SARA BEATRIZ GUARDIA

MUJERES PERUANAS EL OTRO LADO DE LA HISTORIA

SEXTA EDICIÓN

SARA BEATRIZ GUARDIA

MUJERES PERUANAS
El otro lado de la historia

SEXTA EDICIÓN
LIMA- PERÚ, 2021

Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia

Primera edición, octubre 1985
Segunda edición, marzo 1986
Tercera edición, agosto 1995
Cuarta edición, noviembre 2002
Quinta Edición, julio 2013

Lima, junio 2021, Sexta edición

AUTOR-EDITOR
© Sara Beatriz Guardia Aguirre
Malecón Castilla 106, Barranco
Lima. Perú

Impresión:
Gráfica Delvi S.R.L.
Jr. Sicuani 1471-1483 . Lima 01
Junio 2021
Tiraje: 200 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2021-05618
ISBN N° 978-612-46498-7-5

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

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

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

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

Índice

Presentación 13

Capítulo I. Las mujeres en las culturas del Antiguo Peru

¿Débiles e indefensas desde siempre? 27
Las mujeres en las culturas preincaicas 30
Cultura Chavín 33
La Dama de Pacopampa 34
Cultura Paracas 35
La Venus de Frías 36
En las Tumbas Reales 38
La señora de Cao 42
La sacerdotisa de San José de Moro 43
La Venus de Nazca 45
Cultura Tiahuanaco 47
Imperio Wari 48
Sacerdotisa de Chornancap 49
Estados Regionales 50
Culturas Chancay, Chincha, Chachapoyas 51

Capítulo II. La mujer en el Imperio de los Incas

Imperio del Tawantinsuyo. 1400 - 1530 53
Mama Wako y la fundación del Imperio 59
Las mujeres en el Imperio de los Incas 61
La Coya, hija de la Luna 64
Señoras iñaca, Ñustas, Pallas 71
Acllas. Tejedoras del Imperio 73
Las mujeres y vida cotidiana 76
La tierra, madre universal 81
Valor simbólico y ritual de los alimentos 87
Engendrado por el Sol y una mujer salvaje 91

Capítulo III. La conquista: ¿Un drama sólo de hombres?

A la puerta del laberinto. Han llegado hombres
barbudos en casas por el mar 97

La violencia, factor sustancial e intrínseco de la conquista 102
La conversión de los infieles 112
Los Incas de Vilcabamba 116

Capítulo IV. Mujeres de la elite incaica en el drama de la Conquista

De Quispe Sisa a Inés Huaylas. Mujeres de la elite incaica 121
Francisca Pizarro. La primera mestiza de la elite incaica 124
España como destino 128
El otro viaje 132

Capítulo V. Vírgenes, Coyas, Mujeres. Garcilaso de la Vega

Hijo de dos mundos 135
Los Comentarios reales, entrar al laberinto 137
Mujeres, Vírgenes, Diosas 137
Garcilaso ante la madre ausente y el hijo relegado 146

Capítulo VI. Mujer: Sociedad y cultura en el Virreinato

La casa o el convento 150
Escritoras, conventos y beaterios 154
Iluminadas y herejes 155
La familia colonial 157

Capítulo VII. Sublevaciones y resistencia

Un sistema de explotación 161
Sublevaciones y resistencia 166

Capítulo VIII. La Rebelión de Túpac Amaru y Micaela Bastidas Cacicas y Caudillas

La insurrección de 1780 174
Micaela Bastidas. Señora gobernadora 176
Cartas de amor y guerra 179
Marcha al Cusco. La batalla final 185
Juzgados y sentenciados 191
La ejecución 197
Cacicas y caudillas 199

La caravana de la muerte. Heroico sacrificio de la Mujer Peruana 202
Fernando Tupac Amaru 204
Juan Bautista Tupac Amaru 205

Capítulo IX. El pensamiento ilustrado

Despertar de la vida intelectual en la segunda mitad del siglo XVIII 207

Capítulo X. La República

El Perú es libre e independiente 214
Las mujeres en la Independencia 216
Heroínas de América Latina 218
Reconocimiento a las mujeres 221

Capítulo XI. Transgresoras y perseguidas

Francisca Zubiaga. La Mariscala 225
Dominga Gutiérrez de Cossío. Una monja en la naciente República del Perú 229
Ha llegado una francesa. Flora Tristán en Arequipa 231
Dominga Gutiérrez y Flora Tristán conversan 235
Francisca Zubiaga y Flora Tristán se encuentran en el Callao 236

Capítulo XII. La Educación. Una difícil conquista

Escuelas para las mujeres 241

Capítulo XIII. Las ilustradas de la República

La construcción de la escritura femenina del siglo XIX 247
En nombre del desvalido y excluido por el poder 250
La mujer escritora 260

Capítulo XIV. Las mujeres en las *Tradiciones Peruanas* de Ricardo Palma

La imagen de las mujeres en las *Tradiciones Peruanas* 274
La educación de las mujeres 278
Monjas, santas y monasterios 280
Virreina del Perú. Doña Francisca. Manuela Sáenz 282

Condición de la mujer en la familia 284
Condición jurídica de la mujer 286

Capítulo XV. Manuel González Prada. Salvar a las mujeres

Un Estado democrático y moderno 288
Salvar a las mujeres 291
Las esclavas de la iglesia 294
Las emancipadas de González Prada 296
Yo camino bajo un cielo 298

Capítulo XVI. Las mujeres en la Guerra del Pacifico

Antonia Moreno de Cáceres 301
Las rabonas 303
Tacna. Resistencia heroica 304

Capítulo XVII. Reivindicaciones del siglo XX

Las mujeres se organizan 307
Dora Mayer 310
María Jesús Alvarado Rivera 313
Zoila Aurora Cáceres Moreno 318
Miguelina Acosta Cárdenas 320

Capítulo XVIII. José Carlos Mariátegui. Una visión de género

La Edad de piedra 327
Cartas a Ruth 333
El affaire Norka Rouskaya 336
La vida que me diste 340

Capítulo XIX. Las mujeres de la Revista Amauta

Revista Amauta 345
La escritura femenina.Transgrediendo el monólogo masculino 348
Poesía, literatura y arte 351
Una nueva patria 357
Otros escritos 361
Artículos escritos por mujeres publicados en la revista Amauta 365

Capítulo XX. Entrevista a Magda Portal y Ángela Ramos

Entrevista a Magda Portal. La poesía combativa 375
Entrevista a Ángela Ramos. Volviendo a darle a vida
a todos esos rostros inolvidables 381

Capítulo XXI. Cambiar los paradigmas

Ciudadanía y Sufragio 387
Movimiento Femenino 391

Capítulo XXII. Democracia también para las mujeres

Antecedentes 395
Democracia en el Perú 398

Capítulo XXIII. Historia de las mujeres

Historia de las mujeres 403
Un derecho conquistado 405
Historia de las mujeres en el Perú 411

Bibliografía 415

PRESENTACIÓN

Después de una ardua y difícil investigación publiqué en 1985 la primera edición de mi libro *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia.* Alberto Tauro del Pino y Magda Portal lo presentaron en el Salón de Grados del Ex Convictorio de San Carlos, de la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos, el viernes 25 de octubre de ese año. La invitación fue cursada por Antonio Cornejo Polar, entonces Rector de la Universidad, y Washington Delgado, Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Fue un buen comienzo.

Así mismo, *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, fue considerado como uno de los mejores libros de Historia de 1985, por Ricardo González Vigil, en una información publicada en el Dominical de El Comercio, el 29 de diciembre de 1985. Pocos meses después la primera edición estaba agotada; y procedí a publicar en 1986 la segunda edición, que mereció un comentario de César Miró:

> Es muy serio el esfuerzo de investigación de Sara Beatriz Guardia, sus valiosos aportes críticos y el enfoque humano y socio económico le confiere una especial significación a este trabajo que analiza la condición de la mujer desde los años prehispánicos hasta el presente. El relato de las luchas en diferentes épocas y las imágenes de las preclaras representantes de esa beligerancia le otorgan a Mujeres Peruanas, un puesto de honor entre otras importas obras de investigación social. Porque esas mujeres son las coyas del Imperio, las "capullanas" de la Conquista, la bellas y enigmáticas cacicas que vieron asombradas los hombres de Pizarro; y son, en otro momento de nuestra historia, las heroínas en los días dramáticos de Tupac Amaru; las precursoras en los años de la emancipación; las humildes y heroicas "rabonas" en los campos de batalla; las grandes luchadoras de las grandes causas[1].

Nueve años median entre la segunda y la tercera edición publicada en 1995. Período de intenso aprendizaje en el que tuvo especial relevancia mi estadía en México y las investigaciones de El Colegio de México que permitieron una mirada más profunda a mi propio país. Esta edición

1 César Miró. Testimonio Feminista. El Nacional, Lima, 25 de abril de 1986.

fue prologada por Pablo Macera. No podía ser de otra manera, porque cuando le entregué el primer manuscrito para conocer su opinión, repuso de manera escueta: "publícalo, yo haré el prólogo de la tercera edición", el mismo que en homenaje reproduzco a continuación.

Conchita Solana, Vice Presidenta de la Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras impulsó la presentación del libro con la Embajada del Perú en México, en la Sala Adamo Boari del Palacio de Bellas Artes de México el 26 de setiembre de 1995. En su intervención, Fernando Isasi, Encargado de Negocios de la Embajada del Perú, señaló:

> Debo confesar que la lectura del libro de Sara Beatriz Guardia, me ha llevado a reflexionar sobre la complejidad de la realidad de mi país. El Perú que encontraron los españoles del siglo XIV, fue un territorio lleno de poblaciones, de diferentes culturas dominadas por el imperio de la Civilización Incaica, saturado de organizaciones sociales, de roles y tareas distribuidos en un orden digno de nuestros tiempos, pero tampoco alejados del conflicto. En suma, aunque se trate de un concepto relativo, el Perú descubierto por los españoles fue una nación y no un territorio vacío de relaciones sociales complejas.
>
> El Perú, pues, resulta ser un fenómeno de permanentes y subsistentes luchas, que configura una realidad en la que la mujer ha tenido un papel primordial en el cambio y en la modernización. Ser peruano, vivir en el Perú, obliga a la curiosidad, a la explicación del pasado, de su entorno presente y de su proyección futura. Estas breves líneas, me sirven para explicar el origen de la obra que hoy presentamos y su autora. Sara Beatriz Guardia, hija de César Guardia Mayorga, un luchador social y ejemplo de su tiempo, es pues digna heredera de su padre y del contexto histórico social del Perú. Su preocupación por lo peruano, ha obligado a Sara Beatriz, a adentrarse en el pasado y en el presente por la vías complementarias que son la vida, el periodismo activo y la investigación histórica. A la vez, es fiel reflejo de la mujer peruana y contemporánea de nuestro tiempo, un ser activo y creador en el reto de la llamada competitividad neoliberal que se nos impone desde la cúpula del poder, sin descuidar el valor de lo social.

Mientras que Gloria Salas de Calderón, presidenta de la Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras, comentó:

> Sara Beatriz Guardia forma parte de la hermanad internacional de AMMPE tras haber asistido a nuestro Décimo Congreso en Guadalajara en 1993. Conocimos, desde entonces, su primera versión del libro *Mujeres peruanas. El otro lado de la Historia.* Acontecer poco diferenciado del resto los países donde, por un lado, la espada hispana impuso religión y costumbres, heredadas a su vez, por ocho siglos de dominación árabe, precedidos por visigodos celtas donde la mujer se contaba entre una más de las pertenencias masculinas. Por el otro lado, la progresión indígena secular, basada en cosmogonías que sitúan a la mujer Luna iluminada por la brillantez del hombre sol, en la totalidad del universo.

La presentación concluyó con la Embajadora Graciela de la Lama, Asesora de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México,

> Micaela Bastidas, Cecilia Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Flora Tristán, cuantos nombres rescatados del olvido, cuantas gestas ignoradas de la historia o menospreciadas ante figuras de próceres masculinos qué tal pudieron contribuir más a la independencia o al rechazó de una cultura impuesta, pero que no deben opacar el heroísmo de seres que en condiciones aún más adversas mostraron un valor y reciedumbre incomparables.
>
> Cuando acepté participar en la presentación de este libro no me esperaba una obra que me iba a conmover, que me iba a describir un ámbito insospechado de la actuación de la mujer latinoamericana y de la historia de un país que admiro desde hace tanto tiempo. Realmente agradezco a los organizadores esta oportunidad de asomarme bien sea a algo alejado de mi campo de especialización y trabajo, a estas esferas de la participación de la mujer en nuestro continente.

Esta edición también fue comentada por Bénédicte de Buron-Brun, de la Universidad de Pau, Francia, en la revista Letras Femeninas,

> Con *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*, Sara Beatriz Guardia nos ofrece un inmenso fresco sobre la situación de la mujer desde el Antiguo Perú hasta la actualidad. Se trata de una labor gigantesca, una investigación minuciosa, una suma de datos impresionante tanto a nivel etnográfico, arqueológico como bibliográfico. (…) La historia está en marcha con sus múltiples retos y también revanchas. En ese

sentido, la obra de Sara Beatriz Guardia, tal como dijimos al comienzo, es el resultado de una investigación minuciosa de gran valor para comprender el pasado, pero también el presente[2].

La cuarta edición de *Mujeres peruanas. El otro lado de la Historia*, se publicó en el 2002, prologada por Michelle Perrot, Profesora Emérita de la Universidad París 7 y Co-directora de la Historia de las Mujeres de Occidente. Prólogo que reproduzco a continuación. Raúl Fornet Betancourt, en su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, se refirió a esta edición:

> "Para la justificación de nuestra elección podríamos, ciertamente, resaltar las contribuciones ya mencionadas de Sara Beatriz Guardia a la historiografía de las mujeres, pues ésta se entiende en su planteamiento como el largo camino por el cual las mujeres recuperan la historia como el lugar donde han expresado y expresan su subjetividad. Historiografía significa aquí liberación de la palabra de la mujer, es decir, "documentación" de tradiciones alternativas de pensamiento y de acción. Y es evidente que con esta historiografía se abre un horizonte teórico al que la reflexión filosófica no puede renunciar. Más aún, este trabajo historiográfico feminista forma parte ya de toda filosofía que tenga un interés real en superar su anclaje en las tradiciones androcéntricas, porque sin apropiación de lo que Sara Beatriz Guardia ha llamado "el otro lado de la historia" la filosofía seguirá siendo incapaz de pensar el otro lado del pensamiento, pero sobre todo de pensar con y desde las experiencias de ese otro pensamiento"[3].

La quinta edición (2013) fue presentada por Diana Miloslavich Túpac, del Centro Flora Tristán, en la Feria del Libro de ese año:

> En la primera edición del libro, en 1985, me tocó entrevistar a Sara Beatriz en un programa de radio en Sol Armonía, y pude conocer este importante volumen. Han venido luego diversas ediciones, la segunda en 1986, la tercera en 1995, la cuarta en 2002 y la quinta edición en 2013, que hoy presentamos. Quiero destacar que en esta edición hay

2 Bénédicte de Buron-Brun. Universidad de Pau, Francia. Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*, Lima: Editorial Minerva. Tercera Edición, 1995. Revista Letras Femeninas. Volumen XXIII. Nos. 1-2, 1997. pp. 217- 221.

3 Raúl Fornet Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil.* Barcelona: Editorial Antrophos, 2009, p. 119.

un trabajo de casi tres décadas, en el que podemos ver el crecimiento de una historiadora comprometida con la causa de las mujeres. Hoy, tenemos un libro que debería formar parte del currículo del sistema educativo porque es la propuesta más amplia e integral acerca de la historia de las mujeres en el país.

Sin embargo, el libro de Sara Beatriz es una visión general de la historia de las mujeres en el Perú, abarca todos los periodos hasta nuestros días. Por ello sigue siendo, desde su primera edición, una propuesta importante, con una visión integral de nuestra historia. Un desafío emprendido por la autora en diálogo con las nuevas fuentes que fueron apareciendo en las últimas décadas, pero, también, en un diálogo con otras historiadoras de América Latina y de Francia, en especial con Michelle Perrot. Aquí está presente el diálogo sostenido a lo largo de muchos seminarios, encuentros, y la construcción de un colectivo de historiadoras interesadas en reescribir nuestra historia, y para las cuales el referente de Sara Beatriz Guardia y de Cemhal es muy importante.

