



HAL
open science

La mujer en la Crónica de Indias: la aclla

Gracia Ortiz Portillo

► **To cite this version:**

Gracia Ortiz Portillo. La mujer en la Crónica de Indias: la aclla. Encuentro de Latinoamericanistas Españoles (12. 2006. Santander): Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España, 2006, s.l., España. pp.1685-1699. halshs-00104694

HAL Id: halshs-00104694

<https://shs.hal.science/halshs-00104694>

Submitted on 9 Oct 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA MUJER EN LA CRÓNICA DE INDIAS: LA ACLLA

Gracia ORTIZ PORTILLO
Universidad de Granada
graorpo@hotmail.com

RESUMEN: La Crónica de Indias alberga la fascinante capacidad de permitir al lector explorar el continente americano en cada página. La motivación del cronista cumple con los dos principales requisitos literarios: informar y entretener al lector. Aquellas Crónicas fueron vehículo para la descripción de lo desconocido, tanto de una geografía de magníficas proporciones como de una humanidad desconocida. De esta manera, por primera vez los hombres y mujeres americanos entraban a formar parte del mundo occidental. Las primeras crónicas, además, nos sirven como auténticas escotillas que comunican las civilizaciones indígenas, destruidas en su mayor parte por el impacto de los Conquistadores, con el mundo actual. En este trabajo queremos redescubrir a la mujer indígena a través de la Crónica. Aunque los cronistas infravaloren el protagonismo de la mujer en la Historia y la sociedad, ciertas representantes del género femenino tuvieron un papel tan destacado que su presencia no pudo escamoteado por el narrador. Un ejemplo de estas mujeres lo encontramos en el Imperio Inca, donde una institución exclusivamente femenina consiguió destacar tanto en la sociedad indígena, como en la pluma del cronista. Ellas eran las *acllacuna*. Un grupo de mujeres destinadas al culto y ceremonial del dios Sol que podían ser, a su vez, potenciales esposas del Inca o de la élite local. Por medio de las imágenes que se proyectan de ellas en las Crónicas, podemos conocer qué funciones desempeñaban en la estructura organizativa del Estado Incaico; permitiendo, tanto el sostenimiento de las relaciones económicas y políticas del imperio, como la extensión y reproducción del poder cuzqueño.

Palabras Clave: Género en la Historia; Crónica de Indias; indígena; Imperio Inca; *aclla*.

El descubrimiento de América moldeó un nuevo horizonte para el hombre europeo. Ante sus ojos surgía una nueva naturaleza y una nueva humanidad tan impetuosa como su curiosidad por comprender a esa insólita realidad. La Crónica medieval se puso al servicio de esta inquietud, sin embargo en el Nuevo Mundo adquirió una nueva idiosincrasia. Las peculiaridades de este continente, hasta entonces desconocidas, hicieron necesarias una adaptación del modelo conocido de la Crónica. De esta forma, la necesidad de describir un entorno inexistente en el ideario occidental obligó a los cronistas a desarrollar un estilo narrativo innovador. Fue así como las Crónicas de Indias conformaron los primeros ejemplos de literatura americana.

Como hemos señalado, extremadamente amplia fue la variedad de novedades que despertaron el interés en el cronista, sin embargo, entre ellas podríamos destacar la atención prestada a la humanidad americana. Nuevas razas, costumbres, reglas sociales, creencias e ideales que motivaron un deseo por el estudio etnográfico inexistente hasta la época. Es gracias a esta aspiración que hoy día las Crónicas de Indias conforman un instrumento valiosísimo para el estudio de las sociedades aborígenes americanas. Entre estas narraciones antropológicas podemos vislumbrar la figura de las mujeres indígenas. Generalmente en este corpus literario las referencias a las mujeres son escasas. No obstante, entre el amplio conjunto de cronistas destacan aquellos que hicieron del indio americano su objeto de estudio. Aquí la figura femenina aparece frecuentemente, aunque suelen ser referencias secundarias, sólo en pocas ocasiones ellas son la motivación principal de su obra.¹

Para el presente trabajo nos serviremos de cuatro cronistas cuyos relatos son fuentes excepcionales para el estudio de género en las sociedades prehispánicas, más concretamente aquellas pertenecientes al universo inca, hablamos de: Pedro Cieza de León, Gracilaso de la Vega, Huaman² Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui. Sus crónicas son valiosas por la abundancia de referencias a las mujeres indígenas, pero a su vez sus visiones sobre esta misma realidad son diversas. Por sus distintos orígenes³ e intencionalidades con las que escribieron es necesario hacer una lectura cauta y contrastada. No obstante, la elección de estos autores no es deliberada. Nuestra pretensión es la de coordinar por un lado, la dificultad de Cieza por explicar realidades ajenas y extrañas, y por otro el intento por presentar entendible y aceptable para la mente occidental conceptos de la vida andina por el resto. El interés será, con estas circunstancias, aproximarnos de la forma más fiel la vida de estas mujeres.

Como indicamos, la figura femenina en las crónicas suele aparecer de manera subsidiaria y circunstancial. Aún así, en el contexto de esta problemática general es posible percibir como ciertos elementos femeninos consiguieron captar una mayor atención del cronista. Generalmente sus miradas se dirigieron de forma prioritaria sobre aquellas mujeres que gozaban de una mayor relevancia y prestigio social. En la sociedad inca, donde existía una férrea jerarquización y una limitada movilidad social, fueron muy pocas las que lograron destacar en la estructura social. En este sentido apenas existen referencias a las capullanas, líderes tribales de las comunidades indígenas, a las mujeres de la familia real con la *Coya*⁴ a la cabeza y a las *acllacuna*⁵, o escogidas.

Nosotros centraremos nuestro interés en estas últimas, el grupo de las escogidas, mujeres pertenecientes a una institución exclusivamente femenina, destinadas en un primer momento al culto y ceremonial dedicado al dios Sol, aunque gran parte de ellas eran potenciales esposas del Inca u otros señores a los que eran entregadas. Describiremos, de acuerdo a las noticias que nos han llegado a través

¹ Para un acercamiento al género literario de la Crónica de Indias y su valor como fuente histórica véase Valcárcel, 1997.

² La dificultad por adaptar el quechua, un idioma que carecía de escritura, al castellano ha hecho que sus términos aparezcan con muy diversas ortografías. Nosotros optamos por escribir el nombre de este cronista con H (Huaman) frente a otras opciones que usan la G (Guaman) o incluso la W (Wuaman). Sin duda, discrepamos de ésta última posibilidad porque en castellano la W tiene sonido V.

³ Cieza era español, Gracilaso un mestizo hijo de un conquistador y una *ñusta*, (*hija del Inca*) y los dos últimos son escritores indígenas.

⁴ La Coya era la mujer del Inca, los cronistas quisieron ver en esta pareja una similitud con las figuras de la reina y del rey de las monarquías europeas.

