

# EL RITUAL FORMULARIO DE JUAN PÉREZ BOCANEGRA Y LAS RELACIONES ENTRE GÉNEROS EN LOS ANDES\*

Gregory Haimovich  
Universidad de Varsovia, Polonia

## Resumen

El Ritual formulario e institución de curas (1631) del fray Juan Pérez Bocanegra, además de ser una obra inmensa de carácter eclesiástico, tiene gran importancia lingüística y etnohistórica: está compuesto simultáneamente en español y quechua y su contenido abarca muchos aspectos de la vida cultural andina en la época colonial temprana. Este estudio investiga tal lado del contenido del Ritual formulario como las relaciones entre géneros, el sujeto al cual el clero católico prestaba mucha atención en su campaña de evangelización de la población indígena del Perú. Se analiza la terminología quechua usada por Pérez Bocanegra cuando él se refiere a las prácticas sexuales, amorosas y matrimoniales de los indígenas, y sus testimonios se comparan con los proveídos por cronistas del periodo contemporáneo.

Palabras clave: Perú colonial, época colonial temprana, etnohistoria, Andes Centrales, evangelización, vida sexual, matrimonio, quechua.

## Abstract

The Ritual formulario e institución de curas of fray Juan Pérez Bocanegra, while being a monumental ecclesiastical work, has also great linguistic and ethnohistoric significance: it is compiled both in Spanish and Quechua, and its contents cover many aspects of the Andean cultural life in the early colonial period. This study deals with such dimension of the contents of the Ritual formulario as intergender relations, a subject to which the catholic clergy attained particular importance in their campaign of evangelization of the indigenous population of Peru. The paper analyzes the Quechua terminology used by Pérez Bocanegra when he refers to the sexual, amorous and marital practices of the indigenous people. It also compares between the author's descriptions of these practices and those provided by chroniclers of the contemporary period.

Keywords: colonial Peru, early colonial period, ethnohistory, Central Andes, evangelization, sexual life, marriage, Quechua.

## 1. El Ritual formulario y su lugar entre las fuentes etnohistóricas y lingüísticas del Perú colonial

---

\* Publicado en la revista Estudios Latinoamericanos vol. 36/37 (2016/2017). Texto publicado originalmente en la revista Estudios Latinoamericanos. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos. vol. 36/37 (2016-2017) págs 265-293.

Cuando una sociedad, bajo la fuerza de factores interiores o exteriores, experimenta un cambio drástico, tal momento histórico se caracteriza inevitablemente por un conflicto entre lo viejo y lo nuevo, sea el sistema de relaciones económicas o código moral. En el caso de un cambio causado por conquista y colonización posterior, el proceso que tuvo lugar en diferentes partes de América Latina durante el siglo dieciséis, lo viejo se encarna en la cultura indígena que existía antes de la conquista, y lo nuevo representa la cultura de los colonizadores. La contradicción inicial de dos tradiciones culturales gradualmente se suavizó, llevando a cierta hibridación de ellas. Sin embargo, la etapa durante la cual el conflicto cultural estaba todavía vigente, presenta una importancia fundamental para los historiadores debido a que este periodo habitualmente produce fuentes escritas que reflejan la lucha entre dos entidades dichas. El tipo más emblemático de tales fuentes es la literatura eclesiástica, producida en el período colonial temprano. A pesar de que se escribía con el claro objetivo de extinguir las costumbres «paganas» de pueblos originarios, tal literatura revela un gran número de estas costumbres a través de su condenación, proveyéndonos con la imagen más amplia del estado de la sociedad y cultura indígenas de la época prehispánica – específicamente cuando esa época no es clara ante la inexistencia de escritura.

En el Perú del período colonial temprano, además de las creencias religiosas por sí mismas, los evangelizadores afrontaron otra significativa diferencia entre las normas de la sociedad europea postmedieval y las de la sociedad andina incaica – ésta pertenecía a las relaciones entre géneros y el estatus de la mujer. La Iglesia Católica estaba resuelta en su intención de imponer en los Andes la moral cristiana, según la cual relaciones sexuales podían ser legítimas solo dentro de un matrimonio entre varón y mujer, efectuado conforme a todas las regulaciones que imponía la Iglesia en este sentido. Por consiguiente, muchas prácticas y costumbres indígenas que no se adecuaban a esta regla se declararon manifestaciones de fornicación, frecuentemente asociadas con las «idolatrías».

La literatura eclesiástica de la época colonial es una fuente importante y específica a la vez para estudios de la etnohistoria andina. Como en el caso de obras de otro tipo, a modo de crónicas y diccionarios, no se puede ignorar la personalidad del autor, quién era europeo, religioso católico y varón. Por ello, sus interpretaciones de las prácticas acerca de género en la sociedad andina inevitablemente eran muy subjetivas y no pueden presentar una descripción digna por sí mismas. Para usufructuar la información hallada en alguna de tales obras, cada vez necesitamos analizarla a la luz de muchas otras fuentes, incluso hallazgos arqueológicos.

Encima de esto, hay una dimensión relevante más para el caso de literatura eclesiástica, la cual desafortunadamente no ha encontrado mucha expresión en los estudios de género en la sociedad andina prehispánica y de la época colonial: se trata de la dimensión lingüística. Los autores de tales estudios suelen extraer datos principalmente de los textos castellanos, y en el caso del corpus quechua, el cual mayormente se encuentra disperso dentro del corpus castellano que es mucho mayor, suelen basarse en las interpretaciones de los mismos cronistas o lexicógrafos coloniales, sin analizar el vocabulario indígena a fondo<sup>1</sup>. No obstante, las

---

<sup>1</sup> En esta conexión se pueden contar ejemplos como Rostworowski 1995, Armas Asin 2001, Hernández Astete 2002.

descripciones quechuas de las costumbres andinas, que a veces se hallan junto con las descripciones castellanas, no son simplemente otra forma de comunicar el mismo contenido. El contenido puede diferir sensiblemente, o más aún, este puede incluir elementos clave del vocabulario cultural andino, que a veces no se mencionan en el texto castellano o se arrancan del contexto cuando se mencionan allí<sup>2</sup>.

El Ritual formulario e institución de curas (1631), escrito por el cura franciscano Juan Pérez Bocanegra, es un ejemplo excepcional de la obra eclesiástica, que a través de las preguntas a confesantes indígenas, descubre mucha información sobre las creencias y costumbres andinas. El Ritual formulario (en adelante RF) está compuesto por dos lenguas, el castellano y el quechua sureño, o quechua II-C (según la muy usada clasificación de Torero 1964), una de las mayores lenguas de los Andes de aquella y esta época. El período, dentro del cual se escribía el RF (desde fines del siglo XVI a mediados del siglo XVII) se considera la época dorada del quechua eclesiástico, y la obra de Pérez Bocanegra es una de sus joyas más significantes. En la segunda mitad del siglo diecisiete la política lingüística imperial en las colonias americanas ya se cambió decisivamente a favor de la castellanización, y la necesidad de traducir textos religiosos al quechua y otras lenguas originarias dejó de ser de rigor.

No hay datos directos ni del lugar ni del año del nacimiento de Pérez Bocanegra. La información que nos refiere al período más temprano de su vida pertenece a la década de 1590, cuando ya enseñaba latín en la Universidad de San Marcos en Lima, antes de moverse al Cusco no más tarde que 1598, para servir como cantor y corrector de libros corales en la Catedral de Santo Domingo (Stevenson 1968: 268). En el obispado del Cusco Pérez Bocanegra ya construyó una carrera exitosa, procediendo primero a la posición del cura de la parroquia de Belén y después al oficio del examinador general del quechua y aimara del obispado. Cuando acabó de escribir su principal obra en 1622 era párroco en Andahuaylillas, el centro conocido de la enseñanza de las lenguas indígenas en esa época (Mannheim 2012: xxiii). A pesar de que oficialmente era franciscano de la Tercera Orden, esto significaba que Pérez Bocanegra de hecho fue un cura secular, que solo compartía los principios de la orden franciscana (2012: xxi).

Considerando que para enseñar en la universidad Pérez Bocanegra por lo menos tenía que poseer grado de maestro, podemos suponer que nació a más tardar en 1575. El tiempo en que enseñaba en San Marcos podía reflejar las prácticas de alta educación de aquel entonces, según las cuales un graduado fue obligado a enseñar dos años en la misma universidad de la cual se graduó (Marenbon 2002: 23). Ello también puede señalar que Pérez Bocanegra fue uno de los primeros evangelizadores nacidos y educados en el Perú. Antes de ir a servir y predicar en el obispado del Cusco, cada eclesiástico debía obtener buen conocimiento del quechua, según las exigencias del Tercer Concilio de Lima (1582-1583) (Durstun 2007: 114-115). De este modo, Pérez Bocanegra ya tenía muchos años del estudio de «la lengua general

---

<sup>2</sup> Cabe también añadir que el manuscrito de Huarochiri (c. 1600), la compilación de los textos quechuas más amplia de la época colonial, no ha servido de fuente signifi cante para algún estudio de género, a pesar de que contiene mucha información única en este sentido.

de los Incas» (término acuñado para el quechua sureño en el siglo XVI), cuando comenzó a escribir su obra, lo que se confirma por la riqueza e inventiva del quechua del RF. Su experiencia como especialista en el canto coral le animó a componer el primer himno católico polifónico en quechua, *Hanaq pachap kusikuynin*<sup>3</sup>, incluido al final del libro.

El RF es una obra del tamaño enorme, teniendo 720 páginas enumeradas y además más de 40 páginas de apéndices al principio, entre los cuales se puede encontrar dos obras quechuas propias del autor: su traducción del Credo Niceno y el soneto dedicado a la creación divina del mundo<sup>4</sup>. El título completo del libro es *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reino los santos Sacramentos del Bautismo, Con rmación, Eucaristía, y Viático, Penitencia, Extrema Unción, y Matrimonio, con advertencias muy necesarias (ortografía modernizada)*. El único sacramento excluido de las instrucciones es Orden, lo que obviamente fue vinculado a la prohibición que mantenían las autoridades reales y eclesiásticas sobre la consagración de los indígenas, aún de los mestizos, al ministerio sacerdotal (Durston 2007: 80, 87-88). La mitad del libro entero aborda el sacramento de Penitencia, incluyendo preguntas del confesor al penitente, descripciones de los pecados capitales y reprensiones contra los que quebrantan los diez mandamientos.