Así mismo, el escritor Manuel Lasso, sostuvo en la reseña del libro que,

La quinta edición del libro de Sara Beatriz Guardia, *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia* (2013), constituye un valioso aporte a la investigación social. Ha volteado la historia habitual para mostrarnos en el perfil anverso la situación de la mujer en las sociedades peruanas durante los últimos cinco siglos. Va desde la arqueología y las primeras crónicas y otros documentos que demuestran la evolución de la condición de la mujer hasta las contribuciones del mariateguismo y el ahínco del feminismo por lograr el lugar justo que le corresponde dentro de la realidad peruana.

(…) Hay que agregar que este libro tiene una profundidad difícil de describir plenamente en pocas páginas, por su solidez y dimensión. Se trata de una extraordinaria obra que debería de estar en todas las bibliotecas. Es necesario decirlo, si alguien desea conocer la historia del Perú debe leer la notable producción de Sara Beatriz Guardia sobre la condición de la mujer como sujeto histórico[4].

4 Manuel Lasso. Reseña. *Mujeres peruanas. El otro lado de la Historia.* Revista Historia de las Mujeres. CEMHAL. Lima, Año XV, No. 154, mayo - junio, 2014.

Mientras que la Dr. Edda Samudio, de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, en su reseña señaló:

> La quinta y lucida edición de la obra *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia* de Sara Beatriz Guardia se enmarca en ese nueva forma de trabajar la historia, la acreditada *nueva historia*, que emerge en la escuela los Annales, con uno de sus más destacados representantes: Fernando Braudel, quien nació en los albores del siglo pasado. Este historiador francés, el más acreditado en los escenarios académicos del siglo XX, se aparta de esa historia tradicional, fragmentada, parcelada que calificó, "…de corto aliento", para crear una nueva temporalidad fundamentada en la estructura, *noción que* cimentó la larga duración *braudeliana*.
>
> (…) Mucho he abreviado en la reseña de esta extensa obra, que con una extraordinaria información y una delicada mirada femenina de investigadora acuciosa, con perspectiva de género como factor esencial en la reconstrucción de los procesos históricos de su país, concretó Sara Beatriz Guardia en: *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*. Obra única al trabajar un espacio de tiempo de larga duración, desde ese rico mundo prehispánico hasta la actualidad: En ella y como legado a la posteridad, las mujeres son y no dejarán de ser, objetos y sujetos de la historia peruana. Sin lugar a dudas, maravilloso aporte a la historiografía femenina y a la historiografía latinoamericana.
>
> Es maravillosa la posibilidad de encontrar en un libro como este descrita la vida y la tarea impostergable de las mujeres peruanas… además del legado histórico que da vueltas en los ojos del tiempo…[5].

He querido en la presentación de la sexta edición de *Mujeres Peruanas El otro lado de la historia*, reunir a quienes a lo largo de estos años han alentado mi trabajo con su presencia.

Sara Beatriz Guardia
Lima, julio 2021

5 Edda O. Samudio. Reseña. *Mujeres peruanas. El otro lado de la Historia* de Sara Beatriz Guardia. Procesos Históricos, núm. 26, julio-diciembre, 2014, pp. 103-106 Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.

PRÓLOGO

Mujeres peruanas. El otro lado de la historia

3ra edición. Lima: Editorial Minerva, 1995

Pablo Macera
Director Fundador del Seminario de Historia Rural Andina.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima-Perú.

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

Pocas veces el rigor de la erudición puede ser aliviado por la agilidad narrativa. Sin duda que Sara Beatriz lo consigue gracias a su riquísima experiencia como periodista y analista internacional. Corresponsal de diferentes publicaciones periódicas (Suecia, México, Argelia) ha participado en certámenes dedicados al rol de las mujeres en las sociedades contemporáneas (Moscú, México); pero sobre todo ha realizado una secreta labor de investigación y meditación, con disciplina, con sentido creativo, con abierto compromiso en la defensa de su propio género.

Los esotéricos aseguran hoy que la era del Acuario dominante en el siglo XXI será un siglo femenino. La propia historia universal parecería confirmar estas anticipaciones. La mujer y lo femenino fueron los personajes principales del neolítico que estuvieron asociados mucho más que el hombre a la domesticación de las plantas y los animales que exigen acciones de amor (opuestas a la cacería) y para las cuales las mujeres tenían, por razón de maternidad, un entrenamiento y disposición psicobiológico. La revolución neolítica como revolución femenina fue usurpada por el hombre y lo masculino cuando tuvieron que ser privilegiados los sistemas militares defensivos y cuando los centauros (jinetes) de Eufrasia impusieron un desbalance táctico-estratégico contra las ciudades campesinas.

Hoy nos encontramos ante una coyuntura comparable. La tercera revolución industrial, ya en sus comienzos, es una revolución suave, de software; que para su propio cumplimiento tecnológico excluye todo el complejo harware que ha caracterizado a las dos primeras revoluciones industriales desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX.

Necesariamente esta revolución suave (no débil) exigiría nuevas formaciones políticas. Los ejemplos precursores de mujeres gobernantes (Israel, India, Pakistán, Inglaterra) es muy probable que se multipliquen en el futuro. Entre otras razones porque los hombres registran una fatiga de poder que no viene a ser sino la internalisación subjetiva de su fracaso objetivo al crear un mundo de masculinidad excluyente en lo económico, tecnológico, social y político. Esto no quiere decir que el hombre cede o regala su puesto a la mujer; no es una emancipación - que el dueño concede al esclavo o al menor de edad -; es una independencia que la mujer conquista porque sus postulaciones coinciden con las necesidades objetivas de la coyuntura histórica. En esta perspectiva poco importa que haya desviaciones y exageraciones desde el lado femenino. En cualquier caso es conveniencia de todos hacia el futuro de favorecer esa transacción. En 1978-80 propuse a diferentes candidatos peruanos a las jornadas electorales de ese período, que promulgaran una ley por la cual en todas las listas electorales (municipales, parlamentarias) y en los principales puestos de gobierno hubiese una cuota obligatoria de 50% de representación femenina no sólo en las postulaciones sino en las nominaciones finales y definitivas.

No falta ante esa perspectiva quienes, medio en broma, medio en serio aseguran que el acceso de las mujeres al poder significará un trasvase -desde la población masculina hacia la femenina- de todas las afecciones tensionales (coronarias, úlceras). Posiblemente sea todo lo contrario. Lo que ocurre es que nuestras sociedades han sido constituidas en si mismas por nosotros los hombres como sociedades tensionales y ulcerógenas; lo que esperamos de las mujeres es la elaboración de una nuevo sistema de relaciones humanas con características uterinas, secretas y maternales; lo cual contra lo que creen algunos hombres, exige disciplina y hasta dureza heroica cuando es necesario.

Quien lea este libro de Sara Beatriz Guardia quedará confortado pues demuestra que el Perú tiene respecto a las sociedades futuras una sólida tradición feminista muy antigua y diversificada. Sara Beatriz Guardia

lo ha puesto en evidencia a través de una investigación cuidadosa de las fuentes históricas básicas: desde los trabajos arqueológicos hasta las crónicas del siglo XVI o la numerosa bibliografía republicana. Sin dejarse perder por la erudición, este libro mantiene así el rigor científico en todos sus capítulos. Lo hace, además con amenidad y elegancia sin entorpecer la lectura con cuestiones menores.

Si en verdad queremos un futuro que en nada se parezca a lo que hemos vivido en términos personales o a la mayor parte de nuestro registro histórico, deberíamos asumir todos nosotros, hombres y mujeres, esta tradición feminista de lucha en el Perú por la autorealización del género y la generalización de esa nueva liberación. El libro de Sara Beatriz Guardia abre rutas en esa dirección.

Lima, julio, 1995.

PRÓLOGO

Mujeres peruanas. El otro lado de la historia

4ta edición. Lima: Editorial Minerva, 2002.

Michelle Perrot
Profesora Emérita de la Universidad París 7
Co-directora de la *Historia de las Mujeres de Occidente*[1]

Durante mucho tiempo las mujeres peruanas han estado olvidadas de la historia del Perú, tal como ha sucedido siempre, en todos los países del mundo, y en todas las sociedades.

El silencio que las recubre tiene razones generales y particulares ligadas a su propia situación. En primer lugar, la invisibilidad que la dominación masculina ha impuesto a las mujeres, confinándolas a un espacio privado, dedicadas a la reproducción material y doméstica, algo poco valorizado y no merecedor del discurso.

De allí la debilidad de las huellas dejadas por las mujeres. El limitado interés que han suscitado permitió que no se registraran ni sus hechos, ni sus gestos, ni sus nombres. Afortunadamente, la arqueología y los objetos suplen esta carencia de textos, sugiriendo la presencia de las mujeres en la cultura cotidiana Inca que demanda ser revisada a la luz de las relaciones entre los sexos.

Otra razón del silencio es el poco interés que el discurso histórico, fruto de una mirada dirigida hacia el pasado, ha otorgado a las mujeres. Resulta evidente que la historiografía peruana, nacida de la tradición hispánica, clerical y feudal, ha omitido a las mujeres, sean indias o españolas, de manera diferenciada pero igualmente reducidas al rango de accesorio de los conquistadores.

---

1 Conjuntamente con George Duby: 5 volúmenes, París: Plon, 1991-1992. Michelle Perrot ha publicado recientemente: *Mujeres públicas.* París: Textuel, 1997 (traducida al español); *Las mujeres o el silencio de la historia.* París: Flammarion, 1998.

El hecho mismo de la conquista significó una circunstancia agravante que trastocó el equilibrio existente. Las mujeres indígenas la sufrieron convirtiéndose en las amantes, concubinas, sirvientas y las prostitutas de los vencedores, como señala Sara Beatriz Guardia. El cuerpo de las mujeres fue la frontera sobre la cual el poder se ejerció sin freno. La cultura occidental se apropió de las mujeres indígenas. Pero, ¿Quiénes? ¿Cuáles fueron las mujeres occidentales que protestaron por eso?, Muy pocas sin duda. También ellas oprimidas, establecieron su superioridad y su distinción sobre los hombros de las indias, como en la mayoría de los procesos coloniales. En este contexto, ¿la religión aportó un freno ó una justificación suplementaria a esta dominación?.

¿Cómo ha transformado este proceso la relación entre los sexos?. Y al interior de cada sexo, ¿cómo se establecieron las relaciones de un poder que todos sabemos bien se distribuye de manera sutil y perversa entre las diversas instancias de un sistema?. Una experiencia tan dolorosa como es la colonización, es necesario e importante releerla a la luz del género, situando las preguntas de sus efectos sobre la diferencia de sexos, de una parte a otra de la frontera étnica.

Así mismo, es necesaria una relectura de la independencia nacional y de la lucha por la liberación. ¿Cuál ha sido la participación de las mujeres y de qué mujeres?. Auxiliares habituales en este tipo de combate, fueron también olvidadas cuando los acontecimientos llegaron a su fin. Se celebra a los héroes, jamás a sus compañeras, la mayoría de las veces excluidas de utilizar las armas. ¿Qué nos dicen las crónicas? ¿Qué ocultan los archivos? ¿Mencionan a las mujeres en grupos o como personas?

En la formación de los Estados-Naciones, las mujeres se independizaron, lentamente, difícilmente, por efecto de la modernización que necesitaba de mujeres más instruidas y activas. ¿Qué sucedió en el Perú? ¿Cómo operó la educación, la instrucción de las mujeres, su lenta conquista sin duda inacabada, sus conocimientos y profesiones?. ¿Cuál fue el papel que jugó la Iglesia y el Estado? ¿Cómo fue el proceso de su incorporación al trabajo? ¿Cuál ha sido, sobre todo, el rol de las mismas mujeres?. ¿Y de las mujeres excepcionales que se apropiaron del saber, refutando los roles tradicionales y osando penetrar en nuevos espacios donde era más conveniente escribir la biografía? ¿Movimientos colectivos, de asociaciones, de sindicatos, de ligas, de peticiones, de manifestaciones? ¿Cuál es el rostro del feminismo en el Perú y cuál ha sido su papel en el

proceso de interacción de lucha por el cambio?. ¿Este feminismo contó como aliados a los hombres progresistas, demócratas, y del movimiento obrero?. ¿Los conservadores quizá intentaron seducir a las mujeres adulándolas en sus roles tradicionales?. Esta es la historia política y social del Perú contemporáneo que demanda una relectura sexuada.

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

Sara Beatriz Guardia, me ha hecho un gran honor solicitándome algunas líneas para esta nueva edición. Las escribo con humildad, solidaridad y amistad.

París, setiembre, 2002

CAPÍTULO I

LAS MUJERES EN LAS CULTURAS DEL ANTIGUO PERÚ

¿Débiles e indefensas desde siempre?

En las últimas décadas los estudios de historia, etnohistoria, y arqueología de género, permiten una mayor precisión en la reconstrucción de la condición y funciones de las mujeres en la prehistoria americana. Pero, aún contando con aportes metodológicos que posibilitan rastrear sus huellas y las diversas actividades que realizaron, la situación de las mujeres en este período continúa siendo un proceso en permanente estudio y revisión. Tarea nada fácil, si se tiene en cuenta que las principales fuentes están compuestas de vestigios arqueológicos perdidos en el tiempo: ciudades, templos, tumbas, viviendas, cerámica, utensilios; también mitos y leyendas.

Considerada durante mucho tiempo como algo natural y universal, la subordinación de las mujeres es el resultado de un proceso histórico vinculado a la cultura, el conocimiento y las relaciones de poder que predominaron. Significó una creación histórica elaborada por hombres y mujeres[1], que tomo cerca de 2,500 años en completarse, y que apareció en el estado arcaico. Descubrir origen y causas, nos remite a la interpretación de los complejos cambios que se sucedieron desde el período neolítico cuando la mujer y lo femenino estuvieron asociados a la vida y lo divino, hasta la posterior predominancia del hombre.

Las representaciones femeninas más antiguas corresponden a las ciudades neolíticas sumerias del VI y VIII milenio a.C., donde se encontraron vestigios de pintura rupestre y pequeñas figuras de mujeres con pechos, caderas y nalgas prominentes, que nos hablan de un culto a la fertilidad asociado a la Gran Madre venerada como el origen de la vida.
Es probable que entonces, el concepto del Creador de la vida humana se haya formulado "de acuerdo a la imagen que tenía el clan de la mujer que había sido su antecesora más antigua y primitiva, y que esa imagen fuera

1 Gerda Lerner. *La creación del patriarcado.* Barcelona, 1990, p. 310.

deificada como la Ancestra Divina"[2]. Los primeros mitos sobre la creación también coinciden con esta asociación. En las leyendas babilonias, el mar representado por la diosa Tiamat engendra con su consorte a los dioses y diosas; lo mismo en la mitología egipcia, la diosa Nun da a luz al dios sol Atum que crea después el universo; mientras que en la mitología griega, es Gaia, la diosa de la tierra quien procrea al dios del cielo Urano.

Esta profunda devoción de las sociedades del paleolítico superior hacia poderosas diosas, no quiere decir que los hombres hayan ocupado un lugar subordinado. Estamos frente a sociedades en las que tanto los hombres como las mujeres eran hijos de la Diosa, al igual que eran hijos de las mujeres que encabezaban las familias y los clanes. Es decir, el poder femenino parece haber estado más cerca "a la responsabilidad y al amor que a la opresión, al privilegio y al temor"[3].

Las teorías de la evolución correspondientes a la etapa de cazadores-recolectores afirman que las mujeres tuvieron independencia y movilidad por el rol económico que cumplíeron[4], pero que al acentuarse la división del trabajo fueron perdiendo esa condición[5]. Según las antropólogas, Adrienne Zihlman y Nancy Tañer, en ese período el 70% de las calorías que se consumían provenían de las plantas que las mujeres recolectaban[6]; incluso la botanista Sarah Mason concluye que las plantas, semillas y raíces, permiten sostener que probablemente fue la mujer la más importante proveedora de alimentos. Mientras que Mary Zeizz Stange, en su libro *Woman the Hunter*, apunta que no existen razones para afirmar que las mujeres no participaron en la caza puesto que ha quedado demostrado que entre los aborígenes australianos, la caza fue considera como un trabajo de las mujeres hasta que se introdujeron las herramientas.

Pero resulta claro que la organización alrededor de la caza y de la guerra, cuestiones básicas para la conservación, les otorgó a los hombres el ejercicio del poder y el control en las decisiones. También el

---

2 Merlin Stone. *When God was a Woman*. New York, 1976, p 13.

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

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

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

6 Barbara Ehrenreich. "The real truth about female". Time, No. 9. New York, march 8, 1999.

adiestramiento en la fabricación de instrumentos facilitó su incursión en la pintura, al registrar en las paredes de las cuevas diferentes escenas de caza con carácter mítico religioso. Es probable que desde ese período se empezó a internalizar la identificación simbólica que existe en la mayoría de las sociedades de relacionar a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura[7].