⁵ El término quechua en singular es el de *aclla*, en este idioma el plural se forma uniendo el sufijo *-cuna* a la palabra en singular. Sin embargo el uso del español ha supuesto que se haya generalizado el término *acllas* al conformar plurales siguiendo las reglas del castellano sobre vocablos quechuas. Nosotros obviaremos este último término aunque nos serviremos de su traducción al español, mujeres escogidas, para dar fluidez al texto. A estas mujeres también se las conoce como a las Vírgenes del Sol, una terminología más romántica, y en todo caso conformada por los españoles, nunca por los indígenas.

de los cronistas mencionados, quienes eran estas mujeres, para posteriormente intentar vislumbrar cual era el papel que cumplían en el complejo engranaje socio-político y económico del Estado Inca.

QUIENES ERAN LAS *ACLLACUNA*.

Múltiples son los apelativos y las comparaciones con los que estas mujeres han quedado identificadas. Los cronistas andinos, Huaman Poma y Juan de Santa Cruz, fueron quienes conservaron la pureza de su término quechua al referirse a ellas como *acllacuna*. Si seguimos a Cieza las *mamaconas*, como él las denominaba, compartían rasgos con las vestales romanas. Por otro lado, para el mestizo Garcilaso eran las vírgenes escogidas o esposas del Sol, y entendía se asemejaban a las monjas⁶. Sin embargo, todos ellos componen un conjunto de nombres que difícilmente nos permiten conformarnos una imagen nítida. Para ello, una definición concisa y que puede servirnos como introducción es la que hace Pilar Alberti Manzanares cuando afirma que el grupo de las escogidas era una institución de origen estatal, conformada para atender a las necesidades de éste y regida por unas severas normas que organizaba sus actividades (Alberti, 1986: 169). Veamos con un mayor detenimiento cuales eran las características que definieron a estas mujeres. (Ver imagen núm. 1)

Para ser *aclla* una condición era indispensable: la virginidad. Con el fin de garantizar este requisito ingresaban a la edad aproximada de ocho años (Garcilaso, 2003: 234): Asimismo, era necesario velar por el mantenimiento de este estado. Para ello quedaban recluidas en los *acllabuasi* o casas de escogidas bajo la atenta mirada de porteros, que en ocasiones eran eunucos (Cieza, 1984: 207) o ancianos (Huaman, 1987: 192). El cumplimiento de esta norma era sumamente estricta, por lo que con el fin de evitar el contacto con varones Garcilaso afirma que sólo podían entablar conversaciones con mujeres de la familia real (Garcilaso, 2003: 235). En el caso de que se descubriese que alguna había incumplido la regla era castigaba con la muerte junto con su amante. Variados eran los medios por los que se ejecutaba la condena: ahorcados, enterrados vivos, o colgados por los cabellos, ésta última forma incluso queda ilustrada en la obra de Huaman Poma (Ver imagen núm. 2) (Cieza, 1985: 98; Garcilaso, 2003: 238-239; Huaman, 1987: 311).

Su nombre, escogidas, nos adelanta que a este grupo no se pertenecía por el designio de su nacimiento o la adscripción a un determinado rango social. Anualmente, cada mes de noviembre (Huaman, 1987: 248) funcionarios específicos se encargaban de inspeccionar y seleccionar entre los diversos *ayllus*⁷ a aquellas muchachas que pasarían a conformar parte del *acllabuasi*. Una vez que se cumpliera el requisito de la virginidad a la institución podían acceder no sólo aquellas pertenecientes a las capas sociales más destacadas, como hijas de curacas o miembros de la familia real, sino también aquellas de las capas humildes. Por lo general, en este último caso la ausencia de un linaje destacado quedaba en un segundo plano cuando la belleza de la chica era destacable. Y es que, como afirma Cieza, las consideraciones estéticas podían ensombrecer a las sociales (Cieza, 1984: 304).

No obstante, las diferencias sociales se trasladaban al interior del *acllabuasi*. Siguiendo a Garcilaso, sabemos que en la casa del Cuzco todas las mujeres debían de ser de sangre real puesto que su destino era ser esposas del Sol, lo cual exigía la mayor categoría social. Por su parte, en las casas de las provincias el acceso no encontraba límites de linajes, ya que estas mujeres estaban encaminadas a ser concubinas del Inca (Garcilaso, 2003: 240). Continuando en este sentido, los dos cronistas indígenas establecen distintas categorías de *acllacuna*. Juan de Santa Cruz distingue cuatro tipologías según su destino final: *yuracaclla* para el dios, *vayruracaclla* para sus doncellas, *pacoacclla* para mujeres de curacas, *yanaacclla* para indios comunes (Santa Cruz, 1992: 198). Huaman Poma por su parte establece seis categorías de “vírgenes de los ídolos”, es decir escogidas destinadas al culto, y otras seis de “vírgenes comunes”, aquellas que serían entregadas en matrimonio. Entre las primeras cuanto menor era la categoría del dios del que se ocupaban más pesadas eran sus tareas (Huaman, 1987: 296-298). Por lo tanto, podemos deducir que existía un vínculo entre el origen social de la chica y su destino final.

⁶ Para conocer por un lado un análisis del término *aclla*, y por otro, un estudio comparativo de la institución de las *acllacuna* y las vestales romanas véanse Pilar Alberti Manzanares 1986 y 1987 respectivamente.

⁷ Comunidades locales andinas.

Las *mamacuna*, las de mayor edad, iniciaban a las recién llegadas en las distintas ocupaciones que conllevaba pertenecer a esta institución. Sin duda alguna, aquella actividad que más celebraron los cronistas fue la de ser expertas tejedoras e hiladoras. Las menciones a la delicadeza y maestría de sus tejidos son innumerables (Cieza, 1984: 300; Garcilaso, 2003: 236-237). Sin embargo, aunque este sea el oficio más aclamado no era ni mucho menos el único; de hecho sus actividades alcanzaban a una amplia variedad de facetas como las de realizar la bebida ritual del maíz, la *chicha*, (Cieza, 1985: 150); elaborar el pan ceremonial, *zancu* (Garcilaso, 2003: 418); cultivar (Huaman, 1987: 298); mantener vivo el fuego sagrado empleado en los sacrificios (Garcilaso, 2003: 423); cantar y tocar instrumentos musicales en ceremonias (Huaman, 1987: 298); así como participar en las principales festividades y rituales religiosos (Cieza, 1985: 107).

Las *acllacuna* gozaban de una alta estima social, tenidas por semisagradas (Cieza, 1984: 251), todos los productos que ellas elaboraban lo eran también (Garcilaso, 2003: 354). De hecho, estaban destinados al ceremonial, al uso de la familia real, quienes por su condición divina debían servirse de estos preciados bienes, y para la entrega como regalos o premios por parte del Inca a aquellas personas con las que quería distinguirlos, normalmente curacas, aunque también a soldados o *mitimaes*.⁸

Su trascendencia social caminaba paralela a la veneración y el trato con el que eran distinguidas. Ocupaban posiciones destacadas en el ceremonial, recibiendo un tratamiento protocolario comparable al de la familia real o al ceremonial dirigido al Sol (Garcilaso, 2003: 242). Pero no sólo destacaban en aquellos actos exclusivamente religiosos, sino también en los de carácter político, aún cuando sea tan difícil separar estas dos esferas en la ideología inca. Un ejemplo de estos últimos nos lo proporciona nuestro cronista mestizo al relatar cómo la celebración de una victoria militar implicaba una visita al *acllabuasi* (Garcilaso, 2003: 338). Asimismo, podríamos apuntar como en la cruel guerra civil disputada entre Atahualpa y Huascar la integridad de estas mujeres fue respetada (Garcilaso, 2003: 720; Cieza, 1985: 204). Pero sin duda, otro aspecto que nos revela el prestigio que envolvía a esta institución fue el boato y lujo con el que se las rodeó. En cada territorio conquistado el Estado ordenaba la elevación de un templo del Sol, dios principal del imperio inca y símbolo por tanto, de la religión estatal, junto al que se situaba una casa de mujeres escogidas. Y aunque estas casas provinciales pretendían ser una copia de la de Cuzco (Garcilaso, 2003: 239), era la de esta ciudad la más lujosa (Cieza, 1985: 97-99), donde tenían a su servicio mujeres a doncellas (Garcilaso, 2003: 236) y ancianas (Huaman, 1987: 210).

