de su vida un cuaderno de aventuras, haya apoyado el golpe militar de Pinochet en 1973, por lo que fue condecorada años después por el sangriento dictador. En realidad, en esos años ya se había convertido en otra persona.

Los poemas de Blanca Luz Brum publicados en Amauta reflejan un mundo interior intenso, donde la justicia social aparece como un signo constante. El amor, la ausencia y el dolor acompañan los himnos a la revolución que estas mujeres cantan:

La united Press  
anuncia los últimos fusilamientos  
las ciudades civilizadas  
hacen crujir las horas

las cabezas de los decapitados  
tienen los ojos vueltos  
hacia Rusia.

Sacco y Vanzetti  
trágica rosa de los vientos  
giran hacia los cuatro puntos cardinales  
de la Revolución



los hermanos del bosque  
se esparcen por el mundo  
¿no oís cantar las balalaikas?<sup>43</sup>

Esa misma intensidad interior se advierte en el poema “Olvido” de Alfonsina Storni, y en “Alegoría de un día” de Juana de Ibarbourou<sup>44</sup>. La congoja maternal en “Fuerza” de Blanca Luz Brum<sup>45</sup>; “Muñeco” de María Mónvel<sup>46</sup>; y “El pino” de Edgarda Cadenazzi<sup>47</sup>. De la poetisa uruguaya María Elena Muñoz, “Esqueleto de la torre” y “Lamparero de la noche”<sup>48</sup>. “Multiplicación” de Giselda Zani<sup>49</sup>. También de la mexicana Graciela Garbalosa, un poema, cuya imagen de la mujer choca con el ideal femenino de entonces.

¡Siglo de abracadabra sociológica,  
soy tu sacerdotisa,  
y en el círculo mágico del pasado y el futuro  
lanzo mis alaridos,  
mis hondos alaridos de embrujada  
la escoba es mi caballo  
en la noche macabra  
cabalgaré sobre los aires  
tal que una bruja desdentada<sup>50</sup>.

En la corriente indigenista destacó la pintora Julia Codesido, calificada por Mariátegui como la “mística de su arte” quien vive en un “señero encantamiento, entre sus colores y sus telas. Pinta por el placer de pintar, nada más que por placer de pintar. El gozo de la creación le basta”<sup>51</sup>. Están también los poemas y cuentos titulados “Caima” de Blanca del Prado, con ilustraciones de cuadros de Camilo Blas y Julia Codesido<sup>52</sup>.

Así como el artículo de María Isabel Sánchez Concha de Pinilla, “La pascua del sol: Intip Raymi”, ilustrado por Elena Izcue, que canta a la fiesta del sol, aquella que festeja la recolección de las cosechas en el mes de junio<sup>53</sup>. Se publicaron cuatro cuentos de María Wiese. En “El forastero”, tres hermanos, Carlos, Alfonso y Felipe, dueños de la hacienda “El Naranjal”, se enfrentan luego que Felipe influenciado por ideas “peligrosas y extrañas contraídas en Europa”, pretende un trato más justo para los trabajadores y un aumento salarial, ante lo cual deciden prohibirle que

43 Amauta. No. 9, Lima, mayo de 1927, p. 19.

44 Amauta, No. 20, enero de 1929

45 Nicaragua, (Amauta No. 13); Poema (Amauta No. 16); Poema rojo (Amauta No. 17).

46 María Monvel, seudónimo de Tilda Brito.

47 Amauta. No 15, Lima, Mayo-junio de 1928, p. 23.

48 Amauta. No. 16. Lima, julio de 1928, pp. 30-31.

49 Amauta. No. 22. Lima, abril de 1929, p. 32.

50 Amauta. No. 10. Lima, abril de 1927, p. 58.

51 José Carlos Mariátegui. “Julia Codesido”. *El Artista y la época*. Lima, 1959. Publicado sin firma en Amauta No. 11, Lima, enero de 1928.

52 Amauta. No. 23. Lima, mayo de 1929, pp. 17-20, 52.

53 Amauta. No. 3. Lima, noviembre de 1926, p. 30.

trabaje con ellos<sup>54</sup>. También un cuento de la chilena Amanda Labarca Huberston, "Indefensa"<sup>55</sup>, sobre una muchacha que vive en la ciudad de Concepción, huérfana de madre y en conflicto permanente con la madrastra. Desesperada y sola termina suicidándose.

Dos columnas, una dedicada a la música y otra al cine, estuvieron a cargo de María Wiese. "Revista de novedades ortofónicas"<sup>56</sup> que apareció en el número 23 de *Amauta*, daba cuenta de las colecciones de música clásica que llegaban a Lima. Eran discos de Mozart, Grieg, Debussy, Schubert, y Beethoven, "creador formidable", escribe Wiese, que en sus composiciones pone todo el drama de su vida, todos sus anhelos de amor, nunca realizados, toda la nobleza y la generosidad de su alma y también su maravillosa alegría, su sentimiento de la naturaleza y aquella fe que lo hacía exclamar: ¡Oh Dios mío, mi único refugio!<sup>57</sup>

En la columna, "Notas sobre algunos films", que apareció de manera regular a partir del número 19, María Wiese comentó películas como: "Iván el Terrible", "El jugador de ajedrez", y "La dama misteriosa" protagonizada por Greta Garbo. Califica las películas comerciales, de anodinas y vulgares, semejante a una buena fotografía y nada más, fabricada para amenizar la digestión de los buenos burgueses y provocar las lágrimas de las pollitas sensibleras<sup>58</sup>.

### Una nueva patria

Dora Mayer fundo con Pedro Zulen en 1912 la Asociación Pro Indígena con el objetivo de reclamar un trato justo y equitativo para los indígenas. En el balance que hiciera en su artículo, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", sostuvo que en primer lugar llenó un vacío: "Dormida estaba, a los cien años de Emancipación Republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado"<sup>59</sup>, respecto de sus obligaciones con la población indígena que no merece una filantrópica defensa, sino figurar como elemento central de la cuestión nacional. Coincidiendo con Mariátegui para quien la resolución del problema del indio tiene que ser una solución social y sus realizadores deben ser los propios indios<sup>60</sup>

En la nueva Constitución de 1920, "el artículo 58 estableció el derecho legal de las comunidades indígenas sobre sus tierras comunales. En combinación con la creación de una Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento, a través

54 *Amauta*. No. 14. Lima, abril de 1928, p. 21.

55 *Amauta*. No. 20. Lima, enero 1929, pp. 63-72.

56 Anunció la llegada de los Nocturnos de Chopin y Andante del Cuarteto de Debussy (No. 23); "MamereL'Oye" de Ravel, L'Arlesienne de Bizet, Sonata en La Menor para Cello y piano de Grieg (No. 24) y Los blues de Ted Lewis (No. 27). Así como la visita a Lima de la pianista catalana, Mercedes Padrosa y del violinista belga André Sas (No. 26).

57 *Amauta*. No. 8. Lima, abril de 1927, p. 33.

58 *Amauta*. No. 12. Lima, febrero de 1928, p. 24.

59 *Amauta* No. 1. Lima, setiembre de 1926, pp. 20 - 22.

60 José Carlos Mariátegui. "Aspectos del problema indígena". *Peruanicemos el Perú*. Lima: 1970, pp. 104-106. Publicado en "Mundial", Lima, 17 de diciembre de 1926.

de la cual las comunidades podrían solicitar al Estado su reconocimiento oficial, la Constitución de 1920 restableció en Perú una relación proteccionista entre los indígenas y el Estado”<sup>61</sup>.

El valor de la Asociación Pro Indígena, dice Mariátegui, “sirvió para aportar una serie de fundamentales testimonios al proceso del gamonalismo, determinando y precisando sus tremendas e impunes responsabilidades”. Posteriormente, fue otra mujer de vanguardia, Miguelina Acosta Cárdenas, quien planteó en la Segunda Conferencia Panamericana de Mujeres, que la situación de explotación y miseria de los indígenas peruanos sea incorporada al debate. En su artículo “Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas”, enfatiza que para “procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable”<sup>62</sup>, la tarea educativa es fundamental.

“La Asociación se erigió como una voz de la conciencia nacional. Recusó la tesis del exterminio de los indios considerándola “un suicidio de la nacionalidad peruana”: el “indio está encarnado en la entraña misma del organismo nacional”. Puso en debate los puntos esenciales del problema, planteó alternativas y soluciones. Enrostró al gamonalismo en la prensa, las revistas, conferencias, parlamento y en las investigaciones que sus miembros alentaron”<sup>63</sup>.

La revista de la Asociación, “El Deber Pro-Indígena”, apareció en octubre de 1912 y se prolongó hasta diciembre de 1917. Su Directiva estuvo integrada en 1912 por: Joaquín Capelo. Presidente; Pedro S. Zulen. Secretario General; Vitaliano Berroa. Tesorero; Dora Mayer. Publicaciones; Emilio Segui. Bibliotecario; Rómulo Cúneo Vidal. Vocal; Daniel Alomía Robles. Vocal; Abelardo Gamarra. Vocal. Tuvo como objetivo difundir la situación de oprobio y explotación que vivían los indios. Dora Mayer escribió:

“Los peruanos no adivinan cuánto sufre el indio y este indio no adivina que su sufrimiento individual importa la lenta sangría y la muerte de la nación. El Perú se muere sin que nadie lo sienta”<sup>64</sup>

En “La fórmula Kellogg”, con un lenguaje claro, directo, y sin rodeos, Dora Mayer de Zulen, planteó como la más preciada esperanza la recuperación de Tacna y Arica:

“Pero si la Nación quiere hacerlo, exijo y quiero que la Nación se pare firme en esa noble y altiva declaración de su íntimo y profundo sentimiento y abomino de que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad”<sup>65</sup>.

61 Florencia E. Malló. “Las sociedades indígenas frente al nuevo orden. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI, p. 270.

62 Amauta. No. 12. Lima, febrero de 1928, p. 38.

63 Wilfredo Kapsoli. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Cusco, 1980, p. 3.

64 Ibidem, p. 23.

65 Amauta. No. 6. Lima, febrero de 1927, p. 2.

En “América para la humanidad”, sostuvo que para los norteamericanos, los únicos americanos son ellos, “aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos del imperialismo yanqui que visitan con un objeto y otro nuestras ciudades y nuestros despoblados. Además, teniendo en cuenta que la ley de naturalización norteamericana prohíbe el otorgamiento de la ciudadanía a personas que no sean blancas ni libres”.

“En rigor de verdad todos los sud y centro americanos han sido de semejante modo declarados indignos de poseer la *ciudadanía americana*, por que los sud y centro americanos legítimos son hombres de color o de raza mezclada. ¿Qué hacer ante dicha contingencia? ¿Disimular cortésmente la conciencia de la soberbia que el “hermano” norteamericano lleva en su pecho o procurar blanquear más y más la raza colombina, a fin de poder ser admitidos al festín de banqueros de Wall Street?”<sup>66</sup>

Volvió a referirse a los Estados Unidos en su artículo “El Júpiter de América”, cuando compara la influencia que ejerce Júpiter en el sistema planetario, semejante al que ejerce los Estados Unidos en el continente Latinoamericano<sup>67</sup>. “La fortuna de Yanquilandia, agrega, significa fuerza de armas bélicas y fuerza de corrupción, además de fuerza levantadora de riquezas. Así que no hay que indignarse cuando nos gane la partida”; “indignémonos con nosotros mismos por no haber sabido poner en jaque a tan respetable jugador”, concluye. Por ese motivo, cuando el Perú y Chile en pleno conflicto por el problema de Tacna y Arica, llegaron a un acuerdo bajo la intervención “paternal de Kellogg”, Mayer lamentó la falta de independencia y de sinceridad en la reconciliación: “Y he ahí lo ingrato que no falta en la intromisión paternal, pacificadora y racional de Yanquilandia en los pleitos y las cuitas de estos locos hermanitos de la América del Sur”.

La educación como medio de transformar la sociedad peruana figura también en la escritura femenina. Judith Arias y Cesar Acurio, plantearon en el artículo, “La Escuela hogar”, la necesidad de “modificar el hogar indígena en un sentido racional, para de allí en acción simultánea emprender la obra educativa del individuo y la sociedad”<sup>68</sup>. María Wiese, reclamó para los niños el derecho a ser amados y soñar enfrentando los métodos carentes del fuego vital de la “inteligencia del corazón”<sup>69</sup>. Mientras que Gabriela Mistral demandaba privilegios para la infancia porque los niños deben vivir ese estado natural de acaparamiento de las cosas excelentes y puras del mundo<sup>70</sup>.

---

66 Amauta. No. 9. Lima, mayo de 1927, pp. 14-15.

67 Labor. No 4. Lima, 29 diciembre 1928, p. 5.

68 Amauta. No. 23. Lima, mayo de 1929, p. 22.

69 Amauta. No. 5. Lima, enero de 1927, p. 33.

70 Amauta. No. 10. Lima, diciembre de 1927.

Otro aspecto que concito la atención de las mujeres fue la cuestión laboral y sindical, pero sobre todo fue en "Labor"<sup>71</sup> donde se publicaron más artículos referidos al tema. En el cuarto número figuró el de Eduardo Barba y Aciego, "Por la mujer que trabaja", que se repitió en el siguiente número, donde informaba que la Fábrica de Tejidos La Victoria ha sido denunciada repetidas veces por infracciones, y que ha llegado al extremo de amenazar a las madres de despido sin fundamento legal<sup>72</sup>. Mary González, en su artículo "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo", señaló que "las legislaciones de América Latina no han otorgado aún al proletariado femenino las garantías legales que sí conceden a los hombres. Es por ello imprescindible que el proletariado femenino se una con el masculino para formar un solo frente"<sup>73</sup>.

Ricardo Martínez de la Torre, en un artículo publicado en Amauta titulado "El movimiento obrero en 1919"<sup>74</sup>, dió cuenta del mitin femenino del Comité Pro Abaratamiento, de inspiración anarquista, presidido por Evangelina Soto, y destaca el discurso de María Augusta Arana sobre la necesidad de la incorporación de las mujeres a la lucha sindical. El movimiento anarquista jugó un importante rol en la formación sindical femenina y sus reivindicaciones. En 1902, la revista anarquista "La Idea Libre" contó con una Sección Femenina, donde se reprodujeron textos de las sufragistas norteamericanas; en 1911 apareció el periódico anarquista "La Protesta", en el que se publicaron artículos sobre temas relacionados con la condición femenina; y en 1918 se creó en la ciudad de Huacho el Centro Femenino "Luz y Libertad", presidido por Luzmila La Rosa.

La preocupación por los desvalidos y los marginados tuvo expresión en la campaña que lideró Ángela Ramos contra de la Ley de Vagancia. En su artículo: "La represión de la vagancia"<sup>75</sup> denunció que durante sus visitas a las cárceles de Lima y del Frontón, encontró presos conocidos como "vagos". Realizada la investigación se trataba de hombres apresados por la Ley de Vagancia, según la cual todo aquel que no tenía trabajo era un "vago", y por lo tanto podía ser apresado y enviado a trabajar en obras públicas, construcción de carreteras, trabajos de limpieza pública, e incluso en las casas de los jefes de la policía, sin ninguna remuneración.

## Otros escritos

Amauta le dedicó un amplio espacio al ensayo del escritor francés Luc Durtain, titulado, "La otra Europa", orientado a analizar la nueva situación de la mujer soviética, electora y elegible desde los 18 años al igual que el hombre. "De hecho, dice, de un extremo al otro del sistema gubernamental –desde los Soviets municipales hasta el Comité Ejecutivo donde ocupa aproximadamente la cuarta parte de los asientos, hasta el Consejo de Comisarios del Pueblo- la ciudadana tiene realmente el lugar

71 Labor. Tuvo diez números del 10 de noviembre de 1928 hasta el 7 de setiembre de 1929.

72 Labor No. 5, 1929.

73 En Labor No 5, 1929: "pues la mujer no puede ser despedida en los tres meses anteriores o posteriores al alumbramiento, y esto en el peor de los casos con una indemnización de tres meses íntegros y otras primas".

74 Amauta. No. 18. Lima, octubre de 1928, pp. 39-51.

75 Labor. No 9. Lima, 18 de agosto de 1929, p. 3.

que en derecho le corresponde. (...) Por trabajo igual, salario igual. Los derechos y los prestigios son iguales. Nada distingue la posición de la mujer de la del hombre en las ruedas del Estado (...) Más de la tercera parte de los estudiantes en las Universidades. Más de la mitad de los médicos. En todas partes, trabajo femenino, trátese de laboratorio, de prensa o de arte”<sup>76</sup>.

Moscú, en los artículos de Carmen Saco, se revela como una ciudad distinta a la imagen que entonces se difundía colmada de mendigos y de personas tristes.

“Las calles de Moscú están repletas de gente que corre por el empedrado obstruido por innumerables cochecitos para una sola persona y muy originales y elegantes de forma (...) Las calles de Moscú están llenas de ruido de voces, de carreras, de gritos de vendedores de fruta apostados en filas a los bordes de las aceras, En las canastas hay uvas largas como dedos, que se llaman “dedos de jovencita”, peras, pepas de sandía en costales, frutas de todos los climas y de todas las altitudes de la inmensa Rusia. Hay vendedores de chocolates riquísimos y baratos, y de cigarrillos con muestrarios como mosaicos”<sup>77</sup>.

También se publicaron artículos vibrantes de emoción revolucionaria de Rosa Luxemburgo, Larissa Reissner, Nydia Lamarque y Tina Modotti. En tres números sucesivos (28, 29 y 30) aparece la biografía de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque<sup>78</sup>, quien retrata la férrea voluntad y la firme adhesión al socialismo de la militante comunista alemana asesinada el 14 de enero de 1919. De esta extraordinaria mujer, Amauta publicó un estremecedor relato titulado “Navidad en el asilo de noche”, donde Rosa Luxemburgo relata la muerte por envenenamiento de decenas de ancianos del Asilo Municipal:

“Bruscamente aparece que la superficie brillante de la civilización cubre un abismo de miseria, de sufrimiento, de barbarie” (...) Cada día los sin albergue mueren de hambre y de frío. Nadie se ocupa de ellos, a no ser el parte cotidiano de la policía. La emoción provocada esta vez por este fenómeno se explica únicamente por su carácter de masa (...) Pero hay cadáveres que hablan más alto que las trompetas e iluminan aventajando a las antorchas. Después del combate de barricadas del 18 de marzo de 1848, los obreros de Berlín, levantando en sus brazos los cadáveres de sus hermanos caídos en el curso de la lucha, los condujeron delante del palacio real y obligaron al despotismo a saludar a sus víctimas. Ahora se trata de levantar los cadáveres de los “sans-logis” de Berlín envenenados (...) y de conducirlos en la nueva jornada de lucha que se abre ante nosotros, a los gritos mil veces repetidos; ¡Abajo el orden social infame que engendra tales horrores!”<sup>79</sup>

76 Amauta. No. 19. Lima, noviembre de 1928, pp. 1-9.

77 Amauta. No. 11. Lima, enero de 1928, p. 32.

78 Amauta. No. 28. Lima, enero, 1930 pp. 9-15

79 Amauta. No. 22. Lima, abril de 1929, p. 10.



Mariátegui expresó su admiración por Rosa de Luxemburgo a propósito del libro *C'est la lutte final*, de Madeleine Marx, al sostener que vendrá un tiempo “que a despecho de los engraidos catedráticos que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila”<sup>80</sup>. Destacó en el libro de Madeleine Marx, la postura revolucionaria de la autora, a quien sindicó como a «una de las mujeres de letras más inquietas y más modernas de la Francia contemporánea». De su libro *C'est la lutte final*, subrayó el saludo de los obreros rusos a la revolución. “Grito multitudinario, dice Mariátegui, de combate y de esperanza que Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época están en él. Las muchedumbres revolucionarias. La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos, esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos”<sup>81</sup>

La comunista alemana, Larisa Reissner, publicó “En los campos de la pobreza”<sup>82</sup>, un conmovedor relato de la situación de miseria de los obreros alemanes. Tina Modotti, un artículo titulado “La contrarrevolución mexicana”, publicado en marzo de 1930 y que probablemente Mariátegui leyó cuando ya estaba gravemente enfermo. La fotógrafa italiana ingresó al Partido Comunista Mexicano en 1921, y trabajó como reportera gráfica en “El Machete”, órgano de ese partido, hasta que fuera expulsada de México en 1930 acusada del asesinato de Julio Antonio Mella<sup>83</sup>. En este artículo, Tina Modotti acusa a las autoridades mexicanas de haber perdido hasta el último vestigio de pudor en su sometimiento a Wall Street. “Desde luego hay que reconocer - agrega - que las autoridades mexicanas gozan de un don de imaginación que haría la fortuna de un escritor de cuentos policíacos; me refiero a todos los complots, planes terroristas, etc., que han inventado para beneficio de los lectores de la prensa burguesa, los cuales por cinco o diez centavos, y junto con el café matutino engullen toda clase de disparates y aprenden a confundir a los comunistas con los terroristas y a los antimperialistas con los fabricantes de bombas destinadas a matar presidentes de la América Latina”<sup>84</sup>.

Un aspecto que también nos revela la importante producción intelectual de las mujeres es la sección Libros y revistas: Dora Mayer de Zulen, comentó el libro de la escritora alemana, Leonore Niessen Deiters, *Ricardo Wagner y Matilde Wesendonk*; María Wiese, *Las mujeres y el Estado Soberano* de A. Maude Royden (No. 1), y “Faits divers”, de Henri Barbusse (No. 14). También dos ensayos de Andre

80 José Carlos Mariátegui. “La lucha final”. *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy* Lima, 1972. pp. 29-31.

81 Ibidem, 1972, pp. 29-31.

82 Amauta. No. 25. Lima, julio-agosto de 1929, pp. 1-11.

83 Sara Beatriz Guardia. “Una conversación con Elena Poniatowska”. Revista Quehacer, 1996, pp. 96-101.

84 Amauta. No. 29. Lima, febrero-marzo de 1930, p. 94.



Mauroids publicados en 1928 en la revista *Nouvelle Revue Francaise*: “Voyage au pays des Articoles” y “Bernard Quesnay”. De Luc Durtain “L’Autre Europe”; sobre los poetas Charles Vildrac y Guy Charles (No 16) y *La vie prodigieuse d’Honoré de Balzac* de Rene Benjamin (No. 22). Las más importantes revistas de la época fueron reseñadas en esta sección de la revista. Carmen Saco, reseñó “Monde”, dirigida por Henri Barbusse, (No. 19). María Wiese, “Europe” (No. 21), y “Bifur” (No. 27) donde escribían: Nathan Alman, Lilika Uaco, Jean Giono y Ramón Gómez de la Cerna.

También varios escritores comentaron obras de escritoras peruanas y de otros países. Martín Adán, el libro de Graziella Garbalosa. *Una mujer que sabe mirar* (No.11); Armando Bazán, *Glosas Franciscanas* de María Wiese y *Lejos* de María Elena Muñoz (Nos. 2 y11). Ricardo Martínez de la Torre, se refirió con emoción del libro de Nydia Lamarque *Elegía del Gran Amor*; J.C. Welker comentó los libros de Blanca Luz Brum, *Impresiones y Levante* (No. 4). Alberto Guillen, criticó el libro de Angélica Palma, *Tiempos de la patria vieja* (No. 6). Y, Xavier Abril, sobre el libro de Ernestina de Champourcin *Ahora* (No. 18).

Pero estas voces se apagaron al morir Mariátegui, y solo figuraron en el homenaje póstumo que le tributaron<sup>85</sup>. Allí, María Wiese, Carmen Saco y Ángela Ramos destacaron el profundo significado de la presencia de Mariátegui, y su dolorosa ausencia.

“Por sobre su miseria física, por sobre la miseria moral de los otros, que siempre le acechaba, su risa extendida como un sol. Risa que alumbró todos los caminos, que iluminó todas las inteligencias, que confortó todos los corazones”.

---

85 Amauta. No. 30. Lima, abril-mayo de 1930.

**Relación de artículos de autoría femenina. Libros y Revistas - Revista Amauta**

No. 1 Febrero de 1926

Alfonsina Storni. Olvido. Poesía. pp. 3-4.

Dora Mayer de Zulen. Leonore Niessen Deiters. *Ricardo Wagner y Matilde Wesendonk*. Revista Nosotros. Buenos Aires Año XXII, abril 1923. No. 167, pp. 13-14.

Dora Mayer de Zulen. A. Maude Royden. *Las mujeres y el Estado Soberano*. Londres, p. 14.

Dora Mayer de Zulen. Joseph Levis. *¿Cuál fue la religión verdadera de Lincoln?*. Semanario The Nation. New York, p. 14.

No. 2 Marzo – abril de 1926

Ada Negri. Alguien grita en la noche. Poesía. pp. 3-4.

**Revista Amauta**

No. 1 Setiembre de 1926

Dora Mayer de Zulen. «Lo que ha significado la Pro-Indígena». pp. 20-22.

Magda Portal. Círculos Violeta. Poesía, pp. 3-4.

No. 2 Octubre de 1926

Blanca Luz Brum de Parra del Riego. La noche, Lo que soñé. Poesía. p. 16.

Magda Portal. Guja, Vidrios de amor. Poesía. p. 20.

María Wiese. “San Francisco de Asís y nuestro siglo”. p. 3.

Libros y Revistas

Armando Bazán: María Wiese. *Glosas Franciscanas*. Lima: Imprenta Lux, 1926, p. 5.

No. 3 Noviembre de 1926

María Isabel Sanchez Concha de Pinilla. “La pascua del sol: Intip Raymi”. Ilustración de Elena Izcue. pp. 30-31.

Dora Mayer de Zulen. “La idea del castigo”. pp. 35-36.

Libros y Revistas

Angela Ramos: María Lacerda de Morúa. “Religión de amor y de belleza”. Sao Paulo, 1926, pp. 3-4.

No. 4 Diciembre de 1926

María Wiese. “Señales de nuestro tiempo”. pp. 11-12.

María Rosa González. Croquis de atardecer. Poesía. p. 16.

Angela Ramos. “El poeta de los ojos dorados”. p. 33.

Libros y Revistas.

Armando Bazán. Blanca Luz Brum de Parra. *Levante*. Lima: Editorial Minerva, 1926, p. 4.

No. 5 Enero de 1927

Dora Mayer de Zulen. "La fórmula Kellog". pp. 9-10.

Magda Portal. "Andamios de vida". p. 12.

María Wiese. "El niño y el sentido de lo maravilloso". pp. 33-34.

Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Mañana limeña. Poesía. p. 34.

No. 6 Febrero de 1927

Dora Mayer de Zulen. "Frente al imperialismo yanqui". pp. 2-3.

Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Nocturno, Mañana. Poesía. p. 26.

La fiesta de la planta: Magda Portal, Blanca Luz, p. 33.

Libros y Revistas.

Alberto Guillén: Angélica Palma. *Tiempos de la patria vieja*. Buenos Aires: Editorial Nuestra América, pp. 2-3.

No. 7 Marzo de 1927

Miguel Angel Urquieta titulado "Izquierdismo y pseudoizquierdismo artísticos", pp. 25-27. Replica de Magda Portal, p. 28.

Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Regreso del trabajo. Poesía. p. 32.

Libros y Revistas. Aparecen dos avisos de revistas dirigidas por Brum y Portal p. 4.

No. 8 Abril de 1927

María Wiese. "Escalas". pp. 12, 33.

No. 9 Mayo de 1927

Dora Mayer de Zulen. "América para la Humanidad" pp. 14-15.

Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Poema. p. 19.

Carmen Saco. "La altura elemento estético: La Torre Eiffel". p. 24.

Magda Portal. Poemas de *Una esperanza y el mar*. p. 33.

No. 10 Diciembre de 1927

Gabriela Mistral. "La Escuela Nueva en Nuestra América". Carta a Julio R. Barcos, pp. 4-6.

Carmen Saco. "Moscú, la ciudad mística". pp. 34-35.

María Wiese. "Dos hombres". pp. 35-36.

Blanca Luz Brum. Alabanza por los instantes puros. Poesía. p. 58.

Graciela Garbalosa. Grito. Poesía. p. 58.

Dora Mayer de Zulen. "El problema religioso en Hispanoamérica", pp. 59-62.

No. 11 Enero de 1928

Arte peruano. Julia Codesido, pp. 9-12.

Blanca Luz Brum. Poema. p. 19.

Carmen Saco. "Moscú, la ciudad mística". pp. 32-33.

Libros y Revistas.

Magda Portal: *Los libros de la Revolución Mexicana*. Lecturas populares de Esperanza Velásquez Bringas, p.41.

Crónica de Libros.

Martín Adán: Graziella Garbalosa. *Una mujer que sabe mirar*. México, 1927, p. 41.

Armando Bazán: María Elena Muñoz. *Lejos*. Montevideo: Agencia General de Librería y Publicaciones, p. 42.

Ricardo Martínez de la Torre: Nydia Lamarque. *Elegía del Gran Amor*. Buenos Aires, p. 44.

No. 12 Febrero de 1928

Carmen Saco. "José de la Solana". pp. 12-13.

María Wiese. "Los problemas del cinema". pp. 24-25.

María Monvel. Muñeco. Poesía. p. 25.

Gabriela Mistral. "Derechos del niño". p. 32.

Miguelina Acosta Cardenas. "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", pp. 38-39.

No. 13 Marzo de 1928

Arte peruano. Teresa Carvalho, pp. 9-10.

Blanca Luz Brum. Nicaragua. p. 18.

Carmen Saco. "La llegada a Moscú". pp. 27-28.

Cronica de revistas

María Wiese. 900, Forma, pp. 43-44.