Según, Claude Levi-Strauss, la cosificación de las mujeres fue la principal causa de su subordinación[8]. Incluso, Claude Meillassoux, señala que originó la aparición de la propiedad privada, porque las mujeres pasaron a ser consideradas propiedad personal por su capacidad reproductora y fueron tratadas como objetos que podían intercambiarse o robarse. Por eso, unirse con una mujer perteneciente a otro grupo de cazadores significaba el beneficio de actuar en territorio ajeno, o intercambiar herramientas y comida.

Mientras que Jacob J.Bachofen, en *Das Mutterrecht* (Derecho Materno, 1861), señala la existencia de un antiquísimo matriarcado e intentó demostrar a través de antiguos mitos que en los albores de la humanidad la línea sucesoria de los hijos fue por vía materna y no paterna[9]. Una década después, Lewis Morgan destacó la importancia del parentesco transformando así la visión de la historia primitiva[10]. Según Morgan, en un principio reinó entre hombres y mujeres la promiscuidad sexual, y no se conoció el rol del hombre en la procreación. En la familia que denominó consanguínea, todos los hombres se relacionaban con todas las mujeres de su misma generación.

Un importante estudio sobre la condición de las mujeres, *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Federico Engels (1884), sostiene que el desarrollo de la agricultura y la propiedad privada originaron un cambio trascendental en la condición de la mujer ocasionando la derrota histórica del sexo femenino[11]. Coincidió con Morgan en afirmar la existencia de un matriarcado, y planteó que la relación entre los sexos en la sociedad y en la familia no sólo tiene un origen biológico, sino que se presenta como

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

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

9 Jacob J. Bachofen. *Myth, Religion, and Mother Right*. Princeton, 1967.

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

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

una relación social. Es decir, la familia constituye un fenómeno social e histórico, subordinado a las leyes y cambios del desarrollo social y, ante todo, a las leyes de la producción material[12]. En consecuencia, para Engels la condición de la mujer no fue de subordinación durante la etapa en que la tierra y los demás recursos fueron colectivos, hasta el surgimiento de la propiedad privada, y de la familia, considerada como unidad económica donde el hombre asumió el predominio.

Karen Sacks, sostiene que Engels se equivocó al señalar que el hombre fue el principal proveedor de bienes para la subsistencia, puesto que en las sociedades donde prevaleció la horticultura la actividad de las mujeres en la recolección de frutos y plantas fue la más importante[13]. Concuerda que la propiedad privada y la evolución de una economía de intercambio originaron la subordinación de la mujer, aunque no cree que constituya la base de la supremacía masculina, puesto que no todos hombres eran propietarios, y que incluso en sociedades donde la dominación masculina era muy fuerte, existieron mujeres que poseían propiedades.

Las mujeres en las culturas preincaicas

En la América Precolombina estas categorías asumieron características propias, singulares, y por lo mismo es necesario remitirse a la sucesión de organizaciones que a través del tiempo, formaron sociedades estructuradas, con un visible desarrollo en términos económicos, una extensa red de caminos, y complejas relaciones sociales[14]. Aquí florecieron pueblos con distintos niveles de organización social, política, y cultural; sin embargo, este período fue considerado durante mucho tiempo por la historiografía tradicional como un acontecimiento remoto, sin influencia sobre el curso de nuestra evolución.

El estudio de este período enfrentó varios retos. El más complejo fue la visión europeizante de la historia. Recién a comienzos del siglo XX, el estudio de Heinrich Cunow, basado en la teoría de Lewis H. Morgan, sobre el sistema de parentesco y las comunidades gentilicias de los incas (1930), introdujo nuevos elementos que fueron desarrollados por Julio C. Tello

12 Ibídem, p. 41.

13 Karen Sacks. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". Reiter, ob. cit. London, 1975, pp. 211-217.

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

(1880 –1947), Paul Rivet (1943) y Alfred Métraux (1961). Con el objetivo de seguir las diferentes etapas de este proceso, hemos adoptado el orden cronológico de la civilización andina, estudiado por Luis G. Lumbreras en su libro. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*[15].

Los más antiguos cazadores del Perú datan de 10,000 años a.C., correspondiente al período lítico y a la etapa de cazadores de animales extintos y recolectores de plantas en Paiján, costa norte, y Lauricocha, al oeste de Huánuco. Posteriormente, entre 6000 y 8000 años a.C., los cazadores y horticultores se extendieron hacia Oquendo, Arenal y Chivateros en la costa, y Viscacham en el altiplano. Hacía 5,000 a.C. durante la etapa Arcaica se desarrolló la domesticación de plantas y animales. En los Andes las plantas más importantes fueron la papa (8,000), frijol (6.500), calabaza (4,500), zapallo (4,500), maíz (4,000), quinua (3,500), maní (3,500), algodón (2,500), ají (2,500)[16]. En la costa se han identificado: calabaza, maíz, palto, maní, pacay, yuca, guayabo, algodón y chirimoya. El cuy y la llama fueron domesticados desde ese período. Las tres regiones de los Andes Centrales: costa del Pacífico, sierra andina, y floresta tropical, están sindicadas como centros de domesticación agrícola[17].

Caral la ciudad más antigua de Sud América del período arcaico con una antigüedad entre 3000 y 2700 a.C., está localizada en el valle de Supe, a 180 kilómetros de Lima. Tiene una extensión de 66 hectáreas ocupada por una compleja organización de agricultores y pescadores. Aquí se levantan seis pirámides**,** dos anfiteatros destinados a rituales del fuego, una plaza circular hundida, 32 edificios, y un desarrollado sistema de riego ubicados en dos zonas diferenciadas: la zona nuclear con pirámides y plazas circulares, residencia de la elite; y la zona periférica con las viviendas del pueblo. En esta antigua ciudad se encontraron 12 figurinas, 9 de las cuales corresponden a representaciones femeninas posiblemente relacionadas con los ritos de fertilidad.

Este largo proceso que culminó con la vida sedentaria afirmada en la agricultura y la pesca, se produjo principalmente en valles de la costa. Consumieron pescado, mariscos, y vegetales: zapallo, achira, guayaba,

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

16 Sara Beatriz Guardia. *La flor morada de los Andes.* Lima, 2004.

17 Luis Millones. *Historia y poder en los andes centrales.* Madrid, 1987.

fríjol, camote, pacae, palta, lúcuma. Los más importantes condimentos fueron, achiote, ají y palillo. Lograron un importante conocimiento de plantas medicinales, almacenamiento de alimentos y redes de pesca. Datan de este período las primeras expresiones arquitectónicas de carácter ceremonial y colectivo, con representaciones de seres mitológicos. Las deidades masculinas y las femeninas cumplieron distintas funciones: las masculinas relacionadas con los fenómenos naturales[18], y las femeninas con la vida y los alimentos.

En la región Cajamarca está ubicado el centro ceremonial Kuntur Wasi[19]. En esta zona, los utensilios de piedra que se encontraron en las cuevas de Cumbe, muestran las evidencias de una organización social basada en la agricultura y una arquitectura ceremonial con una antigüedad de tres mil años. La divinidad principal fue Catequil, y los dioses tutelares: el sol que representaba la fertilidad y la luna que estuvo relacionada con la agricultura.

Sin embargo, en la arquitectura ceremonial de ese período conocido como Fase Kotosh-Wairajirca, no existe ninguna representación femenina en el más antiguo templo construido en América: el Templo de las Manos Cruzadas, compuesto por el Templo Blanco y Templo de Nichitos. Dos esculturas de manos cruzadas: una con la mano derecha sobre la izquierda y la otra con la mano izquierda sobre la derecha, ha sido interpretada como expresión de dualidad de como ver y entender el mundo "compuesto por una multitud de parejas de opuestos. Desde la tierra hasta las aldeas, pasando por el cuerpo humano, los animales y las plantas se entiende que todo tiene dentro principios que luchan entre sí y que, a la vez, se complementan ya que la existencia de cualquiera de ellos es condición para la existencia del otro. Esta multitud de oposiciones binarias consiguen, en conjunto, un equilibrio dentro del cual la vida es posible. El equilibrio no es, por supuesto, permanente"[20].

---

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

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

20 Roberto Lleras Pérez. "La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental". Boletín Museo del Oro, No. 47, Bogotá, 2000.

Tampoco existe ninguna representación femenina en el monumento ceremonial que ha suscitado mayor interés por su iconografía, ubicado en el Cerro de Sechín del valle de Casma. Las cuatrocientas esculturas talladas en bloques de piedras rectangulares están colocadas en forma vertical formando un cuerpo único compuesto de personajes con atuendos ceremoniales que avanzan en dos columnas en direcciones opuestas, posible símbolo mítico del origen del hombre.

Cultura Chavín

La cultura Chavín se desarrolló entre 1200 y 600 a.C. en el Valle del Santa, en la altiplanicie septentrional del Perú. Es la primera civilización con una notable influencia en las demás culturas del Antiguo Perú, considerada por Julio C. Tello como la cultura matriz de la Civilización Andina. Alcanzó su apogeo hacia 300 a.C., y se caracterizó por tener una organización social jerarquizada, en la cual los guerreros y sacerdotes constituyeron la elite. Otras versiones señalan a Chavín como "un centro de peregrinación frecuentado por miles de fieles"[21]. Pero lo cierto es que con "Chavín, se da el maíz, la arquitectura monumental, la cerámica elaborada, la agricultura establecida; se implanta el telar verdadero; se da la escultura y relieve en piedra en gran escala"[22].

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

21 Alfred Metraux. *Les Incas.* Paris, 1983, p. 29.

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

vista de frente, con los brazos abiertos, sosteniendo, en cada mano, una especie de báculos. Las manos y los pies terminan en garras"[23].

Para John Rowe el arte Chavín es fundamentalmente representativo y recargado de convenciones que rigen su estilo, como la simetría, la repetición, el módulo de anchura y la simplificación de motivos y combinaciones de líneas rectas, curvas y volutas[24]. Según Rebeca Carrión Cachot, en Chavín los "pórticos de los adoratorios están adornados con la imagen de un dios masculino custodiado por dos jaguares (pumas) o dos cóndores; y con la de una diosa femenina, en forma de rana, custodiada igualmente por felinos o pumas"[25]. Otra de las características principales es la representación de ojos redondos, saltones con las pupilas desorbitadas y grandes colmillos. Las representaciones más frecuentes son de aves, felinos y serpientes con atributos humanos y viceversa.

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

La Dama de Pacopampa

Entre los fardos funerarios encontrados en el complejo de Pacopampa del Período Formativo, ubicado en el sitio arqueológico del mismo nombre, distrito de Querecoto, en Cajamarca, el equipo de arqueólogos del Proyecto Arqueológico Pacopampa anunció el 2009, el descubrimiento de la tumba de una mujer con una antigüedad aproximada de 900 a.C., La mujer, llamada Dama de Pacopampa, presumiblemente de un personaje de gran poder, medía 155 cm de altura y debió tener entre 30 y 40 años de edad. Fue enterrada con un rico ajuar compuesto de aretes y orejeras de oro, un collar de conchas marinas y vasijas de cerámica. Tenía el cráneo

23 Lumbreras. Ob. Cit., 1969, p. 103.

24 John Rowe. "El arte de Chavín: estudio de su forma y significado". Revista Historia y Cultura, Lima, 1972.

25 Rebeca Carrión Cachot. *La religión en el antiguo Perú.* Lima, 2005, p. 24.

deformado artificialmente y posiblemente fue enterrada antes de la construcción del templo ceremonial. Posteriormente, el 2012 se hallaron cinco tumbas, una de las cuales pertenece a un personaje de la elite civil y religiosa de la cultura Pacopampa.

En este período se produjeron innovaciones en la textilería, alfarería, metalurgia y arquitectura, que coinciden con la Cultura Salinar, ubicada en el Cerro Arena, al sur del Río Moche, con una extensión de 2 km² conformada por cientos de viviendas rodeadas de construcciones de la elite administrativa y religiosa. La cerámica Salinar tuvo un estilo Blanco sobre Rojo, e incorporó nuevas formas debido a la influencia de la Cultura Cupisnique, llamada inicialmente Chavín de la costa. La cerámica de Cupisnique tiene representaciones de hombres, frutos y animales, y el uso de variados colores: marrón, crema, anaranjado, rojo y negro.

Cultura Paracas

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

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

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

La Venus de Frías

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

Aunque son escasas las representaciones femeninas en el arte prehispánico, existen evidencias de figuras femeninas que indican que "en ciertas sociedades las mujeres podrían haber tenido un rol activo religioso"26[26]. Una de las más importantes es la Venus de Frías, la única figura femenina con posibles atributos rituales o divinos, aunque también podría tratarse de una mujer de la elite. El hallazgo se produjo en Frías, un pueblo de la sierra de Piura que constituyó un centro de intercambio cultural contemporáneo a Moche Temprano, porque la estatuilla tiene similitud con otras pertenecientes a la orfebrería de Tolitas, en Ecuador. Esculpida en oro, la Venus de Frías representa a una mujer joven desnuda, de cuerpo bien proporcionado, grandes ojos y argollas en las orejas, con cabeza redonda de deformación craneana[27].

Otro aspecto importante de la Cultura Vicus es la cerámica por su decoración y la amplia representación de frutos: frijol, quinua, la coca, y de la chicha. Probablemente conocieron un método de conservación de alimentos y se construyeron terrazas para cultivos. Una metalurgia

26 *Inca-Perú. 3000 Ans D`Histoire.* Bruxelles, 1990, pp. 30-31.

27 Walter Alva. "Orfebrería del Formativo", en: José Antonio Lavalle. *Oro del Antiguo Perú.* Lima, 1999, p. 86.

floreciente y objetos elaborados de hueso[28]. También instrumentos sonoros que habrían cumplido una función ritual. En el siglo II los pobladores de Vicus fueron sometidos por los guerreros mochicas.

Entre las culturas regionales destaca la Cultura Recuay 200 d.C. - 800 d.C., que abarcó casi todo el Callejón de Huaylas a 3,200 metros sobre el nivel del mar. Su centro político estuvo en la zona llamada Pashash, que reemplazó a Chavín como centro político-teocrático. Poco se conoce sobre su organización social, aunque la profusión de fortalezas podría indicarnos una sociedad militarizada. En efecto, puso "un fuerte énfasis en la guerra en algún sistema de culto vinculado a ella. Las fuerzas mas importantes pudieron estar representadas por la serpiente, el felino y el cóndor. La cantidad de cabezas-trofeo representadas es una indicación de la importancia que debió jugar, para la gente dedicada a la guerra…"[29].

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

Las formas de su cerámica son variadas, con colores entre blanco y naranja, de formas variadas, y con diversos dibujos que representan generalmente animales y plantas, "como el ají, la jíquima, el pacae, el pallar y el maíz, que seguramente eran parte de la dieta alimenticia de los pobladores; los animales que aparecen son el jaguar, el venado, el zorro, la llama, el ratón, el mono, el sapo, la serpiente, lagartijas, arañas, pelícanos, gaviotas, cóndores, halcones, colibríes, peces, la orca o boto (animal marino)"[30].

Las tumbas de Recuay son consideradas las más elaboradas de los Andes. Están compuestas por galerías subterráneas de 7 y 20 metros de largo, con entradas en forma de pozo. También se realizaron entierros en el suelo y en bloques monolíticos. En los más antiguos entierros de este

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

29 Lumbreras. Ob. Cit., 1969, p. 183.

30 Ibídem, p. 194.

período, las mujeres figuran debajo del señor de la casa probablemente como progenitoras o madres, lo que ayuda a la teoría del establecimiento de un importante grupo hereditario de parentesco, en el que las mujeres tuvieron ascendiente[31]. Es probable también que en este período las mujeres de la elite hayan realizado tareas públicas, puesto que figuran en banquetes y en el centro ceremonial de un sitio administrativo. Hacia el siglo VII, la cultura Recuay fue absorbida por la cultura Wari.

En las Tumbas Reales

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

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

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

> "Estaban sentadas mirando al señor, con la espalda a la pared de la tumba. Ambas envueltas por un manto tosco parecido al del guardián, con la cabeza gacha, tan forzadamente gacha, en el caso de una de

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

> ellas, que debió haberse realizado un gran esfuerzo para darle esa posición, seguramente después de muertas. Una tenía una vasija agarrada con sus dedos y eso quizá es indicación de que estuvieron vivas aún cuando se realizaba la ceremonia del entierro"[32]

Una primera conclusión podría situar a la mujer del pueblo en condición equiparable a la del siervo: ambos eran sacrificados a la muerte del señor y vestían ropas toscas y sin ningún adorno. Sin embargo, en la sociedad mochica las mujeres cumplieron un importante rol en la producción textil, que al igual que en otras culturas guardó relación con el culto religioso, como aparece en un vaso moche que muestra a varias mujeres tejiendo sentadas en el suelo, y "al lado de cada una numerosos husos probablemente con lana de colores diferentes. También se ve un modelo o patrón que guía a la tejedora"[33].