Una vez conocidas las disposiciones generales que regían las vidas de las escogidas podemos deducir fácilmente que se trataba de una institución conformada por y para el Estado Inca. Por tanto, hablamos de una organización ideada para atender intereses y necesidades claramente estatales. Diversos autores han intentado discernir que ámbitos de la estructura incaica controlaba Cuzco a través de las *acllacuna*. De todos ellos se suele destacar la influencia que poseían sobre las relaciones económicas y políticas.

INFLUENCIA ECONÓMICA Y POLÍTICA

Como hemos indicado anteriormente, una *aclla* podía tener múltiples tareas asociadas a su posición. Ello significaba que los *acllabuasi* estaban convertidos en auténticos centros de producción de bienes sagrados. En este sentido se ha destacado sobremanera la actividad tejedora y cómo Cuzco disponía de ellas como mano de obra intensiva para atender a sus necesidades redistributivas (Rostworowski, 1995: 13). John Murra entiende que las *acllacunas* conformaron un nuevo grupo social creado por el estado para atender a sus incesantes necesidades textiles. Se trataría de un grupo especialista artesano similar al de los *yanacuna*⁹ que solventaría la incapacidad de la producción doméstica de satisfacer la demanda de Cuzco. (Murra, 1980: 116-118). En este mismo sentido, Pilar Alberti pone de manifiesto que la fuerza de trabajo de las escogidas permitió al estado controlar una producción textil de gran envergadura. (Alberti, 1986, 187).

⁸ Los *mitimaes* pueden ser traducidos por colonos enviados por el Estado Inca bien a zonas despobladas, o recién conquistadas con el fin de ser progresivamente incaizadas.

⁹ Conocidos como “criados perpetuos”, eran grupos exentos de las prestaciones rotativas de trabajo para pasar a tener una dedicación laboral exclusiva para el Estado.

Sin embargo entendemos que la aportación estatal de los tejidos del *acllabnasi* nunca podría asemejarse a la del conjunto de todas las unidades domésticas del *Tabuantinsuyu*¹⁰. La similitud a nivel cuantitativo no es válida porque tampoco lo es a nivel cualitativo, ya que las escogidas destacaban por ser ellas exclusivamente quienes se encargaban del tejido sagrado. Eran sus manos expertas y sagradas las que hilaban y tejían las telas destinados al ceremonial, a la vestimenta de la familia real, así como a ser entregados como dones sagrados a quienes el Inca quisiese distinguir o gratificar, como curacas, colonos y soldados. El tejido en los Andes tenía significados que van más allá de los meramente utilitarios. Su consideración sagrada lo convertía en una gran ofrenda para el culto a los dioses, e incluso podía destinarse al sacrificio. Cuando era regalado por el Inca se consideraba uno de los mayores agasajos posibles, y sancionaba relaciones amistosas y alianzas (Alberti, 1985: 564-567; Murra, 1980: 107). De esta forma lo narra Garcilaso:

“Mandó que les diesen mucha ropa de lana para sus curacas, de la muy fina, que se hacía para el Inca, y otras preesas de la misma persona real hechas de la mano de las vírgenes escogidas, que eran tenidas por cosas divinas y sagradas, y a los embajadores dieron muchas dávidas” (Garcilaso, 2003: 354)

Por todo ello el auténtico beneficio estatal no residía en el volumen de producción obtenido, sino en el carácter del mismo. El textil de las escogidas permitía mantener el universo simbólico incaico en pie: garantizaban el culto solar y las buenas relaciones políticas con los distintos territorios que componían el *Tabuantinsuyu*. El valor económico de esta producción tan específica se ocultaba detrás de su simbología. Los beneficios que generaba a Cuzco era el mantenimiento de la paz política y social a través de las buenas relaciones entre *ayllus* y Estado para garantizar la aportación tributaria de su población.

Pero aún más allá, no sólo la distribución del tejido era un medio para sustentar el sistema económico, un papel similar cumplía el reparto de mujeres. La concesión de *acllacuna* en matrimonio se estableció como un don, permitiendo la creación de vínculos no sólo políticos sino también de parentesco:

“y con estas buenas obras, y con que siempre el Señor a los principales daba mujeres y preesas ricas, ganaron tanto las gracias de todos que fueron dellos amados en extremo grado” (Cieza, 1985: 62)

El establecimiento de alianzas entre curacas e Inca conllevaba la disponibilidad de la fuerza de trabajo de las poblaciones sometidas. Es por ello que estas mujeres permitían la sostenibilidad de la reciprocidad (Hernández, 2002: 82-105). La entrega de *acllacuna* y de sus preciados productos a los jefes tribales dentro del sistema de relaciones andino implicaba la conciliación social y de los canales necesarios para disponer de la tributación de la población. Los *acllabnasi* eran por ello centros trascendentales para la organización de la economía incaica, pero no por el volumen de su producción, sino por el valor simbólico de ella y de sus artífices.

Al analizar el decisivo papel económico y político que cumplían las escogidas podemos afirmar que estas mujeres configuraron una institución que garantizaba el mantenimiento de la organización incaica. No obstante, además de elevarse como un fantástico instrumento para la conservación de este modelo lo fue también para la expansión del mismo. El deseo imperialista y colonizador cuzqueño se sirvió de las mujeres como peones políticos (Silverblatt, 1990, 64).

Una acción que posibilitaba el deseo expansionista era el sistema de entrega de muchachas en matrimonio que ya hemos apuntado. Constituía una de las acciones clave tras un proceso de conquista. Una *aclla*, como hemos adelantado, estaba imbuida de connotaciones sagradas, recibirlas de manos del mismo Inca era un honor que inauguraba relaciones de lealtad (Alberti, 1985: 575). Además representaba un continuo recordatorio del poder cuzqueño. Su presencia introducía un elemento extraño en el *ayllu*, era el símbolo y personificación de los ideales incaicos. Por otro lado, garantizaba una descendencia que en el futuro sería expresión de la nueva adscripción de la comunidad al

¹⁰ Conjunto de territorios que componían el Imperio Inca.

Tabuantinsuyu. De esta forma, los lazos de unión iban más allá de la presencia de la mujer como una ofrenda, ya que el elemento femenino introducía el mecanismo del parentesco. El objetivo sería conseguir una colonización simbólica e ideológica que comenzaba en la mujer entregada y se prolongaba en sus hijos.