No. 14 Abril de 1928

María Wiese. "El forastero". pp. 17-21.

Crónica de revistas

María Wiese: Henri Barbusse "Faits divers". Paris, 1928, p. 43.

María Wiese: La Nouvelle Revue Française. Paris, enero-marzo, 1928, p. 44.

No. 15 Mayo-junio de 1928

Arte peruano. Carmen Saco, p. 10.

Blanca Luz Brum. Fuerza. Poesía. p. 19.

Edgarda Cadenazzi. El Pino. Poesía. p. 23.

Carmen Saco. «Ramón Gómez de la Serna». p. 27.

María Wiese. «Pequeñas prosas». p. 29.

No. 16 Julio de 1928

Blanca Luz Brum. Poema p. 27.

María Wiese. "Infancia". p. 28.

María Elena Muñoz. "Esqueleto de la torre" y "Lamparero de la noche". Poesía. pp. 30-31.  
Crónica de Libros.

Maria Wiese: Luis Alberto Sánchez. *Literatura peruana*. Lima: Talleres Perú 1928, p. 43.

Maria Wiese: Andre Maurois. «Voyage au pays des Articoles». *Nouvelle Revue Française*, 1928, p. 43.

Maria Wiese: Andre Maurois. «Bernard Quesnay». *Nouvelle Revue Française*, 1928, p. 43.

Maria Wiese: Luc Durtain. «L'Autre Europe». *Nouvelle Revue Française*, 1928, p. 43.

N. 17 Setiembre de 1928

Blanca Luz Brum. Pequeña Antología de la Revolución. Poesía. pp. 83-84.

No. 18 Octubre de 1928

Blanca Luz Brum. Himno de las fuerzas. Poesía. p. 76.

María Wiese. Notas sobre algunos Films, pp. 95-96.

Crónica de Libros.

Maria Wiese: André Murois. *Ariel ou la Via de Shelley*. Paris: Editions Grasset, 1928, p. 98.

Xavier Abril: Ernestina de Champourcin. *Ahora*. Poemas, Madrid, 1928, p. 99.

No. 19 Noviembre - diciembre de 1928

Luc Durtain. «La otra Europa. Las costumbres: La mujer: prodigiosa transformación de las costumbres. Matrimonio, divorcio y unión libre. Amor y comunismo», pp. 1-9.

María Wiese. "Momentos cerca de Schubert", pp. 74-75.

Maria Wiese. Cinema: notas sobre algunos Films, p. 98.

Crónica de Libros.

J.C. Welker: Blanca Luz Brum. *Impresiones*, p. 101.

Maria Wiese: *Dos poetas: Charles Vildrac y Guy Charles*, pp. 102 – 103.

Carmen Saco: Revista "Monde", dirigida por Henri Barbuse, p. 104.

No. 20 Enero de 1929

Juana de Ibarbourou. Alegría de un día. Poesía. p. 37.

Amanda Labarca Hubertson. "Indefensa". Cuento. pp. 63-72.

Maria Wiese. Cinema. Notas sobre algunos films, pp. 93-94.

Crónica de Libros.

Maria Wiese: André Coeroy. *Panorama de la musique contemporaine*. Paris: Editions Kra, 1928, pp. 99-100.

Maria Wiese: Ricardo E. Molinari. *El imaginero*. Poemas. Buenos Aires: Editorial Proa, 1927, p. 100.

No. 21 Febrero-marzo de 1929

María Wiese. "Elementos de la poesía de Eguren". pp. 41-42.

Miguelina Acosta Cárdenas. "Los Educacionistas suizos piden la abolición de la milicia". pp. 99-100.

Crónica de Libros.

Maria Wiese: Revista de cultura "Europa". París, 1929, p. 104.

No. 22 Abril de 1929

Rosa Luxemburgo. "Navidad en el asilo de noche". pp. 8-13.

Giselda Zani. Multiplicación. Poesía. p. 32.

Crónica de Libros.

Maria Wiese: Guy de Pourtalés. *Chopin ou le poete*. París: Editorial N.R.F, 1919, pp. 99-100.

Maria Wiese: Rene Benjamin. *La vie prodigieuse d'Honoré de Balzac*. Paris: Editions Plon, 1928, p. 100.

Blanca Luz Brum: Giselda Zani. *Poetas Uruguayos*, p. 104.

No. 23 Mayo de 1929

Blanca del Prado. «Caima». Poesía. Ilustración: Julia Codesido, pp. 17-20 -52.

María Judith Arias y César Acurio. «La Escuela hogar» pp. 22-34.

María Wiese. «El hombre que se parecía a Adolfo Menjou». Cuento. pp. 40-47.

Maria Wiese. Cinema: Notas sobre algunos Films, pp. 98-99.

Crónica de Libros.

Magda Portal: Carlos Montenegro. *El renuevo y otros cuentos*. La Habana, 1929, pp. 100-102.

Maria Wiese: Leon Moussinac. *Le cinema sovietique*. Paris: Editorial N.R.F, 1928, p. 104.

No. 24 Junio de 1929

María Judith Arias y César Acurio. "La Escuela Hogar". pp. 65-74.

Dibujo Carmen Saco, p. 75.

Martí Casanovas. Pintores mexicanos. Juana García de la Cadena. pp. 76-78.

María Wiese. Notas sobre algunos Films, pp. 96-97.

María Wiese. Revista de Novedades Ortofónicas. Ravel, Bizet, Grieg, p. 97.

Crónica de Libros.

Nicanor de la Fuente: Magda Portal. *Hacia una estética económica*. Lima: Editorial del Apra, 1928, pp. 102-103.

Maria Wiese: Luis Franco. *Los trabajos y los días*. Buenos Aires: Editorial Babel, 1928, p. 103.

No. 25 Julio – Agosto de 1929

Larisa Reissner. «En los campos de la pobreza». pp. 1-11.

Arte Americano. Julia Codesido, pp. 18-19.

Magda Portal. Dos poemas proletarios para los compañeros de Vitarte, El hijo. Poesía. pp. 18-23.

Blanca del Prado. Caima. Poesía. p. 27.

Blanca Luz Brum. Poesía. p. 36

Angela Ramos. «El viaje de Blanca Luz a México». pp. 92-93.

María Wiese. Notas sobre algunos Films, pp. 93-94.

Revista de novedades ortofónicas. María Wiese, pp. 94-95

Crónica de Libros.

María Wiese: N. Ogner. *Journal de Kostia Riabtzev*. Paris: Calmann Levy Editeurs, 1928, p. 100.

María Wiese: “Bifur”. Editions du Carrefour, No. 1, París, 1929, p. 104.

No. 26 Setiembre – Octubre de 1929

Blanca del Prado. «Caima», «El Pueblo». p. 13.

María Wiese. «El veneno». Cuento. pp. 13-16.

Carmen Saco. «Balance Sumario de Bourdelle». pp. 54-56.

María Wiese. “Mercedes Padrosa, Pianista mediterránea” y “El violinista André Sas, elemento para nuestra cultura musical”, pp. 98-99.

María Wiese. Cinema: Notas sobre algunos films, pp. 99-100.

No. 27 Noviembre – Diciembre de 1929

Carmen Saco. «Sugestiones del Arte de Julia Codesido». pp. 17-20.

Blanca del Prado. Poesía. p. 56.

María Wiese. Novedades ortofónicas. Chopin, y Los blues de Ted Lewis, p. 101.

Carmen Saco. «La exposición de Valdivia». p. 99.

Crónica de Libros.

Angela Ramos. Larissa Reissner. *Hombres y Máquinas*, pp. 83-86.

Xavier Abril. «Catálogo de la exposición de Julia Codesido», p. 100.

María Wiese: Ezequiel Martínez Estrada. *Titeres de pies ligeros*. Buenos Aires: Editorial Babel, 1929, p. 102.

No. 28 Enero de 1930

Nydia Lamarque. “La vida heroica de Rosa Luxemburgo”. pp. 9-15.

Blanca del Prado. Poemas Caima, ilustraciones de Camilo Blas. pp. 18-19.

Busto de Carmen Saco, p. 54,



María Wiese. Novedades Ortofónicas, pp. 97-98.

Crónica de Libros.

María Wiese: Genaro Estrada. Escalera (Toccatá y fuga). México: Ediciones del Murciélagó, 1929, p. 103,

María Wiese: Ramón Fernández. *Vie de Molière*. París: Editions N.R.F, 1929, p. 103.

María Wiese: Jean Rostand. *Le mariage*. París: Hachette, Editeurs, pp. 103 - 104.

#### No. 29 Febrero – marzo de 1930.

Pintura de Laura Rodríguez. Poemas de Eguren. pp. 53-55.

Nydia Lamarque. "La vida heroica de Rosa Luxemburgo". pp. 76-85.

Tina Modotti. "La contrarrevolución mexicana". pp. 94-95.

María Wiese. Novedades ortofónicas, p. 99

Crónica de Libros.

María Wiese: Valery Larbaud. *Allen*. París: Editions Revue Française, 1929, pp. 101 - 102.

María Wiese: André Demaison. *Le livre des bêtes qu'on appelle sauvages*. París : Grasset editor, 1929, p. 102.

María Wiese: Américo Castro. *Santa Teresa y otros ensayos*. Ediciones Historia Nueva, 1929, p. 102.

María Wiese: *Dos libros sobre Beethoven*, pp. 102-103.

#### No. 30 Abril – Mayo de 1930

Carmen Saco. «José Carlos Mariátegui, constructor profeta». pp. 32-33.

Ángela Ramos. «La sonrisa de José Carlos». pp. 34-35.

María Wiese. «El mensaje de José Carlos Mariátegui». pp. 35-36.

Nydia Lamarque. "La vida heroica de Rosa Luxemburgo" pp. 78-87.

#### No. 31 Junio – Julio de 1930

Exposición libros mujeres. Carta. p. 83.



## Capítulo XIX

### Entrevista a Magda Portal

#### La poesía combativa<sup>1</sup>

Con el advenimiento de Magda Portal le nació al Perú su primera poetisa, auguró José Carlos Mariátegui en 1927, pues hasta su aparición sólo habían surgido mujeres de letras. Y, añade, en “su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad”.

Pero no solo, su poesía. Cuando la conocí estaba inmersa en la preparación de su libro *Flora Tristán, Precursora*, publicado en 1983. Afanosa buscaba los datos precisos que le permitieran seguir las huellas de la feminista franco-peruana y soñaba que algún día, como destaca en la dedicatoria del libro, las mujeres peruanas tuvieran un futuro libre de sumisiones. Y, es que la rebeldía también fue su verdad. No en vano, Nicanor de la Fuente al referirse a ella la calificó como “el más puro fermento revolucionario femenino de este instante en América.

#### ¿Qué poetas y escritores de los años veinte recuerdas más?

Viví los años juveniles con amigos poetas y escritores como Cesar Vallejo, Alfonso de Silva, Sandoval, Zulueta, Orrego, Spelucin, Cesar Moro, los hermanos Peralta y otros que recuerdo con afecto.

Acababa de regresar de Bolivia donde frecuenté a estudiantes y obreros dentro de la tónica de la época, éramos protestatarios y rebeldes. Publiqué entonces un libro llamado *El derecho de matar* en colaboración con otro poeta con el que fundamos la revista “Bandera Roja” donde expresábamos nuestras inquietudes y desacuerdos con regímenes dictatoriales y militaristas. Gobernaba Bolivia el señor Hernán Siles, que inconforme con nuestra participación nos deportó de vuelta al Perú.

#### ¿Y cuándo conociste a Haya de la Torre?

En 1923 vi a Haya de la Torre durante una manifestación política de protesta por la pretendida consagración del Perú al Corazón de Jesús. Era un hombre con carisma, que tenía un gran magnetismo y era un magnífico orador. En esa manifestación murió un obrero y un estudiante. Mientras Haya hablaba en el entierro, la policía rodeó el cementerio y él se fugó saltando al río. Como consecuencia de esto le dio neumonía y ahí fue que lo conocí, porque unos amigos me llevaron a visitarlo.

#### ¿Después conociste a José Carlos Mariátegui?

Mi acercamiento a José Carlos Mariátegui, cuyos pormenores no recuerdo, se produjo casi por una ley física ya que él era entonces el polo de atracción más fuerte

---

1 Entrevista realizada en 1984. Publicada en *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Imprenta Humboldt, 1985. 1ª Edición, pp. 81-84. Posteriormente se publicó en la Revista Casa de Cartón, octubre 2000, como homenaje en el centenario del nacimiento de Magda Portal.

y entrañable. Vallejo había viajado a Europa, rumbo a su destino, y la mayoría de los jóvenes sensibles seguían el mismo derrotero que yo. Ninguno de nosotros con una ideología definida, pero sí con el anhelo de aprender la palabra vital de Mariátegui, que hacía poco había regresado de Europa.

José Carlos era un conversador incansable, un maestro para quienes lo frecuentábamos, obreros, mineros, campesinos, estudiantes, intelectuales. En ese grupo recuerdo a la poetisa Blanca Luz Brun, a María Wiese y a Ángela Ramos.

### **¿Viviste la experiencia de las Universidades Populares González Prada?**

Las Universidades Populares se fundaron a iniciativa de Haya de la Torre, deportado en 1923 y residente en esa época en Europa. A estas universidades, mejor dicho a la situada en el pueblo industrial de Vitarte, concurríamos algunas veces a celebrar la Fiesta del Árbol, con José Carlos y una docena de estudiantes y amigos. Allí pasábamos un día de fraternal convivencia, matizada de discursos, poemas y música. José Carlos Mariátegui acudía en su sillón de ruedas, ya inválido de una pierna, pero siempre lúcido, alerta y sonriente como si nada pudiera alterar su función rectora y su gran voluntad. En Amauta está perennizados estos acontecimientos, fijados para la historia como hitos de la trayectoria mariateguista.

### **Escribiste en la Revista Amauta...**

En 1926 se comenzó a editar Amauta, semillero del pensamiento revolucionario de José Carlos Mariátegui, y que fue como un faro que alumbró una etapa auroral del movimiento revolucionario del Perú. En los primeros tomos de Amauta figuran los escritos de intelectuales peruanos de tendencia progresista, que más tarde tomarían diversos rumbos ideológicos. Así como aquellos que después continuaron la obra de Mariátegui y le dieron consistencia a la creación de grupos de acción revolucionaria en nuestra patria.

### **En la Revista Amauta se publicaron varios poemas tuyos**

José Carlos conoció mis primeras producciones poéticas con mi libro *Ánima aborta* destruido por mi misma en México con la idea de dejar la poesía y dedicarme a estudios menos líricos. Conoció y editó en 1927 en la Editorial Minerva, *Una esperanza y el mar* y en su libro *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, uno de los más renombrados del Amauta, publicó en la sección El proceso de la literatura peruana, un ensayo a mi iniciación poética.

### **¿En qué circunstancias saliste deportada del Perú?**

En 1927, cuando José Carlos Mariátegui estaba afanado en la fundación de la imprenta obrera y la respectiva publicación de una revista que motivara un mejor acercamiento con las clases populares, se produjo el muy publicitado "complot comunista" para derrocar al dictador Leguía. En realidad, era una salida del dictador para enfrentar la intensa inquietud y descontento social que existía. Sirvió como pretexto la incautación de una carta de Esteban Pavletich dirigida desde Panamá a Mariátegui donde le comunicaba sus actividades dentro de una huelga triunfante. Los diarios dieron las noticias en grandes titulares exagerando la situación para permitirle al gobierno una represión generalizada. José Carlos Mariátegui, pese a su invalidez,

fue atropellado, sometido a prisión y su casa registrada, con la consiguiente incautación de libros y artículos que según la política tenían carácter subversivo. Hubo prisioneros, persecuciones y deportaciones. “El Comercio” denunció que entre las inspiradoras había dos mujeres: Magda Portal y Blanca Luz Brun.

### **¿Y adónde las deportaron?**

Blanca Luz a pedido suyo, a Uruguay. A mí sin consultarme con un grupo de peruanos se nos deportó a Cuba. Gobernaba la isla bella, uno de esos sátrapas semejante a Batista que le sucediera después, Gerardo Machado. El proceso de 1927, tuvo repercusión latinoamericana, pues a nuestra llegada a Cuba se produjo otro “complot comunista” de Machado, en el que apresaron a centenares de personas entre las que se encontraban Alejo Carpentier y Raúl Roa.

Estando en Cuba nos enteramos que Mariátegui había sufrido una durísima prisión en el Hospital Militar “San Bartolomé”, del que semanas después fue liberado debido a la presión del pueblo, y a la protesta de los escritores de América Latina que alzaron su voz de condenación por el aberrante acto de fuerza.

Mientras tanto, después de un proceso policial de 47 días fuimos extrañados de Cuba a México, país acogedor donde no sólo no fuimos hostigados sino que disfrutamos de la solidaridad de los mexicanos con los que vivimos algún tiempo.

### **¿Fue en México donde te encontraste con Haya de la Torre nuevamente?**

Sí, en México fue la segunda vez que vi a Haya de la Torre, pero esta vez conversamos largamente. Fundamos la célula del movimiento antiimperialista y antioligárquico que después se convertiría en el Partido Aprista. Con el fin de difundir nuestra posición recorrí las Antillas dando dos conferencias: “América Latina frente al imperialismo” y “Defensa de la revolución mexicana”. De Puerto Rico me deportaron por hablar contra los Estados Unidos.

En esa época las células apristas eran progresistas y revolucionarias. Haya en realidad, llegó al Perú en 1931, cuando ya se había realizado el Primer Congreso del Apra, fundado en 1930. Los planteamientos del Primer Congreso no le gustaron porque eran muy progresistas, y después él se encargó de ir cambiando el curso ideológico lentamente.

### **Ya entonces Mariátegui había fundado el Partido Socialista**

En 1929 estando en Colombia luego de la gira por las Antillas, recibí una carta de Mariátegui donde me invitaba a adherirme al Partido Socialista, que él acababa de fundar en Lima. Su carta era cordial y fraterna y me informaba de su posible viaje a Buenos Aires en busca de recuperación para su salud cada vez más deteriorada. Le contesté a mi llegada a Costa Rica que a mí entender, era urgente crear un partido con características más nacionalistas, antioligárquico y antiimperialista, en cuyo empeño estábamos los militantes del movimiento aprista. Por entonces ya se había roto el nexo amistoso entre José Carlos Mariátegui y Haya de la Torre, sin que esto significara la existencia de ningún partido, pues el Apra contenía planteamientos antiimperialistas y antioligárquicos, y no era todavía un partido sino un movimiento. Aprovechando su posible viaje a Buenos Aires, le sugerimos a José Carlos Mariátegui que viéramos

la posibilidad de un encuentro de deportados peruanos en Santiago de Chile. Me contestó rápidamente que estaba de acuerdo y que posiblemente viajaría a principios de 1930.

Desde San José iniciamos las gestiones para reunirnos todos los deportados en Santiago, y sin más tardanza nos abocamos a preparar el viaje. Como debíamos pasar delante de la costa peruana teníamos que cuidarnos de la policía, y por eso obtuvimos de la fraternidad de los amigos de Costa Rica pasaportes falsos para evitar el enfrentamiento. Recuerdo que cuando llegamos al Callao no salimos de nuestro camarote, y ni siquiera dimos aviso a nuestros familiares para que no intenten vernos aunque lo hicieran con discreción.

Finalmente llegamos a Chile, allí nos esperaba la inmediata prisión debido a informaciones procedentes del Perú en las que se nos señalaba como peligrosos comunistas. Era la primera vez que yo estaba en Chile, y gobernaba Ibáñez, un dictador de mano dura. Mi única defensa fue declararme en huelga de hambre durante ocho días. Luego de lo cual, y bajo promesa de no mezclarnos en la política interna del país, nos pusieron en libertad.

### **Pero Mariátegui no pudo realizar ese viaje...**

Desgraciadamente todo fue en vano porque a mediados de abril nos llegó la tristísima noticia del fallecimiento del Amauta, víctima de la enfermedad que lo aquejara desde los primeros días de su vida. Muchas veces me he preguntado cuál habría sido el resultado de una entrevista en Santiago con el ideólogo que más había influido en nuestra formación y cuyo contacto directo, ya en la madurez de su prédica y de su acción, hubiera sido decisiva. Si no hubiese mediado la brutal realidad de su enfermedad y de su muerte, es posible que otro hubiese sido el destino de varios jóvenes en 1930, muchos de nosotros anhelosos de integrarnos a la lucha que recién empezaba en el Perú. Sensiblemente esto no fue posible, a mí solo me ilumina el recuerdo de la bella frase final de la carta donde fijábamos el encuentro de los deportados con él en Santiago de Chile: "Yo sé que usted estará allí donde la llame el deber".

### **¿Por qué renunciaste al Partido Aprista?**

Desde 1930 hasta 1948 fui miembro del Comité Ejecutivo Nacional del Apra. En 1946 presidí la Primera Convención de Mujeres a la que concurrieron mujeres de todo el país. Fue una reunión que duró diez días y en la que se tomaron acuerdos muy importantes.

Dos años después cuando se realizaba el Segundo Congreso del Partido Aprista, luego de veinte años de convenciones y reuniones, renuncié porque las conclusiones del Congreso sostenían este enunciado: "Las mujeres no son miembros activos del Partido Aprista porque no son ciudadanas en ejercicio". Me levanté y pedí la palabra. Haya dio un golpe en la mesa y dijo: "No hay nada en cuestión". Insistí con energía que quería hablar y él volvió a repetir lo mismo. Ante eso, me levanté con un grupo de mujeres y dije en voz alta: "¡Esto es fascismo!". Después me eligieron Segunda Secretaria General del Partido, pero me quitaron la dirección del Comando de Mujeres. No volví nunca más al Partido. Fueron veinte años de intensa actividad política. Veinte años que me enseñaron mucho y de los cuales no me arrepiento.

## **Entrevista a Ángela Ramos**

### **Volviendo a darle vida a todos esos rostros inolvidables<sup>2</sup>**

Angela Ramos publicó varios artículos en la Revista Amauta: “La represión de la vagancia”, “Religión de amor y de belleza” sobre el libro de María Lacerda de Morúa, y “Hombres y Máquinas”, de Larissa Reissner. Dueña de una personalidad atrayente y de una inteligencia vivaz, convirtió su palabra y pluma en arma que siempre esgrimió con habilidad. Fue también una de las primeras periodistas que denunció las condiciones inhumanas en las que vivían los presos.

#### **¿Cuál fue el primer trabajo que tuviste?**

Mi primer trabajo me hizo ser escritora porque eran tales las injusticias que sufrí que tuve que expresarlas de alguna manera. Trabajaba todos los días, incluidos los sábados y domingos en la Pacific Steam Navigation Company, que fue bautizada con el ingenio limeño: Poca será nuestra comida. A lo que el humor inglés contestó: Peor sería no comer.

Entré a esta compañía como ayudante del Secretario que era un pobre hombre acomplejado que quería ser superior a mí. No desperdiciaba oportunidad para humillarme, pero a la postre le demostré que sabía más que él, y hasta en eso pude ver que superiores somos las mujeres a los hombres. Siempre he sido amiga de los hombres y casi no he tenido amigas mujeres, pero ahora, con el correr de los años y no tan sólo porque tengo dos hijas, advierto que en el Perú, desde las clases populares hasta la burguesía, la mujer es la que más aporta en la sociedad, en el hogar y fuera de él, y no está ni retribuida ni considerada. En cambio hemos visto llegar a tantos pobres diablos a la Asamblea Constituyente que han dicho tanta necedad y sólo ha habido dos mujeres, y posteriormente sucedió lo mismo en el Congreso.

#### **¿Cuál es el primer aliento, o la primera fuerza, que debe tener una mujer que lucha por sus ideales?**

Creo que nadie es revolucionario sin amor. Hay que poner amor y pasión en las causas que defendemos, entonces lo misma da tener 18 años o dar la vuelta al número y tener 84 años que es mi edad. A los 84 años se puede ser apasionada y se debe ser apasionada en la defensa del hombre. En este sentido me enseñó mi padre que fue una explotado y un hombre justo. Después, José Carlos Mariátegui, quien no sólo es un recuerdo inolvidable sino que está presente permanentemente en mi vida. Me ha dejado una impronta difícil de borrar, quizá qué destino torcido hubiera tenido mi vida sino lo hubiera conocido a él.

#### **¿Qué significó para ti la amistad con José Carlos Mariátegui?**

Mi amistad con él data de la época de Labor y Amauta. Lo visitaba a menudo en su casa de Washington. Él influyó en todos los que se acercaban a escucharlo, era

---

2 Entrevista realizada en enero de 1985. Publicada en *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Imprenta Humboldt, 1985. 1ª Edición, pp. 77-81.



imposible estar cerca de él y no ser influenciada. Emanaba tal dulzura su persona. Recuerdo que cuando estaba en silla de ruedas nos turnábamos para llevarlo y cuando salía a dar alguna conferencia cientos de personas le hacían calle para que pasara y él se ruborizaba. Tenía una frase, una palabra para cada persona, para alentarla, para dirigirla, para guiarla. Era increíble cómo se acordaba de todos, del hijo enfermo, de la cosecha, de los problemas, de las aspiraciones. Era profundamente humano, profundamente interesado en los problemas de todos y cada uno. Cuando murió no pudimos darnos cuenta de la magnitud de la desgracia, de la catástrofe que había caído sobre nosotros. Su entierro fue una manifestación de dolor popular. No hubo carrozas, sino hombros de trabajadores que lo llevaron hasta el cementerio cantando La Internacional.

El Partido Comunista fue fundado en una playa, y quizá para no atraer la persecución policíaca le dieron el nombre de Partido Socialista, pero todos sabíamos que se trataba del Partido Comunista. Lo fundó Mariátegui conjuntamente con Hugo Pesce, Ricardo Martínez de la Torre, Avelino Navarro, un ferroviario que vino como Julio Portocarrero del campo anarcosindicalista y el abogado Luciano Castillo que a mi me da pena decirlo porque como amigo le tengo especial deferencia, pero el Partido Socialista no ha sido sino siempre Luciano Castillo y su sello.

De todos los mencionados Ricardo Martínez de la Torre fue un magnífico amigo mío y además un consecuente comunista que no pudo ser borrado de las filas del Partido por ese tráfuga y traidor, que no tiene Patria, pero presumo que la podría volver a tener, que es Ravines. Ravines forma la primera célula aprista en París, pero después se volvió antiaprista. Fue conductor del Partido Comunista a la muerte de Mariátegui, después salió despotricando en Chile contra la Unión Soviética y el Partido Comunista. Lo demás ya es historia reciente y conocida, y no la voy a repetir. Me parece que Velasco al quitarle la ciudadanía peruana obedeció a un dictado de conciencia porque un traidor de esa calaña no es digno de tener una Patria.

Otro que ha tenido una trayectoria sinuosa es el jefe del Apra. Fue Presidente de los estudiantes universitarios y por eso fue perseguido y extrañado del país en el gobierno de Leguía. Inició su peregrinación en París donde le gustó La Marsellesa que convirtió en himno aprista. Después se trasladó a la Unión Soviética, allí se puso la camisa mujik y besó el suelo ruso. Los soviéticos no se dejaron seducir por el personaje. Después Haya viajó a Inglaterra donde tomó la costumbre de saludar con el pañuelo blanco luego de su coqueteo con el Partido Laborista. También estuvo en Italia y en Alemania, algunos lemas apristas se parecen a lemas fascistas no por casualidad. De regreso al Perú y desde Panamá, tuvo la divertida ocurrencia de enviarle una carta a José Carlos Mariátegui, acompañada de una foto en la que aparecía, ya no con la camisa mujik, ni obrera, ni pañuelo blanco, sino con camisa de cuello y corbata con una inscripción que decía: "De Haya futuro Presidente del Perú".

Larga y triste trayectoria de un hombre que tuvo dimensión territorial, y si quieres, internacional. Poseedor de un talento reconocido y que sin embargo, después de estar confinado en la Embajada de Colombia por orden del dictador de turno Manuel Odría, pactó con Odría. Después de haber sido denigrado por Ravines, volvió a ser socio de Ravines.

### **Has estado presa ¿no?**

He estado presa en dos oportunidades. Una vez cuando Sánchez Cerro estaba en el poder. En esa ocasión Zoila Aurora Cáceres fue a pedir por mí y Sánchez Cerro le respondió: “¿Ángela Ramos? He hecho todo lo posible por ser amigo de ella y me ha rechazado. Una vez se publicó la lista de visitantes a Palacio y apareció su nombre, rectificó al día siguiente y dijo que no había venido a visitarme ni pensaba venir nunca. No me pida usted por ella, porque la quisiera ver colgada en los alambres del tranvía”. A pesar de esto no le guardo rencor porque era natural en él, y por encima de estas cosas pienso que fue uno de los pocos presidentes que no ha metido las manos en las arcas públicas. Permanecí durante un mes presa, la segunda, un poco más, en esta oportunidad intervino el Alcalde del Callao, José Valega, que era muy amigo de mi padre.

### **También escribiste teatro**

En 1923 se estrenó en el Teatro Colón mi comedia costumbrista de principios de siglo, en la que por primera vez la clase media subía a escena. Se tituló: “Por un marido”. Se presentó 25 noches seguidas. Después pasó al Segura y al Municipal, también la presentaron en Chile. Según un crítico de la época, Nataniel Yañes Silva: “Tenía todos los aciertos y los defectos propios de la obra de una mujer”. Después escribí tres comedias más.