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

> "...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Con, el cual formó el cielo, sol, luna, estrellas y la tierra con todos sus animales y lo demás que hay en ella, fue tan solo con el pensamiento y con su resuello y que pasando por estas tierras, que eran todas despobladas, hizo y crio todas las cosas que se ven y parecen en ellas y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras"[34].

Los centros ceremoniales más importantes fueron la Huaca del Sol y de la Luna, y un complejo arqueológico llamado El Brujo con dos pirámides: Huaca el Brujo y Huaca Cortada, separadas por 500 metros, la misma distancia que existe entre las Huacas del Sol y de la Luna. En la Huaca del Sol se veneró al dios Chicopaec, el soplo de la vida y protector de los muertos. En "la Huaca de la Luna hay pinturas en los muros con alusiones al culto, pero en ningún caso los dioses tienen la ferocidad de

32 Lumbreras. Ob. Cit., 1969, p. 158.

33 Arturo Jiménez Borja. "Textilería peruana". En: José Antonio de Lavalle, Rosario de Lavalle. *Tejidos milenarios del Perú*. Lima, 1999, p. 23.

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

los dioses de Chavín"[35]. El culto a la Luna tuvo preponderancia en la costa y "era considerada como diosa del mar, de las islas, protectora del guano fertilizador de la tierra"[36]. Hubo también representaciones de divinidades menores; demonios-animales con rasgos humanos, vestidos ricamente y armados; zorros, jaguares, cangrejos, peces, aves, búhos. Sapos asociados a plantas nutritivas y el maíz y el pallar aparecen humanizados[37].

Según la concepción Mochica, el mundo de arriba era masculino dividido en el cielo diurno y el cielo nocturno. Mientras que "el mundo de abajo, era subterráneo, húmedo y femenino, relacionado con la noche y el mar"[38]. La papa pertenecía a este mundo de adentro, al Uku Pacha[39]. Cultivaron una gran variedad de plantas y la dieta alimenticia incluía maíz, fríjol, pallar, maní, camote, yuca, ají, lacón, achira, calabaza, pepino. Frutas como chirimoya, guanábana, pacae, tumbo, granadilla, lúcuma, ciruela del fraile, papaya y piña. Mientras que la coca la utilizaron con fines medicinales.

En 1987, la riqueza de la cultura Mochica apareció en todo su esplendor cuando el equipo dirigido por el arqueólogo Walter Alva descubrió las Tumbas Reales del Señor de Sipán, lo que proporcionó una valiosa información de la estructura social, las creencias religiosas y formas de vida en la costa norte entre los siglos I -VII d.C. Se trata del ataúd de un gobernante Mochica con ocho acompañantes de los cuales tres son mujeres. "La disposición de los entierros y las características personales permiten aproximarse a una reconstrucción del sistema de relaciones en la nobleza Mochica, y al rol de las mujeres en la vida política y social, como esposas, concubinas y sacerdotisas. Hecho que después fue corroborado con el descubrimiento de la tumba de una sacerdotisa, ubicada en San José de Moro, al sur de Sipán[40].

El guardián de las Tumbas Reales yacía en el nivel central de la plataforma. A tres metros, un soldado mochica portando un escudo de cobre y

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

36 Carrión Cachot. Ob. Cit., 2005, p. 23.

37 Lumbreras. Ob. Cit., 1969, p. 160.

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

39 Sara Beatriz Guardia. Ob. Cit., 2004.

40 Walter Alva. "La mujer en el mundo Mochica: Una visión desde los descubrimientos de Sipán". Lima, CEMHAL, 2000.

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

El Señor de Sipán estaba cubierto de adornos, emblemas y atuendos de oro, plata, cobre dorado y piedras semipreciosas. De su cuello colgaban cabezas de búho, sujetas por hilos de oro y sonajeros de su cinturón. Los pies calzados por sandalias de cobre, y su cuerpo envuelto en mantas de algodón recamados de finas placas de cobre dorado. Cubrían los huesos de la cara un par de ojos de oro, una nariz, y un protector del mismo metal para el mentón semejante a un yelmo. Sobre una lámina de oro descansaba el cráneo. En la mano derecha reposaba un lingote de oro y sujetaba el más importante símbolo de poder y jerarquía: un cetro y cuchillo coronado por una pirámide invertida de oro, con relieves en los que un jefe guerrero ricamente ataviado, toma por el cabello a un prisionero y dirige con la otra un mazo hacia el rostro.

Un collar sobre el pecho del Señor de Sipán muestra una fila de diez maníes de oro y otra de diez maníes de plata. El oro representa la derecha y la plata la izquierda, el sol y la luna, el día y la noche, lo masculino y lo femenino, respectivamente; expresión de la dualidad de poderes y fuerzas. También confirmó que en la cultura Mochica el culto a la luna estuvo fuertemente arraigado y precedió a la posterior adoración al sol, porque la luna permitía medir el tiempo con mayor amplitud[41], y porque mientras el sol desaparece en la noche la luna está presente día y la noche[42].

41 Hermann Leicht. *Arte y Cultura Preincaicos.* Madrid, 1964, p. 52.

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

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

> A can sancta Crucer oc. Muxhxllangmuse, muchquich. Ef con ñofmollpuc, Dios muchciec, Efe, Eis, spiritusanctooquenic
>
> Por la señal de la santa Cruz, de nuestros enemigos líbranos señor Dios Nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amen[43].

La Señora de Cao

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

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

Estaba envuelta en varios mantos que guardaban cuatro coronas de oro, una de las cuales tenía la representación de un felino. Cubría su rostro un plato dorado y llevaba finos collares de piedras preciosas, aretes, narigueras de figuras antropomorfas, y un cetro ceremonial de madera y oro. Cerca se encontraron husos para tejer, vasijas de cerámica, y adornos de plata y cobre dorado. A pesar de haber permanecido enterrada 1,700 años, la Señora de Cao estaba bien conservada lo que ha permitido

43 Paul Rivet. "Les langues de l'ancient Diocèses de Trujillo". Journal de la Société des Américanistes. Paris, 1949, p. 14.

conocer que media 1.45 y que murió cuando tenía entre 25 y 30 años de edad. También que había tenido al menos un hijo. Pero lo que más llamó la atención, fueron los tatuajes mágico-religiosos representando serpientes y arañas y otros símbolos en brazos, manos, piernas, pies y dedos de la Señora de Cao.

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

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

La Sacerdotisa de San José de Moro

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

El descubrimiento de entierros ceremoniales permitió contribuir con una importante información acerca de los Mochicas, de sus creencias y rituales. Los más importantes encontrados en San José de Moro. La Tumba de la Sacerdotisa se encontraba a más de seis metros de profundidad, en un ataúd de forma rectangular cubierto de discos de metal a cuyos costados se habían cosido placas de cobre y plata en forma de piernas y brazos, y a la altura de la cara una gran máscara antropomorfa. "La sacerdotisa de aproximadamente 40 años llevaba

en la cabeza un tocado ceremonial, y cerca de la mano derecha la copa utilizada en la Ceremonia del Sacrificio. A sus pies yacían los esqueletos de dos mujeres, y un rico ajuar compuesto de collares, brazaletes de metal y hueso, así como orejeras con mosaicos de turquesa, y 73 piezas de cerámica: cántaros, cuencos, ollas, vasos, y botellas pintadas con gusto y esmero. Junto a ella y a sus pies aparecieron cuatro mujeres más, conformando su séquito de acompañantes. El entierro principal se encontraba en el centro de la cámara, rodeada por ofrendas funerarias y flanqueada por otros dos cuerpos"[44].

En las representaciones mochicas y en los fardos funerarios, las mujeres aparecen con frecuencia ejecutando acciones rituales y otras que podrían ser de carácter doméstico. "Sobre la base de un análisis de atributos (vestimenta, adornos, características faciales y corporales) y de los contextos en los que se desenvuelven las mujeres, podemos distinguir tres modalidades de representación: Mujeres Naturales, Mujeres con Rasgos Sobrenaturales, y Mujeres Esqueléticas"[45].

Las Mujeres Naturales están vestidas con faldas largas de color oscuro en escenas rituales, eróticas y pariendo. No aparecen en escenas de combate o danza, y en general su presencia es limitada. Las Mujeres con Rasgos Sobrenaturales son andromorfas, representadas en escenas rituales con un atuendo más elaborado, grandes colmillos, tocados, orejeras adornadas con turquesas, faldas largas que cubren las rodillas, cinturones adornados con cabezas de serpientes, collares y brazaletes de cuentas de piedra, concha y metal. A diferencia del tocado masculino, no ocultan el cabello que aparece dividido en dos partes y las trenzas termina en cabezas de serpientes. El descubrimiento de la tumba de la Sacerdotisa de San José de Moro permitió reflexionar en torno al rol que cumplieron, y el poder que probablemente ejercieron para merecer un entierro rico y complejo.

Otro aspecto importante lo constituyen los artesanos mochicas creadores de un estilo artístico singular y muy elaborado. Destacaron en la metalurgia, pintura mural, talla en madera y alfarería. Su cerámica alcanzó un alto grado de perfeccionamiento en la representación de figuras

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

45 Ulla Zarela Holmquist. *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica.* Lima, 1992.

humanas en diversas actividades, y gran variedad de escenas eróticas. Las mujeres aparecen en figuras naturales, vestidas de manera sencilla con una saya larga y sin adornos. En cambio el atuendo de los hombres, según la jerarquía, incluía plumas brillantes, pájaros disecados, ornamentos de oro y plata, collares, aretes y orejeras.

También en la cultura Mochica el tejido jugo un rol importante, y al parecer fueron las mujeres quienes se encargaron principalmente de esta labor. "En un conocido vaso moche, de forma campanulada muestra una pictografía en la que se ve a varias mujeres tejiendo sentadas en el suelo; se ve al lado de cada una numerosos husos probablemente con lana de colores diferentes. También se ve un modelo o patrón que guía a la tejedora"[46].

La Venus de Nazca

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

Una mujer desnuda sentada con el vientre y los pechos prominentes, posible representación de la fertilidad, y a la que se ha llamado la Venus de Nazca, fue descubierta en el valle de Ica perteneciente a la cultura Nazca. Cahuachi fue su principal centro ceremonial y su estudio proporcionó "nuevos datos relacionados con la utilización de ciertos alimentos fuera de un contexto puramente nutricional, y que más bien tenían una atribución sagrada y con funciones ceremoniales"[47].

Contemporánea a la cultura Mochica, la cerámica Nazca muestra diseños naturistas y míticos decorados con una gama de colores que abarcan el blanco, ocre, negro, púrpura, anaranjado y rojo. Las técnicas textiles se aplicaron a tapices, brocados, telas pintadas, y el arte plumario

46 Arturo Jiménez Borja. Ob. Cit., 1999, p. 23.

47 Giuseppe Orefici. Cultural alimentaria de los antiguos Nazca. Lima, 2019.

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

Otro aspecto importante en el estudio de esta cultura son las Líneas de Nazca, ubicadas entre los kilómetros 419 y 465 de la carretera Panamericana Sur, con una extensión de 50 km de longitud y 15 km de ancho, y una antigüedad entre 300 a.C. y 900 d.C. Se trata de más de treinta geoglifos que representan figuras de animales, geométricas y humanas; y cientos de líneas, triángulos y cuadrados que ocupan una importante extensión en el desierto. Así como un gigantesco calendario astronómico por el que caminó infatigable María Reiche, la científica a quien le debemos el estudio más completo de las Líneas de Nazca.

Entre los geoglifos de mayor tamaño, figura un pájaro estilizado de 300 metros de largo y 54 de ancho. El Pájaro Gigante, diseñado junto a una figura trapezoidal, tiene cuello de culebra y su pico señala al sol naciente. Lo llamaron el "Anunciador del Inti Raymi", puesto que si el 21 de junio en el solsticio de invierno, nos colocáramos en la cabeza del pájaro y siguiéramos con la vista la dirección que indica su enorme pico, observaríamos la salida del sol. Tan grande es el ave que desde la punta de una de sus alas no es posible ver ni la cabeza ni la otra ala. Por ello, para apreciarla en conjunto hay que sobrevolar el área.

Mientras que la figura más pequeña es un espiral que tiene 3 metros de diámetro. La otra figura importante de Nazca es El Lagarto de 180 metros de largo, con las patas borradas por la construcción de la carretera Panamericana Sur, que dividió la figura en dos. El Pelícano de 135 metros y El Cóndor de igual tamaño. También, El Mono, una de las famosas figuras que mide 135 metros tiene solo nueve dedos, una cola en forma de espiral, y representaría a la Osa Mayor. La Araña, que mide 46 metros de largo ubicada en medio de una red de líneas rectas. Otra figura famosa por su armoniosa composición es El Colibrí, cuya distancia entre los extremos de sus alas es de 66 metros.

Cultura Tiahuanaco

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

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

El centro ceremonial albergó a sacerdotes y artesanos diestros en metalurgia y cerámica de vasos ceremoniales llamados keros, de coloración policroma y adornada con felinos, serpientes y cóndores, que constituyen "un arte de una fuerza extraordinaria"[48].Tiahuanaco destaca por sus extraordinarios monolitos que representan personajes míticos y divinidades, esculpidos en piedra y en posición vertical, con ojos rectangulares y lágrimas que descienden por el rostro mientras las manos reposan quietas en el plexo solar. La Puerta del Sol, uno de los elementos más característicos de Tiahuanaco, está conformada por una piedra de 2.75 metros de altura por 4 m. de largo con una puerta al centro. La principal divinidad, el Dios de los Báculos, aparece en la parte central con los brazos abiertos hacia los lados sosteniendo en cada brazo un bastón. De su cabeza salen rayos que terminan en pequeñas cabezas de animales y a los costados hay menudos seres halados en actitud de veneración.

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

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

Imperio Wari

La cultura Wari[49] se desarrolló entre los siglos VI y XII como resultado de una cultura menor llamada Huarpa y de las culturas Tiahuanaco y Nazca. Representó el primer imperio andino, con una extensa área desde Lambayeque en el norte hasta Arequipa y Cusco por el Sur. Wari, su capital, está ubicada a 22 kilómetros de la ciudad de Ayacucho, con vestigios de edificaciones de dos y tres pisos, amplias plazas, calles, sistema de canales de desagüe y viviendas en barrios diferenciados que reunían a sacerdotes, ceramistas, tejedores y orfebres. Tuvo una estructura social jerarquizada, y en el complejo Wari destaca Cheqowasi, con cámaras funerarias de varios niveles, un adoratorio de ocho metros de altura, y un Acllahuasi, o Casa de las Escogidas.

Cultivaron maíz, papa y quinua, y criaron llamas y alpacas. Su cerámica está conformada por vasijas decoradas con figuras míticas y fue utilizada en rituales como el Sacrificio de la Cerámica, que consistía en romper cántaros de cerámica finamente decorada. Trabajaron adornos en oro, cobre y plata, y coronas de oro con representaciones de la divinidad de la Puerta del Sol, que se repite en los vasos ceremoniales. Otro dato importante es que los quipus, sistema numérico conformado por nudos de diversos colores utilizado en el Imperio Incaico, habría tenido origen en los atados de cordones usados en la cultura Wari[50].

En julio de 2010, un equipo de arqueólogos encontraron en el distrito de Vilcabamba, de la provincia cusqueña de La Convención, una vasija, tres hojas de hacha de cobre y 17 piezas de plata. Un mes después descubrieron nueve tumbas, una principal y ocho que la acompañaban. El personaje central, denominado Señor de Vilcabamba, está en un área del complejo funerario de 450 metros. En la tumba principal había una máscara antropomorfa, un pectoral de plata, collares, brazaletes de oro con figuras de felinos y dos báculos forrados de plata.

---

49 Imperio Wari 1,000 a 1,100 a.C. WariTomaval (Costa norte); Wari Cajamarca III (Sierra norte); WariWillkawain (Sierra norte); WariPachacamac (Costa central); Wari (Sierra central); Wariatarco (Costa sur); Waricurawasi (Sierra sur); Tiahuanacoexpansivo (Altiplano)

50 Martti Parssinen – Jukka Kiviharju. *Textos Andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales.* Madrid, 2004, p. 29.