A la entrega de mujeres hay que añadir la extracción de las mismas de sus *ayllus* de origen para completar la ordenación expansionista incaica. En ocasiones distribución y extracción se hacían de forma paralela entre las élites locales y el Inca. Se concertaban matrimonios para el Inca y el curaca mediante el intercambio de mujeres, estas ocasiones suponían uno de los mayores privilegios que el Inca podía conceder:

“...porqué quería ser igual suyo en el traje cuando pasase por los valles, y no dales guerra si ellos quisiesen paz y que daría a ellos de sus mujeres y ropas y él tomarla de las suyas, y otras cosas destas” (Cieza, 1985: 167)

Estas uniones podían celebrarse gracias a la existencia de la poligamia entre las élites. Francisco Hernández indica como estos enlaces no aparejaban necesariamente la vida marital, simplemente simbolizaban los nuevos vínculos contraídos. Manifiestamente, el paralelismo de estas uniones establecía lazos mutuos, desde las dos direcciones, dando lugar a la ampliación de la parentela real. Situación que implicaba la asunción de importantes derechos pero también de obligaciones por parte de los curacas (Hernández, 2002, 76-79)

Esta fórmula del intercambio para obtener mujeres del territorio recién conquistado era la menos usual, y la menos trascendental en términos cuantitativos. De manera más habitual las comunidades se enfrentaban a la obligación que imponía el Estado de surtir de mujeres a los *acllabuasi*. De hecho, de forma inmediata a la anexión de un territorio se decidía la construcción de una casa de escogidas junto a un templo del Sol y una residencia real. Edificaciones que venían a posicionarse como un sinónimo de conquista y colonización:

“Que para mayor ornato y grandeza del valle Pachacámac, se fundase en él casa de las vírgenes escogidas; que eran dos cosas muy estimadas de las provincias que las alcanzaban a tener, esto es, la casa del Sol y las vírgenes, porque en ellas semejaban al Cuzco, y era lo más preciado que tenían” (Garcilaso, 2003: 447)

La extensión de los *acllabuasi* se realizó por el amplio territorio del *Tabuantinsuyu*. Cieza describe como a lo largo de los caminos que vertebraban la comunicación en el Estado se erigían estos edificios (Cieza, 1985: 181), algo que se ha sido corroborado arqueológicamente (Alberti, 1986: 158-169). Las chicas de las comarcas escogidas por los funcionarios reales marchaban a las casas cabecera de su región (Cieza, 1984: 207), donde se dedicaban al culto al Sol y a las labores específicas de su nueva condición. Por ello entendemos que tan decisiva era la victoria militar como el dominio ideológico económico y político que se instrumentalizaba a través de esta institución.

Este método de control imperial que desarrolló el Estado Inca es el que Irene Silverblatt denomina como “jerarquía de conquista”, según la cual existía una relación simbólica entre el conquistador como lo masculino, y la población conquistada como lo femenino. El derecho de tomar mujeres de las comunidades conquistadas sería una de las manifestaciones más claras de dominio incaico, que se expresaba en términos de alianzas matrimoniales. Para esta autora, el *Tabuantinsuyo* utiliza viejas tradiciones entre *ayllus*, en los que la entrega de mujeres jóvenes por parte de una entidad local a otra, venía a simbolizar el reconocimiento de una cierta superioridad intangible de la comunidad receptora por parte de la oferente (Silverblatt, 1990, 63-64). El gobierno cuzqueño habría ido más allá en esta tradición, ya que la entrega de vírgenes pretendía evidenciar la jerarquía de poder dentro del Estado.

Peter Gose ha utilizado la tesis de Silverblatt, a la que llama de dominación masculina, para ir un paso más allá. Para él, el tipo de mecanismo señalado por Silverblatt, quedaría limitado a un primer momento de la conquista; es decir, cuando se seleccionan mujeres para ser convertidas en *aclla*. Tras la

incorporación de la nueva comunidad al imperio éste ejerce su autoridad bajo un aspecto femenino a través de la redistribución de alimentos y bienes. Ahora las mujeres escogidas no exteriorizan la subyugación por parte del elemento masculino, sino que se identifican con un poder femenino y benefactor. Nosotros añadiríamos que con este poder benefactor probablemente se quiere simbolizar a la madre que cuida de sus hijos y reparte de manera justa entre ellos los recursos que administra. Para Gose la entrega de mujeres a los hombres se hacía por voluntad del Inca, con ello se remarcaba la autoridad que se ejercía por el soberano sobre hombres y mujeres tomados como parejas (Gose, 2000). Este último punto de vista nos parece procedente, ya mediante estos mecanismos se pretende integrar, desde su sede cuzqueña, un poder estado que entiende a los súbditos de manera dual, tanto bajo formas masculinas como femeninas. No negamos por tanto, que las escogidas institucionalizaran un sistema de conquista y dominación. De hecho de este modo lo percibían algunos *ayllus* y así lo recogieron los cronistas:

“Oído por el señor de la isla de la Puna lo que el Inga mandaba, pesóle en gran manera; porque, siendo él señor y habiendo recibido aquella dignidad de sus progenitores, tenía por grave carga, perdiendo la libertad, don tan estimado por todas las naciones del mundo, recibir al extraño por solo y universal señor de su isla, el cual sabía que no solamente habían de servir con las personas, mas permitir que en ella se hiciesen casas fuerte y edificios, y a su costa sustentarlos y proveerlos, y aun darles para su servicio sus hijas y mujeres las más hermosas, que era lo que más sentían” (Cieza, 1984: 236).

Pero además de experimentar la autoridad imperial estas mujeres fueron las primeras en ser culturizadas, es decir en ser incaizadas. Salían de sus comunidades locales para ingresar en centros sustentados por el Estado para participar plenamente en la religión oficial. De esta forma se introducían los modos incaicos, aún cuando también se respetaran los cultos locales (Cieza, 1985: 169). Pensemos que el *acllabuasi* era el único lugar donde una muchacha podía recibir una educación semejante a la que recibían los hijos de los curacas en Cuzco. (Alberti, 1986: 172; Garcilaso, 2003: 270). Esta formación tenía una vertiente más ideologizada que suponía el conocimiento necesario para participar en el ritual, y otra más funcional que implicaba las labores que ya hemos mencionado. Aunque ellas fueran las primeras en recibir una formación plenamente inca dentro del conjunto de sus comunidades de origen creemos que ésta no quedaba limitada a su persona, sino que a su vez se convirtieron en instrumentos difusores de la misma.

Un primer medio directo de transmitir los valores de Cuzco sería mediante los matrimonios designados estatalmente. Su educación plenamente inca se vertería no sólo sobre su marido sino también sobre sus hijos. La capacidad de la mujer como socializadora y normalizadora de la nueva ideología estatal no escapó a la organización imperial, ni a los cronistas. Cieza nos cuenta como era obligado que las mujeres hablasen quechua para que “aun la criatura no óbiese dejado el pecho de su madre cuando le comenzasen a mostrar la lengua que había de saber” (Cieza, 1985: 92). No olvidemos además que cuando estas muchachas eran entregadas a hombres que no pertenecían a la élite, como militares o colonos, formaban parte de concesiones estatales ideadas para gratificar al varón por sus actos provechosos para el imperio (Ellefsen, 1989: 45). La unión de estos individuos no podía significar otra cosa que no fuera la creación de unidades domesticas adeptas al Estado, y lo más importante, potencialmente reproducibles.