A diferencia de otras obras pastorales escritas en lenguas indígenas y publicadas en el Perú colonial, el texto quechua del RF, cuando presente, no sigue inmediatamente al texto castellano, estando en la misma página debajo de él, sino mayormente forma un texto contiguo, igualmente como el texto castellano, a veces llegando a treinta y cuarenta páginas consecutivas. Mannheim (2012: xxiv-xxv) supone que Pérez Bocanegra organizó su obra de tal manera deliberadamente, para retener más libertad para su escritura quechua. En efecto, en el RF el texto quechua no traduce el texto castellano muy exactamente, en muchas ocasiones representando una versión más amplia, especialmente en las preguntas del confesor mencionadas arriba<sup>5</sup>.

La variedad del quechua usado en la obra es el mismo quechua sureño, hablado en la zona donde trabajaba el autor, por ejemplo la ciudad del Cusco y sus alrededores. A pesar de que Pérez Bocanegra no marca consonantes eyectivas y aspiradas, el lexicón quechua del RF refleja explícitamente el quechua hablado en el Cusco de aquel entonces (Itier 2000). Cabe notar el uso de sufijos raramente hallados en otras obras quechuas de la época colonial, como *-nnaq* («sin») o el sufijo verbal *-qa* proveniente del aimara (Itier 2000:52,55). En total, el RF contiene un considerable número de lexemas, que no aparecen en el diccionario más exhaustivo del quechua sureño de aquel tiempo (González Holguín 1952 [1608]), pero al mismo

---

<sup>3</sup> De aquí y más adelante los lexemas quechuas se dan en la ortografía fonematizada del quechua sureño (Cerrón-Palomino 1994), si no se marcan específicamente.

<sup>4</sup> Mendoza (1664) mencionó que aún más obras eclesiásticas pertenecían a la mano de Juan Pérez Bocanegra, pero «por ser grandes los gastos de la imprenta» (Mendoza 1664: 551) solo se logró publicar el *Ritual formulario*. Los manuscritos de las dichas obras quedan desconocidos.

<sup>5</sup> De otro lado, no hay seguridad que cronológicamente el texto castellano precedía a lo quechua y no al revés en ciertos casos; de este modo, se puede también presumir reducción del texto original en la versión castellana.

tiempo se encuentran en el Vocabulario de la lengua Aimara de Ludovico Bertonio (1993 [1612]).

Pese a su devoción de evangelizador, la cual Pérez Bocanegra mani esta a lo largo de su obra, sus soluciones de traductor visiblemente salen de las normas propagadas por el Tercer Concilio, las cuales proscribían el uso de préstamos del romance en todos los casos cuando se trataba de los conceptos cristianos. El quechua del RF si está lleno de experimentos léxicos que demuestran un deseo obstinado del autor de interpretar la terminología eclesiástica por vocablos indígenas. Algunas palabras, que no se conocen de fuentes más tempranas del mismo carácter, como ch'uyanchana («lugar para limpiarse») para «purgatorio» o marq'arikuq («el que agarra con sus brazos») para «padrino»/«madrina», señalan que Pérez Bocanegra estaba dispuesto a acuñar nuevos términos quechuas por sí mismo, con ando en su profundo conocimiento del idioma. En otros casos un préstamo convencional se acompaña en el texto por palabras indígenas que signi can lo mismo, como «baptismo» en la traducción del Credo antecede por armakuy y mayllakuy, «bañarse» y «lavarse» respectivamente (Durston 2007: 218-219).

La parte donde el valor etnohistórico del RF se encierra principalmente es en las preguntas del confesor al confesante indígena, las cuales ocupan un tercio de todo el libro. Varios estudios ya han analizado diferentes aspectos culturales que surgen del capítulo de Penitencia del RF (Mannheim 1987; Barnes 1992; Harrison 1994, 2002; Armas Asin 2001). Por ejemplo, en la sección dedicada al séptimo y décimo mandamiento («No hurtarás» y «No desearás bienes ajenos») Pérez Bocanegra, intentando abarcar todas las situaciones en las cuales un feligrés podía quebrar los mandamientos, enumera toda clase de ocupaciones accesibles para la población indígena en la época contemporánea. Entre las preguntas, dirigidas a representantes de cada profesión, se encuentran también algunos nombres quechuas de artefactos que no habían sido conocidos antes del contacto intercultural. Según ciertos indicios, esos nombres apenas fueron inventados por el autor mismo, sino más probablemente representaban elementos orgánicos del lexicón cuzqueño de aquel tiempo. Es el único contexto de las descripciones quechuas de las prácticas económicas coloniales, ausente de otras fuentes, que permite los dichos términos aparecer por una vez en el corpus colonial (Haimovich 2016).

Las secciones de preguntas acerca del primer y sexto mandamientos dan a conocer al lector las costumbres de origen prehispánico, perseguidas por la Iglesia en esa época. Los detalles a los cuales recurre Pérez Bocanegra en su interrogación de los que practican y creen en las «idolatrías», hacen comparar su obra con las de los cronistas tales como Juan Polo de Ondegardo (1906 [1567]) o Pablo de Arriaga (1621), quienes trataron de compilar exhaustivas listas de los ritos andinos tradicionales para que las autoridades los extirparen más efectivamente. La informatividad de esta parte del RF es excepcional: mientras que el Confesionario para los curas de indios (Anónimo 1585), designado por el Tercer Concilio como manual universal para las zonas quechua- y aimara-hablantes, tiene solo 22 preguntas acerca del sexto mandamiento, Pérez Bocanegra incluyó para este objetivo 236 preguntas (o más precisamente, bloques de preguntas), dividiéndolas en las secciones de varones, hacia casados y hacia mujeres.

Nuestro interés se halla principalmente en dos partes del RF: la primera son las preguntas acerca del sexto y noveno mandamientos (210-259, 352-356), específicamente las que se hacen en quechua; y la segunda parte es el capítulo del sacramento de matrimonio (583-632), donde Pérez Bocanegra discute las peculiaridades de la administración de bodas entre la población indígena y describe el sistema de los términos quechuas de parentesco.

## 2. El valor del sexo, doncellas y prostitutas

Es imposible separar el proceso de la evangelización de América Latina del coercitivo cambio social, realizado por las autoridades coloniales sobre la población indígena. En el Perú, las reformas administrativas del Virrey Toledo (1569-1581) lo simbolizaban del modo más claro, ya que se implantaban al lado de las campañas contra las «idolatrías». En este contexto, las costumbres andinas acerca de la vida sexual se veían como barbarismo en el plano social y como engaño del demonio en el plano moral-espiritual. Los primeros cronistas, y específicamente los cronistas eclesiásticos, estaban atolondrados ante la realidad cultural, donde mujer y varón podían tener relaciones sexuales antes del casamiento, y donde la virginidad femenina no llevaba ningún valor, ni siquiera al revés (Armas Asin 2001: 678-679). La oposición entre las normas de las relaciones íntimas propagadas por el catolicismo y las costumbres indígenas en este sentido era tan obvia y profunda que los misioneros se sentían obligados para demostrar una rigurosidad doble en la eliminación de lujuria en el Nuevo Mundo.

Cabe añadir que en la España en aquel mismo tiempo la Iglesia también endurecía las normas de la vida sexual, prohibiendo la prostitución y activando la lucha contra adulterios y sodomía, por medio de la Inquisición. Pero mientras que en Europa este proceso era gradual y pesado (Haliczer 1996: 149-150; Ramos Vázquez 2005), topándose con cierta resistencia por la parte de los círculos seculares, en los Andes el clero recibió plena autoridad para imponer sobre los indígenas el nuevo código sexual en su forma más estricta, sin hacer concesiones (Valenzuela Márquez 2007). Un europeo, particularmente cuando era hombre y venía de un estrato más alto de la sociedad, podía permitirse una violación venial del Sexto Mandamiento sin mayor daño a su dignidad y recelo en su lealtad a la fe católica. En el caso de un andino o mexicano nativo cada modo de fornicación inevitablemente se asociaba con su pasado «pagano» y así demandaba toda la atención del confesor. Por ello, no debe sorprender que tan inocente pasatiempo, como escuchar al canto de ruiseñor, imaginándose que habla con los enamorados, encuentra su expresión entre las preguntas del confesor en el RF (Pérez Bocanegra 1631: 223), aunque apenas se pueda encontrar tal cosa en los manuales para confesores, usados en la España en la misma época.<sup>6</sup>

Indudablemente, Pérez Bocanegra escribía su confesionario de acuerdo con las últimas tendencias, y por lo tanto hacía énfasis particular sobre el Sexto Mandamiento. Su represión contra los quebradores de este mandamiento es más

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, en la contemporánea Instrucción de confesores escrita por Fernández de Córdoba para el uso en Iglesias de Castilla, la obra muy detallada y que también transmite normas estrictas, no hay mención de cosas similares (Fernández de Córdoba 1633: 522-531).

larga y más expresiva de todas las demás represiones. Es fácil distinguir exclamaciones del padre, lleno de ira «justa», cuando él pasa a las violaciones más graves, como sodomía y bestialidad: «Jesús sea conmigo», «válgame nuestra Señora», «estoy por no creer que hiciste...», «¡ven acá!» (Pérez Bocanegra 1631: 428-429). Todo esto debía servir para intimidación del penitente, quién no se había imaginado bien las consecuencias de tal conducta, cual probablemente era menos amonestada en los Andes antes de la cristiandad.

De las 236 preguntas de confesor acerca del Sexto Mandamiento, más de dos tercios son preguntas dirigidas a varones, 24 a los casados juntamente y solo 50 son para mujeres. Esta desproporción no es inhabitual: basta notar que el Confesionario de 1585 en total no contiene preguntas diseñadas únicamente para mujeres, así que el RF en este sentido aún muestra pruebas de alguna igualdad en el tratamiento de dos sexos. Asimismo, la gran parte de la información culturalmente específica, contenida en la sección del Sexto Mandamiento, se encierra en las preguntas hacia varones. Por lo visto, no tanto la masculinidad de clérigo, como las limitaciones impuestas sobre su comunicación con el sexo femenino, le prevenían hacer averiguaciones sobre las costumbres amorosas entre las mujeres.