La cultura Wari tuvo influencia en Pachacamac, una ciudadela con carácter de oráculo cerca de Lima donde se rindió culto a Pachacamac, una deidad que podría guarda similitud con el Dios de las Varas. En el 2013, la influencia de la cultura Wari en la costa se evidenció cuando el arqueólogo polaco, Milosz Giersz y su esposa Patrycja Przadka-Giersz, descubrieron en Huarmey, a 300 kilómetros al norte de Lima, una cámara funeraria con 63 cuerpos. En el lado norte de la cámara había tres pequeñas tumbas de mujeres de la elite Wari, enterradas con ajuares y joyas.

Sacerdotisa de Chornancap

La Cultura Lambayeque o Sicán se desarrolló entre los siglos VII y mediados del XIV en la costa norte. Su centro estuvo ubicado en la zona de Batán Grande (IX - X) hasta Túcume (XI - XIV) y Piura; y por el sur hasta al valle de Chicama. Sus orígenes se remontan al fin de la cultura Moche, con influencia de Wari y Cajamarca. Fue un Estado teocrático con una estructura social estratificada, y una economía basada en la agricultura con un avanzado sistema de canales de irrigación que articuló los valles de Reque, Chancay, Lambayeque y La Leche. Batan Grande, fue el centro religioso, administrativo y económico. Tuvo un gran desarrollo en la metalurgia como se advierte en los tumis y máscaras funerarias en oro, plata y aleaciones de otros metales.

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

En el aspecto mítico religioso, la cultura Lambayeque introdujo dos nuevos elementos a la historia de la cultura peruana. Según una leyenda que seguía vigente cuando llegaron los españoles, recogida por el cronista Miguel Cabello de Balboa en el siglo XVI, el origen de la cultura Sicán o Lambayeque se produjo cuando por el mar llegó un poderoso señor llamado Naylamp acompañado por una gran flota de balsas, su esposa Ceterni, muchas concubinas e hijos, y del gran sacerdote. Después de muchos años de paz, a Naylamp le salieron alas y se alejó volando. Este

personaje alado se repite con frecuencia en los trabajos de orfebrería como divinidad central de la cultura Lambayeque, y que al parecer se trataría de la misma imagen de Naylamp. Su representación tiene ciertos detalles curiosos, como los ojos con extremo en punta que se eleva, la nariz prominente y las orejas puntiagudas con grandes aretes[51].

Posteriormente, cuando el último gobernante, Fempellec, decidió cambiar de lugar al ídolo con la representación de Naylam, en castigo cayó una fuerte lluvia durante treinta días, seguida de una severa sequía y hambruna. Para aplacar la ira de los dioses los sacerdotes echaron a Fempellec al mar, pero entonces llegó Chimo Cápac, marcando el inicio de la conquista chimú que apareció como "consecuencia de un proceso de cambio que duró varios siglos, desde aproximadamente.

Estados Regionales

Cultura Chimú[52]**.** Se desarrolló a partir del siglo XII, y su capital, Chan-Chan, fue "un importante centro de actividades políticas, religiosas y económicas, con patios, edificios y corredores, que albergaban a la elite gobernante, a los artesanos y agricultores. Estaba formada por diez grandes unidades rectangulares que pertenecían a distintos clanes que se gobernaban por su propio jefe[53]. En esta sociedad jerarquizada se rindió culto a los muertos y la más importante divinidad fue la Luna a la que llamaban Si, seguida del sol, las constelaciones y el mar.

En Chimú, Casma, Pativilca, Huaura, Ancón y Supe, el rayo figura como un culto muy antiguo y "ampliamente desarrollado en el viejo horizonte de la Cultura Chavín y Huaylas, manteniéndose en todo su vigor hasta la Conquista, (…) y se creía que se encarnaba en la serpiente que simboliza la lluvia, la fertilización de la tierra, y el poder generador de las plantas"[54].

---

51 Leicht. Ob. Cit., *Arte y Cultura Preincaicos*, 1964, p. 9.

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

53 Bosh Gimpera. Ob. Cit., p. 217.

54 Carrión Cachot. Ob. Cit., p. 45.

La textilería Chimú tiene los tejidos más grandes encontrados en el Perú prehispánico y destacan por la belleza estética de sus telas bordadas y sus mantos de plumas, "con representaciones de personajes antropomorfos, y una frecuente iconografía donde aparece un personaje central con la cabeza separada del cuerpo"[55].

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

En la cerámica Chancay es frecuente la utilización del color blanco para el fondo y el negro para las representaciones de peces, monos, gatos, aves. La más conocidas son unos cántaros en cuyo cuello se representa una cabeza humana modelada y pintada con tocado, orejeras y pintura facial.

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

Cultura Chincha. Se extendió por los valles de Chincha, Pisco, Ica y Nazca aunque su centro político estuvo en el valle de Chincha, entre los siglos XI y mediados del XV. Se conoce la existencia de un tipo de organización social de la cultura Chincha pero no se ha logrado establecer el carácter de esta sociedad. Varios cronistas refieren la existencia de un reino, y se menciona que en los sucesos de Cajamarca del 16 de noviembre de 1532, las dos únicas autoridades llevadas en andas fueron Atahualpa y el señor de Chincha.

Los principales núcleos ubicados en La Centinela y Tambo de Mora (Chincha), fueron centros administrativos y ceremoniales, unidos con otros centros menores a través de una red de caminos que después conformaron los caminos del Inca. La cerámica Chincha tiene un estilo característico, las piezas son bien elaboradas y decoradas: cántaros con cuello y asas en

55 Lumbreras. *Las fundaciones de Huamanga*, 1974.

la parte alta, botellas, tazas, platos y figurinas. El oro, plata y una aleación de cobre con oro fueron utilizados en vasos retratos, elaborados con una sola lámina de metal sin soldaduras.

Según, María Rostworowski, existió un comercio a lo largo de la costa basado en el trueque, con numerosos mercaderes de lana y cobre que realizaban viajes hasta el Cusco y por todo el Collao, llegando por el norte hasta Quito para comerciar esmeraldas y spondylus. Este mercadeo costeño se realizó en balsas construidas con totoras y troncos de árbol.

Cultura Chachapoyas. Se desarrolló en el actual departamento de Amazonas**.** Se trata de una cultura que las comunidades desarrollaron de manera autónoma, y de la que perduran grandes monumentos de piedra, como la fortaleza de Kuélap, el Gran Pajatén y la Laguna de los Cóndores, así como numerosos sarcófagos en lugares de difícil acceso. Fueron conquistados por los Incas en tiempos de Túpac Yupanqui, y Garcilaso de la Vega señala que su territorio era tan extenso que le "pudiéramos llamar reino". Mientras que el cronista Cieza de León escribe de los chachapoyas:

> "Son los más blancos y agraciados de todos cuantos yo he visto en las Indias que he andado, y sus mujeres fueron tan hermosas que por serlo, y por su gentileza muchas de ellas merecieron ser de los incas y ser llevadas a los templos del sol"[56].

56 Pedro Cieza de León. *Historia del nuevo mundo.* Madrid, 1964.

CAPÍTULO II

LA MUJER EN EL IMPERIO DE LOS INCAS

Imperio del Tawantinsuyo 1400 - 1530

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

El Imperio estuvo dividido en cuatro regiones: Chinchaysuyo, hasta el Río Ancasmayo en Pasto, Colombia; el Antisuyo, conformado por los valles subtropicales hasta la selva baja amazónica; Contisuyo, por la costa hasta el Río Maule en Chile; y el Collasuyo, que ocupó parte del actual territorio de Bolivia hasta el Norte de Argentina. Hay que tener en cuenta que para los Incas el Tawantinsuyo constituía el mundo entero, "son las

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

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

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

Cuatro Direcciones Cardinales que parten de un núcleo central, Kosko, en este sentido "ombligo del mundo". Suyu no es ni provincia ni región (…) sin los cuatro rumbos, los cuatro grandes surcos, por los cuales imponentemente avanzaba el Inca…"[4].

Los Incas del Imperio del Tawantinsuyo "uno de los más grandes estados que haya existido en las Américas[5] fueron según una posible cronología[6]: Manco Cápac, que en 1285 fundó la ciudad del Cusco; Sinchi Roca (1305); Lloque Yupanqui (1320); Mayta Cápac; Cápac Yupanqui; Inca Roca (1370); Yáhuar Huaca; Wiracocha; Pachacutec Inca (1425); Túpac Inca Yupanqui (1471); Huayna Cápac (1485); Huáscar (1528); Atahualpa (1531 vence a Huáscar), y 16 de noviembre de 1532 fue apresado por Pizarro. En 1533 Huáscar murió por orden de Atahualpa al parecer en febrero; y el 26 de julio, Atahualpa fue asesinado también por orden de Pizarro.

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

Cusco, capital del Imperio era el centro sagrado donde se estaban los más importantes templos dedicados al Sol, la Luna, las Estrellas, Trueno y Arco Iris, entre los que destaca el Coricancha con una imagen del Sol, Punchau (luz del sol) muy venerada. Durante la conquista el Coricancha fue saqueado por el oro y la plata que contenía, y encima se edificó la Igle-

4 Valcárcel. Ob. Cit., 1949, p. 32.

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

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

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

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

sia y Convento de Santo Domingo. Otra zona ceremonial del Cusco fue la plaza principal llamada Aukay Pata, dividida por el río Watanay en dos zonas, Watay Pata y Kusi Pata. Aukay significa combatir, guerrear, y pata, lugar sobresaliente. En ese sentido sería lugar o plaza de luchas. Algunos cronistas escriben Wakay Pata, de la palabra waqay, llorar, o sea plaza del llanto. También hay quienes creen que deriva de la palabra waka, y entonces sería plaza sagrada.

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

En la cultura andina la base de la estructura social fue el ayllu, que significa en quechua grupo de personas unidas por relaciones de parentesco real o figurado[9], además de vínculos religiosos, sociales, políticos y económicos, cuyos miembros tenían derechos y obligaciones recíprocas. La organización de estos grupos políticos, llamados etnias o señoríos se basaba en los principios de la descendencia, con un linaje que se remonta "hasta unos antepasados míticos que salieron de un lugar sagrado"[10]. El ayllu, puede referirse a una familia extensa, a un grupo de descendencia mayor dentro de un señorío, a una comunidad o grupo político "étnico" local, y como querían los incas, a un imperio[11].

Silverblatt señala que los estudios de Duviols, Murúa, Zuidema y Spalding, concuerdan que el sistema de parentesco incaico antes de la conquista era la descendencia paralela. "Las mujeres se concebían a sí mismas como las descendientes, a través de sus madres, de una línea de mujeres; en forma paralela, los hombres se veían a sí mismos como descendientes de sus padres en una línea de varones"[12]. Por ello, hombres y mujeres tuvieron derecho a los recursos del ayllu; y las mujeres a través de sus madres acceso a la tierra, al agua, y a los rebaños comunales. Este

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

10 Bauer – Dearborn. Ob. Cit., 2003, p. 18.

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

12 Irene Silverblatt. Ob. Cit., 990, p. 3.

hecho les confirió presencia social y económica; además, el profundo vínculo ritual y mítico religioso con la tierra, sus diosas creadoras de la vida y de los alimentos, significó un elemento fundamental de resistencia durante la conquista y la colonización.

La unión de parejas funcionaba como una unidad de iguales complementarios, y las líneas de descendencia paralela, de madre a hija, y de padre a hijo, aseguraban por "igual a hombres y mujeres el acceso a los medios de subsistencia, y las mujeres de los grupos de descendencia de alto rango compartían con sus contrapartes masculinas un acceso privilegiado a las tierras y la mano de obra de la comunidad"[13]. De igual manera, los dioses masculinos como el Sol e Illapa (el trueno) fueron deidades fundadoras de ayllus y jefes de unidades domésticas; mientras que la Luna ejercía gran influencia en el lado femenino con deidades como la tierra, aguas, ríos, manantiales, lagos y arroyos.

Mientras panaca, que proviene de la palabra quechua pana que significa de su tierra, de su linaje y también hermana y prima[14]. La nobleza del Cusco estuvo divida en dos grupos: Cápac Aillu y Hatun Aillu. El primero y más importante conformado por los descendientes de los Incas en mujeres nobles (pana), y Hatun Aillu, por los descendientes de los Incas en mujeres provenientes de las élites locales[15]. Por ello, las constituyeron un factor decisivo en el funcionamiento de la elite incaica y en la elección del futuro Inca. También por su función ritual y simbólica: su principal obligación era cuidar después de muerto la momia del Inca, así como conservar la tradición oral sobre su vida y hazañas para lo cual contaba con tierras, sacerdotes y servidores[16].

Los primeros cinco Incas pertenecieron, según Pedro Sarmiento de Gamboa, a las panacas Hurin Cusco, y los siguientes a Hanan Cusco: Manco Capac–Chima Panaca Aillu. Sinchi Roca-Raura Panaca Aillu. Lloque Yupanqui-Avayni Panaca Aillu. Maita Capac–Usca Maita Panaca Aillu. Cápac Yupanqui–Apu Maita Panaca Aillu. Inca Roca- Vicaquirau Panaca

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

14 César Guardia Mayorga. Ob. Cit., 1997, p.133.

15 Francisco Hernández Astete. Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. Lima, 2008, pp. 29-45

16 Regalado de Hurtado. Ob. Cit., 1993, p. 47.

Aillu. Yahuar Huaca-Aucaylli Panaca. Wiracocha–Socso Panaca Aillu. Pachacútec–Hatun Aillu /Iñaca Panaca Aillu. Túpac Yupanqui–Cápac Aillu. Huayna Cápac–Tumipampa Aillu.

La producción agraria aseguró la vida autosuficiente del ayllu. Sin embargo, las fuentes etnohistóricas revelan "que en la cultura andina la mita textil casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico: toda unidad doméstica entregaba tiempo y energía tejiendo para el Estado, en forma regular, anual y repetida"[17]. En todas las etapas de la vida el tejido tuvo una gran importancia, pero "la muerte tenía la más íntima relación con el tejido, bien documentada en la arqueología, las crónicas y la etnología"[18]. El pago del tributo agrícola y de servicios recaía en los hombres de 25 a 50 años, aunque la unidad doméstica incaica era la unidad económica fundamental. Es decir, las obligaciones y derechos eran más colectivos que individuales y la producción agrícola estuvo planificada de acuerdo con la necesidad de los pueblos[19].

Para comunicarse con los habitantes de este extenso territorio, establecieron un sistema de chasquis, hombres encargados de llevar la comunicación entrenados para recorrer largas distancias alternándose en postas construidas a lo largo de los caminos. Además de cumplir con el entrenamiento necesario, debían ser personas de confianza[20].

Según Bartolomé de las Casas, las viviendas "eran todas de piedra pura, muy bien labradas, y con sus junturas que no parecían sino toda una, sin tener mezcla ninguna; todas las piedras encuadradas, y si el escuadría no viene bien conforme a la piedra su compañera, echabanle de otra piedra un remiendo tan junto y pulido que de paño no pudiera ser mejor zurcido"[21].

Tenían un calendario basado en las fases crecientes y menguantes de la luna, lo que revela la importancia que tuvo en el mundo andino. Gonzales Holguín consigna en su diccionario (1607) palabras quechuas que describían fases de la luna. Varias fuentes coloniales

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

18 Ibídem, p. 152.

19 Ibídem, p. 146.

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

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

tempranas señalan que "al igual que otros pueblos nativos del Perú, los incas preparaban personas para que observen cuidadosamente el movimiento del sol y la luna"[22].

Según el notable estudio de William Burns[23], la pictografía constituye el primer antecedente del arte de escribir de los antiguos peruanos, plasmada en pinturas rupestres de Laurichocha, Morro de Arica, Toquepala, y Quilca. Como menciona Fray Domingo Santo Tomás, "No tenían letras"24[24], pero utilizaban los quipus y dibujos como aseveran José de Acosta, Cabello de Balboa y Sarmiento de Gamboa. Los amautas, maestros, perennizaron grandes sucesos: batallas, victorias, mitos y fiestas. Y los Haravicus, poetas, cantaron las expresiones del amor, las fiestas comunales y los acontecimientos alegres o dolorosos del ayllu. De esa época perdura el drama Ollantay de temática y tradición incaica, pero de forma y concepción posterior. Relata el amor imposible del general Ollanta y Cusi Coyllur, hija del Inca Pachacútec, quien se opuso a la unión por la condición de plebeyo de Ollanta. Durante diez años Cusy Coyllur vivió encerrada, mientras el general Ollanta combatía al Inca desde la fortaleza de Ollantaytambo, uno de los grandes monumentos arqueológicos incaicos que se levanta imponente en el Valle de Urubamba en el Cusco. Muerto Pachacutec, Tupac Yupanqui venció al general Ollanta y le permitió reunirse con Cusi Coyllur e Ima Sumac, hija de ambos.