### **¿En qué periódicos trabajaste como periodista?**

He colaborado en casi todos los periódicos. En “El Comercio” siempre fui silenciada, aunque allí comencé a escribir nunca figuró mi nombre. En “El Mundo” de Andrés Aramburú gané algún dinero, 10 soles, y en “La Noche” de Gastón Roger sin ganar dinero gané prestigio lo mismo que en “La Crónica” donde Clemente Parra me abrió las puertas. Allí hice campaña por los presos comunes, esa es la única obra que reconozco como mía. Denuncié esas cárceles de donde jamás ha salido un hombre regenerado y que muchas veces son escuelas de la delincuencia. Luché contra la Ley de la Vagancia y recibí el espaldarazo de José Carlos Mariátegui, en un artículo magistral en el que examina y condena esa ley que pone al hombre fuera de la ley y que marcha al margen del Código Penal. Todavía sigue siendo una afrenta para la llamada “justicia”.

Quizá sin mi vocación por la gente que sufre prisión no hubiera podido ocupar el cargo de Secretaria General del Socorro Rojo Internacional, en defensa de todos los presos y perseguidos. Laboré con tal ardor que en una ocasión me encontré con 32 presos que habían salido de El Frontón, a los que tuve que conseguir vivienda, alimentación y regreso a las tierras de donde les habían traído. Estuve en el Socorro Rojo durante tres años y tuve a mi cargo todo el grupo “Vanguardia Roja” de la Universidad de San Marcos en el que estaba el inolvidable Genaro Carnero Checa, que en la visita que me hizo en febrero de 1980, escribió en su libro *Los peces infernales*: “A mi primera jefa en la revolución y en la amistad”. Recuerdo esa pléyade de muchachos entusiastas y capaces de hacer lo imposible por ayudar a sus compañeros de prisión como Jorge del Prado y su hermano Julio.

No sabes cómo desearía volver a ser joven para ir al Sexto, a Lurigancho y a todas las cárceles para denunciar lo que denuncié hace 50 años pero que ahora ha adquirido contornos sombríos y criminales.

### **¿Y qué te ha dejado el amor?**

El amor me ha dejado muchas alegrías y tristezas, pero sobre todo me dejó dos hijas que siguen mis huellas y aún la superan. Es el mejor homenaje que puedo rendir a la memoria de su perecido padre, del cual estuve separada durante 26 años y cuando supe que estaba enfermo fui a verlo.

### **¿A qué mujeres recuerdas más de esa época?**

He conocido a muchas mujeres interesantes como Dora Mayer de Zulen, primera voz que se alzó a favor del indígena. Fue una mujer que no transigió, que vivió en una pobreza franciscana y que, cuando tuvo algo, lo entregó totalmente a los pobres. Nadie la recuerda hoy, quizá porque es mujer. Se habla de Tello, de Valcárcel, pero nunca se cita a Dora Mayer de Zulen. Yo siento la necesidad de repetir esos nombres, como también el de Adela Montesinos, esa extraordinaria amiga, el de María Wiesse, una gran mujer, el de Blanca Luz Brun y Julia Codesido. Es curioso, las tengo tan presentes como si fuera ayer que las hubiera visto, y sin embargo siento también que se las olvidó pronto. En esta tarde que me he confesado, tú, Sara Beatriz, estás volviendo a darle vida a todos esos rostros inolvidables y fecundos.

### **¿Cuál ha sido tu principal virtud para enfrentarte a una sociedad tan conservadora?**

No creo que haya tenido virtudes, pero siempre he estado alerta frente a la luz roja que me avisaba de un peligro para mi conducta. Lo que me hizo agonizar, como decía Unamuno, fue la lucha con mis creencias porque murió en mí lo religioso, pero ha quedado ardiendo la mística. Esa mística que me hace seguidora de Cristo, de Francisco de Asís, que me hace defender la justicia. Si volviera a nacer volvería a ser comunista y a defender y luchar por los presos.

El galardón que he recibido en los últimos tiempos es una carta de Jorge del Prado que es de antología. Admiro, respeto a Jorge del Prado como el amigo y camarada que por sus excepcionales dotes, es un digno discípulo de Mariátegui. Las tristezas que he tenido han sido la muerte de Genaro Carnero Checa, de Ernesto More, y de Esteban Pavletich. Ahora que tú me dicen que han elegido a Lucía, su excelente esposa, como presidenta de Cosalc<sup>3</sup>, se que llevará dignamente la bandera de la solidaridad que Esteban desplegó con tanta valentía.

Lo más significativo para mí ha sido Nicaragua y ahora la lucha de El Salvador. En realidad todo el Caribe está convulsionado, y no son las balas del cowboy Reagan las que van a matar un movimiento que forma parte de la historia de la liberación de los pueblos.

---

3 Comité de Solidaridad con los pueblos de América Latina y El Caribe.

## Capítulo XX

### Cambiar los paradigmas

#### Ciudadanía y Sufragio

Resulta paradójico que el ideal de transformar la sociedad con un nuevo orden social y cultural impulsado por los filósofos de la Ilustración mantuviera a las mujeres subordinadas al hombre. Como dijera en 1673, el filósofo cartesiano Poulin de la Barre en su libro *Sobre la igualdad de los sexos*: “el sexo castiga a la mitad de la especie a una perpetua minoría de edad”<sup>1</sup>. Es más, pensadores de entonces coincidieron con Rousseau, uno de los ideólogos de la educación como “fuerza transformadora de la sociedad”, cuando en *Emilio* planteó que,

“toda la educación de las mujeres está hecha especialmente para agradar al hombre; si el hombre debe agradarle a su vez, es una necesidad menos directa, su mérito está en su potencia, agrada por el solo hecho de ser fuerte. Convento en que no es esta ley del amor, pero es la de la naturaleza, anterior al amor mismo”<sup>2</sup>

La propuesta de Rousseau consistía en una sociedad de productores independientes donde la propiedad privada fuera considerada como un derecho individual, y como dice en *El contrato social* (1762), existiera “la igualdad de todos los ciudadanos en el sentido de que todos deben disfrutar de los mismos derechos”<sup>3</sup>. En el *Discurso sobre los Orígenes de la Desigualdad* (1755), precisa que se trata de una propiedad pequeña puesto que un derecho ilimitado propiciaba la explotación, pero como las mujeres no podían poseer propiedades productivas ni grandes ni pequeñas, integraban la sociedad civil, pero no eran miembros de pleno derecho. Es más, Rousseau pensaba que era necesario mantenerlas en situación de dependencia porque los juicios y opiniones que vertían estaban mermados por sus “pasiones inmoderadas”, por lo que necesitaban de la protección y guía masculina para enfrentarse al reto de la política<sup>4</sup>. Lógica nada extraña en esa época. Según Macpherson “un demócrata del siglo XVIII podía concebir una sociedad de una sola clase y excluir a la mujer; igual que un antiguo demócrata ateniense podía concebir una sociedad de una sola clase y excluir a los esclavos”<sup>5</sup>.

Los profundos cambios originados durante la Revolución Industrial y la Revolución Francesa (1789), permitió que las mujeres impusieran la premisa que todos los seres humanos tienen los mismos derechos y obligaciones. Además, revueltas

---

1 Amelia Valcárcel. *Sexo y Filosofía*. Barcelona, 1991, p. 9.

2 Jean-Jacques Rousseau. *Emilio o De la Educación*. Madrid, 1998, p. 535.

3 Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social*. Madrid, 1988, p. 76.

4 David Held. *Modelos de democracia*. Madrid, 1991, p. 100.

5 Ibidem, p. 100.

y manifestaciones en defensa de sus derechos como cuando en 1789, Luis XVI proclamó la convocatoria de los Estados Generales a fin de que la nobleza, el clero y el pueblo presenten sus reclamos, excluyendo a las mujeres. Entonces, se lanzaron a las calles y marcharon hacia Versalles. En la sublevación de 1789, como en la de mayo de 1793, las mujeres fueron, “como dirían las autoridades de la época, “las agitadoras”<sup>6</sup>.

“¿No han violado el principio de igualdad de derechos al privar con tanta irreflexión a la mitad del género humano; es decir, excluyendo a las mujeres del derecho de la ciudadanía?”<sup>7</sup>, se preguntaba entonces Condorcet. Pero al instaurarse la nueva república, la Asamblea rechazó su solicitud de implementar una educación en términos de igualdad para hombres y mujeres. Entre 1793 y 1794, los jacobinos cerraron clubes de mujeres prohibiendo su presencia en cualquier tipo de actividad política. El nuevo código civil napoleónico, cuya extraordinaria influencia ha llegado prácticamente a nuestros días, se encargaría de plasmar legalmente dicha «ley natural»<sup>8</sup>. Ante lo cual, Voltaire, criticaba que a pesar de que las mujeres habían demostrado ser capaces de gobernar en varias monarquías hereditarias de Europa, “el hombre siempre ha sido señor de la mujer, fundándose en esta fuerza casi todo lo del mundo”<sup>9</sup>.

Un cambio importante se produjo con el socialismo utópico<sup>10</sup> que surgió como respuesta a la difícil situación de los trabajadores explotados. En 1830, Charles Fourier (1772-1837), vinculó la opresión económica a la opresión sexual, y sostuvo que el status de la mujer permitía medir el nivel de progreso social de una determinada sociedad y caracterizó la igualdad entre los sexos como un rasgo esencial del socialismo. En ese período, Flora Tristán propugnó la reivindicación de las mujeres desde una perspectiva feminista, política, y social en su condición de obrera<sup>11</sup>, con lo cual “se adelantó a Marx”<sup>12</sup>, señalando en su libro *La Unión Obrera* que “la mujer es el proletario del mismo proletario”<sup>13</sup>

Pero es Carlos Marx en los Manuscritos de 1844, quien definió la familia como la primera relación social y a la mujer como la primera propiedad del hombre. El enfoque marxista concluye que la emancipación del hombre y de la mujer sólo se lograra con la transformación de las estructuras socioeconómicas, y en ese sentido la liberación de la mujer forma parte de la teoría y práctica de la lucha por la emanci-

6 D. Godineau. *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution*. Aix-en-Provence, 1988.

7 Condorcet. «Essai sur l'admission des femmes au droit de la cité». *Las Mujeres y la Revolución*. Barcelona, 1974.

8 Ana de Miguel. “Feminismos”. *10 palabras claves sobre la mujer*. Navarra, 1995, p. 226.

9 Voltaire. *Diccionario Filosófico*. Tomo III. Buenos Aires, 1964, p. 184.

10 Federico Engels, refutó las tesis del socialismo utópico en su libro: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, publicado en 1892.

11 Flora Tristán. *Union ouvrière*. Paris, 1986.

12 Jorge Basadre. *Apertura. Textos, Cultura y Política, escritos entre 1924 y 1977*. Lima, 1978, p. 246.

13 Magda Portal. *Flora Tristán, precursora*. Lima, 1983, p. 21.

pación de toda la sociedad. “La relación inmediata, natural, -dice Marx- del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer y del carácter de esa relación puede concluirse hasta qué punto el hombre se ha comprendido a sí mismo como ser genérico, como hombre. La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano.

Corresponde a este período un notable ensayo titulado: *Vindicaciones de los derechos de las mujeres*, de Mary Wollstonecraft (1759-1797), quien contra la imagen recurrente de la mujer como un ser débil, superficial y pasivo, sostuvo que no sólo era capaz de asumir el reto político sino también el liderazgo, pero que la carencia de educación y el aislamiento doméstico habían frenado su desarrollo como ciudadanas de pleno derecho. En 1844, Elizabeth Candy Staton, Lucrecia Mott, Mary M’Clintoch, Jane Hunt y Marta Wright, celebraron la primera Convención de Mujeres, e hicieron pública una resolución llamada “Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Séneca Falls”, donde exigieron igualdad de condiciones ante la ley, la religión, la educación y el trabajo.

Nació así el movimiento feminista y sufragista, “una de las manifestaciones históricas más significativas de la lucha emprendida por las mujeres para conseguir sus derechos”<sup>14</sup>, que congregó a las mujeres sin distinción de clases sociales, ideologías y credos, pero coincidentes en reclamar los derechos que les negaban. En 1882, Hubertine Auclert, socialista y defensora del sufragio femenino, fue la primera en proclamarse feminista en su revista “La Citoyenne”, (La Ciudadana) término que fue aceptado en el primer congreso feminista realizado en París en mayo de 1892 por Eugénie Potonie-Pierre y sus compañeras del grupo Solidarité. A partir de lo cual, el término se fue extendiendo hasta que nació en el siglo XIX como “movimiento a través del cual la mujer proclama el derecho a la autonomía, su derecho a ser ciudadana, su derecho al trabajo, a la educación y a una plena participación política”<sup>15</sup>.

Basándose en la teoría marxista, August Bebel escribió en 1879 *La mujer y el socialismo*, un importante libro que alcanzó a tener 53 ediciones. Para Bebel la liberación de la humanidad no era posible sin la independencia social y equiparación de los sexos. Su aporte fundamental radica en destacar la necesidad de tres factores para lograr la emancipación femenina: 1. Incorporación al trabajo productivo. 2. Activa participación social, política y presencia en la dirección y orientación de la sociedad socialista. 3. Socialización de las tareas domésticas. Es necesario aliviar el trabajo en el hogar que ha pesado durante siglos exclusivamente sobre sus hombros: Sin revolución de la vida doméstica, señaló, no podrá liberarse la mujer<sup>16</sup>.

---

14 Mary Nash - Susana Tavera. *Experiencias desiguales: Conflictos sociales y respuestas colectivas*. Madrid, 1995, p. 58.

15 Karen Offen. “Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo”. *Historia Social* No. 9, Valencia, 1991, p. 110.

16 August Bebel. *La mujer y el socialismo*. La Habana, 1974, p. 45.



## La lucha por la igualdad de derechos en el Perú

El 22 de agosto de 1930, la guarnición militar de Arequipa se sublevó al mando del comandante Luis M. Sánchez Cerro, quien depuso al Presidente Leguía. Recibido apoteósicamente en Lima, un año después Sánchez Cerro fue elegido Presidente Constitucional. El nuevo mandatario, al frente del derechista Partido Unión Revolucionaria, inició su régimen en el contexto de una profunda crisis política que concluyó en 1933 cuando fue asesinado. El general Oscar R. Benavides, ocupó su lugar hasta 1939, como Presidente de la República.

Es en el terreno político de esos años que la presencia de las mujeres inauguró nuevos caminos. Proscrita la legalidad del Partido Comunista y del Partido Aprista, las mujeres ganaron terreno en la militancia partidaria y en la organización de comités de lucha y grupos de apoyo. Las mujeres del Partido Comunista participaron en tres frentes: sindical, partidario, y el Frente Único de Solidaridad Socorro Rojo Internacional, organismo de ayuda a los presos políticos, creado por la Central General de Trabajadores del Perú en 1931. Integrado por obreros, estudiantes e intelectuales, debió su mayor impulso a la presencia de Ángela Ramos, que desempeñó durante varios años el cargo de secretaria general y a mujeres como Adela Montesinos, Carmen Saco. Alicia del Prado, Alicia Bustamante, Celia Bustamante, Carmen Pizarro, María Argote, Pepita Pizarro, Raquel y Estela Bocangel, entre otras.

Mientras que la presencia de las mujeres del partido Aprista, también en la clandestinidad, se orientó a la formación de comités de lucha y grupos de apoyo. Y, aunque en el Primer Congreso Nacional las reivindicaciones femeninas merecieron el respaldo partidario, el rol de las mujeres tuvo más carácter asistencial. La familia y la madre aprista, le dieron una dimensión distinta a la participación política, no obstante que Magda Portal y Carmen Rosa Rivadeneira, intentaron organizar a la militancia femenina bajo otros causes.

Cuando el Apra volvió a la legalidad en 1933, las mujeres tomaron parte en diversas tareas y en el frente antifascista, generándose un conflicto interno entre las más connotadas dirigentes y Haya de la Torre, renuente a concederles un mayor espacio político. En 1948, Magda Portal renunció al Apra y al Comando de Mujeres Apristas porque las conclusiones del Segundo Congreso contenían el siguiente enunciado: Las mujeres no son miembros activos del Partido Aprista porque no son ciudadanas en ejercicio.<sup>17</sup> El frente femenino se desarticuló hasta que en 1950, bajo la dictadura del general Odría, el Apra volvió a la clandestinidad.

Varias mujeres fueron apresadas como Alicia del Prado, que en 1933, fue acusada de proselitismo político y de ser militante del Partido Comunista por lo que estuvo presa tres años. Al salir en libertad en 1936, fundó "Acción Femenina", organización del Partido Comunista orientada a la formación y educación política de las mujeres militantes de ese partido, con el fin de capacitarlas para acceder a cargos de dirección. Eran los años previos a la Segunda Guerra Mundial, donde la lucha contra el fascismo y la difusión de las ideas socialistas constituían aspectos centrales del

17 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima, 1985. Primera Edición. Entrevista a Magda Portal, p. 84.



pensamiento progresista. Las mujeres de varios países europeos se agruparon en el Comité Internacional de Mujeres contra la Guerra y el Fascismo; mientras que en el Perú, "Acción Femenina", amplió sus fronteras de trabajo convirtiéndose en un frente amplio en el que confluyeron mujeres de distinta filiación política, lo que a su vez hizo posible la constitución del Comité de Ayuda a las Víctimas de la Segunda Guerra Mundial Alas Blancas presidido por la entonces esposa del Embajador de Inglaterra.

Las tareas del Comité Alas Blancas, abarcaron la recolección de ropa y medicinas para enviarlos a los frentes de lucha. Cientos de mujeres recorrieron las calles de Lima y de otras ciudades del Perú solicitando colaboración, mientras Alicia del Prado y la presidenta de Alas Blancas visitaban las ciudades del país llamando al boicot para los productos alemanes y denunciando los crímenes del fascismo. Al finalizar la guerra, el Comité Alas Blancas se disolvió mientras que "Acción Femenina" prosiguió su labor hasta 1952, año en que la dictadura de Odría cerró su local, persiguió a sus dirigentes y apresó a Maximina Argote quien estuvo dos años en la cárcel acusada de comunista.

La derrota del fascismo produjo al término de la contienda, la polarización entre el sistema capitalista y socialista, y la debacle de las potencias coloniales hostigadas por la ola nacionalista que recorrió el continente africano y asiático. A nivel ideológico influyó la hazaña de las Fuerzas Aliadas y del Ejército Rojo en la liberación de Europa, factor decisivo de muchos acontecimientos mundiales en las conquistas democráticas y el ascenso de las organizaciones populares tras la derrota nazi. Todo lo cual influyó en la situación de la mujer, unido al hecho de que las mujeres reemplazaron la mano de obra masculina durante los años de la guerra. En Inglaterra, más del 40% de los trabajadores de la producción bélica fue femenino. Y, si antes de 1940 en las fábricas de productos químicos en Estados Unidos no había ninguna trabajadora mujer, un año más tarde en una sola compañía 470 mujeres trabajaban en tres turnos<sup>18</sup>. Esto posibilitó una mayor capacitación, y el acceso de las mujeres a profesiones hasta entonces consideradas masculinas como ingeniería, química, electricidad, medicina y arquitectura. También trajo abajo la vieja teoría de la ineficiencia de las mujeres en trabajos técnicos o científicos, y obligó a las empresas a pagar un salario más justo a las mujeres que realizaban el mismo trabajo que los hombres y con igual eficacia.

En 1945, del Congreso Femenino de París, nació la Federación Democrática de Mujeres, después la Federación Mundial de la Mujer; mientras que en América Latina, entre 1946 y 1949, se conformaron organizaciones y federaciones de mujeres en Argentina, Chile, Cuba, México, Brasil y República Dominicana; en la década del 50 en Costa Rica, Guatemala, El Salvador, Venezuela, Colombia, Uruguay, Ecuador y Paraguay; y posteriormente en Haití, Honduras, Perú y Panamá.

También hubo un clima más propicio para el reconocimiento de los derechos de las mujeres, a partir del principio de la igualdad de derechos humanos de la Carta de las Naciones Unidas. En la Convención Interamericana de Mujeres, realizada

---

18 Hanna Garry. "La mujer sustituye al hombre en las industrias de guerra". "En América", Revista mensual de los intelectuales. No. 22, noviembre de 1943.

en Bogotá el 30 de marzo de 1948, los gobiernos americanos representados en la Novena Conferencia Internacional Americana, señalaron que era aspiración de la comunidad americana equilibrar a hombres y mujeres en el goce y ejercicio de los derechos políticos, y acordaron “que el derecho al voto y a ser elegido para un cargo nacional no deberá negarse o restringirse por razones de sexo”.

Es en este período que la mayoría de gobiernos latinoamericanos otorgaron a las mujeres el derecho al sufragio. Aunque en algunos países hubo una cierta presión de las mujeres como en el Perú donde la Asociación Femenina Universitaria luchó por esta conquista, el voto fue otorgado con fines de utilización política de la mujer de los sectores medios. Esta conquista democrática, importante en sí, no encontró debida expresión en un continente donde la mayor parte de analfabetos eran y son mujeres. El derecho al sufragio femenino se otorgó en Canadá: 1918; Ecuador: 1920; Brasil: 1932; Uruguay: 1932; Cuba: 1934; El Salvador: 1939 (limitado); República Dominicana: 1942; Jamaica: 1944; Guatemala: 1945 (limitado); Panamá: 1945; Trinidad Tobago: 1946; Argentina: 1947; Venezuela: 1947; Suriname: 1948; Chile: 1949; Costa Rica: 1949; Haití: 1950; Barbados: 1950; Antigua y Bermuda: 1951; Dominica: 1951; Granada: 1951; Santa Lucía: 1951; Bolivia: 1952; México: 1953; Guyana: 1953; Honduras: 1955; Nicaragua: 1955; Perú: 1955; Colombia: 1957; Paraguay: 1961; Bahamas: 1962; Bahamas: 1962; Belice: 1964.

El derecho al sufragio de las mujeres peruanas se logró el 5 de setiembre de 1955, mediante Ley N° 12391, durante el gobierno del general Odría, que no era precisamente un demócrata. Su gobierno se caracterizó por una total ausencia de libertades políticas y una sistemática represión a sus opositores. Su objetivo no fue otro que reelegirse, para lo cual necesitaba el voto proveniente de sectores populares donde su esposa, María Delgado de Odría, había realizado un intenso trabajo con las mujeres.

En la década del 50 diversos pueblos de América Latina atravesaron un período de gran convulsión social, producto de la lucha del movimiento democrático contra regímenes militares y dictaduras civiles, que tuvo una importante repercusión en el triunfo de la Revolución Cubana. Durante esos años revistas como “Hora del Hombre”, “Peruanidad”, “Excelsior”, “De todas partes”, publicaron poemas, artículos y cuentos de varias mujeres como María Rosa Macedo de Camino, Isabel de la Fuente, Felisa Moscoso, Eva Morales, Hortensia Málaga de Cornejo, y Carlota Carvallo de Núñez.

Precisamente la revista “Hora del Hombre” que reunió a los intelectuales progresistas de esos años, y que estuvo dirigida por Jorge Falcón, contenía una sección femenina con información variada sobre diferentes actividades de las mujeres, avances de su incorporación a nivel socio económico, y la participación femenina en la URSS en la reconstrucción de ciudades destruidas por la guerra. Un artículo publicado en esta revista, y escrito por una estudiante de pedagogía, da cuenta del cambio de percepción y del discurso de las mujeres a comienzos de los 50. Traza líneas que permiten vislumbrar el despegue del movimiento feminista en la década del 60 primero en Europa y Estados Unidos, y posteriormente en América Latina:

“Es indudable que vivimos en una época en la que las mujeres escalan posiciones y ocupan un lugar privilegiado dentro de distintas actividades de la vida misma. El prejuicio que circunscribía única y exclusivamente a lo doméstico el campo de acción femenina, se va desarraigando cada vez más. La línea divisoria que existiera hasta hace muy poco tiempo entre lo que se daba en llamar actividades masculinas y femeninas, ha ido desapareciendo paulatinamente, conforme la práctica ha demostrado que la mujer puede desempeñarse tan bien o mejor que el hombre en muchas de aquellas que antes le estaban completamente vedadas. (...) La educación moderna, si es que cabe hablar de épocas tratándose de educación, va cayendo poco a poco en un desprecio a las atenciones y delicadezas que se merecen quienes usan las faldas y saben hacer sentir que realmente las llevan. Me refiero a la cortesía traducida ya sea en una frase amable, en ceder un asiento en el ómnibus, en un gesto, en fin, en esa serie de pequeñas cositas que reunidas, no sólo nos hacen reparar a nosotras en que la caballerosidad todavía existe, sino que hace recordar a los caballeros, que por más que nuestras actividades puedan ir paralelas a las de ellos, biológicamente, por lo menos, permanecemos tan diferentes como siempre. Entiéndase que no me refiero a las fórmulas y reverencias de antaño, sino a algo más profundo y más a tono con la época en que vivimos. Para terminar, quisiera aclarar que si al hablar de la mujer moderna he omitido la palabra “glamour”, “tea-bridge” y “rouge”, ha sido porque he querido evitar en lo posible hablar de ese tipo de mujer que se empeña en pintarse los labios en forma de sandía, hablar continuamente del último modelo o de su actor favorito y cuyas únicas actividades se reducen a estar en público, a prepararse para estar en público, a recuperarse de los efectos de haber estado en público, y que, por añadidura y no sé por qué extraña razón, se empeñan en llamarse a sí mismas: “mujeres modernas”<sup>19</sup>.

### Movimiento Femenino

En 1949, Simone de Beauvoir proclama: No se nace mujer, se llega a serlo, en su libro *El segundo sexo*, el ensayo feminista más importante del siglo. Todo lo que se ha escrito después en el campo de la teoría feminista ha tenido que contar con esta obra sea para continuar sus planteamientos y seguir desarrollándolos, o para criticarlos oponiéndose a ellos<sup>20</sup>. Desde la perspectiva de la filosofía existencialista analiza el origen histórico y las referencias culturales en la construcción de “un segundo sexo”, que ningún destino biológico define, “es la civilización en conjunto quien ha elaborado ese producto intermedio entre el macho castrado al que se califica como femenino”<sup>21</sup>. Un ser dependiente y con relaciones de sometimiento con el otro sexo<sup>22</sup>.

19 Ettl de Lloc. “La mujer moderna”. Hora del Hombre. Lima, marzo de 1950.

20 Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Valencia, 1998, p.7.

21 Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Buenos Aires, 1962, p. 13.

22 Isabel Morant. “El sexo de la historia”. Ayer. No. 17, 1995, p. 37.

Entonces, los grupos femeninos no eran reconocidos e incluso el feminismo era mirado con desconfianza. Esto obedecía principalmente a que no hubo en el Perú ni en América Latina un feminismo de larga tradición, “con su filosofía, el liberalismo, y su encarnación económica, el capitalismo. Libertad (individual) e igualdad (como) principales ejes de su lucha”<sup>23</sup>. Por ello, a pesar de la intensa lucha de las mujeres no accedieron a una participación política hasta el último tercio del siglo XX, “según la definición que de ésta hace la ciencia política, es decir, capacidad de representación a través del sistema de partidos políticos, ejercicio del voto y manejo del poder en las instituciones de gobierno»<sup>24</sup>.

Entre 1960 y 1970, el movimiento femenino con diferentes corrientes teóricas y tendencias que explican las causas de la subordinación y las estrategias del cambio de las relaciones y condición de las mujeres, cobró notable impulso en Europa y Estados Unidos, en el contexto de una América Latina marcada por un clima de agitación social, dictaduras militares, y una fuerte presencia del pensamiento de izquierda y marxista. Tres obras teóricas tuvieron entonces una notable repercusión: *La mística de la feminidad* (1963) de Betty Friedman; *Política sexual* (1969) de Kate Millet; y *La dialéctica del sexo* (1970) de Sulamith Firestone.

Tuvieron el mérito de analizar el patriarcado y el género desde el psicoanálisis y el marxismo, a través de lo cual estudiaron las relaciones de poder al interior de la familia y la sexualidad. Para Kate Millet, la relación entre los sexos es una relación de poder, sintetizada en su célebre afirmación: Lo personal es político. Pero lo interesante de esta corriente del feminismo no solo radicaba en sus obras teóricas, sino en la organización de grupos de autoconciencia donde las mujeres empezaron a contar sus propias experiencias. Lo que originó la capacidad de verse a sí mismas, y nuevas formas de solidaridad entre mujeres que impulsarían aún más su desarrollo.

Según Joan W. Scott, escribir la historia del feminismo no significa escoger entre la estrategia de la igualdad o de la diferencia, como si ésta pudiera resolver todas las contradicciones vividas. Una historia del feminismo debe ser, “la historia de las mujeres (y de algunos hombres) constantemente inmersos en la resolución de los dilemas que enfrentan”<sup>25</sup>.

A partir de la década del ochenta y noventa se inició un nuevo orden signado por el triunfo de líderes de la derecha, el agotamiento de las ideologías, la disolución de la Unión Soviética, la debacle del socialismo en los países de Europa del Este, y el liderazgo económico, político y militar de Estados Unidos. Esto originó la formación de bloques geopolíticos encabezados por Estados Unidos, países de Europa y de Asia, mientras África y América Latina quedaban en la periferia bajo el impulso de políticas de desregulación, privatización y disminución del rol del Estado en la producción. Política que no ha solucionado el desempleo, ni la desarticulación de

23 Louise Toupin. *Qu'est-ce que le féminisme?* Quebec, (CDEACF), 1997.

24 Lola G. Luna. “Los movimientos de mujeres en América Latina o hacia una nueva interpretación de la participación política”. *Boletín Americanista*, N°. 45, 1995, p. 251.

25 Joan Wallach Scott. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis, 2002.

los procesos productivos, y mucho menos la grave crisis de distribución del ingreso que explica los profundos abismos sociales que se dan<sup>26</sup>.