Primero, cabe mostrar como la versión quechua de las preguntas puede asistarnos a distinguir entre la dicha «información culturalmente específica» y la que podía pertenecer a cualquier feligrés, también del origen castellano. Ya hemos mencionado la indiferencia de los pueblos andinos hacia el asunto de virginidad femenina. Los términos quechuas que usa Pérez Bocanegra para enfatizar este aspecto en la interrogación confirman lo testificado por los cronistas del modo peculiar. Todos ellos reflejan la vista católica contemporánea de la virginidad, conteniendo ciertos calcos semánticos de las formulas usados por los padres de la Iglesia. Se hallan expresiones como *mana qallarisqa* («no empezada») y *mana p'akisqa* («no quebrada») y, de acuerdo, los verbos *qallariy* («empezar») y *p'akiy* («quebrar») con el sentido de «desorar», aunque tal sentido de esas palabras no se conoce de los contextos no eclesiásticos. La palabra *purun*, que también corresponde a «virgen» en el RF merece atención particular debido a que según el diccionario de González Holguín (1952: 297 [1608]) significaba mayormente «salvaje», «incultivada», con relación a la tierra, mientras que los traductores del clero trataban de emplearla en el sentido de «intacta» con relación a mujer<sup>7</sup>. Harrison (2014: 120) discute el uso de los préstamos *doncella* y *soltera* en el texto quechua, que por lo visto eran necesarios para explicar la diferencia entre dos tipos de mujeres solteras (vírgenes y ya no), diferencia la cual apenas era entendida por los neó tos indígenas.

Un ejemplo menos transparente de tal interferencia semántica es el término *kacha puriq* (Pérez Bocanegra 1631: 236-237), literalmente «él/ella que va con mensaje», usado cuando el autor hace preguntas sobre alcahuetería. Curiosamente, la palabra árabe *al-qawwad*, de la cual se formó «alcahuete», originariamente significaba «mensajero»<sup>8</sup>. Es un poco dudoso que en el lexicón tradicional quechua pudiera existir un término que tuviera la misma etimología semántica que el término árabe-

---

<sup>7</sup> Sin embargo, si con amos en el testimonio dado por José de Acosta (Armas Asin 2001: 678-679) sobre el desprecio de los indígenas andinos hacia virginidad femenina, podemos también suponer que *purun* se usaba con relación a mujer antes de la conquista, aunque en tal caso debía mantener la connotación negativa.

<sup>8</sup> <http://etimologias.dechile.net/?alcahuete>

español, por ello no hay que rechazar la posibilidad que aquí tuvo lugar un calco, introducido por hispanohablante. El término *kacha puriq* aparece tan temprano como en el *Lexicon* de fray Domingo de Santo Tomás (1560), junto con su supuesto sinónimo, *warmi llullaq*, «él que engaña a mujeres». Este último, a pesar de que no contiene calco semántico de un término castellano, refleja la vista europea de la alcahuetería de aquel tiempo, como alguna actividad deshonesta. La ausencia del término indígena, que no tendría in uencia europea, pone en duda la existencia de tal práctica como alcahuetería en la sociedad incaica, por lo menos en la forma en la cual funcionaba en la Europa medieval.

En la pregunta 133 (Pérez Bocanegra 1631: 221, 246) encontramos la mención de otra práctica bien conocida y extendida en Europa, que es la prostitución. «La mujer ramera» o simplemente «mala mujer» en el texto español corresponde en el quechua a *huachuaña huarmi* (escritura original) o *pampay runa*. Harrison (2014: 144) transcribe *huachuaña* como *wachuwaña*, asumiendo que la palabra tiene su origen en la raíz verbal *wachu*, traducido por Santo Tomás (1560: 133a) como «adulterar». No obstante, en González Holguín (1952: 647, 651 [1608]) hallamos notas de «puta» y «ramera» traducidas como *huak huaña*, que más corresponde a *wakwaña* o *waqwaña* en la ortografía fonematizada. La terminación *-ña* indica que la palabra proviene del aimara, donde *-ña* señala in nitivo verbal. En el diccionario de Jorge Lira (1982: 314) se halla el verbo *wahway* con el significado de «cundir o propagarse ciertos dichos y animalejos». En el diccionario de Ludovico Bertonio (1612), el registro del lexicón aimara más temprano no encontramos la raíz *wakwa/waqwa/ waqwa*, pero sí encontramos la raíz verbal *wachha*, que significa «hacer estos torpes como perrillos y perrillas» (Bertonio 1993: 949 [1612]). No se debe rechazar la posibilidad que *wachhaña* y *waqwaña* podían ser dos variantes dialectales del mismo lexema aimara, una de las cuales entró en el lexicón quechua en la zona del Cusco, donde se observaba contacto intenso entre las dos familias lingüísticas (no es accidental que el *Lexicon* de Santo Tomás, que fue compilado en otra región, no incluye esta palabra). La alusión de animales no debe confundir: Bertonio y Lira probablemente sabían que el lexema bien podía signi car actos sexuales entre los seres humanos, pero por su posición de clérigos pre rieron omitir este sentido<sup>9</sup>.

Lo interesante que surge en el caso de *waqwaña*, es que el término por sí mismo no lleva clara asociación de género: ni por su supuesta etimología, ni por el contexto, ya que si *waqwaña* se relacionara a mujer es poco probable que el autor necesitara añadir *warmi* («mujer») a este término, como lo hizo Pérez Bocanegra (1631: 246). También en el término análogo, *pampay runa*, literalmente «hombre [del uso] común», falta asociación de género, ya que *runa* en quechua siempre podía corresponder a varón y mujer igualmente. Además, Santo Tomás interpreta *pampay runa* como «hombre dado a mujeres o mujer dada a los hombres» (1560: 159b), subrayando no solo la ambigüedad del término mismo, sino también que en la sociedad andina un varón podía ser «puto» para mujeres de la misma manera como mujeres podían «putear» para varones.

---

<sup>9</sup> Cabe notar que De Lucca (1983: 442) en su diccionario de aimara ya directamente traduce *wachhaña* como «movimiento del acto carnal».

¿Podía existir la prostitución en el sentido europeo en los Andes antes de la conquista? ¿Y si existía, solían los términos como waqwaña y pampay runa caracterizar varones y mujeres involucrados en esta actividad?

Ante todo, en las crónicas coloniales que tratan del pasado pre-hispánico encontramos dos informes acerca de la prostitución como ocupación institucionalizada. La primera se halla en la Suma y narración de los Incas de Juan Diez de Betanzos (1999: 103-104 [1557]). Betanzos expone que «cierta cantidad de mujeres», que habían sido capturadas en guerras, fueron puestas en un lugar fuera del Cusco para entretenimiento de los jóvenes solteros (y supuestamente nobles). A pesar de que el estatus de captivas hace asumir que su prostitución tenía carácter forzado, el autor afirma que aquellas mujeres eran «pagadas». Teóricamente, por la ausencia de las relaciones monetarias antes de la conquista tal pago se podía realizar por alimentos, joyas u otras cosas. Sin embargo, la colocación del burdel incaico en «cierta casa fuera de la ciudad» (1999: 103 [1557]), ya levanta dudas en la veracidad del testimonio de Betanzos, porque se trata de una costumbre que se formó en la Antigua Roma y continuó existir en la Europa medieval, pero no se encuentra en el caso de otras culturas, como Asia Oriental y Asia del Sur. Comparando el estado de prostitución en diferentes culturas, se puede notar la conexión entre regulación más estricta de la vida sexual y alejamiento de prostitutas y burdeles de centros de la vida urbana<sup>10</sup>.

Inca Garcilaso de la Vega en sus Comentarios Reales de los Incas (1609) viene aún más lejos que Betanzos, representando prostitutas como miembros podridos de la sociedad incaica, quienes «no podían entrar en los pueblos porque [para que] no comunicasen con otras mujeres» (2009: 191 [1609]). Vega (2013), analizando la evidencia de Garcilaso, la cual no se soporta por las descripciones de cualquier otra crónica, supone que ella de hecho refleja el deseo del autor de ajustar el pasado Inca a la moral católica post-reformista.

A diferencia de Garcilaso, Guaman Poma de Ayala en la Nueva crónica y buen gobierno (1615) afirma que «en tiempo de los Yngas no había adúlteras, putas, mal casadas» (2004 [1615]: 929 [943]). No obstante, cuando él caracteriza a Mama Huaco, la madre fundadora en la mitología incaica, usa epítetos no muy lisonjeros, entre los cuales encontramos también «puta» (Guaman Poma 2004: 81 [1615]). Además, Guaman Poma añade de Mama Huaco que «dicen que se echaba con los hombres que ella quería de todo el pueblo», y después, en otro lugar, escribe que «fue muy amiga de los caballeros y demás gentes» (Guaman Poma 2004: 81, 121 [1615]). Szemi ski (2016: 95-98), a través de la traducción doble (español – quechua español) de los epítetos de Mama Huaco, muestra que en los ojos de Guaman Poma todos ellos podían llevar connotación positiva y, más que eso, podían conectar entre la memoria sobre Mama Huaco y el culto de la tierra fructífera. Por lo tanto, «puta» en esta descripción puede corresponder a mujer generosa, por la analogía con la tierra, a la cual muchos pueden echar su simiente y ella les devolverá por alimento.

---

<sup>10</sup> Vea Ringdal (2004) para más información sobre prostitución en culturas y épocas diferentes.

Los comentarios de Guaman Poma sobre Mama Huaco se acuerdan realmente con los testimonios encontrados en otras fuentes de mujeres y varones que durante ciertas estas rituales servían como objetos sexuales para los participantes de estos ritos (Arriaga 1621: 36; Cieza de León 1922: 222 [1553]). El jesuita anónimo (Anónimo 1879: 194-195 [1594]) expone que mujeres públicas eran invitadas a las estas con el objetivo racional, para que las orgías previnieran pecados más graves, como «los incestos, los adulterios y estupro y nefandos». En general, los cronistas españoles, condenando el fenómeno de «mujeres públicas» en el incario, no atestiguan que aquellas mujeres eran de alguna manera despreciadas por la sociedad. Más aún, si el sexo representaba un elemento importante de algunos ritos, su papel bien se podía considerar respetable.

En suma, podemos distinguir dos prácticas que se podían considerar como prostitución por los españoles. La primera era prostitución forzada que era aplicable a las mujeres capturadas en guerras y la otra práctica, de la cual hay más evidencia, que aparentemente incluía sexo en grupo, tenía carácter ritual. La diferencia primaria entre estas prácticas por lo visto consistía en la presencia o ausencia de volición de las personas involucradas en ellas, pero no en la presencia o ausencia del ingreso. Las huellas de la costumbre, dentro de la cual algunas personas voluntariamente servían de objeto sexual para un grupo de personas en ciertas temporadas, se encuentran entre los datos colectados en el tiempo moderno por Marzal, quién cuenta de «una mujer con ciertos síntomas de conducta poco normal, que tenía dos wawa esta», es decir, dos hijos nacidos a raíz del sexo en grupo durante unas estas (Marzal 1977: 162)<sup>11</sup>. No se da un testimonio que había prostitutas por profesión, y esto presenta la mayor disimilitud con las normas sociales europeas. Cabe notar que en ningún lugar Pérez Bocanegra pregunta al penitente (tal mujer como varón) si es waqwaña o pampay runa, que impide ligar estos términos a unos papeles sociales jos.