Por otro lado, existió otro medio de influir sobre las sociedades recién dominadas. Aquellas escogidas destinadas al culto, la mayor parte de su tiempo recluidas, y que no tenían habitualmente contacto directo con el exterior también ayudaron a expandir la idiosincrasia estatal. Recordemos como su papel en el ritual con frecuencia consistía en desempeñar tareas femeninas comunes, eso sí, revestidas de un carácter sagrado. Obviamente trabajos agrícolas, tejer, hilar, hacer el pan y la *chicha* no se limitaban a actividades de este grupo, sino que eran funciones desempeñadas cotidianamente por el resto de mujeres del *Tabuantinsuyu*. La diferencia es, que con el beneplácito del Estado, la actividad de las escogidas había ritualizado aquellas otras habituales. De aquí que pensemos que el interés por sublimar a estas mujeres, y extender esta institución por todo el imperio, era en definitiva una forma de control social, extendiendo el modo de vida inca a la totalidad de la región andina. Algo para lo que su

religión se adecuaba perfectamente, pues era común entender que la vida de los dioses fuese un modelo a seguir por los humanos. Por ello, de la misma forma que el matrimonio del Sol con su esposa-hermana la Luna tenía su plasmación terrenal en el Inca y su esposa-hermana la *Coya*. Así pues, las actividades de las *acllacuna*, mujeres del Sol, servían como modelo para el resto de mujeres del imperio.

Los deberes de las escogidas y del resto de mujeres estaban relacionados con los mecanismos para garantizar la supervivencia humana. En este sentido parece existir una concordancia con el universo mítico andino. Rostworowski apuntó que las deidades femeninas aparecen unidas a la obtención de alimentos necesarios para la subsistencia del hombre y a la maternidad fecunda (Rostworowski, 1983: 72). Es necesario puntualizar que cuando hacemos referencias a las tareas femeninas no estamos estableciendo rígidos roles de género para estas actividades. Parece que ha quedado demostrado que en los Andes nunca existieron estrictos límites en el ámbito laboral (Murra, 1978, 112). Sabemos que el cultivo de la tierra era una actividad donde participaba el matrimonio, incluso se ha demostrado como el tejido no fue una actividad exclusivamente femenina. Karen Graubart ha desterrado la imagen extendida de que la producción textil fuese la quintaesencia femenina antes de la conquista, resaltando la figura de hombres tejedores que no suelen aparecer en las crónicas. Asimismo demuestra que la imagen de la mujer como la única tejedora del grupo doméstico se configuró tras la conquista, cuando los españoles explotaron laboralmente a las mujeres en los telares mientras que los hombres eran reclamados para las mitas. (Graubart, 2000).

Por todo ello, entendemos que necesariamente las mujeres escogidas idealizan un rol femenino de incesantes trabajadoras, y no una limitada división sexual en el trabajo. Lo que sería traducido para el imperio como el papel de una perfecta tributaria¹¹. De tal modo cuando una muchacha era escogida para ser *acla*, aunque ésta dejase de ser contabilizada en el *ayllu* para contribuir con su tributación, la exclusión del sistema tributario era más ficticia que real, ya que dentro del *acllahuasi* no dejaba de cumplir con requisitos laborales exigidos por el Estado. Podemos afirmar que realmente las *acllacuna* recluidas y destinadas al culto solar tuvieron esta capacidad de influir sobre el resto de mujeres y aún a principios del siglo XVII su recuerdo constituía una referencia del modelo ideal andino:

“Y las doncellas y muchachas, niñas, solteras, biudas an de hilar y texer y torcer rropa de auasca y costales. Y an de beneficiar las sementeras como ley y costumbre de las yndias, accla del Ingá, monjas” (Huaman, 1987: 981)

Las *acllacuna* conformaron un referente de mujer que encarnaba a la mujer casada y trabajadora, lo que venía a significar en términos andinos ser tributaria, como dijimos. Esta imagen evocaría, según Rostworowski a uno de los dos arquetipos femeninos que aparecen en la mitología andina; el de la imagen hogareña. Es el de una mujer ocupada en las tareas domésticas, y en el cumplimiento de faenas agrícolas frente al arquetipo de mujer guerrera, libre y osada (Rostworowski, 1995a; 3). En este sentido, la tendencia de todos los cronistas es la de exaltar al primero de los ideales. Las escogidas son para nuestros cronistas la imagen de la bondad y la femineidad ideal. En oposición a ellas sitúan a otras mujeres cargadas de connotaciones negativas. Mujeres ociosas y holgazanas (Garcilaso, 2003: 307), atrevidas y lujuriosas como Mama Huaco, que precisamente para Rostworowski simboliza al arquetipo de guerrera.

Sin embargo estas consideraciones de los cronistas han de tomarse con grandes precauciones, por su evidente subjetividad. Muchas de sus impresiones sobre lo reprochable y lo valioso en una mujer recuerda excesivamente al ideal de género de la Edad Moderna europea. En otras ocasiones se detecta un tamiz cristiano cuando presentan a las *acllacuna* como la encarnación del ideal conventual aún antes de haber entrado estas sociedades en contacto con procesos evangelizadores. En este sentido Huaman quiere demostrar cómo los valores cristianos estaban asentados en la sociedad incaica de forma innata:

“Como antiguos sacerdotes de metales y de ídolos y demonios, dioses, pontífices de piedra en su ley, sacerdotes de metales uzauan fielmente y daua buen egenplo, como las uirgenes, accla, y

¹¹ Desde el punto de vista teórico la mujer no era tributaria. Lo era la unidad doméstica y tenía al marido como cabeza de la misma, aunque la fuerza de trabajo femenina si era contabilizada dentro de la unidad familiar, de hecho algunos trabajos parecían recaer de más insistentemente sobre ella. Para conocer más sobre este asunto véase el libro de John Murra citado en la bibliografía.

monjas en sus templos. Y acá los demás tenían a su justicia y ley; *eran cristianos si no tuviera ydulatra*¹² (Huaman, 1987: 603).

Parece como si esta institución femenina hubiese pasado de representar un modelo femenino incaico entre sus congéneres andinos al personificar, mediante la adaptación interesada, un nuevo arquetipo adaptado a la mentalidad cristiana. No obstante en ambos se pretende representar el poder y la supremacía del Imperio Inca: en época prehispánica, como una realidad imperante; tras la conquista, como un pasado glorioso que había de ser tenido en cuenta por el pueblo conquistador.

En suma, las *acllacuna* constituyeron una institución estatal que velaba por el mantenimiento, expansión y reproducción del sistema organizativo del imperio Inca. Para ello sus actividades tenían trascendencia en los asuntos políticos, económicos e ideológicos, ámbitos todos ellos que interactuaban entre sí.

