

EL MATRIMONIO MÁS ALLÁ DE LA MUERTE: LA VIUEDAD FEMENINA EN LOS ANDES PREHISPÁNICOS

Marriage Farther the Death: Feminine Widowhood in Prehispanic Andes

GRACIA ORTIZ PORTILLO*

RESUMEN

Para las mujeres y los hombres de los Andes Prehispánicos el matrimonio nunca fue una opción, sino la única forma de vida adulta. Sin embargo, para las mujeres esta unión marital se prolongaba más allá de la muerte del esposo. Seguían acompañando a su pareja tras el fallecimiento de éste, unas entregando sus propias vidas para marchar con ellos al otro mundo; otras con su luto y de forma más extrema con el cuidado de su compañero momificado. Este artículo estudia las diferentes formas en las que las mujeres andinas podían vivir su viudedad, marcada siempre por una eterna vinculación con su difunto esposo. Asimismo analiza la nueva posición que pasaban a ocupar en el sistema tributario incaico, donde el Estado y los sistemas comunitarios tradicionales preveían especiales condiciones para estas mujeres, intentando paliar la pérdida de la fuerza de trabajo del esposo.

Palabras clave: Mujeres y Género, Cultura Inca, Andes, Viudas, Tributación Inca, Sacrificios Funerarios, Culto Momias.

ABSTRACTS

The marriage wasn't an option in Prehispanic Andes; it was the exclusive adult way of life. For women this wedding union prolongs farther husband's death. Wives accompanied their partners after the death, ones of them giving theirs lives in order to go together with theirs husband to world beyond; others with mourning manifestation and attending husband mummy. This article studies the different ways that widow could live in Andes, a life always tie with her deceased husband. We also analyze the widow position in the inca tributary system in which the State and communitarian systems made special conditions in order to help these women who lost husbands work effort.

Key words: Women and Gender, Inca Culture; Andes, Widows, Inca Tributes, Funerary Sacrifice, Mummy Cult.

En los Andes incaicos, tanto para los hombres como para las mujeres, la única opción de vida adulta era el matrimonio. La soltería no era concebida, por ello, en los censos estatales no existía un cupo para solteros, ya que quien no estuviese casado se debía a su minoría de edad y, por tanto, era una población aún joven pero potencialmente casadera. El matrimonio se convertía en un sistema de referencia básico para la población regulando las etapas de la vida, al diferenciar entre casaderos, casados y viudos.

La única posibilidad de vivir la madurez era en pareja. Incluso las mujeres que pertenecían al grupo de las escogidas¹ quedaban, en el plano simbólico, unidas

* Universidad de Granada. Departamento de Historia Moderna y de América.

1. Estas mujeres eran seleccionadas en los *ayllus* desde la infancia por un funcionario para ser recluidas en centros a ellas dedicados para rendir culto al Sol. Una vez adultas podían ser entregadas

en matrimonio con el Sol y a él dedicaban su trabajo. Asimismo el matrimonio era una unión indisoluble². Aunque el divorcio era conocido, sólo se trataba de una opción aceptable para las concubinas de las uniones polígamas y nunca entendido cómo una decisión tomada por las dos partes. En su lugar deberíamos hablar del repudio, circunscribiendo a la figura del marido el poder decisorio. A pesar de todo, las escasas referencias a esta medida nos hacen entender que no era un acto común. Según los cronistas sólo el adulterio obligaba el repudio³. Un caso aparte sería el matrimonio formado por el *Inca* y la *Coya*, donde la ausencia de determinadas aptitudes en ella que la incapacitaban a desempeñar su labor podía motivar la separación conyugal⁴. Huaman Poma detalla como Chimbo Mama Caua casada con Capac Yupanqui Inga fue repudiada porque:

“Después de auerse casado le dio mal de corazón que cada día dicen que le daua tres uestes y gritaba y daua bozes y arremetía a la gente y mordía y se rrasgaua la cara y arrancua sus cauellos. Con esta enfermedad quedó muy fea y no podía gouernar la tierra”⁵.

Los cronistas no nos proporcionan información sobre qué sucedía con las esposas repudiadas. Ignoramos si en el caso de la *Coya* permanecía en el gineceo como una esposa secundaria más. Pero para la población común el repudio por adulterio era escarnio público, incluso algunas debían seguir pagando su falta en los *acllahuasis* o casas de escogidas por perpetuidad⁶.

Al mismo tiempo la vida en pareja se reforzaba desde el plano simbólico a través de la idea de dualidad complementaria⁷. Esta concepción abarcaba la

en matrimonio como un regalo del propio Inca a hombres que quería distinguir, o bien dedicaban el resto de sus vidas al culto solar. Aquellas que quedaban en esta última opción constituían el escaso grupo de población que en la práctica se abstenía del matrimonio, aunque simbólicamente estaban unidas en matrimonio al Sol.

2. ELLEFSEN, B., *Matrimonio y sexo en el incario*, Cochabamba-La Paz, Editorial Los amigos del libro, 1989, p. 29; ESPINOZA SORIANO, W., “La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y XVI”, *Revista del Museo Nacional*, XLIII, 1977, p. 420.

3. HUAMAN POMA DE AYALA, F., *Comentarios Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia 16, 1987, p. 306; GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales* (1609), Madrid, Espasa-Calpe, 2003, p. 258.

4. En este caso el repudio era la forma de “dimitir” del cargo por incapacidad física. Demostrando para Hernández Astete que la *Coya* no era simplemente la esposa del Inca, sino que se esperaba que desempeñase determinadas funciones, que Huaman aquí describe como “gobernar la tierra”, HERNÁNDEZ ASTETE, F., *La mujer en el Tahuantinsuyo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 121-126.

5. HUAMAN POMA DE AYALA, *Comentarios...*, p. 122.

6. *Ibid.*, p. 306.

7. Sobre la dualidad andina véase a ISBELL B. J., “La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina”, *Estudios Andinos*, 5, 1976, pp. 37-56.

esfera cosmogónica y también la más profana. De acuerdo a este pensamiento las parejas de humanos eran un recuerdo de las parejas de dioses que también se configuraban de acuerdo a la dualidad⁸. Se entendía que cada pareja era una nueva entidad conformada por dos mitades esenciales y complementarias entre sí. Se trataba de la unión de dos partes distintas pero necesarias entre ellas y que al combinarse alcanzaba el orden andino. A su vez estos dos elementos mantenían una relación jerárquica aunque la prelación de uno sobre otro no era inamovible. Se podían dar inversiones de los roles sin alterar el equilibrio, pues la mitad de menor peso era absolutamente necesaria y su ausencia equivaldría al desastre. Para el pensamiento andino la dualidad se manifestaba entre lo masculino y lo femenino, donde generalmente predominaba el primero sobre el segundo⁹. A través de este ideal se sancionaban los roles que debían desempeñar hombres y mujeres y se regulaban las relaciones de género.