El tema de relaciones homosexuales en el Incario no es principal para este trabajo. Sin embargo, sería útil incluir aquí unas observaciones sobre la terminología quechua de homosexualismo en el RF y otras fuentes coloniales. Así como en la literatura eclesiástica anterior, Pérez Bocanegra usa el término wawza y los de la misma raíz para designar las prácticas homosexuales entre hombres. Harrison (2014: 144-145) vincula wawza con wasa, la raíz que significa «atrás», «a escondidas», afirmando que el clero fue responsable por emplear este lexema para caracterizar «el pecado nefando». Sin embargo, la palabra wawza traducida como «puto» se encuentra no más tarde que en el Lexicon de Santo Tomás (1560), donde es bien diferenciada ortográficamente y semánticamente con wasa (1560: 135b, 136b). La morfología y fonología histórica quechua no dejan mucha posibilidad a los mencionados lexemas de ser paronímicos<sup>12</sup>. La evidencia que señala que el homosexualismo cumplía en la sociedad precolonial un papel ritual y simbólico (Armas Asin 2001: 682-683) queda

---

<sup>11</sup> La mención de wawa esta hace recordar del término sapsi churi («hijo común»), mencionado por Betanzos (1999: 103 [1557]), como hijo nacido de una mujer pública o de una mujer que tenía relaciones con cuantos hombres al mismo tiempo. Paralelamente Betanzos da una cuenta detallada de un servicio análogo del tour d'abandon en Europa, que indica que los niños nacidos en tales circunstancias no eran despreciados por la sociedad.

<sup>12</sup> En otro lugar Harrison (2014: 144) atribuye el sentido sexual al verbo huñi-, a pesar de que en realidad éste signifi ca «hu» ñi, «consentir», y consentimiento para tener sexo es solo uno de la gran cantidad de contextos en los cuales se puede usar esta expresión.

abierta la pregunta, si el término wawza correspondía en el Perú antiguo a la homosexualidad en general o solo al homosexualismo ritual.

El RF contiene una evidencia notable más en relación con la homosexualidad en los Andes: en las preguntas hacia mujeres se encuentra otro término, yanaza, que evidentemente corresponde a las relaciones homosexuales entre mujeres: «224. ¿Warmipura thallanakuspa, qhariwan huchallikuqhina huchakta ruraqchu kanki, “yanazaymi” ñispa?» (¿Echándote con mujeres, sueles hacer pecado como si peques con varón, diciendo «esto es mi yanaza»? (Pérez Bocanegra 1631: 257)<sup>13</sup>.

González Holguín traduce yanaza como «amiga de otra mujer» (1952: 365 [1608]), empero Santo Tomás interpreta yanaza- (en la calidad de verbo) como «abrazarse una mujer con otra desnudas» (1560: 141a), así que la connotación sexual del término se hace explícita. De este modo, se puede concluir que en la sociedad incaica se distinguían la homosexualidad femenina y la masculina (no se encuentran referencias de wawza con relación a mujeres). Los cronistas no se refieren a las relaciones lesbianas en los Andes en particular, pero la ausencia de connotaciones negativas acerca de yanaza, el carácter afirmativo de la frase «yanazaymi», dirigida a la pareja de mujer, indican que tales relaciones no se consideraban desviadas antes de la conquista y quizás algún tiempo después, hasta que los evangelizadores prestaron atención a este fenómeno.

Acabando con el tema de relaciones sexuales, hay que referirnos también a los medios para elevar o rebajar potencia masculina (Pérez Bocanegra 1631: 247). Primero, el confesor pregunta al penitente sobre dos géneros de plantas, wanarpu y sutarpu (otra variante chutarpu). Mientras que wanarpu, según el confesionario, sirve para mejorar la fuerza sexual, sutarpu, al revés, sirve para reducirla. Elferink (2008: 843-844), identifica estas plantas como las variedades macho y hembra de *Jatropha macrantha*, el macho, wanarpu, siendo afrodisiaco, y la hembra, sutarpu, siendo anafrodisiaco. Probablemente, esta relación entre ambas plantas fue conocida por los pueblos andinos mismos, lo que puede explicar la similitud de sus nombres (que no necesariamente eran nombres quechuas). Además, Pérez Bocanegra menciona otro afrodisiaco, wallakita, cuya liación botánica no fue posible definir.

En el texto castellano el autor pregunta si el penitente se sahumaba con las dichas plantas (Pérez Bocanegra 1631: 222), mientras que en el quechua encontramos el verbo q'usnichiku- (Pérez Bocanegra 1631: 247). En González Holguín q'usnichi- (el sufijo ku es mediopasivo y poco cambia el significado aquí) tiene dos traducciones diferentes: «sahumar» y «darse mucho a una cosa, usarla ejercitándose en ella» (1952: 70 [1608]). Teóricamente, el último sentido parece más apropiado en este contexto, ya que la consumación excesiva de la planta debía funcionar mejor que su quema. Como un tipo de afrodisiaco exótico, se mencionan también en el RF los «gusanillos llamados sukama», sukama kuru, a los cuales había que aplastar y untar en los genitales «para mal efecto» (Pérez Bocanegra 1631: 222, 247). Si la identificación de sukama con wayt'ampu (Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cusco 2005: 737-738) es correcta, se hace obvio que se trata de orugas de

---

<sup>13</sup> En el mismo lugar en el texto castellano se pregunta solo «¿Has pecado con otra mujer como tú?» (Pérez Bocanegra 1631: 230).

Metardaris cosinga, una especie de mariposa distribuida en Bolivia y sur del Perú<sup>14</sup>. El modo de su utilización indica que en realidad podía ser no afrodisiaco, sino lubricante.

Si suponemos que Pérez Bocanegra adquiriría el conocimiento de los afrodisiacos de sus informantes indígenas (tal información no se halla en otras fuentes), no necesariamente entendía bien la manera en la cual había que usarlas por sí mismo. Por eso su interpretación, específicamente la contenida en la versión castellana, bien podía ser incompleta o aún incorrecta. La versión quechua en este caso debe corresponder más a la información recibida de primera mano.

### 3. Los métodos de conquistar y mantener el amor

Como ya fue dicho arriba, no solo prácticas explícitamente sexuales fueron condenadas por la Iglesia dentro de su política contra-reformista. Las costumbres laicas, que en la Edad Media se consideraban como elementos plausibles del cortejo (tal como el cortejo fue parte del código del caballero), se empezaron a ver como preludios a los pecados mortales. Obviamente, la misma vista perseguía a las costumbres amorosas andinas, aún de la manera más estricta, ya que los pastores católicos tomaban en cuenta que las adivinaciones o presagios más simples y comunes todavía tenían relación al sistema de creencias opuesta al catolicismo.

Para ilustrar tal relación, cabe tomar por ejemplo la costumbre de adivinación por mazorcas de maíz (Pérez Bocanegra 1631: 222, 248). El confesor pregunta si el penitente buscaba ciertos tipos de maíz durante la cosecha y si, habiéndolos hallado, hacía con ellos ciertas manipulaciones para llegar a conocer como le trataba su amor. Pérez Bocanegra menciona nombres para tipos de maíz que presentaban valor ritual: kuti sara, suma sara y mawlli sara. Según parece no se trata de variedades de maíz criadas regularmente, sino solo de mazorcas de una forma extraordinaria. Según el texto, un hombre, después de comer tanta mazorca, había que echarla al frente de sí mismo y ver por cual lado ésta pararía hacia él. El autor también atestigua que el hombre insatisfecho de la adivinación solía tratar la mazorca con agresión, como si fuese un ser viviente que declaró su voluntad a él.

La Instrucción contra las ceremonias y ritos de Polo de Ondegardo (1906 [1567]) contiene un testimonio que nos ayudará a entender mejor la mencionada costumbre: «El tiempo de la cosecha, viendo las papas llamadas llallchuas<sup>15</sup>, que son de diferente forma que las demás, o viendo mazorcas de maíz, o otras raíces de diversa hechura que las otras, las suelen adorar y hacer sus ceremonias particulares de adoración, bebiendo y bailando, teniéndolo por aguero» (1906: 194 [1567]).

De este modo resulta que las mazorcas de forma asombrosa, así como otros tubérculos, fueron adoradas casi a la manera de las wak'as. Los diccionarios coloniales afirman que cada cosa producida por naturaleza, teniendo a la vez

---

<sup>14</sup> Más información de esta especie con fotos se puede hallar aquí: <http://www.upch.edu.pe/faedu/index.php/noticias/1104-aprendiendo-con-el-wayt-ampu-en-una-escuela-primaria-rural-docente>.

<sup>15</sup> Por lo visto, aquí tuvo lugar un error de imprenta, por el cual llallchua se debe leer llallahua, que es lexema aimara con signi cado de «papa o animal monstruoso, como dos papas pegadas...» (Bertonio 1993: 750 [1612]).

aparición extraordinaria, se llamaba wak'a (González Holguín 1952: 165 [1608]; Bertoni 1993: 950 [1612]) y así podía ser objeto de adoración de la misma manera que montaña o manantial, que son también fenómenos notables de la naturaleza, aunque de mayor tamaño y significación geográfica. La manera de comunicación con una mazorca también es similar a la usada en la adoración de wak'as, ya que una wak'a también podía merecer mal tratamiento si no respondía a sus obligaciones<sup>16</sup>.

¿Cuál entonces debía ser forma de la mazorca para que la trataran como wak'a? Kuti en quechua y aimara corresponde a «vuelta», cambio a lo contrario; kuti sara, un término conocido aún en nuestros días, significa una mazorca, cuyos granos parecen como si crecieran al revés<sup>17</sup>. Suma en aimara y sumaq en quechua significa «hermoso», entonces esto podía ser una mazorca de color distinguido o mezcla de colores (hoy día existen muchas variedades multicolores de maíz criadas en los Andes). La palabra mawlli desafortunadamente fue la única a la cual no se le encontró alguna interpretación.