Tras conocer cuales eran las consecuencias de las actuaciones de las *acllacunas* para el Estado, otra cuestión a analizar es el análisis del modo en que esta organización encajaba en el engranaje institucional. Lo que pretendemos demostrar aquí es que funcionaban, de hecho, como un tributo más.

LA MUJER COMO UN TRIBUTO

La entrega de mujeres al curaca parece haber sido una tradición arraigada en el universo andino. Cieza nos hace llegar como a zonas donde la civilización inca no llegó, este ritual de la cesión de mujeres al jefe étnico era común aún en tiempos de la conquista (Cieza, 1984: 126). La trascendencia de este sistema no estaría en la fórmula en sí, sino en la envergadura que alcanzó bajo el imperio. Cuzco tomó una tradición andina y la introdujo en su sistema de reciprocidad, dotándola de una nueva dimensión.

Expondremos como las escogidas fueron la personificación de la tributación incaica a través del análisis comparativo entre el recorrido que hacía cualquier tributo una vez que entraba en el mecanismo económico del sistema incaico, y el que hacía una de estas muchachas. Los paralelismos en ambos casos son evidentes.

Cuando un territorio caía bajo control inca todos sus bienes (tierras, rebaños, bosques y aguas) se convertían en propiedad del estado. Cuzco ejercía una autoridad efectiva sobre parte de esta riqueza, concretamente enajenaba aquella que se reservaba para el culto solar y para el Inca. Sobre el resto establecía lo que Murra ha denominado una ficción legal. Esto significaba que aunque el Estado teóricamente también era propietario de la totalidad de los bienes de un *ayllu*, en la práctica la gran parte seguía en manos de la población. La diferencia respecto a la situación anterior a la conquista inca estribaba en que tras ella, la capacidad para disponer de la riqueza de la región dominada se entendía como una concesión real. (Murra, 1978: 66-67). Junto a esta tributación de índole comunitaria existía otra que atañía más a los individuos. Ésta se cumplía no por la entrega de bienes sino por la prestación su fuerza de trabajo en las tareas estatales, como bien podía ser el cultivo de las tierras del imperio o la fabricación de tejidos para éste. (Murra, 1978: 143). El producto obtenido en estas faenas orquestadas desde Cuzco se almacenaban en los depósitos reales, que como bien dan cuentan los cronistas. se erigían por todo el *Tabuantinsuyo*. A esta primera fase, que podemos calificar de apropiativa, le seguía una segunda redistributiva. El estado distribuía estas reservas allí donde entendía eran mejor aprovechadas: para uso de la corte, del ejército, y de la población empleada en las prestaciones laborales estatales. Otra parte era entregada en formas de premios y ofrendas. (Murra, 1978: 176).

Un proceso paralelo al que acabamos de describir es el que experimentaba una muchacha cuando era seleccionada por un funcionario real para ser incorporada a un *acllabuasi*. La idea de que estas exigencias estatales respondían a una tributación de mujeres ya la evidenciaron los cronistas. Es frecuente que en las Crónicas la mujer entregada aparezca cosificada. De hecho, se las menciona como un elemento más del conjunto de bienes tributados (Santa Cruz, 1992: 232). En otras ocasiones la sutileza del cronista es menor. A modo de ejemplo veamos como Pedro Cieza en su “Señorío de los Incas” claramente introduce dentro del capítulo del que lleva por nombre: “Que trata da orden que había en el tributar las provincias a los reyes y del concierto que en ello se tenía”, a aquellas mujeres

¹² La cursiva es nuestra.

dadas al poder central de Cuzco (Cieza, 1985: 77). De hecho, en otra ocasión este mismo autor llega a afirmar como el Inca que “entendía en sobre lo que le daban de tributo y la posibilidad de la provincia, recogió muchas mujeres, las más hermosas que se podían hallar” (Cieza, 1985: 179).

Comprobemos como esta imagen que nos reflejan las Crónicas no se quedaba simplemente en la percepción del cronista. Sabemos como una *aclla* experimentaba esos dos momentos claves del sistema de redistribución incaico: en primer lugar su entrega siguiendo el sentido *ayllu*-Estado, y en un segundo lugar su reparto, en esta ocasión en dirección inversa a la anterior.

Al igual que ocurría con la tierra o el ganado lanar el Estado podía tomar las mujeres que quisiese para sí porque era el propietario legal de todas ellas. Garcilaso de la Vega nos explica como los Incas “si deseaban mujeres hermosas les era lícito tener todas las que quisiesen, y cualquier moza hermosa que apeteciesen y enviasen a pedirla a su padre sabía el Inca que no solamente no se la había de negar, mas que se la habían de dar con grandísimo hacimiento de gracias...”(Garcilaso, 2003: 124)

Continuando con la comparación, la selección que se hacía de las chicas pertenecientes al Imperio mantenía el mismo patrón que la que se realizaba sobre cualquier otro bien tributable. Aquellas captadas por los funcionarios para entrar en los *acllabuasi* podían estar destinadas a tres objetivos diferentes: al culto solar; al servicio del inca; o ser redistribuidas como regalos o dones. Por otro lado, quedaba una gran mayoría de mujeres no escogidas sobre las que el Inca tenía sus derechos legales (Huaman, 1987; 216), aunque en la práctica ejercía esa misma ficción legal de la que Murra hablaba que regía también sobre los bienes del *ayllu* que a nivel práctico seguía regentando la comunidad. Sobre este grupo volveremos más tarde.

El sistema de economía inca se sirvió de un nutrido conjunto de almacenes donde recoger los recursos obtenidos para distribuirlos posteriormente cuando la situación lo requiriese. Los *acllabuasi* se comportarían de forma similar. De hecho cuando Huaman Poma se refiere a ellos habla de depósitos. Es más, podemos afirmar que este cronista entiende que la mujer era usada como un tributo no sólo atendiendo a cuestiones terminológicas. Así cuando afirma que: “en este mes se becitaua ganados de la comunidad y de sapci y de indios particulares y de hinchir mugeres en los depósitos que llaman aclla uaci...” (Huaman, 1987: 248) nos indica que existía un mes específico, en este caso noviembre, para reclamar no sólo muchachas, sino también animales. El paralelismo resulta obvio.