Ya que la soltería era un estado desconocido y el repudio era una rarísima excepción, la disolución de una pareja sólo podía sobrevenir por causas naturales, es decir, por el fallecimiento de uno de los cónyuges. De ahí que la viudedad era el único caso posible de encontrar en el *Tahuantinsuyo*¹⁰ a una mujer que no viviese en pareja y que fuese la cabeza visible de una unidad doméstica. Asimismo la viudedad femenina era una realidad demográfica bastante común en el Imperio Inca. Aún cuando carecemos en la zona andina de estudios demográficos tan completos como los existentes para el área mexicana, los trabajos existentes hasta el momento arrojan datos que hablan de un importante desequilibrio sexual en la población prehispánica, con un claro predominio de mujeres frente a hombres. Concretamente hablamos de cuatro veces más mujeres que hombres en la región del lago Titicaca; y en la zona costera y de montañas poco elevadas del sur peruano la proporción sería de más de dos mujeres por hombre. Cifras que se manifiestan también en el número de viudas, predominando las mujeres en esta situación a los hombres¹¹. Curiosamente en las crónicas las referencias a ellas son múltiples, en claro contraste con el silencio que existe en torno a los viudos.

En este artículo pretendemos estudiar, de acuerdo al modelo de la pareja andina, en qué situación quedaba la viuda al perder a su compañero, entendido

8. ROSTWOROWSKI, M., *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1983, pp. 72-73.

9. HERNÁNDEZ ASTETE, *La mujer...*, pp. 36-37; SILVERBLATT, I., *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1990, p. 5.

10. Conjunto de territorios conquistados por el Imperio Inca, que en su momento de máxima extensión ocupaba el actual Ecuador, Perú, Bolivia y norte de Chile.

11. BURKETT, E.C., "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI", en LAVRIN, A., *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 127.

éste como su mitad complementaria. Al mismo tiempo trataremos de comprobar si realmente, como muchos autores creen, la capacidad de intercambiar las jerarquía entre las dos mitades de la unidad andina atenuaba la dominación masculina¹². Por ello creemos que es clave centrar este análisis en el momento en que la mujer ha perdido la figura masculina de su compañero.

Con esta intención usaremos como fuentes las Crónicas de Indias. La Historia de América no se puede concebir sin la aportación de estos textos; por la variedad de sus contenidos son el fundamento indiscutible de las investigaciones en las distintas áreas. Entre ellas, la Historia de Género se ha beneficiado de la información vertida por los cronistas, especialmente de aquéllos con un profundo interés etnográfico. No obstante, junto a las bondades no debemos olvidar los peligros de estas obras. Es necesario superar la incompreensión del cronista ante realidades que en ocasiones pueden parecerle inconcebibles. Concretamente, al intentar rastrear en sus escritos la información que proporciona sobre las mujeres indígenas, el investigador tiene que vencer la visión androcétrica propia de sociedades patriarcales. La mayor consecuencia de este enfoque es que ellas son normalmente obviadas en sus comentarios y cuando aparecen lo hacen con un carácter secundario. A su vez, frecuentemente sus comportamientos son juzgados desde una moral ajena a la de su sociedad como es la que proporciona el cristianismo. Con todo, la elección del cronista constituye un factor decisivo a la hora de finalizar con éxito este tipo de investigación. En este trabajo hemos analizado la obra de autores de diversos orígenes, contando con españoles, mestizos e indios. Gracias a esta variedad étnica y con la comparación de sus obras intentamos esquivar el escollo de la incompreensión cultural. Asimismo todos ellos comparten el gusto por el análisis antropológico y sus informaciones han sido recogidas de la propia experiencia o de testigos indígenas.

1. VIUDAS DE MATRIMONIOS POLIGÁMICOS

En los Andes prehispánicos la poliginia era un derecho exclusivo del Inca y de los jefes locales de cada comunidad. Por su carácter excepcional era uno de los signos más evidentes de poder, distinción y estatus en el varón. Los señores locales contaban con varios mecanismos para formar un hogar polígamo. Algunas mujeres entraban en el gineceo por la voluntad del señor, mientras que otras eran heredadas del padre¹³. A estas vías tradicionales se sumó el control estatal inca cuando a través de la institución de las *acllacuna* entregaba mujeres a personajes

12. Véase HERNÁNDEZ ASTETE, *La mujer...* y ARMAS ASÍN, F., "Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional", *Revista de Indias*, 223, 2001.

13. ESPINOZA SORIANO, *La poliginia señorial...*, p. 428.

que quería distinguir, convirtiendo a la poligamia en un acto político¹⁴. El Inca podía escoger a su voluntad cualquier mujer del imperio, pero también aprovechó la finalidad política de esta práctica recibiendo esposas de cada comunidad como símbolo de buenas relaciones. Asimismo, el Inca para honrar a hombres ajenos a este privilegio y que pretendía premiar por algún acto sobresaliente podía concederles una segunda esposa. Esta merced, que sólo podía realizarla el máximo gobernante, permitía la elevación social del varón¹⁵.

Las mujeres, por tanto, se convertían en la encarnación del poder de los hombres, pero este simbolismo no quedó reducido a la institución del matrimonio. Tras fallecer el esposo, sobre sus viudas, ya fuesen las concubinas o la primera esposa seguía recayendo el deber de personificar el estatus del difunto. Para ello, parte de los rituales funerarios estaban destinados a esta misión.

La creencia en el más allá y en el alma desarrolló en los Andes un importante conjunto de manifestaciones religiosas en torno a la muerte, expresadas en un complejo ceremonial funerario y culto a los muertos. De acuerdo con la concepción religiosa andina se distinguían tres mundos: *Hanan Pacha* o mundo de arriba, morada de los seres celestes; *Kai Pacha*, mundo de los seres vivos; y finalmente *Ujku Pacha*, mundo de abajo donde habitaban los muertos en un espacio paralelo al de los vivos en un sentido inverso¹⁶. La calidad de la estancia que podía disfrutar un alma en esta última morada dependía, no de los actos realizados en vida, sino del rango social disfrutado. Por ello, la preocupación en torno a la muerte no estribaba en un futuro juicio final, sino en que el alma del fallecido quedase vagando por la tierra sin llegar a su destino¹⁷. Al ser determinante para la vida futura el poder social disfrutado en ésta, los ceremoniales funerarios debían ser una manifestación de este valor en el difunto para ayudar al difunto en el camino hacia el más allá. Por este motivo, dependiendo del estatus del fallecido, los funerales variaban en opulencia, ostentación y tiempo dedicado al mismo. Además, la élite disfrutaba de tres privilegios en sus exequias frente a la población común, tenía derecho a un enterramiento, a momificarse y a la necropompa¹⁸. De esas tres prerrogativas nos interesan las dos últimas por su especial vinculación con las viudas.