Todo este mundo colapsó a la muerte del Inca Huayna Capac, cuando sus hijos, Huáscar y Atahualpa, se enfrentaron en una guerra que convulsionó el imperio poco antes de la llegada de Francisco Pizarro. Enfermo Huayna Capac designó como sucesor a Ninan Cuyuchi. Desde Quito la Coya Raura Ocllo, que según los cronistas pertenecía a la panaca de Túpac Inca Yupanqui, presionaba a favor de su hijo Huáscar. Mientras que según Cieza de León lo mismo hacia la madre de Atahualpa. Pero la lucha fraticida no solo estuvo motivada por la ambición y el poder, sino que "obedece, más que a un conflicto regional, a una encarnizada lucha entre panacas"[25].

22 Bauer – Dearborn. Ob. Cit., 2003, p. 74.

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

24 Ibídem, p. 7.

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

Mama Wako y la fundación del Imperio

Cristóbal de Molina es el cronista que más registra la importancia ritual de las Coyas ancestrales[26], aunque también Cieza de León describe a Mama Wako, Mama Ocllo y Mama Anahuarque, con poderes sobrenaturales. Esta visión de la mujer unida a la vida y al ceremonial religioso se remonta a varios siglos antes de la expansión Inca, y está presente en el origen del Imperio. Según la leyenda salieron del cerro Tamputocco, en Paccaritambo, Cusco, los cuatro hermanos Ayar en busca de tierras fértiles: Manco Cápac, Ayar Aucca, Ayar Cachi y Ayar Uchu, acompañados de Mama Occllo, Mama Wako, Mama Ipakura y Mama Rawa, respectivamente.

Otra versión señala a Manco Capac y Mama Ocllo, como la pareja fundacional símbolo de la dualidad y complementariedad. En la versión de Murúa, Manco Capac sale del Lago Titicaca vestido de oro como corresponde al hijo del Sol, acompañado de Mama Occllo. Sin embargo, el cronista indio Juan Santa Cruz Pachacuti, afirma que Manco Capac fundó el Cusco con Mama Wako. Betanzos añade que Mama Wako era la esposa de Ayar Uchu; y Guaman Poma de Ayala, la sindica como madre de Manco Capac, y la describe como la primera Coya,

> "...Mama Wako fue muy hermosa y morena de todo el cuerpo y de buen talle. Una gran hechicera, según cuentan su vida e historia que hablaba con los demonios, hacía hablar a las piedras y peñas ídolos guacas. De esta señora comenzaron a salir reyes Ingas y dicen que no le fue conocido su padre ni su hijo Mango Cápac Inga, sino que era hija del sol y de la luna y se casó con su hijo primero Mango Cápac Inga"[27]

La importancia de Mama Wako, es también corroborada por Bernabé Cobo cuando describe su muerte:

> "Llegóse la muerte de *Mama-Huaco* y fue muy llorada, porque duraron sus obsequias más de dos meses. Hicieron las primero en el Cusco por espacio de diez días, después fue el rey con su corte a cada pueblo y lugar por todo el valle del Cusco, haciéndole en cada uno sus llantos"[28].

26 Cristóbal de Molina. *Destrucción del Perú.* Lima, 1943.

27 Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno.* Lima, 1993, p. 96.

28 Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo.* Madrid, 1956, p. 67.

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

> "...entre todas la más hermosa mujer, y más sagaz, llamada Mama Wako, deshonestísima y lasciva con extremo hizose preñar con ayuda del demonio y el hijo que parió sin ser sentida de nadie, se lo entregó a una hermana suya, eminente hechicera, tenida en gran veneración de toda aquella gente, llamada Pilcosisa; criose el muchacho en una cueva llamada Tambo Toco, hasta la edad de cuatro años y publicando entre ambas que dentro de pocos días iba salir al mundo y aparecer en Paccaritambo, lugar junto al Cusco, un infante hermosísimo, para que como Rey y absoluto señor fuese obedecido y venerado en toda la tierra, por ser hijo natural del Sol, que como Dios Supremo que adorasen lo había de enviar desde el cielo, para que gobernase y que este se llamaría Mango Capac Inga"[29].

La explicación del nacimiento de Manco Capac, hijo de "la más hermosa y más sagaz" de las mujeres, además, deshonesta y lasciva, como el demonio", apunta a la interpretación hispana de relacionar el origen de los Incas con el engaño y las fuerzas del mal:

> "Después de algunos días entraron a la cueva en una tenebrosa noche Mama Wako y Pilcosisa, hermosamente vestidas y adornadas, y engalanando al Infante con ojotas de oro, y algodón (que fue el primer calzado de los indios), orejeras de oro, manta encarnada y camiseta azul; y por corona una borla verde de algodón, que le llegaba a las sienes con otros dijes de oro y plata, lo subieron al más levantado cerro, y colocando sobre un risco, apareció por la mañana iluminado por el arte del demonio con los rayos y resplandores del Sol, y de la luz, con admirable hermosura; y puestas a los lados de rodillas las dos encantadoras, que tan ganada tenían la opinión, y crédito de sabias obligaron fácilmente a todo aquel infinito gentío a que lo creyese por hijo natural del sol, sin padre ni madre terrenos y lo adorasen por Rey"[30].

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

30 Ibídem, p. 15.

Otra lectura indica la presencia de mujeres tan disímiles como Mama Occllo y Mama Wako, dos arquetipos femeninos diferentes: Mama Occllo: "la mujer hogareña, ocupada en las tareas de la casa, y la crianza de los hijos, el cumplimiento de las faenas agrícolas y textiles; y por otro lado la tradición de la mujer guerrera, libre y osada que podía ejercer el mando de los ejércitos"[31].

De acuerdo a la concepción dual de la sociedad andina, todo está dividido en dos partes y dioses y hombres actúan en pareja. En ese contexto, lo "masculino" y lo "femenino" no se ajustan a las categorías hispanas. Prueba de ello es que para referirse a circunstancias especiales se dotaba a las mujeres de atributos ‹masculinos› como sería por ejemplo el caso de Mama Wako[32]. Lo cual también se advierte en el idioma quechua donde los pronombres él y ella, tienen una misma denominación: pay. Así, ellos y ellas, es paykuna[33].

Las mujeres en el Imperio de los Incas

En la sociedad incaica, las mujeres tuvieron una significativa presencia al representar "el elemento más importante de su economía y del mantenimiento de la familia (…) labraban las parcelas, molían y cocinaban los granos, hilaban y confeccionaban la ropa. Moldeaban y cocían los recipientes y preparaban adornos y artículos mágicos"[34]. Tareas que han quedado perennizadas en las ilustraciones de Guaman Poma de Ayala, en las cuales aparecen los hombres roturando la tierra y las mujeres depositando las semillas[35].

> "Las mujeres son llamadas metafóricamente *taqicha* o *taqe*, que es el término que se da a los depósitos donde se almacena el maíz después de la cosecha. Estos depósitos siempre se colocan en una habitación, nunca en el exterior (...) Otras actividades importantes asociadas con

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

32 Regalado de Hurtado. Ob. Cit., 1993, p. 25.

33 Guardia Mayorga. Ob. Cit., 1997, p. 135.

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

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

> las mujeres, y que guardan relación con su condición de *taqe*, son aquellas que implican un contacto con la tierra, como depositar la semilla, aplanar el terreno, abrir los surcos para el riego"[36].

El carácter dual y la complementariedad también se expresaba en el hecho que "los hombres y las mujeres podían fundamentar su derecho a los recursos del ayllu a través de diversos conjuntos de sistemas que regían el acceso a la riqueza de la comunidad, (por los cuales) las mujeres gozaban a través de sus madres, de acceso a la tierra, al agua, a los rebaños comunales, y a otras necesidades[37]. Cada Ayllu tenía un origen simbólico que marcaba la unidad dentro de la multiplicidad "proporcionándole una existencia definida y una individualidad propia"[38].

La complementariedad e interdependencia entre hombres y mujeres en el plano social y ritual, también se evidenció en la división del trabajo en el ayllu. Así, el matrimonio significó una unidad de iguales complementarios, y las líneas de descendencia paralela, de madre a hija, de padre a hijo, aseguraron a hombres y mujeres el acceso a los medios de subsistencia. Aunque los dioses masculinos fueron considerados deidades fundadoras de ayllus y cabeza de las unidades domésticas, las mujeres organizaron las actividades dedicadas a las deidades femeninas y controlaron las tierras y los productos que se les asignaban[39].

Incluso las mujeres de los ayllus conquistados mantuvieron el control de sus tierras y animales, así como la función ritual correspondiente a las deidades femeninas, creando "sus propias redes de poder a través de la recepción de regalos y la reciprocidad de estos regalos con suntuosas fiestas[40]. Así mismo, las llamadas "mujeres secundarias", en el caso de Contarhuacho y Añas Colque, se trataba de "cacicas y jefas étnicas". La representación de las llamadas "mujeres secundarias", como si se tratase de un rango inferior ha sido revisada en los últimos años tal como indican

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

37 Silverblatt. Ob. Cit., 1990, p. 3.

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

39 Sara Beatriz Guardia. "Mujeres Andinas antes de la Conquista Española". *Historia de las Mujeres en España y América Latina.* Madrid, 2005, pp. 797-827.

40 Poole - Harvey. Ob. cit., p. 279.

los estudios realizados por Espinoza Soriano[41]. También la herencia tuvo relación con el poder y su ejercicio, y no fue privilegio solo de los hombres puesto que las mujeres tuvieron acceso a los recursos económicos. Sarmiento de Gamboa dice incluso que en el momento de la elección del futuro Inca, se tenía en cuenta al que más amaban, o a cuya madre más amaban[42].

Es decir, estamos frente a roles femeninos muy diferentes a los europeos, puesto que las mujeres de la elite cumplieron determinadas funciones económicas, políticas y rituales, con implicancias significativas en la división de tareas que contradicen la visión tradicional de la historiografía de vincular a los hombres con el poder. Según Sarmiento de Gamboa, "la participación de la mujer en el manejo del poder estaba relacionada principalmente con un protagonismo en los ritos que permiten el funcionamiento del poder (preparación y reparto de chicha, tejido, etc.), pues es en el espacio de socialización que precede a cualquier convocatoria de energía y en la ampliación del parentesco donde las mujeres tuvieron su más importante rol"[43].

El desarrollo de la Etnohistoria andina, permitió una mayor aproximación a originalidad y particularidad de la sociedad prehispánica, enfrentada a diversas interpretaciones. Cabe señalar que las principales fuentes están constituidas por los cronistas españoles cuya narración de la gesta de la conquista y colonización responden a una forma particular de pensar la historia. No obstante, existen otras fuentes de valor histórico como las crónicas de Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacuti, y Felipe Guaman Poma de Ayala; los juicios e investigaciones de la campaña de extirpación de idolatrías que registraron la voz de las autoridades eclesiásticas españolas y la de los indígenas acusados; los títulos de tierras donde es posible reconstruir el intento por defender la tenencia colectiva, y la lucha de las mujeres por sus derechos autónomos a la tierra. Así mismo, las partidas de matrimonio y bautizo que documentan la persistencia de los patrones andinos de parentesco: "a lo largo del siglo diecisiete las mujeres continuaron asumiendo el apellido materno, mientras que los

41 Waldemar Espinoza Soriano. "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca". Revista del Museo Nacional XLII, Lima, 1976.

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

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

hombres tomaban el paterno"[44]. Otra fuente importante es la obra de Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, que como representante de la primera generación de mestizos imprimió en sus escritos una mirada diferente del imperio vencido, como veremos más adelante.

La Coya, hija de la Luna

La elección de la Coya se realizaba a través de alianzas complejas y muchas veces difíciles entre las panacas, decisivas en la transmisión del poder y en el gobierno del futuro Inca, y por ello motivo de frecuentes pugnas entre las panacas del Inca y las de la nobleza local y regional que jugaron un rol importante en la transmisión del poder[45]. Era en las panacas maternas donde los hijos recibían la formación e instrucción necesaria, cuya responsabilidad recaía en los hermanos de la madre, y no del padre[46].

La Coya era la mujer de mayor jerarquía, y se la consideraba sagrada al igual que al Inca. Betanzos señala que se le otorgaba un determinado número de Acllas que estaban a su servicio, y era la mujer principal "a la cual temían e respetaban los señores de la ciudad del Cusco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos"[47]. Cuando salía del palacio lo hacía adornada con plumas, y rodeada de servidores que iban adelante poniendo mantas en el suelo para que no pisase la tierra[48]. Presidía las fiestas y los rituales como hija de la Luna y representante de todo lo femenino; y según las crónicas poseía un palacio con el del Inca.

> "En este mismo sitio y gran palacio estaba el de la Gran Coya, y era casi tan grande como el del Inga. Tenía templos, baños y jardines, así para su persona como para sus ñustas, que eran como damas, las cuales eran más de doscientas. Estaba a su cargo casarlas con algunos señores que subían a oficios honrosos en casa del Inga; por maravilla salía la gran Coya fuera y en todo era servida como majestad del Inga"[49].

---

44 Silverblatt. Ob. Cit., 1990, p. 172.

45 Rostworowski. *Estructuras andinas de poder*, 1983.

46 Pablo Macera. "La Mujer en la Historia del Perú". Primer Seminario Nacional de la Mujer e Historia en el Perú. Lima, 1984.

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

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

49 Ibídem, p.181.

Alcanzaba ese status por su unión con el Inca que se realizaba en una ceremonia paralela a la entrega de la mascaypacha,

> "habrán de saber que el Ynga tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo y linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni (...) y la gente común de tal mujer principal del señor llaman cuando ansi la entran a saludar (…) luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres (…) y esta tal señora recibía el Ynga por mujer principal el día que tomaba la borla del estado e insignia real"[50].

Las crónicas la sindican como hermana del Inca, pero cabe destacar que el término de hermana no tiene la misma connotación, puesto que "el parentesco andino, durante la época prehispánica, coloca en la categoría de "hermanos" a los parientes de una misma generación (primos por ejemplo, haciendo analogía con nuestras categorías de parentesco), y las generaciones se contaban a partir de un antepasado común"[51].

Según algunos cronistas, las Coyas ejercieron una forma de poder político: Mama Raua Occllo Coya, madre del Inca Huáscar, le negó su permiso para casarse con Cusirimay Occllo por sentirse ofendida ante el comportamiento de su hijo. Betanzos señala que a la muerte de Huayna Capac la madre de Huáscar le aconsejó que aceptara los regalos de Atahualpa cosa que no hizo[52]. Cieza escribe que Huayna Cápac por intervención de su madre postergó su viaje a Quito[53]. Mientras que la Coya Mama Ocllo, Coya de Tupac Yupanqui, logró que no se castigue a los pobladores de Yanayaco[54].

Lo que sí aparece de manera reiterada en las crónicas es la condición de sacralidad de la Coya al igual que el Inca. Cuando murió la madre de Huáscar, la Coya Mama Ocllo, las ceremonias se realizaron durante dos meses luego de lo cual: "...hicieron un bulto desta Mama Ocllo y pusiéronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar donde estaba la cual quería decir que aquella señora iba donde el sol estaba su padre y que era otra luna.."[55].

---

50 Diez de Betanzos. Ob. Cit., 1987, p. 78.

51 Silverblatt. Ob. Cit., 1990, p. 47.

52 Diez de Betanzos. Ob. Cit., 1987, p. 210.

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

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

55 Diez de Betanzos. Ob. Cit., 1987, p. 190.

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

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

> "En saliendo del templo se entraba en un claustro muy grande de cuatro lienzos, todo de cantería labrada, y por lo alto del corría la cenefa de tablones de oro, de una vara de ancho; alrededor del claustro había cinco cuadras cada una de por si, la primera estatua estaba dedicada a la Luna, que adoraban como a mujer del Sol. Toda esta cuadra, y las puertas estaban forradas con tablones de plata finísima, porque el color blanco viene que era la cuadra de la Luna. Teníanle puesta su imagen, y figura como el Sol, vaciado el rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquella cuadra a visitar a la Luna, porque la tenían por hermana y mujer del Sol, y madre de los Ingas. A un lado, y a otro de la figura de la Luna estaban embalsamados los cuerpos de las Reynas difuntas, puestos por orden y antigüedad. Pero Mama Occllo estaba delante de la Luna rostro a rostro con ella, aventajando a todas las demás"[56].

Cabe destacar que las Coyas poseían tierras proveniente de la dote que recibían de la panaca materna, como la Coya Mama Anauarque, esposa principal de Pachakuti Inca Yupanqui"[57]. Así mismo, el nuevo Inca no heredaba nada del anterior: "El señor que entraba a gobernar se hacia servir de nuevos criados; las vaxillas avían de ser de palo y de barro hasta en tanto que las hiciesen de oro y de plata"[58]. Lo que indudablemente le confería poder a la Coya en el período inicial, puesto que la riqueza provenía tanto de la propiedad del Sol, como del aporte de la panaca

56 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Ob. Cit., 1957, p. 32.