Hemos hecho anteriormente mención a los tres posibles destinos que tenía cualquier bien entregado por las comunidades, entre los que incluíamos a las mujeres. La redistribución afectaba sólo a uno de esos tres apartados. Por ello la tierra, el tejido o las mujeres entregadas al Sol o al Inca no volvía a los *ayllus*. Cuando se realizaba la distribución, ésta se dirigía a atender múltiples necesidades. Como ya señalamos, una de todas ellas era la de poder agasajar y premiar a la élite local o individuos que habían destacado en su trabajo por el Estado como *mitimaes* o soldados (Cieza, 1985: 85-86). La entrega de dones constituía una actividad más cercana a la exhibición de símbolos y parafernalias y, como apunta Murra, en un sistema redistributivo como el incaico era una actividad especialmente estimada. Su trascendencia queda manifiesta cuando los datos nos permiten decir que posiblemente existieron almacenes exclusivos para estos artículos de lujo (Murra, 1978: 191). Los cronistas informan sobre cómo las escogidas gozaban de una alta estimación social, debido a que eran consideradas como individuos sagrados. Es por ello que dentro del sistema redistributivo necesariamente sólo podían pertenecer al capítulo de “objetos” preciados. Podrían asemejarse, en este caso, al *cumbi*, el tejido más preciado de todos, y uno de los mayores regalos que se podía distribuir y recibir. Su elevada valía como dávida adquirió tonos dramáticos cuando el imperio intentó adular de la mejor forma posible a los conquistadores españoles ofreciéndoles mujeres como si de otros grandes señores se tratase. (Ver imagen núm. 3) (Huaman, 1987: 386-387; Cieza, 1986: 182)

Resultan evidentes los caminos paralelos que seguían las chicas seleccionadas para ser *acllacuna* y los de cualquier tributo dentro del engranaje económico incaico. Convendría analizar ahora que ocurría con aquéllas no seleccionadas, las que incluíamos dentro de lo que Murra denominó como ficción legal. Se sabe que teóricamente eran propiedad del Inca y que sólo podía ejercer sobre ellas una poder simbólico ¿Cómo se efectuaba tal?. Para responder a esta cuestión debemos hacer mención a las referencias que nos ha llegado de posibles injerencias del imperio en el control de la totalidad de los matrimonios del *Tabuantinsuyu*. Los cronistas describen como anualmente en los *ayllus* funcionarios

reales organizaban matrimonios masivos entre los jóvenes en edad casadera (Rostwosowski, 1995: 17). Esta autoridad imperial se ha querido ver desde el deseo estatal de promover unidades domésticas aptas para el trabajo, y por lo tanto acrecentar el número de individuos productivos. Sin embargo, existen referencias de cómo las uniones matrimoniales se acordaban en el *ayllu*, ajenos a la voluntad estatal (Murra, 1978: 129; Ellefsen, 1989: 16-18). La capacidad de control de la burocracia cuzqueña difícilmente podía establecer este nivel de intervención tan exhaustivo. Parece que las referencias de estos matrimonios masivos que narran las crónicas atenderían más bien a una sacralización de las uniones preexistentes, con el fin de quedar contabilizarlas (Hernández, 2002: 74). No obstante, aún cuando el Estado no fuese el promotor de estos matrimonios, sí los sancionaba. Con ello simbolizaba su capacidad de disponer sobre las mujeres (Silverblatt, 1990: 66) y exaltaba su benevolencia al transformar las tradicionales formas de elegir cónyuge en los *ayllus* en una merced real. El paralelismo de lo que sucedía con otros bienes como la tierra es asombroso: En el caso de esta última existió el respeto estatal por las formas de tenencias y derechos locales preincaicos; pero oficialmente tras ser conquistados se trataban de concesiones reales ritualizadas mediante la señalización con mojones por parte de los funcionarios reales (Murra, 1978: 66-67).

Resulta obvio que el Imperio Inca orquestó, bajo las mismas fórmulas de tributación de bienes, la entrega y distribución de mujeres. No obstante debemos aclarar que no obstante esto significase en múltiples ocasiones la cosificación de la mujer, esta situación contrasta con el elevado estatus social del que disfrutaban por el simple hecho de haber sido escogidas. No hay duda de que esta institución exclusivamente femenina conformó una de las élites más destacadas del imperio Inca. Su consideración superior iba más allá del simple reconocimiento social, ya que a éste se le unía su prestigio religioso. Eran mujeres sagradas y su halo de sacralidad envolvía todo lo que les rodeaba (Silverblatt, 1990: 75). Por ello, no sólo sus productos eran sagrados y era símbolo de gran distinción recibir una esposa por la voluntad del inca (Silverblatt, 1990: 65), sino que como afirma Pilar Alberti, su elección como *aclla* era todo un honor para su familia y *ayllu* (Alberti, 1986: 171).

Lo más llamativo es que estas mujeres no conformaban una élite de manera exclusiva por su linaje. Como ya indicamos, junto a aquéllas de clases superiores eran seleccionadas otras que sin un estatus social destacado pasaban a formar parte del *acllabnasi* por su belleza.. Aunque una vez dentro de la casa de escogidas, la procedencia social se reflejaba según su adscripción a los distintos niveles jerárquicos establecidos, para muchas mujeres esta institución les servía para experimentar un importante ascenso social, incluso cuando ocupabas el escalafón más bajo.

Estamos hablando de uno de los pocos casos de movilidad social inca, donde los grupos superiores eran muy endogámicos y reducidos, y se establecían por cuestiones de herencia. Las *acllacuna* de extracción humilde eran por tanto un raro ejemplo de estimación social incaica. En ellas, sus cualidades individuales componían parte importante de la admiración y superioridad que generaban. Su virginidad y belleza las capacitaban para subir importantes peldaños en la clasificación social. Junto a estas circunstancias personales se añadía la merced del Inca de concederles la posibilidad de ser esposas del Sol. Matrimonio simbólico que las bañaba de divinidad. Sólo recordamos favores similares por parte del Inca hacia los *mitimaes* o colonos. Sin embargo, el beneficio no es comparable, ya que éstos nunca gozarían de ese carácter sacrosanto de las *acllacuna*.

Por tanto parece como si el Imperio al escoger a una chica para ser *aclla* le concediese la capacidad de ser elevada socialmente, mientras al mismo tiempo cumplía funciones utilitarias similares a las un tributo. Paradójicamente era el mismo Estado el que usaba a las *acllacuna* como un tributo y el que las posicionaba socialmente por encima de todos los miembros de su comunidad. Sin embargo, esta aparente contradicción se disuelve cuando observamos como la entrega de una escogida significaba un acto de suma benevolencia porque el valor que personificaba la chica era muy alto. En consecuencia, era al mismo Imperio al que le interesaba revalorizar a estas muchachas. Los *acllabnasi* podían, en definitiva, contemplarse como almacenes estatales de “artículos de lujo” en forma de mujer.