En ese contexto, el trabajo de las organizaciones femeninas y feministas respondió a la incorporación creciente de la mujer al mercado del trabajo antes predominantemente masculino. Entre 1961 y 1981, la tasa de crecimiento de la Población Económicamente Activa Femenina en el Perú alcanzó el 70% superando largamente la tasa de crecimiento masculina<sup>27</sup>. Sin embargo, se trataba de un trabajo donde las mujeres eran la mayoría sólo en “empleos de tiempo parcial, de bajo o ningún salario”<sup>28</sup>. Tampoco los índices de alfabetismo se redujeron en las zonas de extrema pobreza ni mejoraron las condiciones de salud para las mujeres de esas zonas.

En las dos últimas décadas América Latina ha iniciado un camino que intenta ser propio, con un fuerte sesgo nacional, democrático, e incluso con los sectores marginados, y de reconfiguración de la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. En este contexto, el movimiento femenino latinoamericano afronta el reto de lograr una equidad que incluya todas las voces, también las indígenas y marginadas. Porque, “la lucha por relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas”<sup>29</sup>. Un formidable reto para el feminismo contemporáneo que necesariamente en América Latina deberá trazarse estrategias que engloben género, raza y clase.

Otro reto para las mujeres es asumirse como sujetos históricos, deconstruyendo una historia eurocéntrica y patriarcal, y transformar así una representación que las convierte en sujetos pasivos, intrascendentes, y sometidos al dominio masculino.

---

26 Agustín Haya de la Torre. *La restauración neoliberal*. Lima, 1994, p. 83.

27 Virginia Guzmán, Patricia Portocarrero. *Dos veces mujer*. Lima, 1985.

28 Cecilia López Montaña. “La dimensión de género del capital social. Equidad de género: una decisión política. *Socialismo y Participación* No. 92, 2002.

29 Aída Hernández Castillo Salgado. “Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”



## Capítulo XXI

### Democracia también para las mujeres

#### Antecedentes

La democracia liberal surgió con el pensamiento ilustrado asociada a una economía capitalista de mercado y a la aceptación teórica de la división de las clases sociales. A partir de lo cual, se originaron los cuatro modelos de democracia hasta ahora conocidos; entendiendo como modelo “un sistema de elementos que reproduce determinados aspectos, relaciones y funciones del objeto que se investiga”<sup>1</sup>. No obstante, hay que considerar que la sociedad en que actúa un sistema político democrático está unida al “carácter esencial de las personas que hacen que funcione el sistema (lo cual, evidentemente, en un sistema democrático, significa la gente en general y no sólo una clase gobernante o dirigente)”<sup>2</sup>.

También cambió el concepto de ciudadanía<sup>3</sup> de la noción originada en el discurso de la Ilustración que representó el principio universal de igualdad, fraternidad y libertad. Así como la identificación de valores y normas a partir del modelo denominado democracia como protección, basado en el principio del establecimiento de leyes que protegieran a los ciudadanos del abuso del poder y de la codicia de los gobiernos<sup>4</sup>. La resolución de este doble problema guardaba directa relación en quienes tenían derecho al voto y en el mecanismo de las elecciones.

En su *Teoría de la Legislación*, el filósofo inglés, Jeremy Bentham (1748-1832), defendió a finales del siglo XVIII un sufragio que excluía a los pobres, los analfabetos, las personas dependientes y las mujeres. Si bien creía que las mujeres para compensar sus problemas naturales debían tener derecho incluso a más votos que los hombres, sostuvo que era imposible sugerirlo por los enfrentamientos y la confusión que la propuesta causaría en la sociedad. En 1820, otro teórico desarrollista, James Mill, planteó en su artículo “Del Gobierno” la necesidad de excluir a personas cuyos intereses estaban comprendidos en los de otras personas, como el de las mujeres, que estaban incluidos en el de sus padres y maridos. Es decir, la política era vista como asunto público, ámbito de los hombres y directamente relacionada con el poder, la actividad de gobierno y las instituciones. Y, todo lo que concernía a las mujeres pertenecía al ámbito privado, separado de la sociedad y el estado. Por ello, el sufragio femenino solo pudo ser posible en el siglo XX y después de una considerable lucha de las mujeres.

---

1 Blauger, Kopnin, Pantin. *Breve diccionario filosófico*. Buenos Aires, 1972.

2 C. B. Macpherson. *La democracia liberal y su época*. Madrid, 1987, p 14.

3 T.H. Marshall, la definió como “una condición conferida a aquellos que son miembros plenos de una comunidad” (1950).

4 Macpherson. *La democracia liberal y su época*. Ob. Cit., p 14.



Mary Wollstonecraft (1759-1797), publicó un notable ensayo titulado *Vindicações de los derechos de las mujeres*, obra por la que debería ser considerada como una teórica de la democracia desarrollista, modelo que surgió a mediados del siglo XIX, cuando la clase obrera cobró mayor fuerza y empezó a ser vista como una amenaza para la propiedad; mientras que por otro lado resultaba inmoral aceptar la explotación inhumana que sufría. En ese contexto, la democracia debía asegurar el desarrollo individual, la libertad y la igualdad. Wollstonecraft coincidía con la tesis que la libertad y la igualdad guardan relación entre sí, pero se oponía al pensamiento político tradicional que negaba a la mujer un papel en la vida pública. En su opinión, las relaciones entre los hombres y las mujeres estaban fundamentadas en presunciones injustificadas, y que su exclusión de la política obedecía a preceptos humanos e históricos<sup>5</sup>, y no a razones biológicas.

Coincidente con este discurso, las feministas alemanas y rusas unieron la lucha por las reivindicaciones femeninas a la lucha por el socialismo agrupándose en el Partido Socialdemócrata Alemán y en el Partido Bolchevique. Rosa Luxemburgo, Clara Zedkin y Alejandra Kollantay son las figuras más notables de esta corriente. Rosa Luxemburgo participó en la fundación del partido socialdemócrata, militó en la Liga Espartaquista, y dirigió la revista "La Internacional". Combatió con ahínco y pasión hasta que fue asesinada cuando se la conducía a prisión. Clara Zetkin dirigió en 1890 el periódico "La Igualdad"<sup>6</sup> durante 25 años, y logró en 1906 revocar la prohibición que pesaba sobre las obreras alemanas de efectuar reuniones. Alejandra Kollantay, fue Ministra Plenipotenciaria de la URSS. En la Primera Constitución Soviética de 1918 se proclamó la igualdad de los derechos de la mujer y el hombre por primera vez en la historia de la humanidad

Posteriormente, los teóricos del equilibrio plantearon una democracia como competencia entre elites con limitada participación popular. El modelo que lo sustituye es la democracia participativa que se inició como consigna de los movimientos estudiantiles y obreros en la década del sesenta como resultado del creciente descontento ante la desigualdad social y económica. Se trata de un modelo que abarca, además de la existencia de los partidos, su lógica competencia y elecciones periódicas, la participación directa de la sociedad civil organizada. "Si las personas, dice Held, saben que existen oportunidades para una participación efectiva en la toma de decisiones, es probable que crean que la participación merece la pena, y que además defiendan la idea de que las decisiones colectivas deban ser obligatorias. Por otro lado, si las personas son sistemáticamente marginadas y/o pobremente representadas, es probable que crean que rara vez se tomaran en serio sus opiniones y preferencias"<sup>7</sup>

En afecto, para que la democracia participativa se desarrolle, tiene que ser concebida y aceptada como un fenómeno que a la par que incluya cuestiones relativas al poder o la reforma del estado, asuma que la reestructuración de la sociedad civil es

5 Mary Wollstonecraft. *Vindicações de los derechos de las mujeres*. Harmondsworth, 1982, pp.257-258.

6 El tiraje del periódico aumentó de 4 mil ejemplares en 1902 a 125 mil en 1914, y en proporción incluyo mayor se incrementó el número de mujeres militantes en el Partido Socialdemócrata Alemán.

7 David Held. *Modelos de democracia*. Madrid, 1991, p. 312.

igualmente indispensable. Una reestructuración donde el principio de autonomía, que implica la capacidad de todos los seres humanos, hombres y mujeres a participar en la vida pública y forjarse como seres libres, posibilite la transformación interdependiente tanto del estado como de la sociedad civil. Pero obtenida la igualdad jurídica, queda por delante la lucha por ejercer este derecho y lograr una plena participación política como ciudadanas. Es decir, queda lo más difícil: cambiar las prácticas y ejercer realmente los poderes y las libertades tan duramente conquistados<sup>8</sup>.

El modelo neoliberal con el que se pretendió encarar la crisis en América Latina mediante una política de ajuste diseñada de acuerdo con las exigencias de la comunidad financiera internacional, se ha implantado en el marco de modos de producción desarticulados, sin reforma del Estado, desempleo, analfabetismo y pobreza. Agregándose el incremento del narcotráfico y la violencia social, frente a la carencia de una política social como política pública. Según el Banco Mundial, en los años sesenta la deuda externa latinoamericana fue de 65,000 millones de dólares; en 1980 llegó a 80,000 millones de dólares. En el 2001 alcanzó 358.290 millones de dólares, y en el 2010, ascendía a 460 millones de dólares. En razón de los altos intereses de la deuda la región nunca podrá pagarla. "Es imposible pagarla". No deja de crecer y representa una fuga de capitales cada vez mayor de los países pobres a los países ricos, y esta situación se mantendrá y empeorará sin que se produzca ningún cambio"<sup>9</sup>.

El proceso popular y los movimientos político-sociales que surgieron en América Latina, tuvieron y tienen un importante movimiento de mujeres de sectores populares organizadas en tareas sociales como estrategia de sobrevivencia frente a las recurrentes crisis económicas. También en torno de la defensa de los derechos humanos. En Argentina, se agruparon en 1985, las Madres de Plaza de Mayo, dos años después en Nicaragua las Madres de Héroes y Mártires, y en 1988, en Chile durante la campaña del plebiscito para impedir la continuidad en el poder de la dictadura de Pinochet.

A inicios del siglo XXI los pueblos de la región enfrentan una situación compleja, signada por elementos de cambio en contraposición con la continuidad de viejas herencias. La misma sociedad se mueve saturada de contradicciones. La profusa migración rural que marcó en la década del sesenta a todos los países de América Latina, ahora trasciende las fronteras nacionales. También se ha descrito esta época como la "era del nacionalismo", porque es cada vez mayor el número de grupos que se movilizan y afirman su identidad"<sup>10</sup>. Tradición y modernidad en un contexto de crisis económica y política.

## Democracia en el Perú

En el Perú, la década del sesenta representó profundos cambios signados por una migración masiva del campo a la ciudad y el incremento de zonas marginales. También a partir de ese período el discurso de las mujeres fue logrando una mayor influencia, y su participación política ya no estuvo ya circunscrita a un reducido

8 Anne-Marie Käppeli trata ampliamente este tema en su ensayo "Escenarios del feminismo". Michelle Perrot y Georges Duby. *Historia de las mujeres*. Tomo VIII. Madrid, 1993.

9 Noam Chomsky. *Estados canallas*. Barcelona, 2001, p. 127.

10 Will Kymlicka. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, 1996, p. 265.

grupo de vanguardia. Un hecho que marca este proceso en la década del ochenta, es el surgimiento de organizaciones de mujeres de los sectores urbano-populares, que cuestionaron el orden establecido al convertirse en soporte económico de sus hogares, y movilizarse en pro de conquistas sociales concretas, frente a la carencia de políticas del Estado y la ausencia de reivindicaciones en los partidos y en la institucionalidad política.

La organización de los comedores populares surgió durante el gobierno de Fernando Belaunde en 1978, a partir de la creación de las “cocinas familiares”, que posteriormente en 1985 se llamaron “comedores del pueblo” durante el gobierno de Alan García. En ambos casos, fueron promovidos desde el Estado como mecanismos compensatorio a la crisis económica. Sin embargo, después surgieron por iniciativa de las mujeres incluyendo reivindicaciones de género. De 500 comedores populares que existían en Lima en 1984, después surgieron en Arequipa, Piura, Trujillo y Chimbote llegando a 1,800, y en el año 2001 se calcula alrededor de 5,000 comedores populares. Mientras que los comités del vaso de leche fueron creados a iniciativa del gobierno municipal de Izquierda Unida entre 1984 y 1986. Aquí también las mujeres realizaron actividades colectivas dedicadas al mejoramiento de las condiciones de vida y capacitación. Otra organización de mujeres surgida en los últimos años son los wawawasi, casa de niños en quechua, donde las mujeres de barrios pobres atienden en su casa a los niños y niñas cuyas madres trabajan fuera del hogar, y que no tienen quien los cuide.

Pero el hecho de enfrentar la sobrevivencia de manera colectiva en la distribución y preparación de alimentos, significa algo más que un esfuerzo común en espacios cotidianos, es también concurrir a asambleas, pertenecer a comisiones, y recibir capacitación, lo que ha dado lugar a la aparición de lideresas mujeres que dirigen estos movimientos, y cuya fuerza política ha querido ser manipulada por más de un gobierno. Las organizaciones populares de mujeres constituyen hoy “un espacio privilegiado a partir del cual se pueden plantear y analizar los problemas más gravitantes del país: la crisis económica y su impacto en la alimentación popular.

La valentía de las mujeres organizadas alrededor de los comedores populares y de los comités del vaso de leche quedó demostrada durante los años del terrorismo de Sendero Luminoso. En su demencial análisis, Sendero consideró que la existencia de estas organizaciones apoyaba de manera indirecta la viabilidad del gobierno, y por lo tanto eran “enemigas del pueblo”. Intentaron controlarlas y, al no poder hacerlo, asesinaron a sus dirigentas. “La primera víctima fue Doraliza Díaz, del Vaso de Leche en agosto de 1991. El 20 de diciembre del mismo año, intentaron asesinar a Enma Hilario, dirigente de la Comisión Nacional de Comedores Populares que tuvo que asilarse en Costa Rica. En febrero de 1992, asesinaron a María Elena Moyano, y siguieron haciendo lo mismo durante los meses siguientes en otros lugares del país”<sup>11</sup>. El terrorismo de Sendero Luminoso debilitó las organizaciones populares de mujeres hasta 1993, año en que se renovó la dirigencia de la Federación de Centrales de Comedores Populares y se inició una lenta recuperación en aras de canalizar sus demandas y lograr una mayor presencia en la escena pública.

---

11 Héctor Béjar. *Política social, justicia social*. Lima, 2001, p. 139.

A nivel político los logros obtenidos se han conseguido gracias a una permanente presión de las mujeres. En 1991, se formó un Grupo Parlamentario de Mujeres con el fin de impulsar tres propuestas: Coeducación, Prevención de la violencia contra la mujer, y una Ley de Comisarías para las Mujeres. El Congreso Constituyente de 1993 aprobó una ley contra la violencia familiar, y la creación del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social. En 1994, se creó la Comisión de la Mujer en el Congreso; y en 1998, la Ley General de Elecciones estableció que los partidos políticos incluyeran en sus listas candidatas mujeres en un porcentaje mínimo del 30%, tanto para las elecciones internas de los partidos como para los procesos de elecciones generales, municipales y regionales.

La incorporación a la vida política y a cargos de representación política de las mujeres ha sido lenta pero progresiva. En 1956 fueron elegidas 7 mujeres al Congreso; luego de varios gobiernos militares para el período presidencial de 1980-1985, 15 mujeres. 1985-1990, 13 mujeres. 1990-1992, 16 mujeres. 1993-1995, 7 mujeres. 1995-2000, 13 mujeres, período en el que por primera vez una mujer presidió el Congreso, y también fueron mujeres integrantes de la mesa directiva. En el gobierno de transición 2000-2001, se produjo un significativo aumento al elegirse 23 mujeres al Congreso. 2001-2006, 23 mujeres. En esas elecciones se presentó por primera vez una mujer como candidata a la Presidencia de la República, y fue elegida una mujer Presidenta del Consejo de Ministros. 2006-2011, 34 mujeres, y en el actual período 2011-2016, 28 mujeres.

El sistema de cuotas, implementado en el Perú en 1997, ha significado también un avance en lograr la igualdad en la representación política. En América Latina las cuotas fueron establecidas primero por Argentina en 1991, por lo que su historia es bastante reciente. Las cuotas de género en el Perú sostenían inicialmente un 25% para listas al Congreso y municipios. En el año 2000 se aumentó la cuota para la lista al Congreso a 30%, y en el 2002 se hizo lo mismo con la cuota para municipios. Además, en el 2002 también se aplicó el 30% para las elecciones regionales.

Pero el sistema de cuotas no quiere decir que las candidaturas de mujeres tengan la posibilidad de traducirse en forma proporcional. Ni en los partidos ni en las organizaciones independientes la elaboración de listas parlamentarias es democrática, y su designación obedece a cuestiones determinadas por la cúpula partidaria; incluso, como se ha visto en las recientes elecciones, por el aporte económico que los candidatos ofrecen. Además, se puede cumplir la norma colocando a las mujeres al final de las listas de candidatos, o donde tienen reducidas posibilidades de ocupar el cargo. Esto explica por qué en los países donde existen cuotas los niveles de representación de las mujeres en sus respectivos órganos legislativos alcanzan un promedio general menor al 18.1%. Mientras que en países donde las listas de candidatos para ocupar escaños parlamentarios son abiertas, como en el Perú, Ecuador, Panamá y Brasil, la elección de las mujeres depende de los electores que por lo general favorecen a los candidatos hombres.

Sin embargo, las mujeres han logrado una mayor igualdad política formal, y actualmente la sociedad percibe como necesaria su participación en cargos de gobierno, así como en otras responsabilidades sociales y políticas. El reto ahora es lograr que las mujeres estemos representadas en el Estado y en las políticas sociales

y públicas. Así como en una legislación laboral que atienda las necesidades específicas de las mujeres como trabajadoras. Tampoco representación en la transformación de los espacios institucionales y el tránsito del ámbito doméstico al mundo laboral, lo que implica la elaboración de una nueva concepción de lo femenino al igual que nuevos deberes y derechos<sup>12</sup>.

Una importante contribución a este tema significó el Plan de Gobierno Municipal de Izquierda Unida de 1987, cuyo objetivo era garantizar a toda persona el desarrollo de sus derechos y deberes sociales sin distinción de sexo; así como estimular un nuevo tipo de relación de pareja y familia, que permita al hombre y la mujer enfrentar en pie de igualdad la construcción de la nueva sociedad. También se inscribió en este contexto la propuesta elaborada por las mujeres de Izquierda Unida al Primer Congreso Nacional celebrado en febrero de 1989, donde se propuso el reconocimiento social del aporte histórico de las mujeres en la construcción del proyecto socialista; la transformación de las relaciones hombres y mujeres sobre la base del respeto mutuo, tanto al interior de la familia como en los diversos espacios públicos, y abolir toda norma jurídica que mantenga vigente la discriminación de la mujer, entre otras reivindicaciones<sup>13</sup>. Sin embargo, durante el congreso dominado por la confrontación política entre los diversos partidos lo que originó la división, este programa no mereció ninguna atención.

Tampoco se han producido cambios sustantivos en la educación ni en la salud. Como en todos los países de la región, las mujeres peruanas pertenecientes a zonas rurales tienen niveles de educación muy bajos. Según cifras del INEI, la tasa de analfabetismo de la población femenina mayor de 15 años en zonas rurales en el 2002 llegaba al 37,4%; en el 2005 fue de 14,4% y tuvo un ligero descenso en el 2011 alcanzando el 11,3%. Deficiente acceso a la salud y menos expectativas de vida para las mujeres de sectores marginales urbanos. Según datos de UNICEF, de mil niños que nacen anualmente, 105 mueren por deficiencias alimenticias, y la tasa de mortalidad materna, entre 1994 y 1998, fue de 190 mujeres por cien mil niños nacidos vivos<sup>14</sup>.

Además, de acuerdo al Censo de Comunidades Indígenas de 1993, la población indígena peruana está compuesta por 8 millones de quechuas, 603,000 aymaras, y 299,218 indígenas que pertenecen a los 56 pueblos que habitan la Amazonía, representando por tanto el 40% de la población peruana<sup>15</sup>. Pero históricamente los indígenas han sido considerados como una minoría que se debe integrar a la sociedad nacional, atribuyendo a sus diferencias culturales la causa de su supuesto atraso. Por ello, las mujeres indígenas son las más subordinadas y excluidas, porque a la dominación por género y clase, se incorpora la cuestión

12 Paulina de los Reyes. "Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de género? *América Latina; ¿Y las mujeres qué?* Suecia, 1998.

13 Texto presentado al Primer Congreso Nacional de Izquierda Unida por: Gladys Acosta (Comité de Base Santa Beatriz); Ana Alzamora (Comité de Base Santa Beatriz); Gabriela Ayzanoa (Comité de Base 1, Jesús María); Sara Beatriz Guardia (Comité de Base, Barranco); Carmen Lora (Comité de Base Santa Beatriz); Diana Miloslavich (Comité de Base 6, Jesús María), Flormarina Guardia (Comité de Base 6, Jesús María); Rosa Guillén (Comité de Base Dos de Mayo); Lima, 3 de enero de 1989.

14 UNICEF. "Estado mundial de la infancia 1998". Lima, octubre de 1998.

15 Chirapac: Centro de Culturas indias. Lima, 2000.



étnica. Son ellas, y sus descendientes, quienes pueblan las zonas marginales de Lima realizando trabajos informales.

Una escasa representación y participación de las mujeres en la política sindical, significa un obstáculo para llevar a cabo reformas que las beneficien, y pocas posibilidades de plantear sus derechos, a pesar de su creciente incorporación al mercado de trabajo. Tampoco existe en el Perú una legislación laboral que atienda las necesidades específicas de las mujeres como trabajadoras<sup>16</sup>. Se trata, además, en su mayoría de un trabajo informal y mal remunerado.

Desde una perspectiva de género, la democracia política tiene que ver con la presencia de las mujeres en las estructuras formales y en la formulación de políticas públicas. Si los ciudadanos tienen derechos y obligaciones, entonces debieran ser considerados provistos de género, y por lo tanto significa algo más que igualdad formal. Se trata de derechos legales, política social, derechos humanos de las mujeres. La presencia activa de la ciudadanía como elemento de democratización debe significar para las mujeres la apertura de nuevos espacios en la esfera pública donde actuar; es decir, como apunta Hannah Arendt<sup>17</sup>, la ciudadanía significa el espacio de construcción de lo público donde los derechos se ejercen con responsabilidad y eficacia. Significa una nueva forma de hacer política relacionada con los principios de autonomía, igualitarismo y democracia interna. Actualmente los intereses de las mujeres no están representados en el Estado en términos de justicia social y equidad; tampoco las responsabilidades en la esfera privada se comparten, aunque se haya redefinido el ámbito político, una forma de socialización entre las personas y un nuevo imaginario social.

En este marco, la reforma del Estado se convierte en un imperativo. Un Estado que posibilite la participación popular y que pueda coexistir con las transnacionales capitalistas, con un proyecto nacional y una sociedad altamente participativa en las decisiones que más le atañen. Un Estado democrático interventor en la economía, especialmente de los trabajadores y abierto al control popular<sup>18</sup>. Lo que implica profundizar lo que Pablo González Casanova llama democracia emergente; es decir, una democracia participativa, popular, con la propuesta de un desarrollo nacional y regional en el actual contexto de la globalización. Un Estado que descansa, cito a González Casanova, "en un poder que sea pluralista, que sea respetuoso de las ideas de los demás, que sea respetuoso de las variaciones políticas, de los universos ideológicos y que aproveche todas las experiencias anteriores del proyecto democrático y de la lucha por la libertad, la justicia social, la independencia y la soberanía"<sup>19</sup>. O como resumiría Gramsci, la única posibilidad de superar la crisis inmanente de la modernidad es uniendo ética y política y desarrollar la democracia.

---

16 Paulina de los Reyes. "Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de género?. *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia, Haina, 1998.

17 Hanna Arendt. *La condición humana*. Barcelona, 1993.

18 Lucio Oliver. "América Latina: las enseñanzas de las crisis políticas". *Revista Dialéctica*, No. 25, México, 1994.

19 Pablo González Casanova. "Paradigmas y Ciencias Sociales: una aproximación". *Revista Dialéctica*, No. 22, México, 1992, p. 24.

Para lo cual es necesario analizar los cambios que se han producido en la redefinición de tareas originadas en las familias en los últimos años. Mayor número de mujeres profesionales, mayor número de divorcios, más mujeres solas al frente de sus hijos y en la manutención del hogar; incluso, más mujeres viviendo solas sin pareja y sin hijos. Pero esto no está ni regulado ni legislado, como si los cambios que se han producido al interior de las parejas y de la familia, basados en relaciones tradicionales entre hombres y mujeres, no fueran visibles o no existieran.

Es decir, estamos frente a un contrato de género tradicional que separa los roles productivos y reproductivos en el contexto de una realidad que exige un nuevo contrato basado en un modelo igualitario en el cual los hombres y las mujeres compartan ambos roles. Desde una perspectiva histórica, la noción de contrato de género nos permite conceptualizar el proceso mediante el cual se definen a distintos niveles, responsabilidades, derechos y representaciones asociadas a lo masculino y a lo femenino. Por lo tanto, se requiere un nuevo contrato de género que, entre otros factores, integre a las mujeres como sujetos históricos y a las relaciones de género como un elemento constituyente y no puramente adicional del devenir histórico. Ese es el reto del siglo XXI.

Pero cuando planteo la necesidad de la participación política de las mujeres no me estoy refiriendo sólo a su presencia en el poder estatal o legislativo. La relación de la mujer en términos de poder y liderazgo es muy compleja debido a condicionamientos culturales. Según Julia Kristeva, un porcentaje significativo de mujeres que han accedido a puestos de dirección con las consabidas ventajas económicas, sociales y personales, muchas veces “se convierten en pilares de los regímenes existentes, guardianas de la situación, las protectoras más celosas del orden establecido”<sup>20</sup>.

Me refiero a una participación amplia, plural, que en el marco de sociedades signadas por la desigualdad estructural, la coexistencia de una modernidad incipiente con costumbres atávicas y tradicionales, significa asumir la participación de las mujeres y las relaciones de género con las características particulares que tienen actualmente; donde incluso el lenguaje – que juega un rol fundamental en la transformación de la identidad social de los individuos - adquiere connotaciones singulares al reflejar una cultura patriarcal y machista. No es casual que Foucault haya puesto el acento en la relación entre poder y discurso, y que Pierre Bourdieu describa la existencia de un capital lingüístico como forma de poder simbólico. Por todo ello, no es posible hablar de democracia, ni de ciudadanía, y menos de representación política sin mencionar los derechos de las mujeres, de una nueva conciencia democrática que respete la diversidad y la pluralidad, y de un pensamiento distinto tendiente a resolver la contradicción entre ética y política. Todo lo cual apunta a una nueva forma de mirarse y compartir.

---

20 Julia Kristeva. *Las enfermedades del alma*. Barcelona, 1995, p. 198.



## Capítulo XXII

### Historia de las mujeres

#### Las mujeres como sujetos históricos. Un derecho conquistado

Hasta comienzos del siglo XX las mujeres que aparecen en el discurso histórico son excepcionales por su belleza, virtudes o heroísmo<sup>1</sup>. Todas las demás no existen en una historia fundada en personajes de la elite, batallas y tratados políticos; una historia que registra e interpreta los distintos procesos y experiencias que ha vivido la humanidad a través de la visión, pensamientos y manifestaciones de quienes la han escrito<sup>2</sup>. Todos hombres en su mayoría de clases y pueblos dominantes que se erigieron según el modelo androcéntrico, en el centro arquetípico del poder ejercido en el espacio público y en un tiempo cronológico<sup>3</sup>, de acuerdo a la división de lo privado y lo público que articula estructuralmente las sociedades jerarquizadas. Según lo cual los hombres aparecen como los únicos capaces de gobernar y dictar leyes, mientras las mujeres ocupan un lugar secundario, en el espacio privado y alejadas de los grandes acontecimientos de la historia.

El cambio en la historia oficial se inició en el siglo XVIII cuando el espacio privado comenzó a configurarse separado del ámbito de poder político<sup>4</sup>. Hecho que constituye un punto de partida de la visibilidad de las mujeres, puesto que una historia que solo enfoca la esfera pública, entendida como el espacio de las relaciones de poder político y económico, significa una mirada de los hombres hacia los hombres. Aquí, las huellas públicas y privadas de las mujeres quedaron borradas, silenciadas en los archivos públicos, invisibles para la historia<sup>5</sup>.

Pero si las huellas de las mujeres han sido borradas, ¿Cómo podemos conocer sus formas de vivir la cotidianidad, e interpretar sus pensamientos, emociones y acciones? ¿Cómo aproximarnos a los hechos que originaron cambios desde las mujeres?. En definitiva, ¿Qué sabemos de ellas si hasta los tenues rastros “proviene de la mirada de los hombres que gobiernan la ciudad, construyen su memoria y administran sus archivos”<sup>6</sup>. No se trata, entonces, como dice Michelle Perrot, de

- 
- 1 Michelle Perrot. “Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa”. Revista Ayer, 17, 1995, p. 71.
  - 2 Hobsbawm sostiene que es imposible, “excepto dentro de límites muy estrechos, escribir la historia de un sexo particular separándolo del otro, del mismo modo en que es realmente imposible escribir la historia de una clase en particular separándola de la otra. Hobsbawm, 1987, p. 17.
  - 3 A. Moreno Sardá. *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no-androcéntrica*. Barcelona, 1986.
  - 4 Rocío de la Nogal Fernández. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Madrid, 2006, p. 36.
  - 5 Michelle Perrot. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Paris, 1999, p. 13.
  - 6 George Duby - Michelle Perrot. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité à nos jours*. Paris, 1991, p. 44.

llenar un “casillero” del conocimiento hasta ahora vacío, sin modificar el conjunto, con la inclusión de las mujeres como sujetos históricos.