Además de la adivinación por el medio de mazorca, se aluden en el RF otros modos de predicciones y presagios para los enamorados. Se describe la adivinación con el uso de qu(w)ip atuqnin, los parásitos que viven en el pellejo de cuy (conejillo de indias). Generalmente atuq significa zorro (*Lycalopex culpaeus*), pero aquí se aclara que también podía ser nombre para los parásitos de animales, y es el sentido ausente de los diccionarios coloniales conocidos. Un número de animales encontrados durante un paseo señalaban que la pareja iría a separarse, probablemente siendo presagios malos en general: ratón (huk'ucha), culebra (mach'aqway), tinamú (yuthu), mariposa nocturna (taparaku). Merece interés un presagio de estos, cuando se veía una culebra comiendo a un sapo o peleándose con este.

El ruiseñor mencionado arriba, por todo lo visto no correspondía al ruiseñor verdadero, porque en la versión quechua hallamos la palabra ch'iqullu, que en realidad corresponde al chochín criollo (*Troglodytes aedon*), endémico andino, que es también famoso por su capacidad de cantar de diversos modos. Mientras que el canto de ch'iqullu por lo visto no señalaba algo en particular, lo de waychaw (*Agriornis*) podía señalar presagio malo o bueno dependiendo de si se escuchó de la izquierda o de la derecha respectivamente.

Entre otras costumbres de relaciones amorosas, Pérez Bocanegra brinda atención particular a dos tipos de artefactos que servían para conquistar a un amante: wakanki y t'inkichiku. El descifre del primer término presenta ciertas dificultades. En el RF, así como en otras fuentes coloniales, la palabra se escribe como huacanqui, que crea suelo para divergencias, ya que la letra c podía entonces corresponder a varios fonemas del quechua cuzqueño. Por ello, hay dos raíces, de las cuales la palabra se podía formar, waqa-, que es «llorar», y wak'a, objeto de adivinación. González Holguín en su diccionario no asocia huacanqui a ninguna de esas raíces claramente (1952: 165-166 [1608]). El sufijo -nki es sufijo verbal flexivo de la segunda persona singular, que no se conoce por causar nominalización; la posibilidad

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, nos lo indica el fragmento del capítulo 22 del Manuscrito de Huarochirí, donde el Inca amenaza a las wak'a-s con quemarlas, por no querer ayudarle a pesar de largo tiempo que él las ha sido dando ricas ofrendas (Taylor 1998: 103-105).

<sup>17</sup> Carmen Escalante-Gutiérrez, comunicación personal, 16 de julio de 2017.

que waqa-nki, siendo traducido como «tu lloras» todavía funcionara como sustantivo no parece muy convincente.

Además del huacanqui mismo, también se ve complicada la transcripción de los nombres de dos tipos de este artefacto: carhuayanchi y huacallpachi (Pérez Bocanegra 1631: 224, 249). Carhuayanchi, según el autor, se hace para «pasando cerca de alguna mujer, [ella] vaya luego en... seguimiento» (Pérez Bocanegra 1631: 224). Lo más probable que se forma de la raíz qarwa, «seco», añadiendo el verbalizador de adjetivos -ya, y después, lógicamente, debería seguir el causativo -chi, ya que toda la palabra signifique «hacer a alguien que se seque [por amor]». Sin embargo, está claro que la palabra contiene -nchi y no -chi. Se puede asumir que qarwayanchi(q)<sup>18</sup> es una forma arcaica, que podía incluir un tipo de causativo ya salido del uso en el período colonial temprano. Huacallpachi, explicado como un huacanqui, con el cual el penitente «hace llorar a cualquier mujer» (Pérez Bocanegra 1631: 224), obviamente surge de la raíz waqa, con la adición consecuente del autotransformativo -lli, repetitivo -pa y causativo -chi, de ahí waqa-ll(i)-pa-chi, «hacer que alguien se eche a llorar muchas veces». La contracción de «i» en el sufijo -lli es bastante rara, que también, como en el caso de qarwayanchi, puede indicar la antigüedad del término.

En el mismo fragmento llegamos a saber qué cosas diversas podían servir de wakanki. Son, por ejemplo, espinas de tales plantas como chachakuma (*Eucallonia resinosa*) y kiswar (*Buddleja longifolia*), y una especie de mosca picadora que parasita en halcones<sup>19</sup>. En el texto castellano Pérez Bocanegra nombra a esta especie «mosquitos de Collao», y en la versión quechua encontramos «colla chuspi» (Pérez Bocanegra 1631: 224, 249). Probablemente, el autor malinterpretó la palabra «colla», habiéndola identificado con Qulla, el nombre de la región que incluye el altiplano boliviano de hoy; en realidad, es más probable que se trataba de qhulla ch'uspi, donde qhulla significa algo tierno y débil (la mayoría de las moscas de este género no son voladoras y no sobreviven fuera de su huésped).

T'inkichiku(-q/-y) se puede traducir como «él que hace a alguien aparearse a sí mismo» (t'inki - «aparear», -chi - causativo, -ku - mediopasivo). El RF es el único lugar donde hay referencia de este notable objeto de la cultura material andina. Según la descripción, t'inkichiku parecía como una estatuilla, que un enamorado desgraciado tuvo que esculpir por sí mismo o pedir a un layqa (chamán) que lo hiciera. En el texto quechua se refiere que t'inkichiku se hacía de paraqay sinku (granos del maíz blanco) y wira (cebo), los cuales ingredientes no son ocasionales, ya que se incluyen en las ofrendas tradicionales hasta hoy. También se hace obvio que la misma modelación del t'inkichiku no fuera su ciente y se debiera acompañar por alguna oración, a la cual el confesor refiere como «hablar con Diablo», intentando obtener de los penitentes las exactas palabras que usaban (Pérez Bocanegra 1631: 224).

---

<sup>18</sup> En las formas analizadas aquí el agentivo -q es omitido, pero todavía se implica. No es fenómeno único en el quechua colonial (Durstun 2007: 248).

<sup>19</sup> Según la lista de Tsing-chao Maa (1969), se debe tratar de una especie de la familia Hippoboscidae, como *Ornithoica* vicina, *Ornithoictona fusciventris*, *Ornithoictona erythrocephala* o *Microlynchia pusilla*.

Las preguntas 157 y 158 (Pérez Bocanegra 1631: 224, 250) llevan una indicación importante, que t'inkichiku podía servir no solo para aficionar personas sino también hacerles daño, incluso daño mortal. Por lo menos lo implica Pérez Bocanegra, de cuyas consideraciones podemos convencernos que el cura, condenando las prácticas mágicas andinas, al mismo tiempo creía en su fuerza. Eso también se soporta por la última pregunta, 161, dirigida a los penitentes varones, en la cual el autor indaga, si t'inkichiku o wakanki han producido algún efecto sobre el objeto de amor.

A pesar de que toda la información sobre wakanki y t'inkichiku se contiene en las preguntas hacia varones, del mismo texto se puede entender que no eran artefactos solamente masculinos. En quechua, en la pregunta 154, cuando se describen las características de waqallpachi, hay frase «mayqan warmikta, qhariktapas qamrayku waqachinqaykipaq» (Pérez Bocanegra 1631: 224), que se traduce como «para que hagas llorar a cualquier mujer y/o hombre». En la versión castellana la mención del «hombre» está ausente del mismo lugar, pero aparece en 161, cuando se pregunta sobre el efecto de los dispositivos de encanto:

Español: «¿A cuántas mujeres o a cuantos hombres has atraído a ti, con estas hechicerías o huacanquis?»

Quechua: «¿Hayk'a warmiktam, hayk'a runaktawanpas qamñiqman pusaq karqanki, usachiq karqanki, kay layqap rurasqanwan wakankiykiwanpas?»<sup>20</sup> (Pérez Bocanegra 1631: 224, 250; énfasis mío).

El uso de runa, «ser humano», al contrario de warmi, «mujer», es un calco obvio del castellano, pero esto todavía muestra que Pérez Bocanegra era bien consciente que los wakanki-s y t'inkichiku-s se podían usar tanto por mujeres hacia varones, como por varones hacia mujeres. Esto se confirma, por ejemplo, por Polo de Ondegardo, quien escribe que los wakanki-s se usan «para efecto de alcanzar mujeres, o aficionarlas, o ellas a los varones» (1906: 197 [1567]). Encima de esto, Pérez Bocanegra atestigua que los chamanes, quienes se involucraban frecuentemente en la modelación de t'inkichiku-s, podían ser varones o mujeres igualmente (pregunta 156, Pérez Bocanegra 1631: 224, 250).

Tomando en cuenta esta evidencia, podemos suponer que también la adivinación con mazorca y explicación de presagios no eran propiedades de varón solo. Es casi obvio que en la sociedad andina prehispánica las mujeres también solían cortejar a los varones, emprendiendo toda clase de ardidés accesibles. No obstante, el autor no se dirige a las mujeres, que usan los filtros, directamente, probablemente porque la misma idea del cortejo femenino fue ajena para él. De tal modo, no solo se propagaba el código católico post-tridentino, sino también los valores laicos europeos, que se habían sido formando por siglos.

#### 4. Bodas cristianas e indígenas

El matrimonio es el único de los sacramentos católicos cuyo sentido social prevalece sobre lo religioso. La implantación del modo europeo del matrimonio en los Andes no tanto contribuía a la cristianización de los pueblos indígenas, como a la asimilación social. Desde las directivas del Virrey Toledo se hace obvio que la

---

<sup>20</sup> La ortografía es modernizada aquí para ambas lenguas.

eliminación de la poligamia, las limitaciones de casamiento entre parientes, la reducción de los derechos de la mujer que estaba en enlace, se deben considerar en una línea con la política de reducciones de los pueblos andinos (Armas Asin 2001: 689). Los matrimonios indígenas que se habían realizado antes de que la evangelización alcanzó la comunidad no se revocaban, pero desde el momento que un párroco comenzaba a funcionar en esa zona, los residentes ya no podían casarse de ningún modo sino en la iglesia, según las reglas y exigencias de la nueva religión.

En la Doctrina Christiana y Catecismo (1584), el texto trilingüe que tenía significado primario para la evangelización de los Andes en la época colonial, se enfatiza por la primera vez la diferencia entre el matrimonio católico y el indígena:

«P. Mana baptizasqa runaqa manachu chayhinallataq casarakunku?

R. Manam. I, warmiyakuytaqa warmiyakunmi, warmiri quzayakuytaqa quzayakunmi; ichaqa chay quzayakuy warmiyakuy manam christianokunap casarakuynin hina Sacramentochu. Christianokunallataqmi kay Sacramentopi Diospa gracianta chaskinku, alli kawzanqanpaq, kay casarasqa kawzayninpi Diosman qispinqanpaq (Balboa et al. 1584: 54b).

(P. ¿Y los hombres no bautizados acaso no se casan de la misma manera?