14. CIEZA DE LEÓN, P., *El Señorío de los Incas*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 62, 86, 127; GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, pp. 510-511.

15. ONDEGARDO, P., *El mundo de los incas*, Madrid, Historia 16, 1990, p. 81.

16. Tras la muerte se pasaba a un orden invertido al de los vivos, Anne-Marie Hocquenghem demuestra que en las representaciones eróticas mochicas los actos sexuales que no conducen a la procreación (masturbación y sodomía) se relacionan con ritos de “inversión del orden”, relacionados con el culto a los muertos. Véase HOCQUENGHEM, A., “Les représentations érotiques mochicas et l’ordre andin”, *Bulletin de l’Institut Français de Etude Andines*, 3-4, 1986, pp. 35-47.

17. ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, A., *El espacio funerario en las culturas andinas un estudio arqueológico y etnohistórico*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, pp. 162-173.

18. *Ibid.*, p. 361.

La necropompa hace referencia a la costumbre de enterrar junto al difunto otras personas. Se trataba de un ritual sólo permitido al Inca y a la élite. Lejos de lo que podamos pensar la población común no realizaba estas prácticas. Esta tradición, que hunde sus raíces en el pasado preincaico, se explica por la creencia de que en el más allá se precisaba todo aquello que le rodeaba a uno en vida¹⁹. En palabras del cronista Cieza de León estos actos estaban motivados por la promesa del demonio de “que después de muerto habían de resucitar en otra parte que les tenía aparejada, adonde habían de comer y beber a voluntad, como lo hacían antes de que muriesen”²⁰. De estos fúnebres acompañantes nos ocuparemos del grupo que conformaban las esposas secundarias de un señor local fallecido. Insistiremos, no obstante, que junto a las esposas se cosepultaban niños y sirvientes de ambos sexos. Este cruel destino no estaba limitado a las mujeres, aunque la presencia de varones aparece más frecuentemente en los enterramientos de los Incas que en los de los curacas²¹.

Normalmente con anterioridad al cosepultamiento las víctimas habían sido embriagadas haciéndolas ingerir importantes cantidades de chicha²², otras veces el aturdimiento se alcanzaba a través del consumo de coca molida²³. Pero en la mayoría de los casos se les daba muerte previamente²⁴, existiendo múltiples fórmulas: envenenamiento, ahorcamiento, desangrando²⁵, etc... aunque no faltan menciones a que eran sepultadas vivas²⁶.

De entre las recientes viudas de un señor local nunca se sacrificaba a la esposa principal²⁷, y de entre las secundarias no todas eran sepultadas. En palabras del cronista “ponen dos o tres mujeres de las hermosas y queridas suyas, y otras joyas de las más preciadas, y con la comida y cántaros de su vino de maíz, los que les parece”²⁸. Las que pasaban este trance se enfrentaban al mismo sin temor, “teniendo por gran felicidad y bienaventuranza ir juntas con su marido o señor, creyendo que luego habían de entender en servillo de la manera que acostumbraban en el mundo”²⁹. Alicia Alonso apunta que seguramente se conocía antes de la muerte del marido

19. *Ibid.*, pp. 271-275.

20. CIEZA DE LEÓN, P., *La Crónica del Perú*, Madrid, Historia 16, 1984, p. 263.

21. CIEZA DE LEÓN, *El señorío...*, p. 195.

22. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 106. La chicha es la bebida alcohólica tradicional en los Andes obtenida del maíz, básica no sólo en su consumo diario sino también por su necesaria presencia en todo ritual, por lo que quedaba cargada de un trascendente poder simbólico.

23. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva crónica...*, p. 284.

24. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 267.

25. VALERA, B., *Relación de las costumbres de los naturales del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992, p.61.

26. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 222.

27. ELLEFSEN, *Matrimonio...*, p. 215.

28. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 230.

29. *Ibid.*, p. 309.

quien debía acompañarlo, tratándose por tanto de una coacción psicológica premeditada³⁰. Pensamos que debieron existir mecanismos que rigiesen esta delicada decisión. Sin embargo, los cronistas apenas indican qué motivaciones podían influir para alcanzar esta determinación. Sabemos que estas mujeres tenían en común el ser las más queridas por su esposo, hecho conectado con el grado de relación mantenido en vida³¹; asimismo eran las más hermosas, ya que como socarronamente afirma Cieza “metían mujeres vivas y no las más feas”³². La mencionada hermosura podría tener una importante relación con la juventud de la víctima. Supondría que el matrimonio era más reciente y por tanto también lo era su presencia en el gineceo, por lo que aún no habían alcanzado las prerrogativas necesarias, o dicho de otra forma, la antigüedad suficiente para salvarse de este sufrimiento. Las concubinas se diferenciaban jerárquicamente atendiendo a su origen, y dentro de una misma clase social aquellas recientemente incorporadas debían contar con menos mecanismos frente a las demás para eludir este destino. Sin embargo, este dramático final contaba con ciertos beneficios. Blas Valera informa sobre el modo en que los dioses premiaban este acto en la vida del más allá, mientras que en la vida terrenal los sucesores del difunto se encargaban de beneficiar a los herederos de los sepultados dándoles “abundantísimamente las tierras y cosas necesarias, así de lo que perteneciese a sus padres, como otras de merced... haciéndolos libres de todo pecho y tributo”³³.

Por otro lado, éstas no eran las únicas muertes de mujeres en los rituales funerarios. Era también frecuente que se produjesen autoinmolaciones. No obstante, éstas eran más usuales en el funeral de un Inca y no en el de un curaca, aunque Pedro de Cieza también menciona esta posibilidad para estos jefes locales³⁴. Estos actos eran arrebatos voluntarios y sin premeditación realizados tras conocer la muerte de su señor. Los primeros españoles fueron testigos excepcionales y quedaron estupefactos ante el modo en que se producían estas acciones impulsivas con motivo de la trágica muerte de Atahualpa. La excepcional narrativa de Cieza así nos lo describe:

“Fue tan grande el sentimiento que las mujeres y sirvientas hacían, que parecían rasgar las nubes con alaridos. Quisieran muchas matarse y enterrarse con él en la sepultura, más no se les permitió (...). Como las mujeres vieron que no se podían

30. ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, *El espacio...*, p. 276.