57 Mariusz S. Ziólkowski. "El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones". IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, junio de 1996.

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

materna. Incluso las mujeres secundarias "pudieron disponer de feudos propios de hasta seis mil tributarios"[59].

La riqueza de las Coyas es una referencia frecuente en la descripción de las doce Coyas de Felipe Guaman Poma de Ayala en *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Sin embargo, no menciona a las esposas secundarias que también ejercieron poder como Contarhuacho y Añas Colque, mujeres secundarias de Huayna Cápac que ocuparon una posición de privilegio[60]. Contarhuacho, era Señora de Tocas y Huaylas, curaca o cacica, lo mismo que Añas Colque, de la elite de Huaylas, aunque de esta última no existe mayor documentación.

En *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Felipe Guaman Poma de Ayala describe cómo pensaba y veía a los Incas y a su historia ilustrando sus palabras con dibujos, a fin de mostrar mejor el mundo andino al rey de España. Nos revela su perplejidad ante la nueva realidad, y su dificultad de separar la cultura incaica de la española, principalmente en lo que se refiere a los símbolos cristianos. Describe a las Coyas con las categorías mestizas utilizando fuentes orales. Al hablar de las mujeres "casi siempre procura una neutralidad en su exposición; de ahí porqué lo vemos más como un etnógrafo. Por ejemplo, al hablar de Mama Wako relata lo que se dice, lo que oyó, pero cuando se refiere a los hombres se muestra más crítico"[61].

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

> "Dicen que fue gran hechicera, según cuentan su vida e historia que hablaba con los demonios, esta dicha señora hacía hablar a las piedras y peñas ídolos guacas. De esta señora comenzaron a salir reyes Ingas y dicen que (a) ella no le fue conocido su padre ni su hijo Mango Cápac Inga, sino que dijo que era hija del sol y de la luna y se casó con su hijo primero Mango Cápac Inga; para se casar dicen que pidió a su padre el sol dote, y le dio dote, y se casaron madre e hijo. Y la dicha Mama Wako Coya tenía su vestido de rosado y tenía sus topos muy

59 Ziólkowski. Ob. Cit., 1996.

60 Espinosa Soriano. Ob. Cit., 1976, p. 252.

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

grandes de plata, y murió en el Cuzco de edad de doscientos años en el tiempo de su hijo Sinchi Roca Inga"[62].

De la segunda Coya, Chimbo Urma Coya, dice que era muy hermosa y rica, alusión que se repite con varias Coyas:

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

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

"(...) Esta mujer avarienta de pocas cosas lloraba: no estaba bien con sus vasallos y de ello no le hacía tanto caso los señores y principales grandes; de todas las riquezas y comidas mandaba encerrar en el depósito, allí se pudría y se acababa. Como era tan triste de corazón, comía maíz crudo. Fue casada con Lloque Yupanqui Inga y así tuvo infantes hijos Mayta Cápac Inga, Curi Chinbu, Mama Yachi Urma, (…); y por mandado de su marido; esta señora hacía muy grandes daños" (Guaman Poma, p. 98).

Respecto de la cuarta Coya, Chimbe Mama Yachi, mujer de Mayta Capac Inga; era "amiga de salir a la visita de otras señoras principales y conversar con ellas y holgarse con música y merendar" Guaman Poma dice que:

"...esta mujer siempre hurtaba hacienda de su marido para darles a las viejas y viejos y a los pobres, más servía a los pobres que no a los principales. Y tenía infantes hijos: Chimbo Ucllo, Mama Caua y Cusi Cinbo, Cápac Yupanqui Inga, Apo Maytac Inga, Bilcac Inga y Mama

62 Felipe Guaman Poma de Ayala, Ob. Cit., 1993. Relación de las Coyas pp. 96-111.

> Micay; esta dicha señora dejó en su testamento todo por heredera a su madre Mama Cora Occllo" (Guaman Poma, p. 102).

La quinta Coya, Chimbo Mama Coya:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Túpac Yupanqui, décimo Inca del Cusco extendió los límites territoriales del Imperio de Quito al Maule y del océano al Beni. Gobernó los cuatro suyos con acierto y equidad[63]. En la rebelión de Tupac Yupanqui contra su padre, podría radicar el conflicto entre la elite religiosa y militar. Precisamente la contradicción entre la casta sacerdotal y la guerrera en ascenso estalló con Pachacutec quien aprovechó la rebelión Chanca para asestar el golpe decisivo contra los sacerdotes[64].

La onceava Coya, Raua Occllo Coya, también era una mujer muy rica, casada con el Inca Huayna Cápac, penúltimo Inca antes de la llegada de los españoles:

---

63 José Antonio del Busto. *Tupac Yupanqui. Descubridor de Oceanía.* Lima, 2007, p. 21.

64 Hugo Pesce. "Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú". Revista San Marcos, 1968, p. 67.

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

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

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

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

Señoras iñaca, Ñustas, Pallas

Después de la Coya figuraron las señoras iñacas, que eran las Ñustas, solteras, y Pallas las mujeres nobles casadas. Pedro Pizarro, que había

acompañado a su tío Francisco Pizarro cuando ingresó a Cajamarca y tomó prisionero a Atahualpa, relata que acompañaban al Inca 40 señoras a las que él llama "hermanas" que eran servidas por hijas de los caciques del Imperio. Juan Diez de Betanzos, que en 1551 fue uno de los primeros en escribir la crónica de los Incas, las llamó "iñaca", señora, aunque "los diccionarios antiguos no son muy claros respecto a este punto"[65]. Fueron definidas como hermanas o hijas, "nobles de privilegio"[66] y cumplieron una importante función. También Guaman Poma y Murúa se refieren a la posición de las mujeres nobles.

Tuvieron influencia política, pero al parecer carecieron de fuerza[67]. Otros, sostienen que durante un ataque de los chancas al Cusco, una mujer noble llamada Chañan Curi Coca estuvo a la cabeza del ejército. Sarmiento de Gamboa relata cómo la curaca Chañan Cury Coca, perteneciente a los ayllus de Choco y Cachona brindó ayuda a los cusqueños amenazados por los chancas. Es el único personaje femenino del que hay referencias explícitas respecto de su episódica participación, tangencial a los elementos esenciales que aparecen en los textos sobre la guerra de los chancas[68].

Las mujeres nobles y las sacerdotisas tuvieron un elevado status y eran respetadas, basta señalar que durante el conflicto entre Huascar y Atahualpa, los únicos lugares del Cusco que no participaron del conflicto fueron el Templo del Sol y los Acllahuasis. Posteriormente, existen algunas referencias de mujeres con poder, llamadas las capullanas, que vivieron en el villorio de los indios Tallanes, en la región de Piura. Al igual que el padre Antonio de la Calancha, Fray Buenaventura Salinas relata que Pizarro en su primer viaje a Tumbes recibió a la capullana del lugar, quien después lo agasajo con banquetes y fiestas[69].

---

65 Tom Zuidema. "Las señoras iñaca en la sociedad inca". *Divinas y Humanas.* Lima, 2005, p. 38.

66 Ibídem, p. 42.

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

68 Max Hernández et alt. Ob. Cit., Lima, 1996, p. 42.

69 Un documento de 1905 trata de la demanda que entabló Francisca Mesocoñera, ante Francisco Montalvo, Protector General de Naturales, contra la legitimidad del título de Cacique de Narigualá que ostentaba Francisco Mesocoñera, posiblemente su hermano. Durante el juicio varios testigos declararon que había sido costumbre en el repartimiento de Narigualá y en otras provincias que las capullanas heredaran los cacicazgos. Así, "en el pueblo de Colán, gobernó doña Luisa; en Sechura, doña Isabel; en Catacaos doña Leonor; y en las demás

Acllas. Tejedoras del Imperio

Desde épocas que se remontan al Precerámico el tejido tuvo un significado particular en las culturas andinas. Alcanzó un gran desarrollo en la técnica del hilado y no solo sirvió para vestir al pueblo, los sacerdotes, los guerreros y la nobleza, sino que constituyó un elemento importante en todas las etapas de la vida, y también en la muerte: a los difuntos se les cubría con ropa nueva y se incluían en el fardo funerario varios mantos. Tuvo, además, un valor ritual que se observa en escenas de batallas representadas en la cerámica mochica, donde los prisioneros aparecen desnudos, y cuyas ropas y armas les han sido despojadas por el vencedor. En efecto, la "arqueología demuestra que el intenso interés y la obvia preocupación por lo textil perduraron milenios, iniciándose mucho antes del surgimiento de los *inka*"[70].

> "… para aclarar la identificación simbólica de persona y prenda: dentro de los ocho días después de la muerte, los parientes y amigos celebran el *p'acha-táqsay*, es decir el lavado ceremonial de toda la ropa del finado, para salvar el peligro de que el muerto regrese si alguna se queda sin lavar. En la hacienda Sallaq el lavado lo hacen personas que no son parientes y la ceremonia se lleva a cabo al día siguiente después del entierro. En esa zona el octavo día se dedica a la apertura pública del bulto de prendas de vestir"[71].

El algodón y la lana de los auquénidos fueron las fibras básicas, y la calidad y la ornamentación marcaban la diferencia y rango. Así, la ropa del Inca confeccionada por las mujeres de la nobleza, constituía una obra de arte: mantos suaves adornados con hilos de oro, plumas, conchas y encajes de algodón. "El *cumbi* solamente era usado por la nobleza incaica o por personas que lo recibían como un regalo del Inca, mientras que el pueblo vestía *awasqa.*

También el tejido cumplió funciones en términos de reciprocidad entre el estado y los pobladores. Tal fue su importancia que después de derrota-

---

partes y desde tiempos antiguos las capullanas heredaban los cacicazgos". Francisca Mesocoñera ganó el juicio y el cacicazgo de Narigualá, pero al casarse con Juan Temoche perdió este derecho (Maria Rostworowsky. *Curacas y sucesiones Costa Norte.* Lima, 1961, p.31).

70 John Murra. Ob.Cit., 1975, p. 146.

71 Ibídem, p. 153.

do el movimiento liderado por Túpac Amaru, lo españoles prohibieron el uso de los trajes de la nobleza lo que "pone punto final a la supervivencia de las túnicas incas de tapiz en la colonia. Hasta esa fecha la Corona permitió el uso de estas prendas a los descendientes de los soberanos incas como signo de su nobleza. A través de todo ese período las túnicas mantuvieron pautas técnicas y de diseño propias de aquellas anteriores a la conquista pero, a la vez, el recuerdo de esas pautas se fue reelaborando en función de lo que se quería decir en el presente"[72].

El tejido presente en la vida cotidiana y en las manifestaciones rituales de las culturas andinas, figura también en sus orígenes: Al salir de una ventana del cerro de Tambotoco en Pacaritambo, las cuatro parejas de hermanos Ayar aparecen "vestidos de unas mantas largas y unas a manera de camisa sin collar ni mangas ("uncus, cahuas"), de lana riquísima, con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman tocapu, que en nuestra lengua quiere decir vestido de reyes: y que uno de estos señores sacó en la mano una honda de oro y en ella puesta una piedra; y que las mujeres salieron vestidas tan ricamente como ellos…"[73].

La destreza en el hilado y tejido habría sido adquirida por niños de ambos sexos[74]. Los hombres viejos, inválidos y los niños participaron en la producción textil que casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico[75]. Las mujeres del pueblo aprendieron el arte del tejido de sus madres o en talleres textiles, y cumplieron con la obligación de tejer para su familia, el ejército y los sacerdotes.

> "Puso en este templo, para servicio del Sol, gran número de mujeres y doncellas, hijas de Señores, unas las más principales consagradas para mujer del Sol, otras para criadas y sirvientas suyas; (...) Sus mujeres y criadas le servían haciéndole ropa muy rica labrada por maravilla, y vino y las comidas que le ofrecían. Todas estas mujeres y criadas eran doncellas vírgenes.."[76].

---

72 Isabel Iriarte. "Las túnicas incas en la pintura colonial". Henrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*, 1993, p.53.

73 Pedro Cieza de León, *Del señorío de los Incas*, Buenos Aires, 1943, p. 19.

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

75 John Murra. Ob. Cit., 1975, p. 146.

76 Fray Bartolomé de las Casas. Ob. Cit., Lima, 1939, p. 41.

Cada año un emisario del Inca seleccionaba en todos los pueblos del imperio a las jóvenes nobles más bellas, y las trasladaban a los Accllahuasis, o Casas de las Escogidas, centros que no tienen equivalente en ninguna otra cultura americana. Les asignaban rentas en especies, una servidora, y les cortaban una parte de los cabellos dejándole otra en la frente y en las sienes. Aquí les enseñaban el arte del tejido y sus distintas técnicas. La "gran tejeduría llamada cumbi, estaba en manos de especialistas, tejedoras llamadas cumbi camayoc, y de jovencitas recogidas en los Acclla Huasis (...) también llamados Mamacuna, que albergaba un gran colegio de tejedoras especializadas en distintas técnicas[77].

Además de hilar y tejer el vestido del Inca, de la Coya, y de las ofrendas rituales, preparaban "el pan llamado *zancu* para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raimi y Cittua. Hacían también la bebida que el Inca y sus parientes aquellos días festivos bebían, que en su lengua llaman *aca"* (…) Toda la vajilla de aquella casa, hasta las ollas, cántaros y tinajas, eran de plata y oro, como en la casa del Sol porque eran mujeres suyas y ellas lo merecían por su calidad"[78].

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

Murúa ubica seis tipos de Acllas. Las Acllas de 25 años, dedicadas a tejer la ropa de los Incas, y preparar sus alimentos. Vivían en clausura y sólo podían recibir la visita del Inca y de la Coya. Las Acllas Kayan Warmi, dedicadas a servir a los tampus reales. Las Huyrur Acclla, que preparaban la chicha para los sacrificios y los alimentos destinados a las fiestas rituales. Las Taki Acclla, que enseñaban a cantar y tocar flautas y tamboriles. Las Wiñachikucc Acclla, que ingresaban a los cinco años de edad para aprender a hilar y tejer ropa fina destinada a los ídolos. Y, por último, las Mamakunas, mujeres que a partir de los 50 años se encargaban de la enseñanza del arte textil.

77 Jiménez Borja. Ob. Cit., 1999, pp. 18-20.

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

Las Acllas debían de permanecer vírgenes y si alguna burlaba esta prohibición era severamente castigada lo mismo que el infractor: "…si alguna tenía conocimiento con varón, la mataban o la enterraban viva"[79]. Zuidema considera de importancia secundaria que la virginidad o el comportamiento sexual estuviera controlado por la elite inca[80]. Blas Valera sostiene que las Acllas oficiaban cultos a la Luna, y otras sacerdotisas eran las encargadas de las ofrendas a diosas, ídolos principales y huacas. También indica que en las fiestas dedicadas a las diosas femeninas, las mujeres tenían una mayor participación.

Al finalizar el ciclo de estudios se efectuaba una selección definitiva. Muchas regresaban a sus hogares, y otras escogían el culto religioso o eran destinadas al Inca. Entonces eran lujosamente ataviadas de blanco, y no volvían a salir del templo sino cuando eran trasladadas a algún santuario, acompañadas por un séquito de servidoras y guardias. Cuando el Inca quería disminuir el número de sus mujeres, las Acllas regresaban a sus hogares donde se las mantenía con lujo y podían unirse a otro hombre. Pero si el Inca moría, las mujeres se quedaban para siempre "sirviendo y dando de comer cada día al Inca muerto como si estuviese vivo"[81]. Ningún otro grupo de mujeres fue el centro de tanta atención como las Acllas, quienes durante las ceremonias y fiestas ocupaban una fila paralela a la de los sacerdotes[82].

Las mujeres y vida cotidiana

Muy distinta fue la condición de las mujeres del pueblo que tuvieron que cumplir tareas agrícolas y textiles - para su familia y el Estado -, la preparación de alimentos y la crianza de los hijos. Trabajaron activamente en la agricultura, eran ellas quienes ponían las semillas mientras los hombres removían la tierra con la chaquitaklla, el arado de pie. Consideraban este acto sagrado debido a su vínculo con la Pachamama, a la que hablaban, invocaban y veneraban. Estas faenas han quedado perennizadas en los dibujos de Guaman Poma en los que aparecen los hombres roturando la tierra y las mujeres depositando las semillas en los

79 Cieza de León. Ob. Cit., 1943, p. 98.

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

81 Horacio H. Urteaga. *Historia de los Incas y conquista del Perú*, 1924, p. 70.

82 Martín de Morua. Ob. Cit., 1946, p. 387.

surcos, "tarea considerada como puramente femenina por darse a la tierra el mismo género"[83].