R. No. Sí se unen con mujeres, y las mujeres se unen con maridos; pero esa unión no es sacramento como el casamiento de cristianos. Y solo cristianos reciben la gracia de Dios por este sacramento, para su bien vivir y para salvarse a Dios en esta su vida casada).

La argumentación expuesta en este fragmento es de cierta manera un razonamiento circular: se explica que sacramento del matrimonio es necesario porque es un sacramento. No se da a un neófito otra motivación de concertar el matrimonio según las exigencias de la fe católica, sino que las exigencias son tales. La versión quechua es más larga que la versión castellana de este fragmento, ya que en ella dos términos quechuas, que significan el estado matrimonial (warmiyakuy, «obtener mujer» y quzayakuy, «obtener marido»), se oponen al término que es préstamo asimilado del español - casarakuy, «casarse». Desde entonces, solo este término empezó a significar el casamiento legítimo, aprobado por la iglesia, y las personas que pasaron tal rito se nombraron casarasqa o casarakusqa. En el RF cada vez que el autor quiere precisar al estatus de los esposos y distinguir entre los periodos antes y después de la boda, él usa los lexemas derivados del «casar».

La distinción del casarakuy como del rito únicamente eclesiástico, también existe hasta hoy en ciertas comunidades quechua-hablantes, como Q'iru. La concertación sobre una nueva alianza entre varón y mujer allí es mucho más modesta y no requiere algunas preparaciones especiales (Núñez del Prado 2005). Pero, si casarakuy pertenecía solamente al rito cristiano, ¿cuál fue el término indígena de boda y cómo en general este procedimiento solía celebrarse antes de la conquista?

En la parte castellana del Lexicon de Santo Tomás frente a la palabra «bodas» aparece un vacío significativo (1560: 22a). En el Vocabulario anónimo de 1586 y en el diccionario de González Holguín «hacer bodas» se traduce como «mikhuchikuy, upyachikuy» (Anónimo 1951: 119 [1586]; González Holguín 1952: 433 [1608]), las palabras que literalmente denotan «empiparse» y «embriagarse», es decir, actividades que acompañan a la esta de boda, pero no pueden corresponder a la

boda como tal. Las crónicas coloniales muestran una perceptible escasez en la descripción de bodas tradicionales, si no se trata de los casamientos nobles, como de Inca o curacas. Una de tales descripciones más famosas y detalladas es la de la boda de Pachacuti Inca Yupanqui, encontrada en la obra de Juan Diez de Betanzos (1999: 80-81 [1557]). Sin embargo, esta descripción, pese a su carácter temprano, ya lleva ciertos rasgos de europeización (por ejemplo, cuando el padre del Pachacuti, Viracocha Inca, besa a la novia en carrillo, y solo después se abrazan y se besan ella y Pachacuti).

Martín de Murúa en su *Historia General del Perú* (2008) provee un detallado relato de las bodas comunes en los tiempos de los Incas. Curiosamente, nadie de los cronistas anteriores se acerca a lo descrito por Murúa, ni de los que le seguían. La ceremonia según el cronista mercedario incluía dotes ricos, ofrecidos por la familia del novio, complicadas negociaciones entre dos familias y papeles del suegro y yerno durante las bodas. Junto a las descripciones de las bodas por sí mismas, Murúa también menciona que nadie en el imperio incaico se podía casar antes de cumplir 25 años y tampoco podía hacerlo sin licencia del Inca mismo. Ambos testimonios levantan considerables dudas, tomando en cuenta lo advertido arriba. El autor también incluye tales detalles nos, como un tinte especial, con el cual los indígenas embijaban sus caras en cierta etapa durante la celebración; para el nombre del tinte anotado por Murúa, *canchuncay*, no se encuentra alguna referencia en las fuentes lexicográficas. En total, en dicho capítulo surge el problema común para la crónica de Murúa, como la dificultad de distinguir entre información fidedigna y la ficción del autor (Álvarez-Calderón 2007).

En cuanto a casamientos entre ordinarios miembros de la sociedad, de la crónica de Betanzos también se conoce un evento, cuando Pachacuti casó personalmente a los mozos y mozas solteras de diferentes provincias, dando a cada pareja alguna cantidad de bienes (1999: 60 [1557]). Al mismo tiempo, Betanzos no menciona ninguna esta que se realizó por tal ocasión, a pesar de que un número de eventos adscritos al reino de Pachacuti, por ejemplo, la reparación de los arroyos del Cusco, cada vez, según el mismo autor, se acompañaban por borracheras y sacrificios. Este casamiento medio mitológico, organizado por Pachacuti Inca, podía corresponder a la práctica descrita por otros cronistas como ampliamente usada en el imperio incaico, cuando un funcionario o jefe local tenía autoridad para casar a jóvenes solteros y solteras, sin interesarse mucho de su propia voluntad (Santillán 1879: 24 [1563]). Tal casamiento masivo por lo visto perseguía fines socioeconómicos: parejas siempre representaban un elemento más estable y productivo de sociedad, que sus miembros solteros. Sin embargo, el carácter forzado de estos casamientos, referido por Santillán, levanta ciertas dudas, tomando en consideración la integridad del pueblo andino tradicional y relaciones entre diferentes ayllus, donde el poder del Inca no podía ser absoluto. No hay que excluir la posibilidad que los «casamientos masivos» en realidad se cumplieran para el registro entre parejas ya constituidas de facto (Marzal 1983: 294).

Una de las narraciones más tempranas sobre las preparaciones de casamiento de la gente andina común se encuentra en la relación escrita por los misioneros agustinos, cuya narración se refiere a las costumbres observadas en la zona de Huamachuco, sierra norte del Perú moderno, en los años de la década de 1550: «[...] Si el mozo se quería casar con una moza, pedía la por mujer a su padre, y el padre,

si se la quiere dar, le dice todas las faltas de la moza y que tiene su hija, y esto dicen [y] hacen para que yerno no se queje y riña si su hija es mala mujer y perezosa, y si el dicho mozo la quiere con sus tachas, entonces ha de venir el mozo a casa del suegro, cargado de leña y paja y chicha, y entonces el suegro le da su hija, diciendo estas palabras: "Cata aquí a mi hija, si ella fuere mala, no me pongas la culpa, porque yo te digo la verdad"[...]» (Anónimo 1992: 35 [s. XVI]).

Como se puede ver, aquí falta evidencia de alguna celebración, que acompañaba al casamiento ordinario. El procedimiento se describe como negociaciones entre el novio y el padre de la moza, cuando el último se opone al casamiento de alguna manera, pero no por que ama tanto a su hija, sino por que opina que ella no vale para una vida conjunta. La conducta del futuro suegro solo podía ser un simbólico elemento del rito, pero aún en tal caso se subraya el carácter rutinario del evento. También merece atención la expresión «cata a mi hija», que demuestra la flexibilidad de la unión que proviene de dicha costumbre<sup>21</sup>. A pesar de que hay unos rasgos similares entre la práctica relatada por los agustinos y la ceremonia descrita por Murúa, como el don que se trae por la parte del novio y sus elementos (como paja y chicha), según el primer testimonio, más temprano y por lo visto recibido de primera mano, el pasaje de la vida soltera a la conjunta entre la gente común se realizaba de una manera mucho más moderada.

Hay ciertos factores que hablan en favor del carácter más ordinario de tal pasaje en la sociedad andina prehispánica en comparación a la sociedad europea. Primero, el casamiento europeo de la misma época significaba exclusión de la mujer de su familia y casa de nacimiento/crianza y transmisión de ella, con mínimo de bienes, a la propiedad del varón. Al contrario, en el enlace andino la mujer no necesariamente perdía conexión a su ayllu (clan andino tradicional) y sus derechos territoriales, que supuestamente solían transferirse por la línea de herencia femenina (Armas Asin 2001: 689). Además, hasta hoy existen en los Andes muchas comunidades con clara preferencia a endogamia; se puede suponer que la tendencia endogámica era aún más fuerte en el período pre-colonial y colonial temprano, antes de que las reducciones toledanas surtieran efecto (Artzi 2016: 114). En tal situación el estatus social de mujer no tuvo tal dependencia de su estado marital, como en la sociedad europea de entonces. Si un casamiento no llevaba repartición de tierras y otros bienes, y las relaciones entre los miembros de comunidad no se cambiaban considerablemente, no existía su ciente fundamento efectivo para soportar el valor simbólico de la boda.

En su estudio bien conocido sobre la tradición campesina andina, Marzal (1977: 153-207) trata de reconstruir las raíces pre-coloniales de las costumbres modernas acerca de matrimonio. Marzal analiza el fenómeno del «matrimonio de prueba» así llamado, que ahora en el quechua se llama sirwinakuy, proveniente del verbo «servir». En la época contemporánea, sirwinakuy corresponde al período cuando una mujer y un varón viven juntos y están en relaciones íntimas antes de casarse oficialmente, es decir, en la iglesia, recibiendo bendición del cura. La costumbre de

---

<sup>21</sup> Es interesante que una práctica similar se anote por Marzal (1977: 175) en una de las sociedades campesinas de la región del Puno, aunque en el último caso el maldecir simbólico hacia la novia tiene lugar durante la celebración de las bodas cristianas, ya después de la ceremonia en iglesia.

vivir juntos sin ser casados desconcertaba a los españoles desde los primeros años de la conquista, y se asociaba razonablemente con la falta de valor de la virginidad femenina entre los pueblos indígenas (Armas Asin 2001: 678-679). La principal hipótesis de Marzal (1977: 188-191) es que sirwinakuy era el modo natural de la vida conjunta de varón y mujer en la época preincaica y muy probablemente en la incaica.

En el capítulo acerca del sacramento de matrimonio del RF, donde Pérez Bocanegra instruye a otros curas como hay que ejecutar las bodas en el ambiente indígena, él describe un número de dificultades, que surgen con la explicación del sentido de la ceremonia y sus elementos a los neófitos andinos. Entre todo escribe: «Y la principal [razón de poner el anillo de matrimonio], porque a estos naturales les parece [que] está la fuerza del matrimonio en el ligarles alargada del Altar, con el velo y jugal. Y aunque les tengo persuadido a los de mi curato, [que] es solo ceremonia, y saben en que está la esencia de este Sacramento, en otros curatos sería menester mucho, para les dar a entender, [que] no se les hace agravio alguno, en no se le poner, como es costumbre; que aunque de semejante ceremonia no trata el Ritual» (Pérez Bocanegra 1631: 598).