En 1929, coincidiendo con la crisis del capitalismo, Marc Bloch<sup>7</sup> y Lucien Febvre fundaron en París la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, que transformó el concepto de la historia al priorizar una historia social que incluía mentalidades, vida cotidiana, costumbres, familia, sentimientos, y subjetividades colectivas, lo que permitió estudiar a las mujeres como sujetos históricos. Hasta entonces, se había ubicado a la familia en la esfera privada separada de otro tipo de relaciones sociales, lo que contribuyó a perpetuar una ideología de la domesticidad, y promover la invisibilidad de las mujeres como trabajadoras<sup>8</sup>. Tal como señala Lucien Febvre, la historia “no se hace en absoluto dentro de una torre de marfil. Se hace en la misma vida, y por seres vivos que están inmersos en el siglo”<sup>9</sup>.

Coincidiendo con la aparición de la Escuela de los Anales, un grupo de historiadoras inglesas fundaron la Conferencia de Mujeres Historiadoras de Berkshire, buscando influir en la American Historical Association dominada por los hombres. Pero más allá de la necesidad de permear las instituciones lo que se planteó entonces como aspecto primordial fue estudiar el pasado de las mujeres a través de los ojos de las mujeres. Data de 1933 el planteamiento pionero de la historiadora norteamericana, Mary Ritter Beard, con su libro, *America Through Women's Eyes* (América a través de los ojos de las mujeres). ¿Qué idea tenían las mujeres de sí mismas? ¿Cómo veían su presencia en la sociedad? ¿Cómo eran percibidas por los hombres? Son algunas de las interrogantes que esta obra intentó responder, utilizando como fuentes los diarios, las novelas y la correspondencia personal.

En 1945, el historiador inglés William L. Schurz, incluyó un capítulo dedicado a las mujeres en su libro *This New World: The Civilization of Latin America*<sup>10</sup>. Y, en 1946, Mary Ritter Beard, publicó *Woman as force in History: A study in Traditions and Realities*<sup>11</sup>. Otro aporte importante fue el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949), que influyó de manera relevante y constituye el ensayo feminista más importante del siglo XX. Para Beauvoir, la historia de las mujeres y el análisis de la condición femenina requerían de una antropología estructural y de una historia entonces inexistente.

La intensa movilización social y política en favor de los derechos civiles, la justicia social, la autodeterminación de los pueblos y la independencia política y económica que se produjo en la década de 1960, posibilitó el cambio del discurso de la historio-

7 Marc Bloch fue fusilado por los nazis el 16 de junio de 1944 en Lyon. Posteriormente su obra fue publicada por Lucien Febvre con un doble título: *Apologie pour l'Histoire ó Métier d'historien*.

8 Joan W. Scott. “El problema de la invisibilidad”. *Género e Historia*. México, 1992, p. 54.

9 Roger Chartier. *Escuchar a los muertos con los ojos*. Buenos Aires, 2008, p. 16.

10 William Schurz. *This New World: The Civilization of Latin America*. Nueva York, 1945 pp. 76-338.

11 Mary Ritter Beard. *America Through Women's Eyes*. Connecticut Greenwood Press, 1969. (1933). *Women as a Force in History: A Study in Traditions and Realities*. New York: Macmillan, 1946.

grafía tradicional. Edward Thompson, definió por primera vez el concepto de clases en términos de cultura, en cuyo estudio las expresiones literarias y artísticas cobran incluso más relevancia que los datos económicos. Michael Foucault situó el análisis de la explotación vinculada hasta entonces al control político y económico, a una red de poder que incluye a la familia, la cultura, el conocimiento y la sexualidad. Mientras que Philippe Ariès y George Duby, plantearon interrogantes respecto de los límites entre lo público y lo privado, la familia y la sexualidad<sup>12</sup>. Fueron también importantes: *Out of our Past: The forces that Shaped Modern America*, de Carl Degler (1970), y *Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815*, de Charles Boxer (1975).

Es en este proceso que la historia social cambió su orientación del espacio público hacia el espacio privado, que se empezó a configurar separado del ámbito de poder político<sup>13</sup>, hacia una aproximación a los grupos marginales o carentes de poder, entre los que se encuentran las mujeres. El fin de una historia excluyente en términos de clases, etnias y género, significó el punto de partida para que las mujeres conquistaran su derecho a una historia en la que “dejaron de solo víctimas para convertirse en protagonistas”<sup>14</sup>.

A partir de los años de 1970 la orientación de la historia tuvo un notable giro temático hacia la historia social: elites, criollos, mestizos, comunidades campesinas, Iglesia; historia agraria (tenencia de la tierra, producción, fuerza de trabajo); historia económica (minería, obrajes, gremios, mercado); y la historia demográfica<sup>15</sup>. Cambió que permitió un relato más objetivo de las diferentes etapas del proceso histórico peruano. Posteriormente el desarrollo de la etnohistoria andina significó un intento sistemático por explicar la originalidad y particularidad del pasado de estas sociedades, y un cambio de la visión que se tenía hasta entonces de la organización prehispánica, sobre todo de su economía, y los términos de reciprocidad, dualidad y redistribución en la organización del Estado Inca que empezaron a ser utilizados en nuevas lecturas de las crónicas y de los documentos españoles.

Todo lo cual posibilitó la deconstrucción de la historia oficial, y poder estudiar la condición de las mujeres en las sociedades prehispánicas, el impacto que produjo la conquista, su presencia durante la colonia, en la lucha por la independencia, y en la construcción de los Estados Nación. Tarea nada fácil si se tiene en cuenta que una de las mayores dificultades es la carencia de fuentes puesto que las mujeres fueron descritas según las categorías de un discurso elaborado de acuerdo con la ideología patriarcal del hispanismo.

12 Michael Foucault le dedicó a esta cuestión su libro: *La volonté de savoir*. Paris Gallimard, 1976.

13 Nogal Fernández. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Madrid, 2006, p. 36.

14 Roger Chartier. “La historia no terminó”. *El Clarín*, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.

15 Teresa Cañedo-Arguelles Fábrega “La Historia de América ante los nuevos retos”. *Metodología Docente de la Historia de América*. Pamplona, Asociación Española de Americanistas, pp. 89-99.

Así mismo, la introducción del género como categoría planteó la necesidad de deconstruir categorías absolutas, identificar la opresión femenina<sup>16</sup>, y poner “al descubierto los espacios femeninos, los modos de vida particulares de las mujeres, las prácticas culturales que les pertenecían a ellas y no a los hombres”<sup>17</sup>. Fue entonces posible conocer que la pertenencia a uno u otro sexo configuran diferentes actitudes, creencias y códigos en una sociedad determinada. Por ello, los estudios de la mujer y de la historia de las mujeres, no pueden reducir al sexo como sinónimo de sexualidad. De lo contrario, las diferencias físicas tienden a legitimar las relaciones de poder existentes, puesto que el sexismo al igual que el racismo, le niega al otro “el derecho a ser diferente sin que se le castigue por ello. En otras palabras, se discrimina a aquellos que real o presumiblemente viven, deben vivir, o quieren vivir de un modo distinto al del grupo que dicta las normas y los valores culturales”<sup>18</sup>.

En esa dirección se inscribe el curso: “¿Tienen una historia las mujeres?”, que en 1973 dictaron Michelle Perrot, Pauline Schmitt y Fabienne Bock. En 1982 realizaron un coloquio en Toulouse sobre las “Investigaciones sobre la mujer y estudios feministas”, y en 1983 volvieron al tema con un seminario titulado: “¿Es posible una historia de las mujeres?”<sup>19</sup>. Concluyendo que si era posible por la importancia que revisten las relaciones entre la historia de las mujeres, y las distintas corrientes de la historiografía, en la construcción de una historia que intente explicar cómo se producen los significados de la diferencia sexual, “a partir del análisis de los procesos discursivos del poder, que son los que organizan y legitiman las diferencias”<sup>20</sup>.

Así se fue consolidando un campo específico de la historia de las mujeres gracias al esfuerzo académico de Gerda Lerner, Natalie Zemon Davies, Mary Hartman, Lois Banner, Renata Bridenthal, Claudia Koonz, Sheila Rowbotham, Judith Bennet y Nora Nash, entre otras. Gerda Lerner analizó la formación del patriarcado y el papel de las mujeres en la prolongación de su subordinación; para Natalie Zamon Davis, el objetivo de la historia de las mujeres era descubrir los roles sexuales y el simbolismo sexual en distintas sociedades y periodos con el fin de conocer su significado y cómo funcionaban para mantener el orden ó impulsar el cambio. Mary Hartman y Lois Banner publicaron: *Clios Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (1976); Renate Bridenthal, y Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History* (1977); Sheila Rowbotham, *Conciencia de mujer en un mundo masculino* (1977); Judith Bennet, *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America 1848-1869* (1978).

16 Asunción Lavrin. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México, 1985.

17 Morant coincide con Hobsbawn cuando sostiene que no es posible trabajar solo con el sexo oprimido, “del mismo modo que un historiador de las clases sociales no puede centrarse por entero en los campesinos”. Isabel Morant, “El sexo de la historia”. *Ayer*. No. 17, 1995, p. 38.

18 Arlette Farge. “La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”. *Historia Social* No. 9, invierno 1991, p. 64.

19 Michelle Perrot (Dir). *Une histoire des femmes est-elle possible?*. Paris: Rivages, 1984.

20 Mary Nash. “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España”. *Historia Social*. No 20, 1994, p. 62.

El interés por “ver” a las mujeres en la historia y el reconocimiento de un campo histórico femenino cobró impulso en América Latina cuando en México<sup>21</sup> en 1983, se fundó el Seminario de la Participación Social de la Mujer en la Historia Contemporánea de México 1930-1964, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. En 1984, se inició el Taller de Historia de la Mujer, como parte del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. Y, en 1985, Asunción Lavrin publicó *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas* (1985), obra que marcó una etapa en los estudios de la historiografía de las mujeres. Poco después, en 1986, se impartió el primer curso de Historia Social de la Mujer en la División de Estudios Superiores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. De este período data la obra en cuatro volúmenes *Historia de las mujeres en México*.

En el Perú, cuatro libros anteceden los estudios de la historia de las mujeres: *La mujer y el niño en el antiguo Perú*, de Rebeca Carrión Cachot (1923); *La mujer peruana a través de los siglos* (1924) de Elvira García y García; *Así hicieron las mujeres el Perú* (1965) de Judith Prieto de Zegarra; y *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria* (1969) de María S. Castorino.

Un mayor interés se evidenció en la década de 1970 con el trabajo de Juan José Vega, *Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas* (1972). La Universidad de Michigan publicó el libro de Irene Silverblatt, *The position of women in Inca society* (1975); la Revista del Museo Nacional publicó, “Principios de la organización femenina en el Tawantinsuyu” (1976). Un año después, en 1977, apareció “Sexo y coloniaje” de Pablo Macera, incluido en el tercer tomo de Trabajos de historia, del Instituto Nacional de Cultura. En 1980, Anne Marie Hocquenghen y Patricia Lyon, publicaron: “*A class of anthropomorphic super natural female in Moche Iconography*”. Libros que constituyeron una importante fuente para el estudio de la historia de las mujeres peruanas, aunque ninguno de sus autores se propusiera tal objetivo.

A quienes corresponde el primer lugar en abordar específicamente el tema, es a Pablo Macera y a María Rostworowski, durante el Primer Seminario Nacional de Mujer e Historia en el Perú, realizado en 1984, con sendos trabajos bajo el título: “La mujer en la historia del Perú”. En 1985, apareció la primera edición de mi libro: *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, primer intento de analizar y estudiar la historia de las mujeres peruanas desde una perspectiva de género. La carencia de fuentes, y de un objetivo que apenas vislumbraba entonces, fueron los retos más difíciles de resolver durante los años de ardua y difícil investigación en busca del dato que permitiera reconstruir esta historia. La segunda edición es del 1986, la tercera de 1995, y la cuarta del 2002.

---

21 Carmen Ramos Escandón se refiere a este tema en su artículo: “¿Qué veinte años no es nada? La mujer en México según la historiografía reciente”, publicado en Memorias del Simposio de Historiografía Mexicana. México: Comité Mexicano de Ciencias Históricas-Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1990.

(...) “aparte de las síntesis comparadas hispano o iberoamericanas, solamente apareció un estudio en 1985 que se pueda llamar de la historia de las mujeres peruanas: *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, de la escritora Sara Beatriz Guardia, elaborado bajo una perspectiva comprometida con el feminismo de izquierda y de solidaridad con lo indígena. En aquel momento, este trabajo visibilizaba una experiencia histórica negada a las mujeres, que significaba la de las indígenas prehispánicas y coloniales. Micaela Bastidas y las caudillas de la rebelión tupamarista ocuparon en la publicación un lugar destacado, interés por el tema que ha llevado a su autora a otro ensayo más detallado sobre la heroína india. El texto de *Mujeres peruanas*, en su cuarta edición actual, continúa siendo la única síntesis de tiempo largo en el Perú, y singular por la constante actualización de contenido que su autora viene realizando en las sucesivas impresiones”<sup>22</sup>

También en 1985, se publicaron dos artículos referidos al tema, “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII” de María Emma Mannarelli en la Revista Andina. “La mujer en el Perú prehispánico”, de María Rostworowski, en la revista *Mujer y sociedad*. Un año después, en 1986, María Rostworowski publicó *La mujer en la sociedad prehispánica*; y en 1989. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. Ese año Carolina Carlessi publicó *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*.

En 1990, Irene Silverblatt, *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*; y en 1992, Maritza Villavicencio. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*. En esa perspectiva, Silvia Rodríguez Villamil, publicó su libro *Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?*, en el que participaron varios trabajos de calidad académica, posteriormente difundidos en el Boletín Americanista. Año XXXIII, Universidad de Barcelona, 1992-93.

El primer estudio colectivo europeo data de 1988. Se trata de *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours*, (1991-1992)<sup>23</sup>, dirigido por Michelle Perrot y Georges Duby. “Es justo decir, señala Michelle Perrot, que la iniciativa de La Historia de las mujeres en Occidente, no provino de nosotras sino de Laterza, un editor italiano. Sorprendido por el éxito de *La historia de la vida privada* que tradujo en Italia, preguntó a George Duby prestigioso historiador francés de la Edad Media que dirigió ese libro en el que yo había colaborado, ¿Por qué no una *Storia della Donna*?”<sup>24</sup>. El equipo estuvo conformado por: Pauline Schmitt, Christiane Klapish-Zuber, Arlette Farge, Natalie Zemon-Davis, Geneviève Fraisse y Françoise Thébaud. La obra se compone de cinco tomos - traducida a varios idiomas - en la que participaron cerca de cien investigadoras, y cuya edición en español apareció en diez tomos bajo el título de *Historia de las Mujeres en Occidente* (Madrid: Taurus, 1993).

22 Mayte Diez - Celia Parceró. “Perspectivas Historiográficas: Mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana”. *Escritura de la Historia de las Mujeres en América Latina*. Lima, 2005, p. 175.

23 Duby - Perrot. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours*. Ob. Cit., 1991

24 Sara Beatriz Guardia. “Las mujeres y el silencio de la historia. Una entrevista con Michelle Perrot. Revista Quehacer No. 123. Lima, marzo-abril 2000.



Durante el período que el colectivo de historiadoras francesas trabajó en la elaboración de la *Historia de las Mujeres de Occidente*, constató que la historiografía carecía de herramientas para estudiar el proceso histórico desde una perspectiva de las identidades y la vida de las mujeres. Y, que para demostrar su historicidad, era necesario trascender los roles sexuales y analizar las contradicciones inherentes a las relaciones sociales, políticas y de poder; proceso en el que aparecen las relaciones desiguales respecto de la mujer, sus conflictos, y la modificación de los roles sexuales.

Señala Arlette Farge, que al analizar los mecanismos y mediaciones concretas y simbólicas, a través de los cuales se ha ejercido la dominación masculina, es posible comprobar que ésta no se produce de manera frontal, “sino a través del sesgo de definiciones y de redefiniciones de estatutos o de papeles que no conciernen únicamente a las mujeres sino al sistema de reproducción de la sociedad entera”<sup>25</sup>. Y, puesto que en las diferentes sociedades se han producido tanto relaciones sociales igualitarias como no igualitarias, es necesario conocer las particularidades que asumen las diferencia sexuales y a través de que mecanismos y formas se modifican estos roles; “qué consensos y qué conflictos producían y mediante qué mecanismos de poder. En consecuencia, las relaciones entre los sexos deben ser tratados como relaciones sociales y su estudio (es) del mismo tipo que el de otras relaciones sociales igualitarias o desigualitarias”<sup>26</sup>.

A este período también pertenece el trabajo de Ellen Dubois, quien sostuvo que la base de la historia de las mujeres era su resistencia a la dominación masculina; y el de Carol Smith Rosenberg, que planteó el análisis de la historia de las mujeres desde el eje interpretativo de la cultura femenina. Mientras que Mary Nash sostuvo que el interés de la historia de las mujeres era detectar las diferentes modalidades de resistencia de las mujeres, y descifrar su interacción y su transformación en contextos históricos específicos<sup>27</sup>.

No se trata de separar la historia de las mujeres de una historia general, sino de una historia donde la relaciones entre los sexos sean contemplados como entidades sociales, políticas y culturales<sup>28</sup>. Se trata de una historia que como señala Gisele Bock, utilice “todos los métodos y enfoques de que disponen los historiadores, con inclusión de la biografía, la historia cultural, antropología, economía y política, la historia de las mentalidades y de las ideas, la tradición oral y los métodos preferidos de la historia social, tales como el estudio de la movilidad, de la demografía histórica y de la historia de la familia”<sup>29</sup>. A partir de lo cual con una nueva forma de abordar la historia será posible analizar y estudiar las experiencias femeninas, la revisión de modelos que han impregnado a todos los grupos sociales, y los factores diferen-

25 Arlette Farge. “La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”. *Historia Social* No. 9, Barcelona, 1991, p. 90.

26 Isabel Morant. *El sexo de la historia*. En: *Ayer*. No. 17, 1995, p.43.

27 Mary Nash. “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España”. *Historia Social*. No 20, 1994, pp. 151-172.

28 Gisela Bock. “La Historia de las Mujeres y la Historia del género: aspectos de un debate internacional”. *Historia Social* No. 9, 1991, p. 61.

29 *Ibidem*, p. 57.



ciales que afectan a las mujeres. Por consiguiente, “la necesidad de recurrir a las más variadas fuentes para poder captar y reconstruir esa realidad heterogénea”<sup>30</sup>.

La reconstrucción del pasado femenino supone pues un cambio de paradigma, reformular las categorías del análisis histórico, y por lo tanto rescribir la historia desde una alternativa contestataria con nuevos modelos interpretativos. En buena cuenta, asumir la historia social desde una perspectiva que considere que las relaciones entre los sexos son construcciones sociales, que la dominación masculina es una expresión de la desigualdad de estas relaciones, y en consecuencia producto de las contradicciones inherentes a toda formación social<sup>31</sup>.

Coincidiendo con esta orientación, Eric Hobsbawm, planteó que si se quería “ver” a las mujeres y a través de ellas imaginar una sociedad - incluso “otra” sociedad - era necesario remitirse a lo privado, lo social y lo cotidiano. En *El mundo del trabajo*, investigó la iconografía revolucionaria de fines del siglo XIX y comienzos del XX y buscó las más probables imágenes del hombre y la mujer. Concluye afirmando que “el olvido” de la historia de las mujeres es el olvido de las clases oprimidas, que al igual que las mujeres están menos documentadas. Sin embargo, no considera necesario crear una rama especializada de la historia que se ocupe de las mujeres:

“Parece imposible, excepto dentro de límites muy estrechos, escribir la historia de un sexo particular separándolo del otro, del mismo modo en que es realmente imposible escribir la historia de una clase en particular separándola de la otra. En consecuencia, los mejores intentos para traer a las mujeres a la historia me parecen aquellos que se han ocupado del papel de la mujer en lo que es básicamente una sociedad de dos sexos”<sup>32</sup>.

Por lo mismo, la construcción de esta historia no puede estar centrada en el eje sujeción -transgresión, sino en el uso que se ha hecho de las diferencias sexuales a través de la historia. Y del análisis de una dominación que abarca miles de años, que ha trascendido a las épocas y a los modos de producción, y que ha generado distintos grados de sumisión en relaciones de interdependencia con “grados insólitos de complicidad”<sup>33</sup>. Al poner el acento en las relaciones entre los sexos, la historia de las mujeres revisa un conjunto de problemas donde están incluidos elementos antes no estudiados, el tiempo, la violencia, el trabajo, el sufrimiento, el amor, la seducción, el poder, “las representaciones, las imágenes y lo real, lo social y lo político, la creación y el pensamiento simbólico”<sup>34</sup>.

Para Jacques Derrida, hay que reemplazar la lógica tradicional practicada en las ciencias sociales por una nueva manera femenina de abordar el pensamiento crítico, siguiendo como señala Scott, una lógica de investigación diferente a la aplicada en la historiografía tradicional. Es decir, rescribir la historia desde una perspectiva

30 Silvia Rodríguez Villamil. “Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?”. Boletín Americanista. 1992-93, p. 73.

31 Ibidem, p. 76.

32 Eric Hobsbawm. “¿Qué sentido tiene la historia?”. Análisis No. 143, 1988.

33 Selva López Chirico. Rodríguez Villamil. *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Ob. Cit., p. 27.

34 Perrot. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Ob. Cit. p. XVI.

femenina, plantear nuevas formas de interpretación, y revisar conceptos y métodos existentes con el objetivo de convertir a las mujeres en sujetos de la historia, reconstruir sus vidas en toda su diversidad y complejidad, mostrando cómo actuaron y reaccionaron en circunstancias impuestas, inventariar las fuentes con las que contamos, y dar un sentido diferente al tiempo histórico, subrayando lo que fue importante en sus vidas<sup>35</sup>.

Conocer ese otro lado de la historia, ese conocimiento surgido desde la otra orilla, y desde otro saber, es el objetivo de la historia de las mujeres. Solo entonces será posible valorar sus experiencias y actividades, explorar las representaciones que las cubren, y encontrar su verdadero rostro. Diferente será su voz y distinta su imagen creación de intelectuales, educadores y directores espirituales, quienes le señalaron qué era lo propio de su mundo, cuáles los códigos del comportamiento “femenino”, y cuál el modelo de conducta donde pureza, honor, sumisión y obediencia al hombre las apoyaba y redimía.

Para ilustrar la importancia que tiene la historia de las mujeres, Gerda Lerner demuestra a través de una imagen muy interesante donde esta el quid de la cuestión. Pensemos, dice, que hombres y mujeres viven en un escenario en el que interpretan el papel, de igual importancia, que les ha tocado. La obra no puede proseguir sin ambas clases de intérpretes. Ninguna contribuye más o menos al todo; ninguna es secundaria o se puede prescindir de ella. Pero la escena ha sido concebida y definida por los hombres. Ellos han escrito la obra, han dirigido el espectáculo, e interpretado el significado de la acción. Se han quedado con las partes más interesantes, las más heroicas, y han dado a las mujeres los papeles secundarios<sup>36</sup>.

¿Qué sucede entonces? Cuando las mujeres se dan cuenta de esto reclaman y logran que se las considere en papeles de igual importancia, aunque tengan que pasar por el examen de calificación de los hombres que obviamente eligen a las más dóciles y a las que mejor se adecuan al trabajo que ellos determinan, en tanto castigan con la exclusión a las que se arrogan el derecho de representar su propio papel. Ese es el error, lo que las mujeres deben hacer es escribir también el argumento, intervenir en el escenario de la obra, en la interpretación de los papeles importantes, y en aquellos que prefieran y consideren útiles.

Requerimos una historia que recoja todas las voces, y que permita hablar al subalterno, no a través de la elite ni de sus construcciones. Aunque esto resulta especialmente problemático al tratarse de la mujer más aún si es pobre, india o negra. Hay que “aprender a dirigirse al sujeto históricamente mudo de la mujer subalterna (en lugar de escucharla o de hablar por ella)<sup>37</sup>.

Ese conocimiento surgido desde otro saber, contrapuesto a la concepción ideológica según la cual los pueblos indígenas “eran formados por sociedades sin escritura, atrasadas y primitivas, que podrían evolucionar hasta llegar a la “civili-

35 Anne Pérotin-Dumon. *El género en la historia*. Santiago de Chile, 2000.

36 Gerda Lerner. *La creación del patriarcado*. Barcelona, 1990. p. 30.

37 Gayatri Chakravorty Spivak. ¿Puede hablar el sublaterno?. Buenos Aires, 2011, pp. 73-74.

zación”<sup>38</sup>, le otorgará mayor coherencia a nuestra historia al desarticular el carácter excluyente y discriminador de las representaciones discursivas del otro, establecidos en la colonia a través de patrones de poder basados en una jerarquía social, étnica y de género.

La historia de las mujeres se presenta así como un elemento transformador de las mismas mujeres, y constituye un paso decisivo para su emancipación. Una nueva historia significa cambiar todo un andamiaje de ideas y creencias, y transformar las actividades femeninas en experiencias definidas y trascendentes. No es muy difícil imaginar que entonces sus experiencias y vivencias serán valoradas en el curso del desarrollo de la humanidad, la cultura y la civilización.

---

38 Cássio Knapp. “Política educacional para a educação escolar indígena”. Losandro Antonio Tedeschi – Antonio Dari Ramos (Organizadores). *Temas sobre género e interculturalidade*. Cuadernos Academicos da UFGD, 2010, p. 81.

## Bibliografía

AGUIRRE, Nataniel. *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*. Cochabamba, Bolivia: Amigos del libro, 1959.

ALBERTI MANZANARES, Pilar. "La mujer indígena americana". *Revista de Indias*, Vol. IL, N ° 187, 1989, pp. 683-690.

ALCIBIADES, Mirla. *La heroica aventura de construir una república. Familia-nación en el ochocientos venezolano*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos - Monte Ávila Editores Latinoamérica, 2004.

ALCIBIADES, Mirla. *José Carlos Mariátegui. Literatura y estética*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

ALVA, Walter. "Orfebrería del Formativo". José Antonio Lavalle. *Oro del Antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1999.

ALVAREZ SAÁ, Carlos. *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles*. Quito: Imprenta Mariscal, 1994.

AMAR Y BORBÓN, Josefa. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid: Imprenta de D. Benito Cano, 1790.

AMELANG, James - NASH, Mary (Eds.) *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons El Magnánim, 1990.

AMÉZAGA, Mariano. "La educación de la mujer". *Problemas de la Educación Peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

ANDERLE, Ádám. *Modernización e identidad en América Latina*. Hungría: Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Szeged, 2005.

ANDERSON, Bonnie S. - ZINSSER, Judith P. *Historia de las mujeres: una historia propia*. Barcelona: Crítica, 1991.

ANDREO, Juan; GUARDIA, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia: Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia - CEMHAL, 2002.

ANGLES, Víctor. *Macchupicchu, enigmática ciudad*. Lma, 1972.

ANTEPARA, José María. *Miranda y la emancipación suramericana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2009.

ANTOLOGÍA DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. Lima: Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.

ANTON, Ferdinand. *Woman in Pre-Columbian América*. República Democrática Alemana: Editorial Leipzig, 1974.

ANTÚNEZ DE MOYOLO, Santiago. *Nutrición en el antiguo Perú*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1985.

ANUARIO MARIATEGUIANO. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.

ANUARIO MARIATEGUIANO. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. III. No 3. Lima, 1991.

ARANGO-KEETH, Fanny. "Del "Ángel del hogar" a la "obrero del pensamiento": Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve". ANDREO, Juan; GUARDIA, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: Universidad de Murcia, CEMHAL, 2002.

ARCHER, Christon I. "Ejército y milicias, 1820-1870". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS. Sección Audiencia del Cusco; legajos 32 y 33.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, AGI, Escribanía 496-A, ff. 696v697.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, AGI, Escribanía 496-A ff. 1250-128v.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, AGI, Escribanía 496-A, f. 451.

ARENDETT, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

ARIES, Philippe; DUBY, George. *Histoire de la vie privée*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

ARMACANQUI TIPACTI, Elia. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.

AUDIENCIA DE LIMA: legajos 1039 y 1040.

AYDON, Cyril. *Historia del Hombre*. Barcelona: Editorial Planeta, 2009.

BACHOFEN, Jacob J. *Myth, Religion, and Mother Right*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

BARREDA LAOS, Felipe. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima: Editorial Universitaria, 1968, Tomo VII.

BASADRE, Jorge. *Apertura. Textos, Cultura y Política, escritos entre 1924 y 1977*. Lima: Ediciones Taller, 1978.

BASADRE, Jorge. *Peruanos del siglo XIX*. Lima: Ediciones Rikchay, 1981.