31. El contacto mantenido en vida con el difunto era uno de los factores más decisivos, especialmente observable cuando los acompañantes eran personas no vinculadas a él por parentesco, en esta ocasión primaba la cercanía experimentada en vida, ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, *El espacio...*, p. 275.

32. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 196.

33. VALERA, *Relación de las...*, pp. 60-61.

34. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 264.

enterrar con su señor, se apartaban y se ahorcaban de sus mismos cabellos³⁵ y con cordeles. Fue aviso a Pizarro, y si en ello no pusiera remedio, se ahorcaran y mataran las más de las mujeres”³⁶.

Dentro de la pompa y boato que exaltaba la categoría social del difunto, un lugar importante lo ocupaba tanto el número de enterradas, como el de aquellas autoinmoladas. La cifra exagerada de cuatro mil personas³⁷ cosepultadas con Huayna Capac nos da una idea de la fastuosidad que podían adquirir estos actos como de la cosificación con la que eran tratadas las víctimas, equiparadas a objetos del ajuar funerario.

Pensamos que el privilegio de la poligamia estaba claramente vinculado con el de la necropompa. El enterramiento de mujeres se convertía en el último acto público donde se escenificaba el poder y el estatus del fallecido. Además, las esposas sepultadas no sólo eran la personificación de los logros del marido en un nivel terrenal, sino que de acuerdo con las creencias en el más allá y en la inmortalidad del alma perpetuaban esta función en el mundo de los muertos. Eran sacrificadas para que en la otra vida siguiesen siendo el reflejo de la autoridad de su esposo, de forma que la viudedad era una prolongación del matrimonio, la vinculación marital se convertía en eterna. Advirtamos que frente a la primera esposa las secundarias eran sirvientas del esposo y de la mujer principal, lo que hizo que en ocasiones fuesen denominadas *chinas*, es decir, mujeres dedicada al servicio doméstico, aunque, eso sí, accesibles sexualmente al marido e integrantes de la unidad doméstica tanto ellas como sus hijos³⁸. Por ello, cuando eran sacrificadas para los funerales de su cónyuge lo hacían en calidad de esposas y de este modo, tras pasar el trance de la muerte, seguía desempeñando las mismas funciones que realizaban en vida.

Ciertamente, el privilegio de enterrarse con acompañantes estaba limitado por cuestiones de estatus social pero no de género. Al igual que ocurría con los varones, existieron sepulturas de mujeres de la élite con el consabido séquito. Este aspecto ha quedado recogido en las crónicas de forma más parca, aunque posteriormente la arqueología se encargó de demostrar que la necropompa

35. Desconocemos cómo podían conseguir quitarse la vida ahorcándose con sus propios cabellos, pero parece que se trataba de una forma extendida para darse muerte, pues en un pasaje de la crónica de Cieza el cronista nos cuenta, haciendo referencia a la presencia de españoles en las distintas poblaciones, que: “Cuando entramos en este valle de Aburra fue tanto el aborrecimiento que nos tomaron los naturales dél, que ellos y sus mujeres se ahorcaban de sus cabellos o de los maures de los árboles...” , *ibid.*, p. 120.

36. CIEZA DE LEÓN, P., *Descubrimiento y conquista del Perú*, Madrid, Historia 16, 1986, p. 188.

37. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p 195.

38. ESPINOZA SORIANO, *La poliginia...*, pp. 429-430.

era una prerrogativa accesible a las mujeres³⁹. Las escasas menciones de los cronistas sobre este hecho obedecerían a su androcentrismo, que desecha e ignora los aspectos relacionados con lo femenino frente a los masculinos. Se trata de una respuesta acorde a los condicionantes sociales de corte patriarcal propios de la sociedad occidental judeo-cristiana de donde provienen mayoritariamente estos autores. Uno de los pocos casos recogidos en las crónicas es el funeral de la *Coya* Mama Ocllo, que contó con todo el boato requerido por un personaje de su altura social y fue acompañada por sus criadas y servidores⁴⁰. Sin embargo, es necesario puntualizar las importantes diferencias que creemos existen entre los enterramientos de la élite masculina y femenina. En los segundos entre las personas enterradas no aparece el marido, ni obviamente otros esposos, pues la poliandria no existió en los Andes⁴¹. En estos casos los fúnebres acompañantes suelen ser sirvientes de la señora, lo que pone de manifiesto que la necropompa era una práctica común tanto en hombres como en mujeres, y en ambos era una manifestación de poder. Indistintamente del sexo ésta implicaba la existencia de jerarquías a través de las que se ejercía supremacía. Pero mientras en los enterramientos de mujeres de la élite sólo se expresa una dominación de clase, en los funerales de señores locales se percibe una interacción y conjunción de jerarquías de dominación de clase y género. La viudedad para estas mujeres entrañaba la muerte para prolongar sus deberes maritales de acuerdo a unas relaciones de género desiguales, donde la teórica complementariedad andina entre esposos ocultaba importantes diferencias por cuestiones de género.

La dependencia del esposo en la viudez se extendía también a las esposas principales a través de la tradición del culto a la momia del fallecido. El derecho a momificarse era otro de los símbolos de prestigio social propio del Inca y de los señores de comunidades locales. Para la religión andina las momias merecían veneración de acuerdo a su categoría, por lo que las de los *Incas* y las *Coyas*⁴² eran reverenciadas como seres divinos, frente a las de los curacas, que a lo sumo

39. ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, *El espacio...*, pp. 401-404.

40. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío...*, p.177; BETANZOS, J., *Suma y Narración de los Incas*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, p. 222-224.

41. Los escasos datos de poliandria se rastrean en la zona Tallán, Mochica y Chimú por la Crónica de fray Antonio de la Calancha, ESPINOZA SORIANO, W., "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señoralismo feudal en el Imperio Inca", *Revista del Museo Nacional*, 1976, p. 260.