La actitud a los elementos materiales de bodas, la confianza en su fuerza, que como si sujetara juntos a los casados (y no su propia voluntad y religiosidad de ellos), todo esto indica que el sentido espiritual del sacramento, aún después de un largo período de cristianización, escapaba de los desposados. Es poco probable que tal mal entendimiento del significado de bodas se pudiera mantener, si un rito análogo existiera en los Andes antes de la conquista española. Es más, las referencias a algunos artefactos tradicionales, que se asociarían con bodas en particular, están prácticamente ausentes de los diccionarios y crónicas del período colonial.

En cuanto al lexicón tradicional de casamiento y matrimonio, cabe observar con detenimiento la terminología quechua que se usa en el RF, cuando los penitentes se interrogan por el estado de relaciones afuera del matrimonio. Primero, llama atención el verbo qaranaku- y sus derivados. La raíz qara en este contexto significa «alimentar», y na-ku corresponde a una acción mutua, así que el tema se puede traducir como «alimentar/soportar uno a otro». Pérez Bocanegra usa este término cada vez que trata de la vida conjunta antes del casamiento, según un mutuo acuerdo entre varón y mujer. El autor claramente opone esta práctica a la vida casada: «38. Manaraq warmiykiwan warmiyakuspa, paywan casarakunqaykipaq qaranakurqanki?» (Pérez Bocanegra 1631: 234).

(38. ¿Antes de casarte con tu mujer, te alimentabas [con ella] para casarte con ella?)

De este modo, Pérez Bocanegra identifica warmiyaku- con casaraku-, pero distingue qaranaku- como estado ilegal. En la versión castellana qaranaku- se identifica con «estar amancebado» (PB: 212). Merece interés la mención, que el penitente está involucrado en qaranaku- no simplemente antes de casarse, sino para casarse, aparentemente considerando qaranaku- como un estado preparatorio. No es difícil notar, que qaranaku- y sirwinaku- tienen un significado muy similar, lo que nos hace asumir, que la costumbre ahora llamada sirwinaku- se llamaba qaranaku- en el período colonial temprano, cuando el lexicón quechua no contenía tan gran

número de hispanismos. Asimismo, es lógico suponer que antes de la conquista qaranaku- ya fuera un término normalizado, correspondiente a la condición, cuando varón y mujer vivían juntos, cuidando uno a otro.

Armas Asin (2001: 678) conecta la antigua práctica de qaranaku-/sirwi- naku- con los testimonios dados por Arriaga, donde él da ejemplos de los hombres indígenas, para quienes la falta de relaciones sexuales con una mujer creaba cierto impedimento para casamiento con ella (1621: 34). Sin embargo, Arriaga no se refiere precisamente a la costumbre de vivir juntos antes del casamiento, solo mencionando que «se han de conocer primero y juntase algunas veces», y además, cita otro término, tinkunaku-, literalmente «encontrarse uno con otro», que por lo visto corresponde a un modo de relaciones menos estable que qaranaku-, sin muchas obligaciones uno frente a otro (Arriaga 1621: 34)<sup>22</sup>.

Luego, en un lugar de la misma parte del RF se encuentra el término ñikusqa, cuando el autor averigua, si los padres de la novia condescendieron que ella entrara en relaciones íntimas con su novio antes del casamiento: «229. Casarakuypaq ñikusqa ususiykikta qukusqa qhariman, “yanqapas huchallikuchun” ñispa, qukuqchu kanki, manaraq waqyarisqa kaptin, ña waqyarisqa kaptinpas, manaraqpas padre paykunap makinta hat'allichiptinpas?» (PB: 258).

(229. ¿Ofreces tu hija, que está reclamada para casarse, al hombre, a quién está dada, diciendo «que peque(n) un poco», antes de los dichos o después de ellos, o antes de que el padre les haga cogerse de las manos [antes de que se desposen]).

Está claro que el autor diferencie entre ñikusqa y waqyarisqa, aunque literalmente se traduce como «declarada», aquí significa «tomada la dicha», correspondiendo a la ceremonia cristiana de los dichos. Así, la moza puede ser ñikusqa antes de ser waqyarisqa. Si buscamos por el significado de ñiku- (el sufijo -sqa forma nominalización perfectiva de verbo) en el diccionario de González Holguín (1952 [1608]), primero se traduce como «decir o tratar sus cosas con otro» (1952: 261 [1608]); después siguen tres entradas, donde ñiku- se vincula con los arreglos de matrimonio: a) Ñikuni warmiypaq<sup>23</sup> - «pedir por mujer, rogarle al padre»; b) Ñikunayani<sup>24</sup> - «tener gana de pedirla»; c) Ñikupayani<sup>25</sup> - «importunar al padre de la mujer para casarse» (González Holguín 1952: 261 [1608]).

En el capítulo del matrimonio Pérez Bocanegra da cuenta de ñikuy por sí mismo, caracterizándolo como «contrato natural» de casamiento (1631: 617). Él afirma que

---

<sup>22</sup> Un término más, que presuntamente correspondía a las relaciones entre varón y mujer fuera del matrimonio, pantanaku-, fue también citado por los padres agustinos (1992: 35 [s. XVI]). No obstante, pantanaku- contiene un calco obvio del castellano, ya que la raíz panta signi ca «errar», y panta-na-ku, en concordancia, se traduce como «errar uno con otro», que es conocido paráfrasis eclesiástica para relaciones sexuales «ilegítimas». Este término se usa en este sentido también en la Doctrina Christiana y Catecismo (Balboa et al. 1584) y en el RF. Por eso, la caracterización de pantanaku- como término indígena auténtico pone en duda la sinceridad del autor de la Relación hecha por los padres agustinos y la datación verdadera de esta obra (relacionada al medio del siglo XVI por la mayoría de investigadores).

<sup>23</sup> Warmi-y-paq literalmente se traduce «para [que sea] mi mujer». El uso de -y, posesivo de 1 sg. es condicionado por lo que todos los diccionarios de aquella época hacían registros de verbos y frases verbales en 1 sg. y no en infinitivo.

<sup>24</sup> -naya indica al deseo de cometer la acción.-

<sup>25</sup> paya (o -pa-ya) indica a la repetición e insistencia de la acción.

ñikuy se puede realizar por el varón, quién quiere casarse, con cualquier miembro de la familia de la mujer, incluso la mujer misma. Además de las negociaciones, el elemento necesario del rito fue saqi - el dote traído por el novio (Pérez Bocanegra 1631: 617). Es obvio que ñikuy corresponde a la costumbre relatada por los padres agustinos y citado más arriba. Finalmente, resulta que, como qaranakuy coincide con el sirwinakuy moderno, de la misma manera ñikuy coincide con otra costumbre descrita por Marzal, warmi palabrakuy (1977: 162-163). Así, como en el caso de qaranakuy, asimismo el hispanismo «palabra» reemplazó aquí la raíz quechua ñi, «decir». Por lo tanto, se puede afirmar con seguridad, que ambos ñikuy y qaranakuy son costumbres de origen prehispánico que han sobrevivido hasta el tiempo moderno. Sin embargo, esto todavía no resuelve la cuestión qué se presentaban las bodas indígenas antes de la conquista.

Primero, ya se ha demostrado que en el lexicon quechua faltaba del mismo término para bodas, para novio o novia, o para otros papeles, artefactos o costumbres, asociados específicamente con las bodas indígenas. Segundo, comparando la evidencia contenida en el RF, la obra de Arriaga y otras fuentes coloniales referidas aquí, se distinguen dos etapas de las relaciones entre varón y mujer: tinkunakuy, cuando la pareja tenía relaciones sexuales entre sí, pero no vivían juntos, y qaranakuy, que correspondía al modo de relaciones más estable, de la vida y hogar conjuntos, con responsabilidad mutua y posibilidad de criar hijos.

La suposición es que el principal rito que separaba estas dos etapas fue el ñikuy, el cual se podía realizar de la más trivial manera posible. Aparentemente, el varón, solo o junto con algunos miembros de su familia, venía a la casa del padre de su enamorada y la pedía por mujer después de conocerla personalmente y, muy probablemente, ya después de entrar en relaciones sexuales con ella. Pese a las diferencias en las descripciones de ñikuy, dadas por Pérez Bocanegra y los padres agustinos, y la descripción de warmi palabrakuy dada por Marzal, un rasgo importante todavía une ñikuy con warmi palabrakuy - esto es el carácter rutinario del rito, que no se acompaña por una gran celebración como en el caso de las bodas cristianas. Esto probablemente también prevenía a los conquistadores y primeros misioneros identificar ñikuy como bodas. Además, ñikuy no marcaba la frontera tan drástica entre la vida casada y no casada, como lo marcaban las bodas en Europa: no había precepto para guardar virginidad antes de ñikuy, y además, el matrimonio tradicional se podía disolver más fácilmente<sup>26</sup>.

## 5. Consideraciones nales

Sumando las averiguaciones expuestas en este trabajo, se puede señalar varias ocasiones, donde la evidencia lingüística desde el RF, siendo analizada y comparada con la información que proviene de otras fuentes coloniales, contribuye al mejor entendimiento de las costumbres andinas acerca de las relaciones entre géneros.

Primero, en lo que concierne a la presupuesta «putería» en la sociedad andina prehispánica, a los términos usados por Pérez Bocanegra le falta asociación de género univoca. El análisis etimológico de estos términos los vincula con las prácticas del

---

<sup>26</sup> Esto también se afirma por las observaciones de Marzal (1977: 167).

sexo en grupo y tal vez homosexualismo ritual. El mismo análisis etimológico de los lexemas, usados por el autor para enfatizar el valor de la virginidad femenina, refuerza la suposición que la virginidad no tenía valor positivo en la cultura andina tradicional. En cuanto a las adivinaciones vinculadas con relaciones románticas, los contenidos del RF nos hacen a conocer algunas prácticas, que no se revelan por otras fuentes, como variedad de wakanki-s, modelación de t'inkichikuq o adivinación de la actitud del objeto de amor con mazorca. Tanto las descripciones de estas prácticas, como el lexicón quechua usado en tales descripciones, nos ayudan a entender mejor su sentido y colocarlas en el sistema andino de creencias religiosas.

El RF también nos asiste en la resolución del problema, que envuelve la distinción entre el modelo andino precolonial y el europeo católico de matrimonio. De un lado, la cadena tinkunakuy > ñikuy > qaranakuy se puede comparar con la cadena virginidad > bodas > matrimonio, pero un examen minucioso muestra que en el caso andino se trata del desarrollo de relaciones, mientras que en el modelo católico ideal se trata de la ausencia de relaciones o de su presencia, las cuales etapas están separadas por el rito de bodas. A diferencia de las bodas europeas, ñikuy tiene menos importancia como un rito de pasaje, ya que es todavía una prueba de relaciones y no el evento que obliga a los casados vivir juntos hasta la muerte.