- BATTICUORE, Graciela. "Lectoras y literatas: en el espejo de la ficción". Margarita Zegarra (Editora.). *Mujeres y género en la historia del Perú*, 1999.
- BATTICUORE, Graciela. *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2004.
- BAZAN, Armando. *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1979.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1998.
- BEBEL, August. *La mujer y el socialismo*. La Habana: Ediciones Políticas. Editorial de Ciencias Sociales, 1974.
- BEJAR, Héctor. *Política social, justicia social*. Lima: CEDEP, 2001.
- BERG, Mary G. "Clorinda Matto de Turner: Periodista y crítica". *Las desobedientes: Mujeres de nuestra América*. Bogotá: Panamericana Editorial, 1997.
- BERG, Mary G. "Ficciones de la historia: Francisca Zubiaga de Gamarra. *Las mujeres en la Independencia de América Latina*. Lima: UNESCO, USMP, CEMHAL, 2010, p. 418.
- BERG, Walter Bruno. "Manuel González Prada y el otro fin de siglo". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- BERMEJO, Vladimiro. "Flora Tristán". *Revista de la Universidad de Arequipa*. Agosto-diciembre de 1945.
- BLAUBERG, I. KOPNIN, P. PANTIN, I. *Breve diccionario filosófico*. Buenos Aires: Ediciones Sapiens, 1972.
- BLOCH, Marc. *Apología para la Historia o el oficio de historiador*. México: INAH, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Préface de Jacques Le Goff. Paris : Armand Colin, 2009.
- BOCK, Gisela. "La Historia de las Mujeres y la Historia del género: aspectos de un debate internacional". *Historia Social* No. 9, Barcelona, 1991.
- BOLÍVAR, Simón. *Doctrina del Libertador*. Compilador: Manuel Pérez Vila. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- BONAVIA, Duccio. *El maíz*. Lima: Universidad San Martín de Porres, 2009.
- BONILLA, José. *La revolución de Túpac Amaru*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo, 1971.
- BORRAYO, Ana Patricia. *En el trazo de las mujeres*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007.
- BORREGAN, Alonso. *Crónica de la conquista del Perú*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Serie 7º No. 2, 1948.

- BOSCH GIMPERA, Pere. *La América pre-hispánica*. Barcelona: Editorial Ariel, 1975.
- BOUDIN, Louis. *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos Incas*. Buenos Aires, 1958.
- BOURRICAUD, François. El Mito de Incarrí. Lima: Folklore Americano. Vol. IV CIF, 1975.
- BOUVIER, Virginia M. "Los alcances de la historiografía: La mujer y conquista de América". Andreo, Juan; Guardia, Sara Beatriz. *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 111-133.
- BOYD-BOWMAN. P. *Índice geográfico de 40.000 pobladores españoles en América en el siglo XVI*, Bogotá, 1964.
- BRIAN S, Bauer – DEARBORN, David S. *Astronomía e Imperio en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2003.
- BURCKHARDT, Jacobo. *Del paganismo al cristianismo*. México, 1945.
- BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- BURGA, Manuel. "Los Annales y la historiografía peruana (1950-1990): Mitos y Realidades". Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- BURGA, Manuel. "Historia y Antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación". Harvard University: Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, 1999. <http://www.fas.harvard.edu/~icop/>
- BURKE, Peter. *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Anales 1929-1984*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- BURKETT, Elinor G. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI". Asunción Lavrin. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- BURNS GLYNN, William. *La escritura de los Incas*. Lima: Editorial Los Pinos, s/f.
- BUSHNELL, David "Unidad Política y conflictos regionales". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, UNESCO, Tomo VI.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. "Influencia de la mujer en la civilización". "El Álbum", No 12. Lima, 8 de agosto de 1874.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. "Influencia de la mujer en la civilización". "El Álbum", No. 14, Lima, 22 de agosto de 1874.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. *Blanca Sol (novela social)*. Lima: Imprenta y Librería del Universo de Carlos Prince, 1889.



- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. *Las consecuencias*. Lima: Imprenta de Torres Aguirre, 1889.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. *La novela moderna*. Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1948.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. "Un prólogo que se ha hecho necesario". *Blanca Sol*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <http://www.cervantesvirtual.com>
- CABELLO DE VALBOA, Miguel. *Miscelánea Antártica: Una Historia del Perú Antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- CÁCERES, Andrés Avelino. *La guerra del 79: sus campañas (Memorias)*. Julio C. Guerrero (Redacción y notas). Lima: Editorial Milla Batres, 1973.
- CANO ROLDAN, Imelda. *La mujer en el Reyno de Chile*. Santiago de Chile: Ilustre Municipalidad de Santiago, 1980.
- CAÑEDO-ARGUELLES FÁBREGA, Teresa. Ronald Escobero et al (Editores). "La Historia de América ante los nuevos retos". *Metodología Docente de la Historia de América*. Pamplona, España: Asociación Española de Americanistas. 1999.
- CARLESSI, Carolina. *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*. Lima: Ediciones Lilith y Tarea, 1984.
- CARTAGENA, Nicole y Herbert. *Por el camino de los Incas*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1978.
- CARRILLO, Francisco. *Clorinda Matto de Turner y su indigenismo literario*. Lima: Biblioteca Nacional, 1967.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca. *La mujer y el niño en el Antiguo Perú*. Vol. II. Lima. 1923.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca. *La religión en el Antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2005. Segunda Edición.
- CASTAÑEDA, Esther - TOGUCHI, Elizabeth. "Las románticas en un semanario del siglo XIX". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.
- CASTILLO, Doll Darcie. "La crítica literaria de mujeres en Chile: las precursoras y las contradicciones frente a la literatura nacional". *Género y memoria en América Latina*. Mendoza: Universidad de Cuyo, 2007.
- CASTILLO, Luis Jaime - HOLMQUIST, Ulla Sarela. "Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía". Simposio Internacional "La mujer en la historia de América Latina". Lima, 1997.
- CASTILLO, Luis Jaime. "Las Sacerdotisas de San José de Moro". *Divina y Humana. La Mujer en los Antiguos Perú y México*. Lima, Ministerio de Educación del Perú; Consejo de Nacional para la cultura y las artes de México, 2005.

CASTELAN, Roberto. *Virtuosas y patriotas. La mujer en la modernidad política en la primera mitad del siglo XIX mexicano*. México: Universidad de Guadalajara, 2006.

CASTORINO, María S. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*. Lima, 1969.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis*. Madrid: Imprenta M. Gínez Hernández, 1880.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Del señorío de los Incas. (Segunda parte de la Crónica del Perú), que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación (1551)*. Buenos Aires, 1943.

CIEZA DE LEÓN, Pedro; ZÁRATE, Agustín; JEREZ, Francisco. *Crónicas de la conquista del Perú*. México: Editorial Nueva España, 1960.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Historia del nuevo mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo II, 1964.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónica del Perú. Segunda parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de Historia. Colección Clásicos Peruanos, 1984-1987.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *La crónica del Perú*. México: Editorial Nueva España, s/f.

CLEMENT, Jean Pierre. "La opinión de la corona española sobre la rebelión de Tupac Amaru". *Acta Literaria Academiae Scientiarum Hungaricae* Tomus 23, 1981.

COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Tomo XCII de la Colección Rivadeneira. Madrid: Real Academia Española, 1956.

COBO, Bernabé. *Historia del nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, II Tomo, 1964.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. La Rebelión de Túpac Amaru. Antecedentes. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 1ero, 1971.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 2do, 1971.

COLLIN, Françoise. "Políticas del compromiso y políticas de la verdad". El Rodaballo. Año IV No. 18 Otoño/invierno, Buenos Aires, 1998.

COMUNIDAD DE MADRID. Archivo Histórico de Protocolos, N°. 449, fólíos 616r-617r.

CONBRETA. Procesos. Proceso a Mariano Banda. Tomo IV.

- CONDORCET. «Essai sur l'admission des femmes au droit de la cité». Paule-Marie Duhet. *Las Mujeres y la Revolución*. Barcelona: Editorial Península, 1974.
- CONSPIRACIONES Y REBELIONES EN EL SIGLO XIX. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú. Volumen 1, Tomo III, 1971.
- CORNEJO BOURONCLE, Jorge. "Francisca Zubiaga". *Revista de Letras*, No. 2. Universidad Nacional del Cusco, octubre de 1948.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Clorinda Matto de Turner, novelista*. Lima: Lluvia Editores, 1992.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2005.
- CUNOW, H. *La organización social del Imperio de los Incas*. Lima: Librería y Editorial Peruana de Domingo Miranda, 1933.
- CUSI YUPANQUI, Titu. *Relación de la conquista del Perú*. Lima: Colección Clásicos Peruanos, 1973.
- CHANG-RODRIGUEZ, Raquel. *El discurso disidente: Ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. *Género y jerarquía en La Florida del Inca*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- CHANG RODRÍGUEZ, Raquel. "Las coyas incaicas y la complementariedad andina" *Studi Ispanici*, 1999, pp.11-27. Website de Guaman Poma, <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/docs/>
- CHARTIER, Roger. "La historia no terminó". *El Clarín*, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.
- CHAVES, María Eugenia. "Una esclava va a la escuela: Poder, saber y género a fines del siglo XVIII". *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, Instituto Iberoamericano. Universidad de Gotemburgo, 1998.
- CHENOT, Béatrice. "Desde una orilla a otra: perspectivas francesas en el testimonio de Adriana de González Prada". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- CHIARAMONTE, José Carlos. "Estado y Poder Regional. Las expresiones del poder regional, análisis del caos". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI.
- CHIRAPAC: Centro de Culturas indias. Lima, 2000.

- CHOMSKY, Noam. *Estados canallas*. Barcelona: Paidós, 2001.
- CHOQUEQUIRAO. *El misterio de las llamas del Sol y el culto a los Apus*. Lima: Fondo Contravalor Perú - Francia, 2005
- CHOY, Emilio. *Trasfondo económico de la conquista española de América*. Lima: 1957.
- CHOY, Emilio. *Desarrollo del pensamiento esclavista en la sociedad de los Incas*. Lima: Empresa Editora Chalaca S.A., 1961.
- CHUMBITA, Hugo. *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín*. Buenos Aires: Fundación Ross, 2013. 3ra. Edición.
- DAVIES, Catherine, BREWSTER, Claire, OWEN, Hilary. *South American Independence: Gender, Politics, Text*. UK: Liverpool University Press, 2006.
- DECAUX, Alain. "Alain Decaux face a George Sand". *Histoire* No 344, París, 1975.
- DECOSTER, Jean-Jacques - MENDOZA, José Luis. *Ylustre Consejo, Justicia y Regimiento. Catálogo del Fondo Cabildo del Cusco (Causas civiles)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2001,
- DELGADO, Washington. *Historia de la Literatura Republicana*. Lima: Ediciones Rikchay, 1984.
- DELHOM, Joël. "Aproximaciones a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- DEL BUSTO, José Antonio. *Perú Incaico*. Lima, 1950.
- DEL BUSTO, José Antonio. *Pizarro*. Tomo I. Lima: Petróleos del Perú, 2000.
- DEL BUSTO, José Antonio. *Tupac Yupanqui. Descubridor de Oceanía*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- DENEGRI, Francesca. *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP- Flora Tristan, 1996.
- DIEZ DE BETANZOS, Juan. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas, 1987.
- DIEZ MARTIN, María Teresa - PARCERO, Celia María. "Perspectivas Historio-gráficas: Mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana". Sara Beatriz Guardia (Edición). *Escritura de la Historia de las Mujeres en América Latina*. Lima: CEMHAL, 2005.
- DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ. Narración quechua recogida por Francisco de Avila. Traducción José María Arguedas. Estudio Bibliográfico Pierre Duviols. Serie: Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú, 1. Segunda edición Facsímil. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

- DIVINAS Y HUMANAS. Lima: Ministerio de Educación del Perú – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México, 2005.
- DRADI, María Pia. *La mujer chayahuíta: ¿Un destino de marginación?*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1987.
- DRONKE, Peter. *La escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1994.
- DUBY, George - PERROT, Michelle. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours*. París: Plon, 1991. (5 Tomos)
- DUBY, George - PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres*. Madrid: Editorial Taurus, 1993. (10 Tomos)
- DUBY, George. *Mujeres del siglo XII*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1998.
- DUMBAR TEMPLE, Ella. "Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú". *Revista 3*, Lima, 1939.
- DUNCAN, G. *Democracy Theory and Practice*. Cambridge: University Press, 1992.
- DURAND, José. *El Inca Garcilaso clásico de América*. México: Secretaría de Educación Pública, 1976.
- DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Francais d'Etudes Andines, 1971.
- DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y Represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVIII*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, Biblioteca de Archivos de Historia Andina, No. 5, 1986.
- DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- DE ACOSTA, José. *Historia natural y moral de las Indias (1550)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- DE ARONA, Juan. *Sonetos y chispazos*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1886.
- DE ARRIAGA, Pablo Joseph (1621). *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima: Sanmartí, Serie 2, Volumen 7, 1920.
- DE ARRIAGA, Pablo Joseph (1621). *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Estudio Preliminar y notas de Henrique Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.
- DE AVILA, Francisco. *Dioses y hombres de Huarochirí (1598?)* Traducción al español: José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia – Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- DE BETANZOS, Juan Diez. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas, 1987.

DE CÓRDOVA, Fray Martín. *Jardín de nobles doncellas*. Madrid: Colección Joyas Bibliográficas, 1953.

DE JEREZ, Francisco. *Crónicas de la conquista del Perú*. México, s/f, p. 65.

DE LEÓN, Fray Luis. *La perfecta casada*. México: Editorial Porrúa, 1970

DE LUCENAY, Martín. *Las leyes y el sexo*. Madrid: Editorial Fénix, 1957.

DE MIGUEL, Ana. "Feminismos". Celia Amorós. *10 palabras claves sobre la mujer*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

DE MOLINA, Cristóbal. *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. 1574. Lima: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, 1916.

DE MOLINA, Cristóbal. *Destrucción del Perú*. (El Almagrista). Lima: Colección Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana. Imprenta Domingo Miranda, Serie I, T. VI, 1943.

DE MURUA, Martín. *Historia del origen y genealogía real de los Incas*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.

DE MURUA, Fray Martín. *Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Madrid: Imprenta de don Arturo Góngora, 1962.

DE REZENDE MARTINS, Estevao. *Historia General de América Latina. Teoría y metodología en la Historia de América Latina*. Tomo IX. Ediciones Unesco / Editorial Trotta, 2006.

DE SALINAS Y CORDOVA, Fray Buenaventura. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima: Colección Clásicos Peruanos. Volumen I, 1957.

DE SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

DE SARTIGES, Eugéne. *Viaje a las repúblicas de América del Sur*. Lima: Colección Viajeros del Perú. Editorial Cultura Antártica, 1947.

DE TALAVERA, Fray Fernando. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Casa Editorial Bailly Balliére. Vol. 16, 1911.

DE VALVERDE, Fray Vicente. *La conquista del Perú*. Lima, 1969.

DE LA CADENA, Marisol. *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*. Documentos de Trabajo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.

DE LA NOGAL FERNÁNDEZ, Rocío. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Madrid: Miño y Dávila Editores, 2006.



- DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales de los Incas*. Tomo I. Buenos Aires, 1945.
- DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales de Los Incas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.
- DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales de los Incas*. Montevideo: Autores de la Literatura Universal. Volumen IV, 1963.
- DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Sucre, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976. Biblioteca digital, Tomo I. Tomo II.
- DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Las antiguas gentes del Perú*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX, 1939.
- DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Apologética historia sumaria de las antiguas gentes del Perú*. Lima: Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Tomo XVI, 1948.
- DE LOS REYES, Paulina. "Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de género?. *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Haina, 1998.
- EARLS, John. "La organización del poder en la mitología quechua". Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- EIDELBERG, Nora. "Flora Tristán: "La paria". Betty Osorio, María Mercedes Jaramillo. *Las desobedientes*. Colombia: Panamericana Editorial, 1997.
- EISLER, R. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- EHRENREICH, Barbara. "The real truth about female". *Time*, Vol. 153, No. 9. New York, march 8, 1999.
- Encuentro internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1993.
- ENGELS, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1957.
- ENSAYOS SOBRE MARIÁTEGUI. SIMPOSIO DE NUEVA YORK, 1980. Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.
- ESCAJADILLO, Tomas "¿Existió una de ficción de "vanguardia" en Amauta?" *Mariátegui Total*. Lima: Editorial Minerva, 1994.
- ESCOBAR, Alberto. Prólogo. *Comentarios reales*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo s/f.,
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señoralismo feudal en el Imperio Inca". *Revista del Museo Nacional*, No. 42, Lima, 1978.



FABELO CORZO, José Ramón. "La ruptura cosmovisiva de 1492 y el nacimiento del discurso eurocéntrico" *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Año 5 Número 7, 2007, pp.79-86.

FAHMY-EID, Nadia. «Histoire, objectivité et scientificité. Jalons pour une reprise du débat épistémologique». *Histoire sociale/ Social History*, No. 47, 1991.

FARIA, Lia. *Ideología e utopia nos anos 60: um olhar feminino*. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

FARGE, Arlette. "La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía". *Historia Social* No. 9, Barcelona, 1991.

FEIJÓO Y MONTENEGRO, Benito G. *La defensa de la mujer*. Nueva York: An Anthology of Spanish Literature in English. Nueva York, 1958.

FERNÁNDEZ LIZARDI, José Joaquín. *La Quijotita y su prima*. México: Editorial Porrúa, 1967.

FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis. *Hernando Pizarro en el Castillo de la Mota*. Publicac Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.

FERNÁNDEZ VILLEGAS, Oswaldo. "Las capullanas: mujeres curacas de Piura siglos XVI-XVII". *Boletín de Lima*, N° 66 (1989), pp.43-50.

FERRARI, Américo. "La revista Amauta y las vanguardias poéticas peruanas". *Simposio Internacional Amauta y su Época*. Lima: Editorial Minerva, 1998.

FERREIRA, Rocío. "Introducción. Antonio Cornejo Polar y Clorinda Matto de Turner. Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar, 2005.

FEUERSTEIN, Georg. *El valor sagrado del erotismo*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1993.

FIGUEROA, Guillermo. "La mujer lambayecana en la lucha social y anticolonial 1780-1850". Juan Andreo - Sara Beatriz Guardia. *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia - CEMHAL, 2002.

FISHER, Lillian Estelle. *The Las Inca Revolt 1780-1783*. University of Oklahoma, 1966.

FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y Plebe*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

FLORES GALINDO, Alberto. *Tiempo de Plagas*. Lima: El caballo rojo ediciones, 1988

FORGUES, Roland. *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*. Lima: Empresa Editora Amauta, S.A., 1994.

- FORGUES, Roland. "Apuntes sobre el discurso "feminista" de Flora Tristán". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.
- FORGUES, Roland. (Compilador). *Mujer, creación y problemas de identidad en América Latina*. Mérida: Universidad de Los Andes, 1999.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.
- FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 1977.
- FOX LOCKERT, Lucía. "Dialéctica en la subversión de los sexos en la autobiografía de Aurora Cáceres. Sara Beatriz Guardia. Edición. *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: CEMHAL, 2007.
- FRANCO RUBIO, Gloria Ángeles. *Siglo XX. Historia Universal*. Madrid, 1983.
- FRANCO, Juan Francisco. "Las escuelas rurales en el Perú". Revista Hora del Hombre. No. 30-31. Enero-Febrero, Año III (sin fecha).
- FREDERICK, Bonnie - MCLEOD, Susan H. (Editoras). *Women and the journey. The female travel experience*. Washington: Washington State Univesity Press, 1993.
- FREGOSO, Carlos Gennis. *El Despertador Americano*. Guadalajara. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001.
- FREYRE DE JAIMES, Carolina. "Al bello sexo". El Correo del Perú, 30 de diciembre de 1871.
- FREYRE DE JAIMES, Carolina. "Una necesidad imperiosa". El Correo del Perú. Núm. IX, 1872.
- FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1939.
- FUENTES OLIVA, Regina. Re-pensar Guatemala: Pensamiento crítico, epistemología e historia". Edgar Montiel, Juan Blanco y Amílcar Dávila (Coordinadores). *Repensarnos*. Guatemala: UNESCO / URL; 2011
- FURLONG, S. J., Guillermo. *La cultura femenina en la época colonial*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz, 1951.
- GALEANO, Eduardo. *Memoria de fuego: Los nacimientos*. 1989.
- GALER, Nora. NÚÑEZ, Pilar. *Mujer y comedores populares*. Lima: Sepade, 1989.
- GALLO, Alberto. "Semblanza de Mme Roland". Revista Mensual de los intelectuales "En América", No 6, julio de 1942.
- GÁLVEZ, José. *Estampas limeñas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura. *Del romanticismo al Modernismo. Prosistas y Poetas Peruanos*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, Librería Paul Ollendorff, 1912.

GARCÍA, Santos S. J. *La Inquisición en el Perú*. Lima, 1973.

GARCÍA Y GARCÍA, Elvira. *La mujer peruana a través de la historia*. Lima: Imprenta Americana, Tomo II, 1924.

GARRET FAWCETT, Millicent. Bells, S.C. y Offen, K.M. *Women, Family and Freedom. The Debate in documents*. Stanford, 1983.

GARRY, Hanna. "La mujer sustituye al hombre en las industrias de guerra". Revista mensual de los intelectuales. No. 22, noviembre de 1943.

GAY, Peter. *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud. La educación de los sentidos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, Tomo I.

GEBRAN, María Filomena. "La mujer Inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala". Andreo, Juan - guardia, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 57-68.

GEBRAN, María Filomena. *As Sociedades Andina. Uma historiografia particular da América Latina*. Rio de Janeiro: E-papers Servicos Editoriais, 2004.

GELADO, Viviana. *Poéticas de La transgresión*. Buenos Aires, 2007, p. 137.

GENTILE, María Beatriz. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS, 1996.

GERMANÁ, César. "Socialismo y democracia". *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1993.

GERMANÁ, César. *El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1995.

GERMANÁ, Cesar "Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia literal al nacionalismo radical". Colloque Internacional Manuel González Prada en Bordeaux, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, 2005.

GERO, Joan M. "Field Knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period". KLEIN, Cecelia F. (Editor). *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.

GISBERT, Teresa. ARZE, Silvia. CAJÍAS, Martha. *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore Plural Editores, 2006.

GODELIER, Maurice. *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores S.A., 1974.

GODINEAU, D. *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution*. Aix-en-Provence: Alinéa, 1988.

GODOY, Marilyn. *La conquista amorosa en tiempos de Irala*. Asunción, 1995. (2ª Edición). <http://www.clacso.edu.ar/~libros/paraguay/base/marilyn.rtf>.

GOETSCHERL, Ana María. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO - Abya Yala, 2007.

GOLTE, Jürgen. *Moche. Cosmología y Sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Centro Bartolomé de las Casas, 2009.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. "Las mujeres y la familia en el México colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo. "Paradigmas y Ciencias Sociales: una aproximación". Revista Dialéctica. No 22. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1992.

GONZÁLEZ DE FANNING, Teresa. "Las literatas" (Seudónimo: María de la Luz). Correo del Perú, Año VI, No. 40, Lima, 1 de octubre de 1876.

GONZÁLEZ HOLGUIN, Diego. *Vocabolario de la Lengva General de todo el Perú llamada Lengva qqichua o del Inca (1608)*. (Dictionary of General Language of the whole of Peru called Qqichua or Inca Language (1608).) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, Edición facsimilar versión de 1952.

GONZÁLEZ, Mary. "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo". Labor, Año 1. No. 8. Lima, 1 de mayo de 1929.

GONZALES SMITH, Myriam. *Poética e ideología en Magda Portal. Otras dimensiones de la vanguardia en Latinoamérica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

GONZÁLEZ PRADA, Adriana. *Mi Manuel*. Lima: Cultura Antártica, 1947.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. "Madame Ackermann". *Nuevas páginas libres*. Santiago de Chile: Ediciones de Ercilla, 1937.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *El Tonel de Diógenes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho Digital.

Esta página web sobre la obra de González Prada ha sido preparadas por el Dr. Thomas Ward, Loyola College, USA.

En país extraño". *Exóticas y Trozos de vida*.  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/trozosedevida/28.htm>

"Propaganda y ataque" (1888). Publicado en *Páginas libres* (1894).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas12.html>

- "Exóticas y Trozos de vida". Publicado en Anarquía  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu28.htm>
- Discurso en el Teatro Olimpo. Publicado en Páginas libres (1894).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas3.html>
- Discurso en el entierro de Luis Márquez (1888). Publicado en Páginas libres (1894).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas4.html>
- Discurso en el Teatro Politeama (1888). Publicado en Páginas libres (1894).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>
- Instrucción católica (1892). Publicado en Páginas libres (1894).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas10.html>
- "Librepensamiento de acción" (1898). Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas2.html>
- "Las esclavas de la iglesia" (1904). Publicado en Horas de Lucha (1908).  
[http://es.wikisource.org/wiki/Las\\_esclavas\\_de\\_la\\_Iglesia](http://es.wikisource.org/wiki/Las_esclavas_de_la_Iglesia)
- "Nuestros indios" (1904). Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas19.html>
- "Nuestros conservadores" (1902). Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas7.html>
- "Nuestros liberales" (1902). Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas8.html>
- "Nuestra aristocracia". Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas11.html>
- Nuestros inmigrantes. Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas15.html>
- Nuestros ventrales (1907). Publicado en Horas de lucha (1908).  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas14.html>
- Luisa Michel. Publicado en Anarquía.  
<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu28.htm>
- GONZALEZ VIGIL, Francisco de Paula. "Importancia de la educación del bello sexo". El Correo del Perú. Núm. IX-XXIII (1872).
- GONZÁLEZ VIGIL, Francisco de Paula. *Educación y sociedad*. (Tauro. A. Compilación y Estudio Preliminar). Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1973.
- GONZALEZ VIGIL, Francisco de Paula. *Importancia de la Educación del bello sexo*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1976.

- GONZALEZ VIGIL, Ricardo. *César Vallejo. Poesía Completa. Los Heraldos negros*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2005.
- GOUGH, Kathleen. "The origin of the Family". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. La Paz: Editorial del Instituto Tiahuanacu de Antropología, Etnografía y Prehistoria. La Paz, Bolivia, 1944.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GUARDIA MAYORGA, César. (Prólogo). José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1979.
- GUARDIA MAYORGA, César. *¿Quién es don Felipe Guaman Poma de Ayala?*. Lima: Ediciones EPASA, 1980.
- GUARDIA MAYORGA, César. *Diccionario Kechwa-Castellano. Castellano-Kechwa*. Lima: Editorial Minerva, 1997, (7ª Edición).
- GUARDIA MAYORGA, César. *Bases Materiales de la Cultura Incaica*. (obra inédita)
- GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Humboldt, 1985, 1º Edición.
- GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Tempus, 1986, 2º Edición.
- GUARDIA, Sara Beatriz. "Mariátegui: ética y cuestión femenina". Colloque International Carlos Mariátegui et l'Europe l'autre aspect de la découverte. Département de Recherches Péruviennes et Andines. Université de Pau et de Pays de L'Adour. Pau, Francia, octubre de 1992.
- GUARDIA, Sara Beatriz. "El reto de la democracia". *El Nacional*. México D.F., 27 de agosto, 1992.
- GUARDIA, Sara Beatriz. "Ética y cuestión femenina". *Encuentro internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1993.
- GUARDIA, Sara Beatriz. *El amor como acto cotidiano*. Homenaje a Anna Chiappe. Lima: Editorial Minerva, 1994.
- GUARDIA, Sara Beatriz. "Mariátegui y la crítica de la literatura femenina" Ciclo de Mesas Redondas "Mariátegui: entre la memoria y el futuro de América Latina", Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F., setiembre, 1994.



GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer en la obra de Mariátegui". Simposio Internacional José Carlos Mariátegui. Lima, junio de 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva, 1995. 3° Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista Quehacer No. 99, Lima, enero-febrero de 1996, pp. 96-101.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Entre el mito y la esclavitud, la mujer como sujeto histórico". Simposio Internacional Mujer, Creación y problemas de identidad en América Latina. Department de Recherches Péruviennes et Andines, Andinica. Universidad de Pau, Francia, mayo de 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer peruana como sujeto histórico". Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los Estudios históricos sociales sobre el Perú a fines del siglo XX. Universidad de Lima, setiembre, 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las mujeres y la recuperación histórica". Simposio Internacional "La Mujer en la Historia de América Latina, Lima, agosto de 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer y la recuperación de la historia". Mestrado em Memória Social e Documento. Centro de Ciencias Humanas. Universidade do Rio de Janeiro, Brasil. Río de Janeiro, octubre de 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Diosas, reinas y esclavas". II Congreso Internacional Multidisciplinario. Mujeres, Ciencia y Tecnología. Buenos Aires, julio de 1998.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Democracia, Ciudadanía y Representación Política: Una visión de género". Foro Latinoamericano: Estado, Sociedad Civil y Fuerzas Políticas Emergentes. México D.F., noviembre de 1998.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Un enfoque histórico: el feminismo europeo y el discurso feminista en América Latina". Encuentro Internacional Europa-América Latina al alba del tercer milenio. Miradas cruzadas. Universidad de Pau, Francia, noviembre de 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Voces y cantos de las mujeres*. Lima: Punto & Línea, 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Micaela Bastidas y la insurrección de 1780". Voces y cantos de las mujeres. Lima: Punto & Línea, 1999, pp. 57-88.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La Revista Amauta y las vanguardias literarias". Ciclo de Conferencias "Claves de la Literatura Peruana". Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las mujeres y el silencio de la historia. Una entrevista con Michelle Perrot". Revista Quehacer No. 123. Lima, marzo-abril 2000.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Democracia y participación política de las mujeres". *Memorias. Segundas Jornadas sobre Género y Democracia: Ciudadanía, Constitución y Estado*. Maracaibo, Venezuela, 2000, pp. 79-91.