42. El privilegio de la momificación para la élite no distinguía de sexos. En lo que respecta al matrimonio real, al igual que sucedía con los monarcas incaicos, el culto a las reinas fue trascendental para la religión inca. En las principales festividades la procesión de momias de Incas estaba acompañada por una paralela de sus esposas también momificadas. Véase, ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, *El espacio...*, p. 401 y SILVERBLATT, *Luna, Sol...*, p. 42.

eran respetadas como huacas⁴³ locales. Indistintamente de su categoría, todas debían recibir esmerados cuidados tal como si viviesen y, para ello, contaban con la atención de su familia donde la viuda era una pieza clave⁴⁴. Con el fin de garantizar el sostenimiento de las atenciones requeridas, las momias disponían de tierras destinadas expresamente para ello, trabajadas por la misma gente de servicio tenida en vida⁴⁵. En definitiva, un señor momificado perpetuaba todas sus relaciones personales tal y como si no hubiese fallecido. Esta circunstancia significaba para su viuda la exigencia de cuidados post-mortem que la mantenían ligada a él de por vida. El ejemplo más extremo es el caso de las momias de los Incas que exigía el mantenimiento de sus concubinas y su renovación a medida que morían⁴⁶, las cuáles, además, sostenían la ficción de seguir manteniendo relaciones sexuales con el fallecido⁴⁷. Esta tradición convertía a la figura del esposo en eterna y su presencia física era especialmente deseada en las manifestaciones públicas, donde conservaban el mismo tratamiento y boato acostumbrado en vida⁴⁸. Durante estas celebraciones se requería la presencia de la esposa y de todos sus criados, quienes les ofrecían alimentos y bebidas emulando que éste permanecía con vida⁴⁹.

Comprobamos que la viudez en los matrimonios polígamos no eliminaba las dependencias hacia el marido. Al cumplir con el deber de acompañarlos post-mortem, bien entregando sus vidas o bien representado que aún permanecía vivo, las relaciones entre esposo y esposas perduraban eternamente. Al mismo tiempo se evidencian unas relaciones de género desiguales. La supuesta complementariedad de la dualidad andina ha sido sobreestimada cuando se ha pretendido hallar en ella igualdad y, sin embargo, no hace más que esconder diferencias, pues estos sufridos deberes maritales de la esposa no eran correspondidos en el caso inverso cuando el que enviudaba era el hombre.

2. LAS MANIFESTACIONES DE LUTO EN LA VIUDA.

Con la muerte del marido daba comienzo el ritual funerario destinado a despedir y enterrar al difunto. Aún cuando las exequias variaban atendiendo a las diferencias sociales existían ciertos gestos idénticos y otros muy semejantes,

43. Las huacas eran elementos sagrados, podían ser elementos muy variados montañas, piedras, ríos...

44. ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, *El espacio...*, p. 374.

45. MURRA, J.V., *La organización económica del Estado Inca*, México, 1978, pp. 80-81.

46. ELLEFSEN, *Matrimonio...*, p. 196.

47. *Ibid.*, p. 211.

48. *Ibid.*, p. 202.

49. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 56.

obligados para los funerales de cualquier clase social. Normalmente, las variaciones por estatus quedaban patentes en el tiempo destinado al ceremonial y en la ampulosidad del mismo. Precisamente, en muchos de estos actos fúnebres las viudas desempeñaban un papel trascendental, al corresponderle la escenificación del luto.

Alicia Alonso ha distinguido para los funerales del Inca un total de nueve demostraciones de luto: llantos fúnebres; embriaguez ritual; danzas y cantos; procesiones; ofrendas; comidas generales; prácticas relacionadas con el vestir; transformaciones corporales; y mortificaciones⁵⁰. Siguiendo este esquema, analizaremos cada manifestación desde el punto de vista de la viuda.

El llanto es uno de los rasgos humanos más comunes de expresión de dolor, pero en los Andes se insertó en el ceremonial funerario como un ritual de expresión pública, desligándose de la mera manifestación personal de tristeza. Necesariamente, no estaba ligado a la exteriorización de un sentimiento personal, por tanto, en los entierros del Inca se buscaban personas, podríamos decir, especialistas en el llanto fúnebre⁵¹. Estas manifestaciones incluían “bozes, gritos y llantos”⁵², creando un clima de alto contenido dramático. El tiempo que duraba el llanto por el difunto dependía de su rango social, “porque mientras mayor señor es, más honra se le hace y mayor sentimiento muestran, llorándolo con grandes gemidos”⁵³. Así, la muerte de un Inca era conmemorada y llorada en todo el *Tahuantinsuyo* por un año entero⁵⁴. La viuda y, en el caso de existir poligamia, aquellas otras que no eran enterradas con el marido, debían destacar en sus llantos y mantener su luto durante un año⁵⁵.

Las transformaciones en el vestido, en el físico y las mortificaciones iban aparejadas y, puesto que eran de carácter más personal, se convertían, junto con el llanto, en aquéllas que más atañían a las viudas. Siguiendo la descripción de Cieza, vestían capirotos negros⁵⁶, haciendo referencia al manto con el que se cubrían y que dejaba sólo visible el rostro. Con este atuendo cobijaban además su cabeza recién trasquilada, ya que el rapado del cabello constituía otro de los ritos que debía cumplir la viuda.

En el Imperio Inca el peinado actuó como una forma de identificación tribal que, al mismo tiempo, simbolizaba etapas y situaciones vitales. Por ello, además del trasquilado por viudez, existía un primer corte ritual durante la infancia o recogidos específicos que marcaban el abandono de la pubertad en

50. ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, *El espacio...*, p. 286.

51. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 380.

52. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p. 286.

53. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 268.

54. CIEZA DE LEÓN, *El señorío...*, p. 176.

55. CIEZA DE LEÓN, *La Crónica...*, p. 196.

56. *Ibid.*, p. 318.

niñas. De hecho, según la creencia andina de adivinación a través de los sueños se pensaba que cuando una mujer soñaba que le cortaban el cabello se le estaba augurando una próxima viudez⁵⁷. No obstante, este ritual capilar no era exclusivo de la viuda, otros familiares femeninos próximos podían mostrar el luto por este medio⁵⁸. Creemos que, independientemente de las vinculaciones existentes entre el cabello y las creencias, en el más allá este ritual funerario cuenta con claras connotaciones sexuales. De hecho, la duda sobre la fidelidad sexual de una esposa se sancionaba con un trasquilado público⁵⁹; era uno de los castigos más infames por lo que se tendía a ocultar esta situación cubriéndose con mantos⁶⁰. Asimismo, el cabello largo y de intenso color negro era un atractivo físico en las mujeres⁶¹. Ya que una profusa cabellera azabache era signo de femineidad y atracción sexual y su corte un castigo al adulterio, pensamos que este trasquilado en las viudas pretendía asegurar la eliminación del atractivo físico de éstas durante el tiempo del duelo. Con esta marca de luto, imposible de disimular, se podía certificar el cumplimiento del mismo.