En la introducción se dio cuenta de una desventaja y una ventaja del RF y parecidas obras como fuente histórica digna: la primera consiste en las interpretaciones parciales de los datos etnográficos, condicionadas por la personalidad y papel social del autor; y la ventaja se presenta en la información lingüística valiosa, de la cual faltan las crónicas e informes de aquella época. Sin embargo, resulta que esos dos rasgos están vinculados uno a otro, ya que la personalidad de Pérez Bocanegra, su profundo conocimiento del quechua e intento de emplear toda la riqueza de la lengua indígena en su obra nos provienen de los datos únicos. Es más, su empeño de evitar préstamos en el texto quechua produjo tal manera de escritura, donde los hispanismos mayormente aparecen solo cuando el autor no fue capaz de ingeniarse sin ellos. De este modo, es más fácil definir el lindero entre los fenómenos de origen europeo y los del origen indígena. Como los datos etnográficos del RF no se pueden evaluar sin su confrontación a los datos de otras fuentes, tanto el vocabulario cultural quechua pierde su valor sin el análisis de su interacción con el lexicón castellano. Así, solo a través de una comprensión amplia del corpus indígena podremos usarlo como llave a la comprensión de la cultura indígena prehispánica.

## Agradecimientos

El presente artículo forma parte del proyecto «Andean Women and their Role in Pre-Columbian and Early Colonial Peru: Castillo de Huarmey Imperial Tomb Case Study» financiado por el Centro Nacional de la Ciencia (National Science Centre, Poland) en Polonia a través de la decisión No. 2015/18/E/HS3/00106.

Les quiero agradecer mucho a Patrycja Prządka-Giersz y Jan Szemiński por leer el borrador de este artículo y por sus observaciones muy útiles.

## Referencias citadas

Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cusco (AMLO). 2005 Diccionario Quechua Español Quechua / Qheswa Español Qheswa Simi Taqe. 929 pp. 2ª edición. Gobierno Regional, Cusco.

Álvarez-Calderón, Annalyda. 2007 La crónica de fray Martín de Murúa: mentiras y legados de un mercedario vasco en los Andes. *Revista Andina* 45 (2): 159-186.

Anónimo. 1585 Confessionario para los Curas de Indios con la instruccion contra sus ritos, y exhortacion para ayudar a bien morir, y suma de sus privilegios, y forma de impedimentos del Matrimonio. 144 pp. Antonio Ricardo primero, Lima.

Anónimo. 1951 [1586] Arte, y Vocabulario en la Lengua General del Peru llamada Quichua, y en la lengua Española. 222 pp. Instituto de Historia de la Facultad de Letras, Lima.

Anónimo 1879 [1594] Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En *Tres relaciones de las antigüedades peruanas*, pp. 135-227. Imprenta y Fundición de M. Tello, Madrid.

Anónimo 1992 [siglo XVI] Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos. 75 pp. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Armas Asin, Fernando 2001 Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII): un acercamiento provisional. *Revista de Indias*, 61 (223): 673-700.

Arriaga, Pablo Joseph de 1621 Extirpacion de la idolatria del Piru. 168 pp. Gerónimo de Contreras, Lima.

Artzi, Bat-Ami 2016 *Beyond the Image: Femininity and Other Gender Expressions in the Ancient Art of the South-Central Andes (800 B.C-1532 C.E)*. 853 pp. Tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén.

Balboa, Juan de, Alonso Martínez, Francisco Carrasco y Bartolomé de Santiago 1584 *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de los Indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. 84 pp. Antonio Ricardo primero, Lima.

Barnes, Monica 1992 *Catechisms and Confessionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies*. En *Andean Cosmologies through Time: persistence and emergence*, editado por Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold y John H. McDowell, pp. 67-94. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis.

Bertonio, Ludovico 1993 [1612] *Vocabulario de la Lengua Aymara*. 984 pp. Radio San Gabriel, La Paz, Bolivia.

Betanzos, Juan Diez de 1999 [1557] *Suma y narración de los Incas*. 299 pp. Edición e introducción de María Carmen Martín Rubio. 2ª edición. Universidad de San Antonio Abad, Cusco.

Cerrón-Palomino, Rodolfo 1994 *Quechua sureño: diccionario unificado*. 141 pp. Biblioteca Nacional del Perú, Lima.

Cieza de León, Pedro de 1922 [1553] *La crónica del Perú*. 409 pp. Calpe, Madrid.

Durston, Alan 2007 *Pastoral Quechua: the History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. 416 pp. University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.

Elferink, Jan G. R. 2008 Ethnobotany of the Incas. En *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, editado por Helaine Selin, Tomo I (A-K), pp. 840-846. 2a edición. Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York.

Fernández de Córdoba, Antonio 1633 *Instrucion de confessores, como han de administrar el Sacramento de la Penitencia, y de los penitentes, como se han de examinar segun su estado y o cio, y ultimamente, como se hará bien una confession general, y otras de veniales*. 586 pp. Juan Bautista Marzal/San Martín, Valencia.

Garcilaso de la Vega, Inca 2009 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. 537 pp. Edición digital. SCG, Lima.

González Holguín, Diego 1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*. 699 pp. Imprenta Santa María, Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe 2004 [1615] *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 1189 pp. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción de Jorge L. Urioste [1980], edición online de Rolena Adorno e Ivan Boserup.  
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

Haimovich, Gregory 2016 *Clasificación de neologismos en el corpus quechua colonial temprano*. Ponencia presentada a la conferencia «Europe and America: Multiple Faces of Contact», Varsovia.

Haliczer, Stephen 1996 *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*. 267 pp. Oxford University Press, New York/Oxford.

Harrison, Regina 1994 *The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional Manuals in the Andes*. En *Coded Encounters: Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, editado por Francisco Javier Cevallos-Candau, Je rey A. Cole, Nina M. Scott y Nicomedes Suárez-Araúz, pp. 135-150. University of Massachusetts Press, Amherst, MA.

2002 Pérez Bocanegra's Ritual formulario: Khipu Knots and Confession. En *Narrative reads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*, editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton, pp. 266-290. University of Texas Press, Austin, TX.

2014 *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. 326 pp. University of Texas Press, Austin, TX.

Hernández Astete, Francisco 2002 *La mujer en el Tahuantinsuyo*. 168 pp. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Itier, César. 2000 *Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII*. En *Desde afuera y desde adentro: ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, editado por Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, pp. 47-59. National Museum of Ethnology, Osaka.

Lira, Jorge A. 1982 *Diccionario Kkechuwa – Español*. 347 pp. 2<sup>a</sup> edición. Convenio «Andrés Bello», Bogotá.

Lucca D., Manuel de 1983 *Diccionario Aymara - Castellano Castellano - Aymara*. 898 pp. Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara, La Paz, Bolivia.

- Maa, Tsing-chao 1969 A Revised Checklist and Concise Host Index of Hippoboscidae (Diptera). Pacific Insects Monograph 20: 261-299.
- Mannheim, Bruce 1987 A Semiotic of Andean Dreams. En Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations, editado por Barbara Tedlock, pp. 132-153. Cambridge University Press, Cambridge.
- 2012 Leer a Juan Pérez Bocanegra, su Ritual formulario y Hanaq pachap kusikuynin. En Juan Pérez Bocanegra, Ritual formulario e institución de curas, pp. xxi-xxxvii. Universidad de San Antonio Abad, Cusco.
- Marenbon, John 2002 Later Medieval Philosophy: An Introduction. 256 pp. 3<sup>a</sup> edición. Routledge, New York.
- Marzal, Manuel M. 1977 Estudios sobre la religión campesina. 306 pp. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1983 La transformación religiosa peruana. 458 pp. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Mendoza, Diego de 1664 Chronica de la Provincia de San Antonio de los Charcas del Orden de nuestro Seraphico Padre San Francisco en las Indias Occidentales, Reyno del Perú. 610 pp. S.n., Madrid.
- Murúa, Martín de 2008 [c. 1600] Historia general del Piru. Facsímile de J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16. Getty Research Institute, Los Angeles.
- Núñez del Prado Castro, Óscar 2005 El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero. En Q'ero, el último ayllu inka: homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955, editado por Jorge Flores Ochoa y Juan Núñez del Prado, pp. 199- 222. Universidad de San Marcos/Instituto Nacional de Cultura, Cusco/ Lima.
- Pérez Bocanegra, Juan 1631 Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Reino, los santos Sacramentos del Baptismo, Confirmación, Eucaristía, y Viatico, Penitencia, Extrema uncion, y Matrimonio, con advertencias muy necesarias. 762 pp. Gerónimo de Contreras, el Convento de Santo Domingo, Lima.
- Polo de Ondegardo, Juan 1906 [1567] Instrucción contra las ceremonias, y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad. Revista Histórica 1: 192-230. Instituto Histórico del Perú, Lima.
- Ramos Vázquez, Isabel 2005 La represión de la prostitución en la Castilla del siglo XVII. Historia, Instituciones, Documentos 32: 263-286.
- Ringdal, Nils Johan 2004 Love for Sale: A World History of Prostitution. [traducción de Richard Daly]. Grove Press, New York.
- Rostworowski, Maria 1995 La mujer en el Perú prehispánico. 23 pp. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Santillán, Fernando de ,1879 [1563] Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. En Tres relaciones de las antigüedades peruanas, pp. 3-134. Imprenta y Fundación de M. Tello, Madrid.

Santo Tomás, Domingo de 1560 Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua. 373 pp. Francisco Fernández de Córdoba, Valladolid.

Stevenson, Robert M. 1968 Music in Aztec and Inca Territory. 378 pp. University of California Press, Berkeley, CA.

Szemi ski, Jan 2016 De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq. 632 pp. 2a edición. Ediciones El Lector, Arequipa.

Taylor, Gerald 1998 Ritos y tradiciones de Huarochirí. 267 pp. 2a edición. Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Torero, Fernández de Córdoba, Alfredo A. 1964 Los dialectos quechuas. Anales Cientícos de la Universidad Agraria 2 (4): 446-478. La Molina, Lima.

Valenzuela Márquez, Jaime 2007 Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en América colonial. Revista Española de Antropología Americana 37 (2): 39-59.

Vega, Juan José 2013 La prostitución en el Incario. En Historia de las mujeres en América Latina, editado por Sara Beatriz Guardia, 2a edición (digital), pp. 37-43. CEMHAL, Universidad de Murcia.