GUARDIA, Sara Beatriz. "Un acercamiento a la historia de las mujeres". México: Revista de Humanidades. Tecnológico de Monterrey. No. 10, 2001, pp. 109-119.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: Editorial Minerva, 2002. 4° Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Un acercamiento a la historia de las mujeres". Andreo, Juan - Guardia, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 489-500.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La Mujer en las culturas del antiguo Perú". III Mesa de Estudios de Género, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 28 - 30 de abril del 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Derechos Políticos: Una visión de género en la historia de las mujeres peruanas". 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile, 14 - 18 Julio del 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mujeres de la elite cusqueña en el drama de la conquista. Francisca Pizarro la célebre mestiza. I Congreso Iberoamericano de Caminería Andina. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La revuelta de las escritoras peruanas". Encuentro Internacional Escritura femenina y reivindicación de género en América Latina. Universidad de Pau, Francia, 2004.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mujeres Andinas antes de la Conquista Española". *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Madrid: Editorial Cátedra, 2005, Volumen I, pp. 797-827.

GUARDIA, Sara Beatriz. (Edición y compilación). *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina*. Lima: CEMHAL; Universidad San Martín de Porres; Universidad Fernando Pessoa, Portugal; Foro de Estudios Culturales Latinoamericanos de Viena, Austria, 2005.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mujeres de la elite incaica en el drama de la conquista: La mestiza Francisca Pizarro y su viaje a España. (1534-1598)". Sara Beatriz Guardia (Edición y compilación). *La escritura de la Historia de las mujeres en América Latina*. Lima: CEMHAL, 2005.

GUARDIA, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Librería Imprenta Minerva, 2006.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Indigenous Cultures and Women: South America from Prehistory to 1000 CE." *Women History Dictionary*. Oxford University - New York, 2007.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Peruvian Women". *Women History Dictionary*. Oxford University - New York, 2007.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: CEMHAL, 2007.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Vírgenes, Coyas, Mujeres. Garcilaso: Una visión de género". Congreso Internacional Las palabras de Garcilaso. Academia Peruana de la Lengua. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Universidad de San Martín de Porres. Lima, abril. 2009.

GUARDIA, Sara Beatriz. "las mujeres en el discurso histórico de América Latina". Fernando Tadeu de Miranda Borges, et al (Organizadores). *Trajetorias de Vidas da História*. Curitiba: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso - Carlini & Caniato Editorial, 2009.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Estudiar a las mujeres como sujetos en América Latina. Un derecho conquistado". Yamile Delgado de Smith María Cristina Gonzáles. Coordinadoras, *Mujeres en el mundo: Ciencia, género, migraciones, arte, lenguaje y familia*. Venezuela: Universidad de Carabobo, 2009, pp.21-35

GUARDIA, Sara Beatriz. "Vírgenes, Coyas, Mujeres. Garcilaso: Una visión de género". *Una mirada femenina a los clásicos*. Lima: Editorial Minerva, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Historia e identidad. La educación de las mujeres en el Perú". VIII Coloquio Internacional Multidisciplinario de Estudios de Género. Jornada Académica de la DEAS, Coordinación Nacional de Antropología - Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia México, DF, 4, 5, 6 octubre de 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Educación y utopía en la era del Bicentenario - Razones y contribuciones desde el pensamiento de José Carlos Mariátegui". Foro Latinoamericano de Políticas Educativas - FLAPE. Coloquio Internacional Políticas Educativas, Lima, 2 y 3 de agosto de 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. Edición. *Las mujeres en la Independencia de América Latina*. Lima: UNESCO, USMP, CEMHAL, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Reconociendo las huellas. Micaela Bastidas y las heroínas de la Independencia del Perú. *Las mujeres en la Independencia de América Latina*. Lima: UNESCO, USMP, CEMHAL, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Una mirada femenina a los clásicos*. Lima: Librería Imprenta Minerva, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Manuel González Prada. Una visión de género". Thomas Ward (Editor). "El porvenir nos debe una victoria" *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, pp. 385-395.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Imaginar la mujer. Mercedes Cabello de Carbonera y la educación". Ismael Pinto. Editor. *Primer Simposium Internacional Mercedes Cabello de Carbonera y su tiempo (1909-2009)*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, 2010, pp. 21-38.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Perseguidas, locas, exiladas. El odio en la construcción de la escritura femenina". Claudia Rosas. Edición. *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI - XXI*. Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, pp. 183-210.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Historia e identidad. La educación en el Perú". *Mujeres: Miradas Interdisciplinarias*. María Rodríguez - Lilia Campos. Editoras. México: Centro de Estudios Antropológicos de la Mujeres, 2011, pp. 27-45.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las ilustradas de la República. Mercedes Cabello y la educación femenina". Yamile Delgado de Smith María Cristina Gonzáles. Coordinadoras. *Mujeres en el mundo: Multiculturalismo, violencia, trabajo, literatura y movimientos sociales*. Venezuela: Universidad de Carabobo, 2011, pp.69 86

GUARDIA, Sara Beatriz. "Reconociendo las huellas. Historia, identidad y educación en el Perú". *Historia e Historiografía da Educacao Imerocamericana*. Claudia Alves - Ana Chrystina Migot. Organizadoras. Río de Janeiro: Editorial Quartet, 2011, pp. 87-104.

GUARDIA, Sara Beatriz (Edición y compilación) - Losandro Antonio Tedeschi. (Presentación). *Viajeras entre dos mundos*. Lima: CEMHAL - Brasil: Universidad Federal Grande Dourados, 2012.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Francisca Pizarro. La primera viajera mestiza a España". *Viajeras entre dos mundos*. Lima: CEMHAL - Brasil: Universidad Federal Grande Dourados, 2012.

GUERRA MARTINIÈRE, Margarita. *Historia General del Perú. La República*. Lima: Editorial Brasa, Tomo VII, 1994.

GUEVARA GIL, Armando. "Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)". Armando Guevara Gil. *Legal interpretation takes place in a field of pain and death*. Robert Cover, 1986.

GUZMÁN PALOMINO, Luis. "Un apunte para la historia de los incas: contradicciones dinásticas y de panakas". Web, <http://hernanamat.iespana.es/hernanamat/paginas/4resistencia/resistencia004.pdf>

GUZMÁN, Virginia. PORTOCARRERO, Patricia. *Dos veces mujer*. Lima: UNIFEM, Flora Tristán, Mosca Azul Editores, 1985.

GUILLÉN, Edmundo. *La Guerra de la Reconquista Inka*. Lima: R.A Ediciones, 1994.

GLAVE, Luis Miguel. "Dama de sociedad. Trinidad María Enríquez, Cusco 1846-1891". Lima, Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina., 1997.

GRAUBART, Karen. "Cacicas and the invention of political tradition in the Andes". Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, Harvard University, 1999.

GRIESE, Frank. *Herejías católicas*. s/f.

HAHNER, June E. *Emancipação do Sexo Feminino*. Brasil: Editora Mulheres, 2003.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La Biblioteca de Francisco de Ávila - 1648*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. "El proceso de canonización de Santa Rosa de Lima". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina". Lima, agosto de 1997.

HARRIS, Olivia. "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer". Revista Allpanchis. No, 25 Año XV, Vol. XXI. Cusco, 1985.

HARRISON, Regina. *True Confessions: Quechua and Spanish Cultural Encounters in the Viceroyalty of Peru*, LASCA, N° 5, 1992.

HARRISON, Regina. "Guaman Poma, la construcción de la memoria incaica y la estética corporal". Martín Lienhard (coord.). *La memoria popular y sus transformaciones*. Madrid: Vervuert- Iberoamericana, 2000, pp. 237-249.

HAYA DE LA TORRE, Agustín. *La restauración neoliberal*. Lima: Fundación Andina, 1991.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. "La coya en la organización del tahuantinsuyo". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 27 al 29 de agosto de 1997.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. "La coya en la organización del tahuantinsuyo". Andreo, Juan - Guardia, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 25-43.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. *Los incas y el poderío de sus ancestros*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

HERNÁNDEZ Castillo Salgado, Aída. "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?".

HERNÁNDEZ, Max, et al. *Entre el mito y la historia*. Lima: Fondo Editorial Sidea, 1996.

HERREN, Ricardo. *La conquista erótica de las Indias*. Barcelona: Planeta, 1991.

HINTZE, Gloria. "Las mujeres y las relaciones intelectuales". Universidad de Talca, Argentina. Revista Universum, No. 16, 2001, pp. 361-373.

HINTZE, Gloria - RAMAGIA, Dante - FERREIRA, Florencia. *Sujetos, Discursos y Memoria Histórica en América Latina*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo - Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos, 2006.

- HINTZE, Gloria - ZANDANEL, María Antonia. *Género y memoria en América Latina*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo - Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos, 2007.
- HISTORIA DE NUESTRA AMÉRICA. LOS PUEBLOS ORIGINARIOS. Santiago de Chile: Ediciones Centro de Estudios Latinoamericanos. CELA, 1991.
- HOBBSAWN, Eric. "El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda". *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera*. Barcelona: Crítica, 1987.
- HOBBSAWN, Eric. "¿Qué sentido tiene la historia?". *Análisis* No. 143, 1988.
- HOCQUENGHEN, Anne Marie; Lyon, Patricia. *A class of anthropomorphic supernatural female in Moche Iconography*. Berkeley, California: Ñampa Pacha an International series for Andean Archaeology. Institute of Andean Studies, No. 18, 1980.
- HOLMQUIST PACHAS, Ulla Zarela. *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- IBÁÑEZ, Alfonso. "Alberto Flores Galindo: La agonía de Mariátegui". *Anuario Mariáteguiano* Vol. III. No 3. Lima, 1991.
- IGGERS, Georg G. «L'histoire au 20e siècle». Discurso de introducción. Congreso de Ciencias Histórico Sociales, Oslo, agosto del 2000.
- ILARREGUI, Gladys M. "Fronteras textuales frente a la mujer mexicana. Tlatelolco 1521". Enlaces. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla. No.6, 1999.
- INCA-PERÚ. *3000 ANS D'HISTOIRE*. Bruxelles: Musées royaux d'Arte et d'Histoire, 1990,
- IRIARTE, Isabel. "Las túnicas incas en la pintura colonial". Henrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- ISBELL, Billie Jean. "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina". *Estudios Andinos*, N° 5, 1976, pp. 37-56.
- ISBELL, Billie Jean. "De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género". D.Arnold. Más allá del Silencio. *Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ ILCA, 1997, Tomo I, pp. 253-300.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo. "Textilería peruana". José Antonio de Lavalle, Rosario de Lavalle. *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Integra AFP, 1999.
- JOZEF, Bella. *História da literatura Hispano-americana*. Río de Janeiro: Universidad Federal do Río de Janeiro, 2005
- KAPSOLI, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Cusco: Centro Las Casas, 1980.

- KAUFFMAN DOING, Federico. *Sexual behaviour in ancient Perú*. Lima, 1979.
- KLEIN, Cecelia F. Editor. *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.
- KNAPP, Cássio "Política educacional para a educacao escolar indigena". Losandro Antonio Tedeschi - Antonio Dari Ramos (Organizadores). *Temas sobre género e interculturalidade*. Cuadernos Academicos da UFGD, 2010.
- KOLLANTAY, Alejandra. *El amor en la sociedad comunista*. Lima: Ediciones Célibe, 1972.
- KONETZKE, Richard. *América Latina. II La época colonial*. Madrid: Closas-Orcoyen, S.L. Martínez, 1974.
- KRISTEVA, Julia. *Las enfermedades del alma*. Barcelona: Editorial Pretextos, 1995.
- KRÖGEL, Alison. *Food, Power, and Resistance in the Andes*. Maryland: Lexington Books, 2011.
- KUSZYNSKI, Jurgen. *Breve Historia de la Economía*. México: Editorial Cultura Popular, 1976.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.
- LANGUE, Frederique. "El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.
- LARA, Jesús. *La poesía quechua*. Bolivia: Universidad San Simón de Cochabamba, 1947.
- LASTRES, Juan B. "Flora Tristán y su entrevista con La Mariscala". Revista "Hora del Hombre", No. 16, Lima, noviembre de 1944.
- LASTRES, Juan B. *Historia de la Medicina Peruana. Medicina Incaica Tomo V. Volumen I* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- LAVALLÉ, Bernard. "Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglos XVIII". Juan Andreo - Roland Forgues. *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina*. Université de Pau, Andinica, Universidad de Murcia, 1999.
- LAVALLÉ, Bernard. *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- LAVRIN, Asunción. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LAVRÍN, Asunción. *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay, 1890- 1940. (Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- LAVRÍN, Asunción. "Género e Historia. Una conjunción a finales del siglo XX". Cuadernos del Instituto. No. 1. Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, La Pampa, 1998.



- LAVRIN, Asunción – LORETO, Rosalva. Editoras. *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de las Américas, Puebla - Archivo General de la Nación, 2002.
- LAVRIN, Asunción. *Mujeres, Feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006.
- LAVRIN, Asunción – LORETO, Rosalva. Editoras. *Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad de Puebla, 2006.
- LEEFMANS, María Eugenia. *La dama de los perros*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.
- LEIBOWITZ, Lila. "Perspectives on the Evolution of Sex". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.
- LEICHT, Hermann. *Arte y Cultura Preincaicos*. Valencia: Aguilar, 1964.
- LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.
- LÉVANO MEDINA, Diego. "Colegio, recogimiento o escuela. El Colegio de la Caridad, un ejemplo de la educación femenina en Lima colonial". *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI*. Lima, 2006.
- LEVI STRAUSS, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, 1969.
- LEVILLIER, Roberto. *Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú. Su vida, su obra, 1515-1582*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935. Vol. I.
- LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Tupac Amaru*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latino Americana, 1967.
- LICINI, Patricia. "La contribución de la cartografía náutica de la Marca de Ancona en otro tiempo llamada Piceno, en época de la empresa de Cristóbal Colón y Juan Ponce de León". *Cartografía e Historia Natural del Nuevo Mundo*. Valladolid, 2006.
- LISZEK, Marie. *De l'émancipation des femmes a celle du syndicalisme*. Paris: Editions L' Harmattan, 1994.
- LOAYZA, Francisco A. *Mártires y Heroínas*. Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, 1945.
- LOBO, Luiza. "Literatura e Historia. Una intertextualidad importante". Constanza Lima Duarte, Eduardo de Assis Duarte, Katia da Costa Berra. *Genero e representacao: teoria, história e crítica*. Colección Mulher & Literatura Vol. I. Bello Horizonte: Departamento Letras Romanicas, Universidad Federal de Minas Gerais, 2002.
- LOBO, Yolanda. FARIA, Lia. *Voices femininas do Império e da República*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.



LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Amarilis Indiana. Identificación y Semblanza*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

LOLI, Silvia "Cien años de normas sobre relaciones de parejas en el Perú". *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

LOPEZ – BARALTI, Mercedes. *Guaman Poma: Autor y Artista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

LÓPEZ CHIRICO, Selva. "Comentario". Silvia Rodríguez Villamil (Coordinadora). *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. *Historia General de las Indias*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1941.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca. *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*. México: El Colegio de México – Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997.

LÓPEZ LENCI, Jazmín. "Patria de ensueño digno país de Utopía". Simposio Internacional Amauta y su Época. Lima: Librería Editorial Minerva, 1998.

LOPEZ MARTINEZ, Héctor. *El Perú y el mar. Una relación ancestral*. Lima: Cátedra Perú, Universidad de San Martín de Porres, 2008.

LÓPEZ MONTAÑO, Cecilia. "La dimensión de género del capital social. Equidad de género: una decisión política". *Socialismo y Participación* No. 92, Lima, abril del 2002.

LÓPEZ, Sinesio. *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima: Instituto de Diálogos y Propuestas, 1997.

LÓPEZ, Sinesio. - "Críticas (bien intencionadas) a un crítico". *Revista Socialismo y Participación*, Lima, 1998.

LUDEÑA, Hugo. "Don Francisco Pizarro. Un estudio arqueológico e histórico". *Boletín de Lima*, No. 4, enero de 1980.

LUMBRERAS, Luis G. "Esquema arqueológico de la Sierra Central del Perú". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XVIII, Lima, 1959.

LUMBRERAS, Luis G. *De todos los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*. Lima: Moncloa - Campodónico Editores, 1969.

LUMBRERAS, Luis G. *Los orígenes de la civilización en el Perú*. Lima: Editorial Milla Batres, 1974.

LUMBRERAS, Luis G. *Las fundaciones de Huamanga*. Lima: Club Huamanga, 1974.

LUNA, Lola G. *Los movimientos de las mujeres en América Latina y la renovación de la historia*. Santiago de Cali: Centro de Estudios de Género Mujer y Sociedad, Universidad del Valle, Editorial La Manzana de la Discordia, 2002.

LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LA MUJER EN MÉXICO. México: Ediciones Instituto de Capacitación Política, 1984.

LA REBELIÓN DE TUPAC AMARU. Antecedentes. Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen I, 1971.

LA REBELIÓN DE TÚPAC AMARU. LA REBELIÓN. Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 2do, 1971.

LA REBELIÓN DE TUPAC AMARU. LA REBELIÓN. Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 2°, 3°, 4°, 1971.

LA REVOLUCIÓN DEL CUSCO DE 1814. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo III, 1971.

*La tumba de la sacerdotisa de san José de Moro*. Lima: Centro Cultural Pontificia Universidad Católica, 1996-1997.

“La voz de la mujer”. Periódico comunista-anárquico. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

LLANOS, Sosa. *Nos los Inquisidores*. Caracas, 2005.

LLERAS PÉREZ, Roberto. “La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental”. *Boletín Museo del Oro*, No. 47, Bogotá, 2000.

LLOC, Ettl de. “La mujer moderna”. “Hora del Hombre”, Lima, marzo de 1950.

MACERA, Pablo. “Sexo y Coloniaje”. *Trabajos de Historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Tomo III, 1977.

MACERA, Pablo. Prefacio. Horacio Villanueva Urteaga. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco, 1982.

MACERA, Pablo. Mesa Redonda “La Mujer en la Historia del Perú”. Primer Seminario Nacional de la Mujer e Historia en el Perú. Lima, 1984.

MACERA, Pablo. Prólogo. Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva, 1995, (3ª Edición).

MACERA, Pablo – CASANTO, Enrique. *El poder libre Asháninca*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, 2009.

MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

MAJFUD, Jorge. “Mestizaje cosmológico y progreso de la historia en el Inca Garcilaso de la Vega”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* Año 9, Nº 18, segundo semestre de 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*. Madrid, 1971.

MALLEUS MALEFICARUM. *El Martillo de las Brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (1486)*. Traducción: Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Editorial Maxtor, 2004.

MALLÓ, Florencia. "Las sociedades indígenas frente al nuevo orden. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI.

MANRIQUE, Nelson. *La piel y la pluma*. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo. Lima: Centro de Informe y Desarrollo de Autogestión, CIDIAG; SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1959. Primera Edición

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1967.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1970, 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de educación*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1971. 3° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima. Empresa Editora Amauta, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1984. Décima Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1987, Tomo 1.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Tomo II, 1991.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1991. Tomo 3.

- MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1992. Quincuagésima Séptima edición.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*. Lima: Empresa Editora Amauta. Homenaje Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui. 2 Tomos. 1994.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARKHAM, Sir Clements R. *La guerra entre Perú y Chile*. Lima, 1968.
- MARTÍN, Luis. *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983.
- MARTIN, Luis. *La conquista intelectual del Perú*. Barcelona: Editorial Casiopea, 2001.
- MARTÍNEZ I ALVAREZ, Patricia. *La libertad femenina de dar lugar a dios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia del Perú*. Tomo I, 1949.
- MARTÍN RUBIO, María del Carmen. "La mujer indígena andina, según un Memorial inédito dirigido a Felipe II en 1588 por Bartolomé Álvarez". VIII Congreso Internacional de Historia de América, Las Palmas de Gran Canaria, 2002, pp.1506- 1514.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Manifiesto Comunista*. Moscú: Editorial Progreso, 1965.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *La Sagrada Familia*. México: Editorial Grijalbo, 1967.
- MATTALIA, Sonia. *Máscaras suele vestir. Pasión y revuelta: escrituras de mujeres en América Latina*. Madrid: 2003.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. *Hima-Sumac. Drama en tres actos y en prosa*. Lima: Imprenta La Equitativa, 1892.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. "Las obreras del pensamiento en la América del Sud" en: *Búcaro Americano*, Año I, N° 1, febrero 1 de 1896, reproducido en *Boreales, Miniaturas y Porcelanas*.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. "Bautismo". *Búcaro Americano*. Año I, N° 1. Buenos Aires. 1 de febrero de 1896.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. *Boreales, Miniaturas y Porcelanas*. Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1902.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido*. Buenos Aires: Félix Lajouane, 1889. Ese año tuvo otra edición en Buenos Aires, después en España por la Editorial Sempere, y otra traducida al inglés por J. G. Hudson y Charles J Tiñe, en 1904.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. *Índole* (1891). Prólogo: Antonio Cornejo Polar. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Herencia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

MEDEIROS LICHEM, María Teresa. *La voz femenina en la narrativa latinoamericana: una relectura crítica*. Chile: Editorial Cuatro Propio, 2006.

MEDINA, María Clara. *Lo público y lo privado: Género en América Latina*. Suecia: Re Haina. Universidad de Gotemburgo, 2001.

MEDINACELI, Ximena. *De indias a doñas: mujeres de la élite indígena en Cochabamba, siglos XVI-XVII*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, 1997.

MEENTZEN, Ángela. *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2007.

MEJÍA VALERA, José. *Organización de la sociedad en el Perú precolombino*. Lima, 1946.

MEIKLEJOHN, Norman. *La Iglesia y los Lupaqs de Chucuito durante la colonia*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988.

MELÉNDEZ, Mariselle. "La dimensión discursiva del miedo y la economía del poder en las cartas y autos de Micaela Bastidas, 1780-1780-1781". *Dieciocho (Hispanic Enlightenment)*, 1998, pp.181-193

MELÉNDEZ, Mariselle. "La ejecución como espectáculo público: Micaela Bastidas y la insurrección de Túpac Amaru, 1780-81". Carmen Ruiz Barrionuevo, et al. (Editoras). *La Literatura Iberoamericana en el 2000. Balances, Perspectivas Y Prospectivas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

MELIS, Antonio. "El diálogo creador de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui total. Correspondencia (1915-1930)*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994, Tomo I.

MENDELSON, Johanna S.R. "La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la colonia en la América española: 1790-1810". Asunción Lavrin. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MENDIETA PARADA, Pilar. "Lo femenino en las concepciones míticas y religiosas". Marta Moscoso (Compiladora). *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*. Quito: Abya-Yala, UNICEF, 1995.

METRAUX, Alfred. "Ensayos de mitología comparada sudamericana". *Revista América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. Volumen III. No. 1, México, 1948.

METRAUX, Alfred. *Les Incas*. Paris: Editions du Seuil, 1983.

MILOSLAVICH, Diana. *Literatura de mujeres: Una mirada desde el feminismo*. Lima: Flora Tristan, 2012.

MILLONES, Luis. *Historia y poder en los andes centrales*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

- MILLONES, Luis; PRATT, Mary. *Amor brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.
- MILLONES, Luis. "El mundo interior". *La papa. Tesoro de los Andes*. Lima. Centro Internacional de la papa, 2000.
- MIRÓ QUESADA Y SOSA, Aurelio. *El Inca Garcilaso*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1948.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio. "Idea del Perú". *La Independencia Nacional*. Lima: Conferencias dictadas por encargo de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1970.
- MONTIEL, Edgar. "América en las utopías políticas de la modernidad". Cuadernos Hispanoamericanos No. 658. Madrid, abril del 2005.
- MONTIEL, Edgar. *El poder de la cultura*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- MORÁN, Daniel – AGUIRRE, María. *La educación popular en los tiempos de la independencia*. Lima: Colección Historia de la Prensa Peruana, 2011.
- MOREANO, Cecilia. "Influencia de Palma y González Prada en la obra de Clorinda Matto de Turner. Isabelle Tausin (Editora). *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- MORENO FRAGINALS, Manuel R. "La abolición de la esclavitud". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, Tomo VI. UNESCO, 2010.
- MORENO SARDÁ, A. "El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no-androcéntrica". Barcelona, LaSal, edicions de les dones, 1986.
- MORANT, Isabel. "El sexo de la historia". *Ayer*. No. 17, 1995.
- MORGAN, Lewis. *El origen de la familia*. París: Ediciones Sociales, 1954.
- MORGAN, Lewis. *Ancient Society*. Eleanor Leacock (Editora). Cleveland, World Publishing Co., 1963.
- MOSCOSO, Marta (Compiladora). *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*. Quito: Abya-Yala, UNICEF, 1995.
- MUJER ANDINA. 500 años de resistencia. Cusco: Centro de Investigación y asesoramiento para la mujer andina Trinidad Enríquez, 1992.
- MULINARI, Diana. "Feminismo y postmodernidad". *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Haina, 1998.
- MURIEL, Josefina. *Las indias caciques del Corpus Christi*. México: Instituto de Historia, Series Históricas, N° 6, 1963.

MURRA, John V. *The Economic Organization of the Inca State*. Universidad de Chicago, 1956.

MURRA, John V. "Investigaciones y posibilidades de la etnohistoria andina en la actualidad". Revista del Museo Nacional. Tomo XXXV, Lima, 1970.

MURRA, John V. *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul editores, 1973.

MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

MUTIS, Álvaro. *El último rostro. La muerte del estratega, Narraciones, prosas y ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

NASH, Mary. Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración". Historia Social No. 9, Barcelona, 1991.

NASH, Mary. "Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España". Historia Social. No 20, 1994.

NASH, Mary – TAVERA, Susana. *Experiencias desiguales: Conflictos sociales y respuestas colectivas (Siglo XIX)*. Madrid: Editorial Síntesis, 1995.

NIETO LOPEZ, Judith. *De Literatura e Historia: Manuela Sáenz entre el Discurso del Amor y el Discurso del Otro*. Colombia: Universidad Industrial de Santander, 2006.

NOGAL FERNÁNDEZ , Rocío. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, Editores, 2006.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor. "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotobamba". Allpanchis Phuturinga, II: 57-127.

NUMERACIÓN GENERAL de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700. Lima: COFIDE, 1985.

NO FUERON SOLOS. *Mujeres en la conquista y colonización de América*. Exposición organizada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y la Fundación Museo Naval, España, 2011.

OCAMPO, Victoria (1890-1979). "La mujer y su expresión". Sur. No. 11, Buenos Aires, 1935.

OCHOA, Nancy. *La mujer en el pensamiento liberal*. Quito: Editorial El Conejo, 1987.

OFFEN, Karen. "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo". Historia Social. No. 9, Valencia, invierno 1991.

OLIVER, Lucio. "América Latina: las enseñanzas de las crisis políticas". Revista Dialéctica, No. 25, México, 1994.



- OLLANTA. Versión de José Sebastián Barranca. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1965.
- O'PHELAN, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700- 1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988.
- O'PHELAN, Scarlett. *La gran rebelión de los Andes. De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas - PetroPerú, 1995.
- O'PHELAN, Scarlett et al. *Familia y vida cotidiana en América Latina. Siglos XVIII-XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- ORTOLÁ NOGUERA, Antonia. *El Castillo de la Mota de Medina del Campo*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.
- ORTNER, Sherry B. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: University Press, 1974.
- OSORIO, Alejandra. "Seducción y conquista: Una lectura de Guamán Poma". *Allpanchis Phuturinga Año XXII, N° 35/36, 1990*, pp. 293-327.
- OSORIO, Alejandra. "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII". *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima: Cendoc, 1999.
- OSSIO, Juan M. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- OSSIO, Juan M. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1993.
- PACHAS MACEDA, Sofía. *La enseñanza artística en Lima de la República Aristocrática (1893-1918)*. Lima: Ediciones del Vicerrectorado Académico. Fondo Editorial. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.
- PACHAS MACEDA, Sofía. *Aurora Cáceres "Evangelina." Sus escritos sobre arte peruano*. Lima, Seminario de Historia Rural Andina. UNMSM, 2009.
- PALMA, Milagros. (Coordinadora). *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Ecuador: Abya-Yala. Colección 500 años, N° 23, 1993.
- PALMA, Ricardo. *Tradiciones Peruanas*. Lima: Editorial Universo. Tomo II, s/f, p. 116.
- PANKHURST, Emmeline. *Mi propia historia (1914)*. Martín Gomeró. Antología del feminismo. Madrid: 1975.
- PAREJA ORTIZ, María del Carmen. *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994.

PARIS, Robert. *El marxismo de Mariátegui. Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. México, 1980.

PARIS, Robert. "El evangelio del socialismo peruano". *José Carlos Mariátegui. Siglo XXI. Textos Críticos*. Lima: Editorial Minerva, 2012.

PARRA DEL RIEGO, Carlos. *Mundial*, 4 de mayo de 1920.

PARSSINEN, Martti – KIVIHARJU, Jukka. *Textos Andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia. Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, 2004.

PAVLETICH, Esteban. *Leoncio Prado*. Lima, 1953.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente*. Primer Período 1819-1922. Lima, 1865.

PEASE, Franklin. Prólogo. *Los Cronistas del Perú*. Lima: Biblioteca Peruana, 1986.

PEASE, Franklin. *Curacas, riqueza y reciprocidad*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

PEASE, Franklin. *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

PELUFFO, Ana. "Las trampas del naturalismo en Blanca Sol: prostitutas y costureras en el paisaje urbano de Mercedes Cabello de Carbonera". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXVIII, Nº 55. Lima-Hanover, 1er. Semestre del 2002.

PELUFFO, Ana. *Lágrimas andinas: Sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, Serie Nuevo Siglo, 2005.

PELUFFO, Ana. "Anticlericalismo y género en Las esclavas de la Iglesia de Manuel González Prada". Thomas Ward (Editor). *El porvenir nos debe una victoria. La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima, 2010.