Otro tipo de transformación corporal consistía en oscurecer el rostro de la viuda con ceniza negra. Sin embargo, este acto era momentáneo y no exigía las implicaciones en el tiempo del corte del cabello. Por su parte, las mortificaciones eran realizadas al mismo tiempo que la viuda marchaba en la procesión fúnebre. Además de ir enlutada, trasquilada y con la faz cubierta de ceniza podía, bien azotarse con *queshuas*⁶² o ceñírselas al cuerpo⁶³.

El resto de los rituales no eran exclusivos de las viudas, aunque también participaban en ellos. Entre ellos se encontraban las danzas, procesiones, comidas, ofrendas y la embriaguez ritual. La costumbre mandaba que se matase un carnero el día de la muerte y posteriormente, como recordatorio, al quinto y décimo día y finalmente a los seis meses. Comían de él todos aquéllos que lloraban al difunto y bebían hasta emborracharse⁶⁴. Los que participaban en la procesión, junto a sus llantos, entonaban canciones fúnebres, que en el caso de ser un señor local, versaban sobre sus logros y proezas⁶⁵, más aún si se trataba de un Inca⁶⁶. Las mujeres solían, además de cantar, tocar tambores y flautas. Se trataba, en fin, de una escenificación que pretendía conmover y provocar aflicción.

57. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p.277.

58. CIEZA DE LEÓN, *La crónica...*, p. 240.

59. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 258.

60. *Ibid.*, p. 605.

61. *Ibid.*, pp. 589-590.

62. Las *queshuas* eran pequeñas soguillas, PACHACUTI YANQUI, J., *Relación de Antigüedades de este reino del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992, p. 227.

63. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío...*, p. 176.

64. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p. 842.

65. CIEZA DE LEÓN, *La crónica...*, p. 267-268.

Finalizadas las honras fúnebres, la viuda debía guardar un año de luto, manifestando externamente su nueva condición. Si bien, a los seis meses se descubría el rostro. Antes de poner fin al duelo se sometía a un baño ritual en un río con fines adivinatorios, en el que cabía vaticinar su muerte, pues si “no sale presto, dicen que es mala señal y que an de murir presto⁶⁷”.

El recuerdo al difunto no sólo quedaba en la apariencia externa, también implicaba la modificación de los comportamientos adaptándolos al nuevo estado. En este primer año la mujer debían permanecer en su casa, manteniéndose casta. Los nuevos matrimonios no estaban bien considerados:

“Mandamos que la biuda en says meses que no descubriese su cara ni salga de casa y de un año tubiese luto y toda su uida no conociese a hombre, que estuviese honesta y recogida y criasen a sus hijos en su hazienda y casas y *chacaras* y *lucris* y que llorase como biuda y pobre⁶⁸”.

Unas nuevas nupcias sólo eran aceptables para aquéllas que no fuesen madres y aún así Garcilaso no es capaz de explicar por qué causa los varones consideraban como un desprestigio el matrimonio con una viuda a no ser que ellos también lo fuesen⁶⁹. Deja sobrentender que para un mozo casadero sólo era honorable una mujer soltera, que no hubiese estado unida en matrimonio. El cronista parece deslizar prejuicios morales en torno a la honorabilidad femenina con claros tintes cristianos. Creemos que Garcilaso hace referencia al gusto andino por los matrimonios igualitarios. Sirva como ejemplo el hecho de que los tullidos se emparejaban según sus discapacidades físicas: los ciegos entre sí, al igual que los jorobados y demás. Probablemente el cronista al haber abandonado América en su juventud no es capaz de recordar esta norma andina y la confunde y la explica de acuerdo a la moral cristiana.

La opción de contraer un nuevo matrimonio era posible para las mujeres secundarias del Inca, era lo que se denomina herencia levítica. A través de ellas los hijos del señor muerto, fuese curaca o el mismo Inca, heredaba a las concubinas de su padre que no fuesen madres⁷⁰. Cuando Huáscar heredó el Imperio mandó que trajesen las mujeres y servicio de su padre; sin embargo, en la guerra civil que inició con su hermano Atahualpa éste las tomó para sí como una muestra más de sus deseos de convertirse en el nuevo Inca y sucesor de su padre⁷¹. De

66. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 380

67. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p. 842.

68. *Ibid.*, p. 179.

69. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 245.

70. ELLEFSEN, *Matrimonio...*, p. 54.

71. CIEZA DE LEÓN, *El señorío...*, pp. 198-199.

nuevo, como sucedía en los sacrificios funerarios, las mujeres eran el símbolo del poder y la autoridad del marido. En otras ocasiones estas esposas secundarias ingresaban en un *acclahuasi* donde terminaban sus días. Una tercera opción era volver a sus lugares de origen cuando no eran de Cuzco donde gozaban de un alto prestigio por haber sido esposas del Inca⁷².

El hecho de que las crónicas ignoren al viudo mientras mencionan profusamente a las viudas nos hace pensar que los esposos no debían guardar este riguroso duelo. Aún cuando por condiciones demográficas la mortandad masculina fuese más elevada, éstos debieron existir y sin embargo el luto aparece exclusivamente femenino. La viuda enlutada era la portadora más evidente del desconsuelo por la pérdida del cónyuge; sobre ella recaía el deber de conmemorar la memoria del difunto, pero ante todo el luto la marcaba temporalmente. Las transformaciones en el vestido y sobre todo las marcas capilares la obligaban socialmente a convertirse en el recuerdo viviente de su esposo y a ser definida por la ausencia del varón. De esta forma, demostramos nuevamente que la complementariedad del matrimonio andino no era equitativa, sino que además de forma perversa evadía los límites de la institución matrimonial prolongándose en la viudedad de estas mujeres.

3. LAS VIUDAS Y EL SISTEMA TRIBUTARIO INCA

Los cronistas indios y mestizos resaltaron las bondades de su cultura natal, especialmente cuando entendían que la llegada de los españoles había supuesto un paso atrás respecto a los logros del Estado Inca. Uno de los aspectos exaltados fue la organización económica que propiciaba la ausencia de pobreza en el Imperio. En muchos casos su dibujo de un Estado paternalista estaba exagerado, pero no cabe duda de que incluso los cronistas españoles⁷³ se asombraron de los resultados de la organización del tributo y del reparto basado en el concepto de redistribución y reciprocidad andina.

Cuando un territorio era conquistado por el Imperio su población debía aportar al Estado una tasa de tributo en forma de trabajo exigida a cada unidad doméstica. En contrapartida el Inca redistribuía a la población tributante parte de su esfuerzo en productos básicos para la subsistencia como podría ser el grano o las mantas. En palabras de John Murra, el Estado actuó como un mercado, distribuyendo los excedentes allí donde entendía eran necesarios, ya que parte importante de ellos no llegaban a los productores del Imperio, sino que mar-

72. ELLEFSEN, *Matrimonio...*, p. 228; ESPINOZA SORIANO, *Las mujeres secundarias...*, p. 265; GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, pp. 647-649.