PRIMER CAPITULO DE LAS MOJAS ACILACOLAS

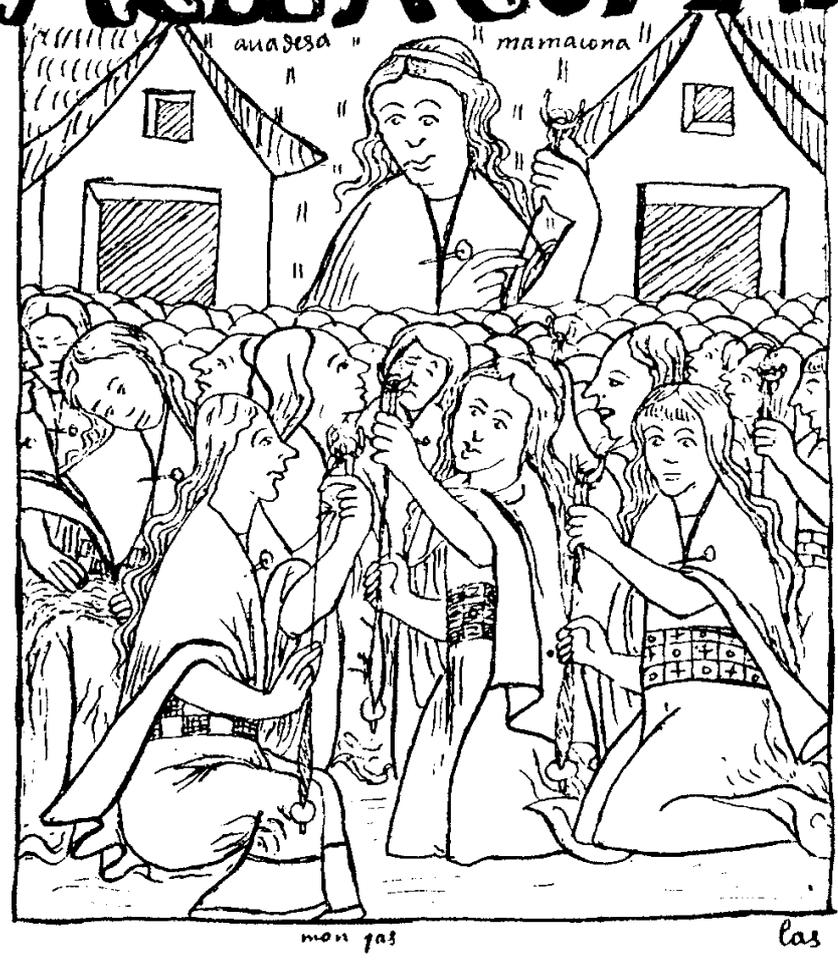


IMAGEN NÚM.1: Ilustración de Huaman Poma de las *acllacuna* hilando. (HUAMAN, 1987: 297).

DEL INGA ANTACACAARA VAICAS

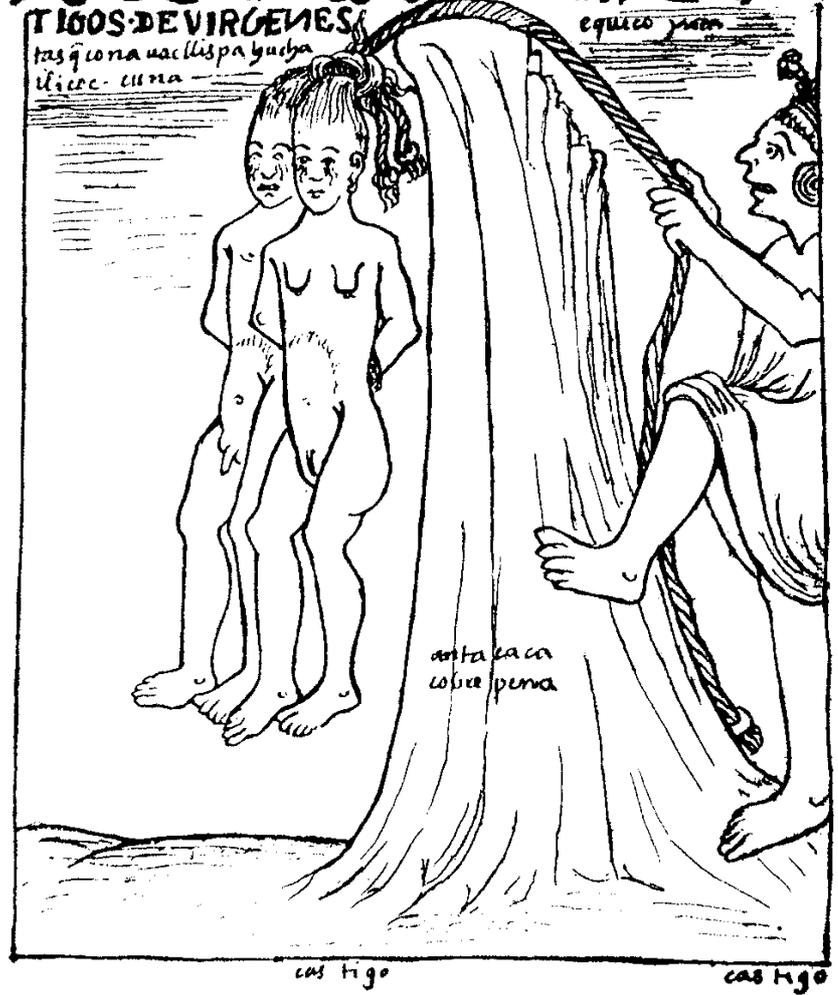


IMAGEN NÚM.2: Castigo por la pérdida de la virginidad de una escogida junto a su amante según Huaman. (HUAMAN, 1987: 307).



IMAGEN NÚM.3: Entrega de mujeres a los conquistadores españoles, por Huaman Poma. (HUAMAN, 1987: 387).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTI MANZANARES, Pilar. Mujer y religión: Vestales y acllacuna dos instituciones religiosas de mujeres. *Revista Española de Antropología Americana*. 1987, núm. 17, p., 155-196.
- ALBERTI MANZANARES, Pilar. Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna. *Revista Española de Antropología Americana*, 1986, núm.16, p.153-190.
- ALBERTI MANZANARES, Pilar. La influencia económica y política de las acllacuna en el incanato. *Revista de Indias*. 1985, vol., XLV, núm. 176, p. 556-585.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Descubrimiento y conquista del Perú*. 1ª edición. Madrid: Historia 16, 1986.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *El Señorío de los Incas*. 1ª edición. Madrid: Historia 16, 1985.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *La Crónica del Perú*. 3ª edición. Madrid: Historia 16, 1984.

- ELLEFSSEN, Bernardo. *Matrimonio y sexo en el incario*. 1ª edición. Cochabamba-La Paz: Los amigos del libro, 1989.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca. *Comentarios reales*. 1ª edición. Madrid: Espasa Calpe, 2003.
- GOSE, Peter. The Estate as a Chosen Woman: Brideservice and the feeding of tributaries in the Inka Empire. *American Anthropologist*. 2000, vol. 102, núm. 1, p. 84-97.
- GRAUBART, Karen B. Weaving and the construction of a gender division of labor in early Colonial Peru. *American Indian Quarterly*. Summer 2000, vol, 24, núm. 3, p. 537-561.
- HÉRNANDEZ ASTETE, Francisco. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. 1ª edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. 1ª edición. Madrid: Historia 16, 1987.
- MURRA, John V. *La organización económica del Estado Inca*. 2ª edición. México D. F.: Siglo XXI, 1978.
- ROSTWOROWSKI, Maria. La mujer en el Perú Prehispánico. *Documento de Trabajo, 72. Serie Etnohistoria, 2*. 1995, núm. 72, p. 1-23.
- ROSTWOROWSKI, Maria. Visión Andina Pre-hispánica de los géneros. En BARRIG, Maruja; HENRIQUEZ, Narda. *Otras pieles. Género, historia y cultura*. 1ª edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995a. P. 1-13.
- HENRIQUEZ, Narda. *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. 2ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de. *Relación de las antigüedades de este reino del Perú*. 1ª edición. Madrid: Historia 16, 1992.
- SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. 1ª edición. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1990.
- VALCARCEL MARTÍNEZ, Simón. *Las Crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. 1ª edición. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997.