PEREGRINA, Elena. "Las Mujeres Construyen Naciones: Aves Sin Nido". *HiperFeira. Arts & Literatura Internacional Journal*.

<http://www.sinc.sunysb.edu/Publish/hiper/index.html>

PÉREZ CANTÓ, Pilar. *El Buen Gobierno de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.

PÉREZ CANTÓ, Pilar. "Las crónicas bajo otra mirada: las mujeres indígenas en Cieza de León". IX Congreso Internacional de Historia de América, (AEA), Junta de Extremadura, Mérida, 2002, pp. 153-172.

PÉREZ CANTÓ, Pilar - BANDIERI, Susana. *Compiladoras. Educación, género y ciudadanía. Las mujeres argentinas: 1700-1943*. Madrid: Miño y Dávila Editores, 2005.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio. *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición Crítica del Parecer de Yucay (1571)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1995.

PÉREZ VEJO, Tomás. ¿Criollos contra criollos? Reflexiones en torno a la historiografía de las independencias. *Revista de Occidente*. Madrid, octubre 2011, No. 365, pp. 7-25.

PÉROTIN-DUMON, Anne. *El género en la historia*. Santiago de Chile, 2000, University of London. Institute of Latin American Studies, [http://www.sas.ac.uk/ilas/genero\\_portadilla.htm](http://www.sas.ac.uk/ilas/genero_portadilla.htm)

PERROT, Michelle (Dir). *Une histoire des femmes est-elle possible?*. París, Rivages: 1984.

PERROT, Michelle. *Los excluidos de la historia: obreros, mujeres, prisioneros*. Sao Paulo: Editorial Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. « Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa. *Ayer* No. 15, 1995.

PERROT, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1999.

PESCE, Hugo. "Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú". *Revista San Marcos*, No. 10 setiembre-diciembre de 1968.

PINTO, Ismael. *Sin perdón y sin olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2003.

PIOSSEK PREBISCH, Teresa. "Mujeres en las crónicas de la conquista". *Bernal Díaz del Castillo y Garcilaso de la Vega*. San Miguel de Tucumán, 1997.

PIZARRO, Pedro. *Descubrimiento y Conquista del Perú*. Colección de libros y documentos referidos a la Historia del Perú, Tomo VI. Lima: Imprenta y librería Sanmarti y Cia, 1917.

PIZARRO, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

PODERTI, Alicia. "Mujeres en rebelión: Estrategias de resistencia femenina en la sublevación de Túpac Amaru". *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, 1998.

PODESTÁ, Guido. "La dialéctica de la alquería y la usina". *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1993.

POLO DE ONDEGARDO, Juan. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú. Tomo III y IV. Lima: Imprenta Sanmarti y Cía, 1916.

POLONI-SIMARD, Jacques. "Historia de los indios en los andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas". Anuario del IEHS, (Tandil-Argentina), 15, 2000, p. 87-100.

POOLE, Deborah A; HARVEY, Penélope. "Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia". Revista Andina, Año 6, No. 1, Cusco, 1988, pp. 277-298.

PORTAL, Magda. "La mujer en el partido del pueblo". I Convención Nacional de Mujeres Apristas. Lima: Imprenta El Cóndor, 1948.

PORTAL, Magda. *Flora Tristán, Precursora*. Lima: Editorial La Equidad, 1983.

PORTUGAL, Ana María. "El periodismo militante de Clorinda Matto de Turner". *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Los cronistas del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986.

PREMO, Bianca. "El modo de mi educación: discursos sobre la educación y los derechos de la madre en Lima, a finales del Virreinato." *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI*. Lima, 2006.

PRESCOTT, Guillermo H. *Historia de la conquista del Perú*. México: Colección Ideas, Letras y Vida. Compañía General de Ediciones S.A., 1968. (4ª Edición).

PRESCOTT, William H. *Historia de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1955.

PRIETO DE ZERRAGA, Judith. *Así hicieron las mujeres el Perú*. Lima, 1965.

PUENTE, Silvia. *Remedios de Escalada. El escándalo en la vida de San Martín*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

QUISPE, Rocio "Reconfigurando el canon de las letras coloniales: textos escritos por mujeres y discursos femeninos en el Perú (siglos XVI-XVIII)", 2003. [www.rcp.net.pe/Cemhal](http://www.rcp.net.pe/Cemhal)

RADIGUET MAXIMILIAN, René. *Mujeres limeñas del siglo XIX*. Lima, 1958.

RAGÓN, Pierre. *Les amours Indiennes ou l'imaginaire du conquistador*. Paris: Armand Colin, 1992.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen. "¿Qué veinte años no es nada? La mujer en México según la historiografía reciente". *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicana*. México: Comité Mexicano de Ciencias Históricas-Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1990.

- RAMOS ESCANDÓN, Carmen. (Compilación) *Género e Historia*. México: Instituto Mora - Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- RAMOS ESCANDON, Carmen. *Latinoamérica en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- RAMPINELLI, Waldir José. "A democracia na Universidades Brasileira: simulacro ou arremedo". Waldir José Rampinelli e Nildo Ouriques. Organização. *Crítica a razão acadêmica. Reflexão sobre a universidade contemporânea*. Florianópolis: Editora Insular, 2011.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana. *Sucesión Incaica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- REDERICK, Bonnie - MCLEOD, Susan H. (Editoras). *Women and the journey. The female travel experience*. Washington: Washington State Univesity Press, 1993.
- REEDY, Daniel R. *Magda Portal. La pasionaria peruana*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 2000.
- REITER, Rayna R. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.
- RESINES, Luis. *Isabel I de Castilla y América*. Valladolid: 2003, p. 160.
- RILLA, José. "Historia y Mujer: La historia como lugar de lo femenino". Silvia Rodríguez Villamil Coordinadora. *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992
- RIVERA MARÍN, Guadalupe. "La mujer en la sociedad prehispánica en el Altiplano Central de México". Lima: Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, 1997.
- RIVERA MARTÍNEZ, Edgardo. *El Perú en la Literatura de Viaje Europea de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- RIVET, Paul. "Les langues de l'ancien Diocèse de Trujillo". *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, Tomo XXXVIII*, Paris, 1949.
- ROBLES, Marta. *Mujeres, mitos y diosas*. México: Fondo de Cultura Económica - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- RODRÍGUEZ ARIAS, Olga. *La mujer en el Imperio de los Incas*. Lima: Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973.
- RODRÍGUEZ, Margarita. *Criollismo y Patria en la Lima Ilustrada*. Buenos Aires, 2006.
- RODRIGUEZ Villamil, Silvia. (Coordinadora). *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992.
- RODRIGUEZ Villamil, Silvia. "Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?". *Boletín Americanista, Universidad de Barcelona, Año XXXIII, 1992-93*.

RODRÍGUEZ, Jaime E. "La organización política de los Estados". La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870. Historia General de América Latina, Tomo VI.

ROEDL, Bohumír. "Causa Tupa Amaro. El proceso a los tupamaros en Cuzco, abril-julio de 1781", Revista Andina. No. 34 julio, 2000, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ROSAS, Claudia. "Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

ROSAS, Claudia. "Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado". Scarlett O'Phelan Godoy. Compiladora. *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva Agüero, 1999.

ROSAS, Claudia. "Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII". Anuario de Estudios Americanos, 2004.

ROSAS LAURO, Claudia. "Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado". Scarlett O'phelan y Margarita Zegarra. Editoras. *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI*. Lima: Instituto Riva Agüero, 2006.

ROSAS LAURO, Claudia. *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI - XXI*. Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

ROSAS LAURO, Claudia. *Nosotros también somos peruanos. La marginación en el Perú siglos XVI a XXI*. Lima: Estudios Generales Letras Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

ROSTWOROWSKI, María. *Curacas y sucesiones Costa Norte*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1961.

ROSTWOROSKI, María. "El repartimiento de Doña Beatriz Coya en el valle de Yucay". Revista de Historia y Cultura, Lima, 1970.

ROSTWOROWSKI, María. *Etnia y sociedad: Ensayos sobre la costa central prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977.

ROSTWOROWSKI, María. *Estructuras andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

ROSTWOROWSKI, María. "La aguerrida Mama Huaco". Mujer y Sociedad. Año VI, No 11, julio de 1986.

ROSTWOROWSKI, María. *La mujer en la época prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Documento de Trabajo No. 17, 1988, 3ª Edición.

ROSTWOROSKI, María. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.



- ROSTWOROWSKI, María. *La mujer en la época prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.
- ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima: Editorial Arica, Tomo I, 1975.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o De la Educación*. Madrid, 1998.
- ROWBOTHAM, Sheila. *Feminismo y revolución*. Madrid: Tribuna Feminista, Editorial Debate, 1978.
- ROWE, John H. "El arte de Chavín: estudio de su forma y significado". *Revista Historia y Cultura* n° 6, Lima, 1972.
- ROWE, John H. "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". *Histórica* XI. Lima, 1985.
- RUIZ AYALA, Iván. "Región e identidad cultural: la región Chanka. Identidad (es) del Perú". Canadá: Universidad de Ottawa, 2005.
- RUTTE GARCÍA, Alberto. *Simplemente explotadas*. Lima: Desco, 1976.
- SACKS, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.
- SALAI VILA, Núria. *Revueles indígenas en el Período tardocolonial*. Tesis, 21 noviembre 1989. Universidad de Barcelona
- SALAZAR, Sonia - SEVILLA, Alexandra. *Mujeres de la Revolución de Quito*. Quito: FONSA, 2009.
- SALLES, Estela Cristina; NOEJOVICH CH., Héctor Omar. "La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo colonial". Economic History Congress, IEHA, 25 julio del 2002, Buenos Aires, EH.net/Economic History Services. <http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/14NoejovichCh.Salles231.pdf>
- SALOMON, Frak. "Indian women of early colonial Quito as seen through their testaments". *The Americas* (AAFH/TAM), 1988, pp. 325-341.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. "La mujer española hace 1000 años". *Revista "En América"*. No 18. Madrid, 1943.
- SÁNCHEZ, Jean-Pierre. *Le Mythe des Amazones du Nouveau Monde*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *La Perricholi*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.



SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... Historia y leyenda de los González Prada*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. "La prosa de Manuel González Prada". Prólogo. *Páginas Libres y Horas de Lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho Digital.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1572). *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*. Buenos Aires: EMECE, 1947.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1572). *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. Tomo IV. Madrid: BAE, 1962.

SERRA SANTANA, Ema. "Mito y realidad de la emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI". *Femmes de Amériques*. Travaux de L'Université de Toulouse-Le Miral, 1986.

SERVICE, Elman B. *Los cazadores*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

SHADY SOLIS, Ruth. "La Época Huari como interacción de las sociedades regionales". Cusco, Centro Bartolomé De Las Casas, Revista Andina. Año 6 No. 1, 1988.

SILVA, Osvaldo. *Prehistoria de América*. Chile: Editorial Universitaria, 1971.

SILVERBLATT, Irene. "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu". Revista del Museo Nacional, No. 42, Lima, 1976, pp. 299-340.

SILVERBLATT, Irene. "Andean Women in the Inca Empire". *Feminist Studies*, 1978, pp. 36-61.

SILVERBLATT, Irene. "Andean Women under Spanish rule". M. Etienne y E. B. Leacock (eds.). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. Book Praeger Publishers, 1980, pp.149-185.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

SILVERMAN, Gail. *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1994.

SCHURZ, William L. *This New World: The Civilization of Latin America*. Nueva York: E.P. Dutton, 1945.

SCHWOB, Marcel. *Vidas Imaginarias*. México: Editorial Porrúa, 1991.

SCOTT, Joan W. "El problema de la invisibilidad". *Género e Historia*. México: Instituto Mora - Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

- SCOTT, Joan W. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: C.E.A.L. 1993.
- SLOCUM, Sally. "Woman the Gatherer". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el sublaterno?*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.
- SOLÓN, Pablo. *Bartolina Sisa*. Potosí: Artes Gráficas Potosí, 1999
- SOSA LLANOS, Pedro Vicente. *Nos los Inquisidores*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005.
- SPRENGER, Jacobo - INSTITORIS, Enrique. *El Martillo de las Brujas*. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (1486). Traducción: Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Editorial Maxtor, 2004.
- STASTNY, Francisco. "El arte de la nobleza inca y la identidad andina". Henrike Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- STEIN, William. *Mariátegui y Norka Rouskaya*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1989.
- STERN, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- STIRLING, Stuart. *El trágico destino de las princesas incas*. Buenos Aires: El Ateneo, 2011.
- STOLCKE, Verena. "Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América". V. Stolcke (editora), *Mujeres invadidas*. Colección Cuadernos inacabados N° 12, Madrid, 1993.
- STONE, Merlin. *When God was a Woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.
- SUÁREZ, Modesta. "José Carlos Mariátegui. Reflexiones en torno a una estética femenina". *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.
- SYLVERS, Malcolm. "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los 7 Ensayos". Revista "Buelna", Universidad Autónoma de Sinaloa. Año II. Núm. 4-5. Enero-Marzo de 1980.
- SZEMINSKI, Jan. *La Utopía Tupamarista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993.
- TAMAYO VARGAS, Augusto. *Literatura Peruana*. Lima: José Gomadard, Editor. Tomo II, 1968.
- TAURO, Alberto. *Sobre la aparición y la proyección de "Nuestra Epoca"*. Lima. Empresa Editora Amauta, Edición en facsímile, s/f.

TAURO, Alberto. "Fuentes de la Época de la Emancipación. Época precursora", La Independencia Nacional, Lima: Conferencias dictadas por encargo de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1970, pp. 18-40.

TAURO, Alberto. "Noticias de Amauta". Lima: Empresa Editora Amauta, Edición Facsímil. 1975.

TAURO, Alberto. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1976.

TAURO, Alberto. *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Vol. 3. Lima, Peisa, 1987.

TAURO, Alberto. *Destrucción de los indios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1993.

TAUZIN-CASTELLANOS, Isabelle. "Zarela: La emergencia del feminismo en Arequipa". *Mujeres y Género en la historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

TAUZIN CASTELLANOS, Isabelle, "De la educación de las mujeres a la emancipación femenina...", Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra. *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América latine siglos XVIII-XXI*, 2006.

TAUZIN CASTELLANOS, Isabelle. (Editora). *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

TÁVARA, José. *El patrimonio de la mujer casada en nuestro Derecho Civil y las capitulaciones matrimoniales*, Lima, 1920.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *As mulheres e a Histórica. Uma introdução teórico metodológica*. Brasil: Universidad Federal da Grande Dourados, 2012.

TEJERO CONI, Graciela. Presentación. Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina. Mayo 1910. Buenos Aires: II Congreso Feminista Internacional de la República Argentina 2010.

TELLO, Julio C. "El fenómeno religioso relacionado con Wiracocha Inca". *Revista Trimestral de Estudios Antropológicos*. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Volumen I, Lima, 1923.

TEMPLE, Ella Dunbar. "Notas sobre el Virrey Toledo de Vilcabamba; una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu". *Documenta*. Revista de la Sociedad Peruana de Historia. Año II, No. 1, 1949-1950.

TEMPLE, Ella Dunbar. "El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac». *Fénix*. Revista de la Biblioteca Nacional. Lima, 1950.

TERÁN, Oscar. *Discutir Mariátegui*. México: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

TESTIMONIOS, CARTAS Y MANIFIESTOS INDÍGENAS (Desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2006.

- TILLY, Louise A. "The Social Sciences and the Study of Women: A Review Article". *Comparative Studies in Society and History*, 1978.
- TITU CUSI YUPANQUI, Inca. *Relación de la conquista del Perú*. Lima: Colección Clásicos Peruanos, 1973.
- TORERO, Alfredo. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Pedagógico San Marcos - Fondo Editorial, 2007.
- TOUPIN, Louise. *Qu'est-ce que le féminisme?* Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine (CDEACF), 1997.
- TRIBUNAL DE LA SANTA INQUISICIÓN. Fundaciones. Legajo 152. "Visitas del Colegio de Niñas Expósitas". *Revista del Archivo Nacional*.
- TRISTÁN, Flora. *Emancipación de la mujer*. Lima, 1948.
- TRISTÁN, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Moncloa y Campodónico Editores Asociados, 1971, 2da edición.
- TRISTÁN, Flora. *Unión ouvrière*. Paris: Edition des femmes, 1986.
- TRISTÁN, Flora. *Peregrinações de uma pária*. Florianópolis, Brasil: Editoras Mulheres, 2000.
- UNICEF. *Estado mundial de la infancia 1998*. Lima, 1998.
- UGARTE DEL PINO, Juan Vicente. *Historia de las constituciones del Perú*. Lima: Editorial Andina, 1978.
- URBANO, Henrique. "Historia y etnohistoria andinas". *Revista Andina*, N° 17, 1991, pp.123-163.
- URBANO, Henrique (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- URBANO, Henrique. Compilador. *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997. 2° Edición.
- URBANO, Henrique. "El hecho idolátrico en los Andes". Pablo Joseph de Arriaga (1621). *La extirpación de la idolatría en el Perú. Estudio Preliminar y notas de Henrique Urbano*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.
- URBANO, Henrique. *Cristóbal de Molina. Relación de las fábulas y ritos de los incas* Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2008,
- URTEAGA, Horacio. ROMERO, Carlos Alberto Romero. *Cristóbal de Molina. Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima: Sanmartí, 1916.
- URTEAGA, Horacio H. *Historia de los Incas y conquista del Perú. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, Tomo III, 1924.

VACCA, Giuseppe. "La actualidad de Gramsci" Revista *Dialéctica*. No. 25. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

VALCÁRCEL, Amelia. *Sexo y Filosofía*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.

VALCÁRCEL, Luis E. *Historia de la Cultura Antigua del Perú*. Lima: Ministerio de Educación. Tomo I, Volumen II, 1949.

VALCÁRCEL, Luis E. *Historia del Perú antiguo*. Lima: Ediciones Mejía Baca, Tomo II, 1964.

VALCÁRCEL, Rosina. *Mitos. Dominación y resistencia andina*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988.

VALDELOMAR, Abraham. *Mujeres Peruanas: Zubiaga de Gamarra*. Lima 1914.

VALDIVIESO IDE, María Magdalena. *Las mujeres y la política en el proceso de emancipación de Venezuela*. Caracas: Editorial Académica Española, 2005.

VALENCIA VEGA, Alipio. *Bartolina Sisa. La virreina aymará que murió por la libertad de los indios*. La Paz: Juventud, 1986.

VALERA, Blas. *Las Costumbres Antiguas del Perú y la Historia de los Incas. Siglo XVI*. Lima: Editorial D. Miranda, Lima, 1945.

VALVERDE, Fray Vicente. *La conquista del Perú*. Lima: Ediciones Universidad Nacional de Educación, La Cantuta, 1969.

VAN DEUSEN, Nancy E. "Determinando los límites de la virtud". *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima: Cendoc, 1999.

VARIKAS, Eleni. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. París, Ediciones Stock, 2007.

VARILLAS MONTENEGRO, Alberto. *La literatura peruana del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 1992.

VARGAS LLOSA, Álvaro. *La mestiza de Pizarro*. Madrid: Aguilar, 2003.

VARÓN, Rafael. *La ilusión del poder*. Lima: IEP - IFEA, 1997.

VASSALLO, Jaqueline. *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdova del siglo XVIII*. Córdova, 2006.

VÁZQUEZ, Luis. "Inventario de los bienes de la Ilustre Mestiza Doña Francisca Pizarro", *Actas XXII Coloquios Históricos de Extremadura*, Trujillo, 1996, pp. 467-479.

VEGA, Juan José. *La poligamia española en el Perú: siglo XVI*. Lima: Universidad Nacional de Educación La Cantuta, 1968.

VEGA, Juan José. *José Gabriel Túpac Amaru*. Lima: Editorial Universo, 1969.

VEGA, Juan José. *Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas*. Lima: La Cantuta, 1972.

- VEGA, Juan José. *Túpac Amaru y sus compañeros*. Cusco: Municipalidad del Cusco. Tomo II, 1995.
- VEGA, Juan José. "La prostitución en el incario". ANDREO, Juan; GUARDIA, Sara Beatriz. *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 45-53.
- VELARDE, Elsa. "Clorinda Matto de Turner y su obra". Tesis para optar el Grado de Bachiller en Humanidades. Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Letras. Arequipa, 1943.
- VICH, Cynthia. *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2000.
- VIEZZER, Moema. *Si me permiten hablar, testimonio de Domitila, una mujer de las minas bolivianas*. México: Siglo XXI, 1977.
- VIFORCOS MARINAS, M<sup>a</sup> Isabel - LORETO LOPEZ, Rosalía. (Coordinadoras). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. España: Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.
- VILLARÁN, Manuel Vicente. *Páginas Escogidas*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva, 1962.
- VILLANUEVA URTEAGA, Horacio. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1982.
- VILLAVICENCIO, Maritza. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1992.
- VILLEGAS, Abelardo. "De la Ilustración al Romanticismo en Latinoamérica". La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870. *Historia General de América Latina*, Tomo VI, 2010.
- VILLEGAS, Arturo. El movimiento de Túpac Amaru II. Tesis para obtener el grado de Bachiller en Humanidades de la Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa: Establecimientos Gráficos La Colmena, S.A., 1942.
- VISIÓN DE LOS VENCIDOS. RELACIONES INDÍGENAS DE LA CONQUISTA. México: Universidad Nacional autónoma de México, 2009. Introducción selección y notas: Miguel León Portilla.
- VIVES, Juan Luis. *Introducción de la mujer cristiana*. Buenos Aires: Editorial Espasa-Calpe, 1940.
- VIZCARDY Y GUZMÁN, Juan Pablo. *Carta a los Españoles Americanos*. Arequipa, 1948.
- VOLPI, Jorge. *El insomnio de Bolívar*. Buenos Aires: Debate, 2009.



WACHTEL, Nathan. *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Universitaria, 1976.

WALBURGA MA. Wiesheu. "Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos". María Rodríguez-Shadow (Coordinadora). *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.

WALLACH Scott, Joan. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

WALLACE, Irving. *Las ninfómanas y otras maníacas*. México: Editorial Grijalbo, 1971.

WARD, Thomas. *La resistencia cultural. La nación en el ensayo de las Américas*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma, 2004.

WEAVER, Kathleen. *Peruvian Rebel. The world of Magda Portal*. The Pennsylvania State University, 2009.

WEXLER, Berta. *Las heroínas altoperuanas como expresión de un colectivo. 1809-1825*. Cochabamba, Bolivia: Centro de Documentación e Información, Centro de Estudio y de Trabajo de la Mujer, 2001

WIESSE, María. "Centenario de Flora Tristán". Revista "Hora del Hombre", Lima, Noviembre de 1944.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicaciones de los derechos de las mujeres*. Harmondsworth. Penguin, 1982.

WOOD, Stephanie. "Sexual Violation in the Conquest of the Americas". M. D. Smith (ed.). *Sex and Sexuality in Early America*. New York: New York University Press, 1998, pp. 9-34.

WOOLF, Virginia. *Las mujeres y la Literatura*. Barcelona: Editorial Lumen, 1979

YEAGER, Gertrude M. (Editor). *Confronting change, challenging tradition*. Washington: Jaguar Books on Latin America, No 7, 1994

YEPES, Ernesto. *El informe secreto Pershing Lassiter*. Lima: Servicios y publicidad web, 2013.

ZAMBRANO, Gregory. Compilador. *Mujer: Escritura, imaginario y sociedad en América Latina*. Mérida: Universidad de los Andes, 2004.

ZEGARRA, Margarita (Editora). *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

Clara Zetkin, *su vida y su lucha*. Berlín: Unión de Mujeres de la República Democrática Alemana. (Discurso pronunciado en el Congreso Obrero Internacional, París, 19 de julio de 1889), 1979.



ZEEVALLOS, Johnny. "La educación del bello sexo en dos novelas del siglo XIX: El caso de El Correo del Perú". Revista virtual El Hablador. No. 14.

ZIMBALIST ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Louise. *Woman, Culture, and Society*. University Press, 1974.

ZIOLKOWSKI, Mariusz S. "El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones". *IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, Lima, junio de 1996.

ZUIDEMA, Tom. *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Empire of the Inca*. Leiden: E.J. Brill, 1964.

ZUIDEMA, Tom. "The Inca Kinship System: A New Theoretical View". Annual Meeting of the American Anthropological Association. Toronto, 1972.

ZUIDEMA, Tom. *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias, Concytec, IFEA, 1989.

ZUIDEMA, Tom. *El sistema de ceques del Cusco*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

ZUIDEMA, Tom. "Las señoras ñaca en la sociedad inca". *Divinas y Humanas*. Lima: Ministerio de Educación del Perú – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México, 2005.

ZÚÑIGA, Luis. *Manuela*. Quito: Colección luna tierna, 2002.

ZURLINI, Faviola. "Fermo, Valladolid y el Descubrimiento del Nuevo Mundo: itinerario histórico y bibliográfico en los siglos XV-XVIII". *Cartografía e Historia Natural del Nuevo Mundo*. Valladolid, 2006.

XXXII Coloquios Históricos de Extremadura: homenaje a la memoria de Doña Francisca Pizarro Yupanqui: 2 al 28 de septiembre de 2003. Trujillo: Ayuntamiento, 2004.

### Periódicos y revistas

"El Mercurio peruano". Lima, 7 de marzo de 1791.

Revista "EL ÁLBUM", No 12. Lima, 8 de agosto de 1874.

Revista "EL ÁLBUM", No. 14, Lima, 22 de agosto de 1874.

Revista "EL ÁLBUM", No 19. Lima, 3 de octubre de 1874.

Revista. "La Alborada". Lima, 6 de marzo de 1875.

Revista. "La Alborada". Lima, 19 de setiembre de 1875.

Revista. "La Integridad", 3 de setiembre de 1892.

"Labor". Año 1. No. 3, Lima, 8 de diciembre de 1928.

"Labor". Año 1 No. 5. Lima, 15 de enero de 1929.

"Labor". Año 1 No. 10. Lima, 7 de setiembre de 1929.

### Revista Amauta

- Amauta, No. 1, Lima, setiembre de 1926.  
Amauta, No. 2, Lima, octubre de 1926.  
Amauta, No. 3, Lima, noviembre de 1926.  
Amauta, No. 4, Lima, diciembre de 1926.  
Amauta, No. 5, Lima, enero de 1927.  
Amauta, No. 6, Lima, febrero de 1927.  
Amauta, No. 7, Lima, marzo de 1927.  
Amauta, No. 8, Lima, abril de 1927.  
Amauta, No. 9, Lima, mayo de 1927.  
Amauta, No. 10, Lima, diciembre de 1927.  
Amauta, No. 11, Lima, enero de 1928.  
Amauta, No. 12, Lima, febrero de 1928.  
Amauta, No. 13, Lima, marzo de 1928.  
Amauta, No. 14, Lima, abril de 1928.  
Amauta, No. 15, Lima, mayo-junio de 1928.  
Amauta, No. 16, Lima, julio de 1928.  
Amauta, No. 17, Lima, setiembre de 1928.  
Amauta, No. 18, Lima, octubre de 1928.  
Amauta, No. 19, Lima, noviembre de 1928.  
Amauta, No. 20, Lima, enero de 1929.  
Amauta, No. 21, Lima, febrero-marzo de 1929.  
Amauta, No. 22, Lima, abril de 1929.  
Amauta, No. 23, Lima, mayo de 1929.  
Amauta, No. 24, Lima, junio de 1929.  
Amauta, No. 25, Lima, julio-agosto de 1929.  
Amauta, No. 26, Lima, setiembre - octubre de 1929.  
Amauta, No. 27, Lima, noviembre - diciembre de 1929.  
Amauta, No. 28, Lima, enero de 1930.  
Amauta, No. 29, febrero-marzo de 1930.  
Amauta, No. 30, abril-mayo de 1930.

ANUARIO MARIATEGUIANO. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.  
ANUARIO MARIATEGUIANO. Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. III. No 3.  
Lima, 1991.

### Diarios

- La Prensa, Lima, 8 de abril de 1912.  
La Prensa, Lima, 18 de mayo de 1912.  
Mundo Limeño. Lima, 21 de junio de 1914.  
La prensa. Lima, 1 de enero de 1915.  
La Prensa. Lima, 2 de febrero de 1915.  
La Prensa, Lima, 24 de febrero de 1915.  
La Prensa. Lima, 2 de mayo de 1915.

- La prensa. Lima, 12 de diciembre de 1915.  
La Prensa. Lima, 24 de diciembre de 1915.  
La Prensa. Lima, 13 de febrero de 1916.  
La Prensa. Lima, 25 de febrero de 1916.  
La Prensa. Lima, 27 de febrero de 1916.  
La Prensa, Lima 2 de marzo de 1916.  
La Prensa. Lima, 23 de setiembre de 1916.  
El Tiempo. Lima, 30 de noviembre de 1916.  
El Tiempo. Lima, 3 de diciembre de 1916.  
El Tiempo. Lima, 23 de febrero de 1917.  
La Unión. Lima, 6 de noviembre de 1917.  
La Crónica. Lima, 6 de noviembre de 1917.  
La Prensa. Lima, 6 de noviembre de 1917.  
La Unión. Lima, 7 de noviembre de 1917.  
El Tiempo. Lima, 8 de noviembre de 1917.  
El Tiempo. Lima, 10 de noviembre de 1917.  
El Tiempo. Lima, 27 de junio de 1918.  
El Tiempo. Lima, 4 de diciembre de 1919.  
Mundial, Lima, 4 de mayo de 1920.  
Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.  
Diario El Comercio", Lima, 24 de setiembre de 1914.