73. ONDEGARDO, *El mundo...*, p. 50.

chaba en mercedes, uso de la corte, ejército, necesitados...⁷⁴. Éste último cupo fue el que el Estado más “publicitó”, permitiéndole definirse como benevolente y humanitario. Puesto que a las viudas se las incorporó en este grupo, las menciones con tintes propagandísticos de los beneficios con los que eran ayudadas son continuas en las crónicas⁷⁵, especialmente en comparación con la penosa situación en la que quedaron tras la llegada de la burocracia española que anuló este sistema económico⁷⁶.

La viudedad era asemejada a la pobreza, de tal forma que las viudas junto a sus hijos huérfanos, a los enfermos, tullidos y viejos, se incluían dentro del grupo de necesitados⁷⁷. Se entendía que estas personas eran incapaces de responder tanto a las exigencias tributarias como a los trabajos que garantizasen su subsistencia. Para poder hacer frente a las necesidades de estas gentes el Estado debía conocer periódicamente — según Garcilaso anualmente — el estado de su población⁷⁸. En los censos el número de viudas de cada *ayllu* era un dato trascendental. Conocer con precisión cuantas mujeres habían perdido a su marido aseguraba una mejor organización de la ayuda⁷⁹. Obviamente, las viudas de caciques o Incas momificados que contaban con las tierras destinadas a sustentar a la momia y a su familia⁸⁰ no eran tenidas en cuenta en estos recuentos.

Las viudas no dejaban de ser tributarias. A ellas les seguía correspondiendo un lote de tierra, pero en el momento de labrarlo contaban con lo que podemos denominar la solidaridad organizada de la comunidad. Antes de que cada familia se ocupase del laboreo de sus propias tierras se encargaba de los trabajos exigidos estatalmente. “Labraban primero las del Sol, luego las de las viudas y huérfanos y de los impedidos por vejez o enfermedad”⁸¹. Para velar por el cumplimiento de estas prestaciones comunitarias existía un funcionario dedicado exclusivamente a dichas tareas. Éste se encargaba de convocar a la población un día concreto para trabajar en las tierras de las personas disminuidas. Dentro del cupo de las viudas también eran tenidas en cuenta las esposas de los soldados que se encontraban ausentes por estar cumpliendo con su deber en la milicia. Vemos, por tanto, que las ayudas comunitarias intentaban suplementar la fuerza de trabajo de los maridos ausentes. En contra de lo que afirma Garcilaso, no eran un premio a la vida de contención sexual exigida a estas mujeres⁸².

74. MURRA, *La organización...*, p. 176.

75. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p. 368.

76. *Ibid.*, p. 1014.

77. *Ibid.*, p. 185; VALERA, *Relación de las...*, p. 67.

78. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p.387

79. CIEZA DE LEÓN, *El señorío...*, p. 78.

80. *Ibid.*, p. 56.

81. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 288.

82. *Ibid.*, p. 245.

Entendemos que tal ayuda nunca debió ir más allá de la suplencia de la fuerza perdida, pues las viudas mantenían el conjunto de tareas de las que eran responsables antes del fallecimiento del marido⁸³. En los Andes no existía una rígida división generizada del trabajo; en las tareas cotidianas las mujeres tenían pocas actividades vedadas, por lo que el nivel de trabajo no debió disminuir con estas ayudas. Es más, pensamos que, a pesar de estos apoyos, sus obligaciones debieron aumentar, pues las menciones a la colaboración comunitaria con las viudas siempre son puntuales. Según Garcilaso, las llamadas a la comunidad para estos menesteres se hacían en los tiempos de barbechar, sembrar y recoger frutos⁸⁴. Ciertamente, son los periodos agrícolas de mayor trabajo, pero salvo estos momentos, en el esfuerzo diario una viuda había perdido la mitad de la fuerza de trabajo de su unidad doméstica. En estas condiciones, la edad de los hijos y el número de los mismos determinaba bastante las garantías con las que afrontaba la subsistencia. Quienes contasen con la ayuda de hijos no excesivamente pequeños podían permitirse una situación más acomodada. Así se comprende que en los Andes se pensara que era más rico quien más familia tuviese. Además, existía junto a esta solidaridad regulada, otra regida por el parentesco. Los matrimonios en los Andes eran endogámicos dentro del *ayllu* y permitían establecer alianzas familiares bastante intensas que tejían lazos de ayuda mutua. Huaman Poma nos relata qué tipo de compromisos adquirían los familiares de un matrimonio:

“Estos compadres ayudauan en el trabajar y en otras necidades y quando están enfermos y en el comer y ueuer y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos biuieren. Y después, sus hijos y desendientes, nietos y bisnietos se seruían y guardaban la ley de Dios antigua”⁸⁵.

John Murra demuestra que el sistema redistributivo consistió en la asunción por parte del Estado de prácticas ya existentes a nivel local y, por ello, minusvalora el esfuerzo económico del Imperio. La responsabilidad del bienestar de sus vecinos había recaído tradicionalmente en el *ayllu*. El Estado, como en otros asuntos, permitió la pervivencia de prácticas locales que no les entorpecía y las hizo suyas. Mientras se rindiere culto al Sol y se cumpliera con la tributación estatal, no existía injerencia en el resto de actividades locales. Las comunidades en el momento de la conquista de los Incas eran autosuficientes y lo seguían

83. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, pp. 208, 210.

84. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p.288.

85. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p. 918.

86. MURRA, *La organización...*, pp. 192-197.

siendo bajo su dominio. La tan elogiada actividad de cooperación con los más necesitados no era una preocupación del poder central de Cuzco. Murra sólo acepta cierta intervención en la previsión de almacenes para momentos de extremas crisis agrarias, provocadas por sequías o heladas y, aún así, con cierta reserva por la escasa fiabilidad de las fuentes, escasas y tardías⁸⁶. Lo mismo cabe decir cuando se refiere a los repartos estatales exclusivamente destinados a mejorar la vida material de los necesitados. Las menciones a ellos proceden de dos cronistas muy propensos a exagerar las cualidades del Estado Inca: Garcilaso de la Vega y Blas Valera⁸⁷. Aunque Huaman Poma ofrece una referencia a depósitos de “indios pobres y comunidades”, Murra deja esta cuestión en el aire y sin definir⁸⁸.

Otra cuestión de interés son las ayudas destinadas a la orfandad. La maternidad simultánea a la viudedad era algo común y, debido a las necesidades económicas que se asumían con la viudez, la crianza de los hijos era muy diferente a la experimentada mientras vivía el padre. Los cronistas equiparan los cuidados estatales de viudas y huérfanos. De hecho, se trataban de ayudas complementarias e interdependientes. La preocupación gubernamental sobre los hijos de viudas terminaba en el momento del matrimonio de éstos⁸⁹, cuando el hijo se convertía en adulto y era independiente de la tutela estatal. Además, la cobertura estatal hacia la orfandad suponía para la viuda, por su maternidad en solitario, la posibilidad de ausentarse de las obligaciones laborales mientras duraba la crianza de los hijos por más tiempo del que correspondía a cualquier otra madre⁹⁰. No obstante, en lo que se refiere a la colaboración para el cuidado de los hijos de viudas, las crónicas dejan ver que la actuación más eficaz fue de nuevo la solidaridad tradicional del grupo. Los lazos de parentesco endogámicos protegían a la descendencia mediante normas preestablecidas y asumidas por todos. Por ello, una de las obligaciones de los muchachos de edades comprendidas entre los cinco y nueve años era el cuidado y los juegos con hermanos y huérfanos⁹¹. Intuimos, por tanto, que lo que existía en torno a estos niños sin padre era una colaboración menos burocrática y más próxima a las relaciones personales.

Otra de las cuestiones que queda sin definir es la situación de las viudas respecto a la tributación. Es decir ¿se convertían en las cabezas de sus unidades domésticas, o se sumaban a la de algún pariente varón?⁹². Si seguimos lo expuesto por Garcilaso, las hijas no tenían derechos sobre ninguna tierra cuando

87. VALERA, *Relación de las...*, p. 101.

88. MURRA, *La organización...*, pp. 181-182.

89. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 288.

90. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p.226.

91. *Ibid.*, p. 202.

92. MURRA, *La organización...*, p.151.

se casaban y la aportación de tierras al matrimonio se hacía a través del marido, “porque no hacían cuenta de las mujeres después de casadas, sino mientras no tenían quien las sustentase, como era antes de casadas y después de viudas”⁹³. De acuerdo con este cronista, las mujeres al enviudar quedaban al frente de las tierras que pertenecían al marido. Sin embargo, este pasaje de Garcilaso ha sido muy contestado desde diversos frentes. En primer lugar los cronistas coetáneos nos informan de que a las niñas les pertenecían tierras desde su nacimiento, que mantenían durante y tras el matrimonio⁹⁴. Diversos autores, entre ellos Irene Silverblatt, han demostrado que este tipo de propiedades atienden a la conocida descendencia paralela, que establecía líneas de herencia por sexo. De forma que se trasmitían propiedades de madres a hijas y de padres a hijos, lo que invalida lo afirmado por Garcilaso⁹⁵. Esta tesis sostiene que la mujer tenía tierras ligadas a su persona independientemente de su estado, por lo que al enviudar las mantendría y probablemente sumaría a ellas las correspondientes a la unidad familiar, variable según el número de hijos. Decimos probablemente, porque los cronistas aportan informaciones contradictorias, algunos afirman que si los hijos solteros tenían la edad suficiente tributaban por su madre⁹⁶. No obstante, no niegan que una viuda de hijos pequeños fuese la responsable de tributar. Además, existen otros datos que nos dejan pensar que esto era posible.

Curiosamente, en las crónicas aparecen ciertas mujeres protagonistas de la mitología andina con actitudes varoniles, sus comportamientos son resueltos y valientes⁹⁷ y coincidentemente son viudas. En los Andes los roles de género quedaban definidos desde el terreno divino en la figura de dioses y diosas, quienes conforman un modelo de comportamiento para los humanos. Sin embargo, estas heroínas excepcionalmente quedan al margen de lo proyectado para las mujeres. Parece que es su condición de viudas lo que les permite la identificación con roles masculinos. Se trataría, por tanto, de una conexión entre lo plasmado por el orden divino con hechos de la realidad, pues las viudas en su vida diaria regían en exclusiva la unidad familiar, adoptando una duplicidad de géneros que, por otro lado, no es nueva en el pensamiento mítico andino.

El dios Viracocha⁹⁸ se caracterizaba por su androginia; según Pachacuti Yamqui las oraciones a esta divinidad se hacían bajo la sentencia: “¡Sea este

93. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, p. 292.

94. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica...*, p. 224.

95. SILVERBLATT, *Luna, Sol...*, p. 162.

96. ELLEFSEN, *Matrimonio...*, p. 225.

97. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios...*, pp. 647-648; PACHACUTI YANQUI, *Relaciones...*, p. 221.

98. María Rostwowski descubre en su monografía sobre estructuras de poder en los Andes que el culto a Viracocha era más antiguo que el del Sol, llegando un momento en el que éste último prevaleció sobre el primero gracias al esplendor adquirido por la civilización Inca, que hizo del Sol

varón! ¡Sea este mujer!”⁹⁹. Y así lo representa en un diagrama que este mismo autor realiza para recoger el dibujo que estaba en la Coricancha del templo del Sol de Cuzco. En él Viracocha es el padre/madre de los dioses masculinos y femeninos, de quien en dos líneas paralelas de descendencia surgen los seres humanos, los hombres, descendientes de los dioses y las mujeres de las diosas¹⁰⁰. Según lo explicado anteriormente, sólo las viudas madres eran, al igual que Viracocha, la única cabeza visible de su descendencia. Por ello, al igual que esta divinidad, podían, en ocasiones, adoptar actitudes más masculinas; en el relato mítico no era inconcebible que guerreasen, mientras que en la cotidianidad más terrenal no lo era que afrontasen el gobierno de su hogar.

Finalmente, comprobamos que las mujeres de matrimonios monógamos del pueblo común, una vez pasado el trance del luto, obtenían una independencia que no lograban aquellas casadas con un varón polígamo. Ciertamente, para las primeras la viudedad estaba acompañada de pobreza, pero ésta era contrarrestada en parte por los mecanismos de la tributación inca y por la solidaridad de la comunidad; frente a las últimas, no sólo estaban desligadas de la dependencia del esposo difunto sino, que eran capaces de traspasar los roles exclusivamente femeninos.

su dios estatal. Además, también destaca los importantes añadidos cristianos que sufrió este mito, motivado por su posible semejanza con la idea de Dios creador cristiano, ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas...*, pp. 30-39.

99. PACHACUTI YANQUI, *Relaciones...*, p.202.

100. SILVERBLATT, *Luna, Sol...*, pp. 31-33.