Las mujeres cuando caminaban, "iban torciendo el hilado (…); y en sus visitas sacaban la rueca del hilado e hilaban en buena conversación. Esto de ir hilando o torciendo por los caminos era de la gente común, mas las Pallas, cuando se visitaban unas a otras llevaban sus hilados y labores con sus criadas; y así las que iban a visitar como las visitadas estaban en su conversación ocupadas, por no estar ociosas"[84]. Según Garcilaso de la Vega la costumbre de visitarse llevando sus labores "la imitaron las españolas en el Cuzco y la guardaron con mucha loa de ellas hasta la tiranía y guerra de Francisco Hernández Girón…"[85].

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

Señala que era costumbre que los Incas se unan con su hermana mayor, legítima de padre y madre, para imitar al Sol y a la Luna que eran hermanos, y que esta práctica la estableció el primer Inca Manco Cápac y su mujer Mama Occllo. Los hijos de las esposas legítimas eran considerados de sangre sin mezcla, lo que tuvo entre los Incas una gran importancia. "Los hijos de las mancebas extranjeras eran tenidos por bastardos, y, aunque los respetaban como a hijos del Rey, no era con el acatamiento y adoración interior y exterior que a los legítimos en sangre, porque a éstos los adoraban como a dioses y (a) aquéllos como a hombres"[86].

---

83 María Rostworowski. Ob. Cit., 1988, p. 9.

84 Garcilaso de la Vega. Ob. Ci., 1976. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, pp. 192-193.

85 Francisco Hernández Girón fue un militar español que se rebeló contra la corona. Fue decapitado en la Plaza Mayor de Lima el 7 de diciembre de 1554.

86 Garcilaso de la Vega,. Ob. Cit., 1976. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IX. pp. 186-187.

La unión entre nobles y plebeyos estuvo prohibida, y el pueblo no practicó el adulterio ni el celibato[87]. La unión convertía al hombre en hatunruna, hombre grande, entonces ingresaba a la edad de la mayor prestación de servicios al Estado, y lo mismo sucedía con la mujer. Cuando un hombre enviudaba tenía que esperar que las autoridades le concedieran otra mujer[88].

En testimonio de la unión, el novio le calzaba en el pie derecho una ojota (zapato) de lana y lo mismo hacía la novia al entregarle una camiseta de lana tejida por ella[89]. La entrega ritual de regalos era signo de igualdad, y el equilibrio del matrimonio representaba "las distintas contribuciones que cada uno hacía a la reproducción del ayllu. Al interior, la organización del trabajo giraba alrededor de una división de las tareas como apropiadas para los hombres y otras apropiadas para las mujeres[90].

La castidad ni fue fomentada ni sacralizada; por el contrario, según Arriaga, cuando un indio le solicitó que lo casara, el hermano de la novia se opuso porque nunca se habían conocido ni juntado: "Otro abuso es muy común entre todos los indios hoy en día, que antes de casarse se han de conocer primero, y juntarse algunas veces"[91].

Según Garcilaso, heredaba el hijo mayor y después el segundo y el tercero, y

> "..., y muertos todos los hermanos, volvía la herencia a los hijos del mayor, y después a los del segundo y tercero, etc., (…) De haber oído esta manera de heredar de algunos curacas, se engañó un historiador español diciendo que era común costumbre en todo el Perú, no solamente en los caciques mas también en los Reyes, heredar los hermanos del Rey y luego los hijos de ellos, por su orden y antigüedad..."[92].

Cuando daban a luz las mujeres ellas mismas rompían el cordón umbilical, aunque también había parteras a las que Guaman Poma designa con una

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

88 Rostworowski. Ob. Cit., 1988, p. 8.

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

90 Silverblatt. Ob. Cit., 1990, p. 6.

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

92 Garcilaso de la Vega. Ob. Cit., 1976. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo X. pp. 188.

palabra española, comadre. Estas mujeres gozaban de gran consideración porque ayudaban a otras mujeres a dar a luz. Cobo se refiere así de ellas:

> "También había mujeres parteras, de las cuales unas decían que entre sueños se les había dado aquel oficio, y otras se dedicaban a él cuando, siendo pobres, parían dos de un parto; en el cual (i.e. para convertirse en parteras) se hacían muchas ceremonias, ayunos y sacrificios"[93].

El niño recién nacido era atado a una especie de tablilla-cuna que, según Cobo, tenía el tamaño de la criatura y estaba hecho de varas semejante a un pequeño barco con cuatro patas, siendo las delanteras más altas que las traseras. Al tercer día, la madre se incorporaba al trabajo sin descuidar al recién nacido, al que amamantaba interrumpiendo sus quehaceres.

Al cuarto día celebraban la fiesta de Ayuskay en la que presentaban al recién nacido a los parientes y festejaban bebiendo chicha. Consideraban que las mujeres que daban a luz mellizos, gemelos, o niños con labios leporinos, era porque "habían experimentado una unión especial con la sobrenatural y con la deidad de la conquista[94]. Cuando el niño o niña cumplía un año de edad le ponían nombre en una fiesta llamada Rutuchikuy.

Durante los primeros tres meses, los brazos del niño eran apretados con mantas para endurecerlos, y cuando comenzaba a gatear permanecía en un hoyo hecho en la tierra rodeado de mantas donde podía moverse y brincar. En el período que las mujeres amamantaban a sus hijos se abstenían de tener relaciones sexuales porque creían que hacía daño a la leche y debilitaba a los niños. Estuvo tan incorporada esta creencia que se llamaba a estos niños: ayusqa. Cabe anotar que tanto los niños como las niñas desde muy tierna edad cumplieron tareas como cuidar a sus hermanos menores, acarrear agua, y otras de similar índole.

La vida sexual fue activa y se vivió de manera natural celebrándose la pubertad en ambos sexos. Cuando la adolescente menstruaba celebraban el kikuchikuy, que constituía un acto importante. La adolescente, luego de ayunar dos días debía comer maíz crudo, y al cuarto día dejaba sus vestidos de niña y recibía de su madre ropas de mujer llamada ankallu aksu y

93 Bernabé Cobo. Ob. Cit., 1964, p. 228.

94 Silverblatt. Ob. Cit., p. 57.

ojotas de lana blanca. Tampoco existieron tabúes como la virginidad que, por el contrario, fue considerada como índice de poco atractivo sexual.

Los llamados huacos eróticos, pertenecientes a las culturas Moche y Vicus, muestran distintas posiciones coitales, caricias íntimas, y masturbación masculina. No existe representación de masturbación femenina, y muy pocos casos de homosexualidad que al parecer estuvo castigada. Por el contrario, se rindió culto a la fertilidad, simbolizada por las Cuchimilcos, pequeñas figuras femeninas con los pechos y la vulva muy señalados, similares a la Venus esteatopigia.

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

En la mayoría de estas representaciones, hombres y mujeres permanecen con los ojos abiertos durante el acto sexual. Aspecto que Bronislaw Malinowski trata en su estudio sobre la vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia, quienes otorgaban gran importancia al sentido de la vista durante la unión sexual, al extremo de sentenciar que "si el hombre cierra los ojos no será capaz de la cópula"[95].

Julio C. Tello estudió una fiesta Moche llamada Acataymita, en celebración de la fertilidad en el mes de diciembre, coincidiendo con la maduración de los frutos. Hombres y mujeres permanecían desnudos durante cinco días absteniéndose de ingerir alimentos condimentados, chicha y de tener relaciones sexuales. Al llegar el sexto día, se comía y bebía copiosamente y, en el clímax de la celebración, las mujeres corrían al cerro más cercano seguidas por los hombres, quienes podían tener relaciones sexuales con la primera que encontraban. Así mismo, anualmente se celebraba una fiesta en la que ponían dos troncos coronados con bolos hechos de ichu. Uno servía de blanco para los hombres y el otro para las mujeres.

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

Los que ganaban intercambiaban llamas u objetos como prenda, aunque también se menciona que los ganadores podían escoger a la mujer con la que deseaban tener relaciones sexuales.

Garcilaso dice que las mujeres casadas estaban dedicadas "con perpetua asistencia a sus casas", que hilaban y tejían lana en las tierras frías, y algodón en las calientes, para si, para su marido y sus hijos; y que "cuidaban del vestido de sus casas". Aunque por lo general los hombres trabajaban en el campo, en algunas provincias apartadas del Cusco señala que eran las mujeres las que iban "a trabajar al campo y los maridos (se) quedaban en casa a hilar y tejer", destacando así la capacidad de trabajo de las mujeres[96].

Sostiene que existían mujeres públicas que vivían en el campo, separadas de la población y que se las trataba con desprecio. Sin embargo, niegan esta afirmación Guaman Poma de Ayala, Juan Santa Cruz Pachacutic, Fray Calixto Túpac Inca. Además, en 1533, Cristóbal de Molina escribió que "...entre estos indios era cosa aborrecible andar con las mujeres públicamente en torpes y sucios actos, y desde aquí se vino a usar entre ellos de haber malas mujeres públicas, y perdían el uso y costumbre que antes tenían, de tomar maridos…"[97]. Lo dice claramente, con la conquista aparecieron las mujeres públicas.

La tierra, madre universal

Para los habitantes del Imperio del Tawantinsuyo, la tierra y el cielo formaban un todo unido, "un gran espacio cerrado dentro del cual residen todos los seres que constituyen su universo"[98]. En el *Janaq Pacha*, mundo de arriba, - que los españoles tradujeron como cielo- habían ríos, animales y dioses en comunicación directa con este mundo: *Kay Pacha*. Mientras que el *Uku Pacha*, era el mundo de adentro, o mundo de abajo, traducido erróneamente como infierno, concepto desconocido en la mitología andina[99]. A las fuerzas y dioses del mal se las denominó con la palabra *supay*, que los cronistas tradujeron como diablo.

96 Garcilaso de la Vega. Ob. Cit., Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, p. 192.

97 Cristóbal de Molina. Ob. Cit., 1916, Serie I, T. VI.

98 Julio C. Tello. "El fenómeno religioso relacionado con Wiracocha Inca". Lima, 1923, p. 103.

99 Guardia Mayorga. Ob. Cit., 1997, pp. 73, 160.

El culto a Pachamama, la Madre Tierra, fue probablemente el más importante pues la tierra constituyó un elemento central en la vida de la sociedad andina, así como el culto a Axomama, Madre Papa; Saramama, Madre Maíz; y Cocamama, Madre Coca. "Entre los Incas la tierra fue denominada en dos sentidos diferentes: como *jallpa*, tierra objetiva que se puede ver y palpar, y *pacha*, que tiene un sentido más amplio y abstracto, difícil de traducir, pues significa la tierra, el mundo animado, como totalidad"[100].

> "Todos adoraban a la tierra – escribe Cobo -, a la cual nombraban Pachamama, que quiere decir, la madre tierra; y solían poner en medio de sus heredades y chácaras, en honra desta diosa y como ara o estatua de ella, una piedra luenga, para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chácaras; y cuando una heredad era más fértil, tanto mayor el respeto que le tenían"[101].

Personificó las fuerzas creadoras, la fertilidad de la tierra y la capacidad de proveer alimentos, metales y arcilla, por ello las mujeres la sintieron cercana por su capacidad de reproducir vida[102]. Su complemento masculino fue Illapa, dador de lluvia y asociado al poder. Los hombres atendían su oratorio en la cima de las montañas, y las mujeres se ocupaban del culto a la tierra, maíz, agua, papas; es decir, de las deidades que representaban los poderes femeninos de la creación.

> "Cada familia establecía un adoratorio al Trueno en la cima de una montaña, en las afueras del pueblo, que era atendido por los jefes masculinos de las familias. Como representantes de sus familias ante el Trueno, ellos eran llamados *churikuna* (en quechua *churo* es la forma en que el padre llama a su hijo). En esta forma, los jefes de familia eran convertidos en descendientes de Illapa"[103].

Pero no toda la tierra era venerada, puesto que las "las punas áridas, los desiertos, por ejemplo, eran dominio de otras divinidades más salvajes. La Pachamama era solo la tierra fértil domesticada por el trabajo del

---

100 Ibídem, p. 104.

101 Bernabé Cobo. Ob. Cit., 1964, p. 161.

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

103 Silverblatt. Ob. Cit., 1990, p. 18.

habitante andino[104]. Según, Pablo Joseph de Arriaga la adoración también estaba dirigida:

> "A los Puquios, que son los manantiales y fuentes, hemos hallado que adoran de la misma manera, especialmente, donde tienen falta de agua, pidiéndoles que no se sequen.
> A los Ríos, cuando han de pasallos, tomando un poco de agua con la mano y bebiéndola, y esta ceremonia se llaman Mayuchulla, y lo mismo hacen los pescadores cuando entran a pescar. A Cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran, y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en aquellas piedras. (…) A las Pacarinas, que es de adonde ellos dicen que descienden, reverencian también. Que como no tienen fe ni conocimiento de su primer origen de nuestros primeros padres Adán y Eva, tienen en este punto muchos errores, y todos, especialmente las cabezas de Ayllos, saben y nombran sus Pacarinas. (…) Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya que no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles, se procura quitárselas del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentiras"[105].

Agrega que la principal ofrenda en la mayor parte de las ceremonias era la chicha, comienzo y fin de las fiestas; también ofrecían llamas, coca, maíz entero y molido[106].

La Luna, Mama Killa, hermana y mujer del Sol, fue considerada diosa y madre universal, principio de generación y fecundidad. El culto a la luna y al mar fue en algunas regiones tan importante como el culto al sol. En Pacasmayo el oratorio dedicado a la luna era tan célebre como el templo al sol, y en el valle de Chincha la población no aceptó cuando el Inca Pachacutec quiso obligarlos a adorar al astro. Los habitantes del valle arguyeron que su diosa les proporcionaba alimento, en cambio el sol, no les daba nada y los ofendía con su calor. Cuando se producía un eclipse de luna, los pobladores se trastornaban porque creían que un león y una

104 Pilar Mendieta Parada. "Lo femenino en las concepciones míticas y religiosas". *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia.* Quito, 1995, p. 25.

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

106 Ibídem, pp. 50-53.

serpiente la embestían. Y para alejarlos, gritaban, azotaban a los perros para que ladren, y hacían sonar sus *pututos* y tambores lanzando flechas a la luna para espantar a los agresores.

> "Luna, reina y madre nuestra/ Por la bondad de tus aguas/ Por el amor de tus lluvias/ Estamos llorando /Estamos sufriendo/El más triste de tus hijos/De hambre,/De sed/ A tus pies está gimiendo"[107].

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

> "Reconocían en la luna divinidad, guiados por la misma razón que les movía a respetar al sol; esto es, por su admirable hermosura y belleza y por las grandes utilidades que causa en el mundo. Imaginábanla con forma de mujer; y tal era la estatua que Della tenían en el templo del sol; la cual estaba a cargo de mujeres que hacían oficio de sacerdotisas; y cuando se sacaba a fuera, la llevaban ellas mismas en hombros"[108].

> "En esta luna y mes de mayo es quando se trae el maíz de la era á la casa se hacía la fiesta… viniendo desde la chacra hasta su casa diciendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el maíz y hacen cada uno en su casa una huaca del maíz la cual llaman Mamasara…"[109].

Mamacocha, Madre Mar, fue venerada como fuerza creadora, madre de todas las aguas, arroyos, ríos y manantiales. Según los cronistas Miguel Cabello de Balboa, Sarmiento de Gamboa y Martín de Murúa, el Inca Tupac Yupanqui habría dirigido hacia 1465 una expedición de cerca de dos mil personas y 130 embarcaciones hasta la Isla Galápagos (Ecuador), Islas de Perlas (cerca de Panamá), y la Isla de Manganeva en la Oceanía.[110]

---

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

108 Bernabé Cobo. Ob. Cit., 1964, p. 158

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

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

Antigua veneración a las lagunas que según las tradiciones contaban con guardianes personificados en seres protectores[111]. Por ello, la fiesta del agua continúa siendo hasta la fecha una compleja ceremonia que se sucede a lo largo de varios meses del año en distintos lugares de los Andes peruanos. Se trata de un ritual de fertilidad en el cual la madre tierra es fecundada por el agua, que esta viva, y que incluso a veces suele llorar, y que tiene una naturaleza ambigua unas veces conceptualizada como masculina y otras como femenina[112].

> "Y no reverenciaban todos los montes, las fuentes y los ríos, sino sólo aquellos en que había alguna singularidad digna de particular consideración, teniéndolos por lugares sagrados"[113].

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

> "También eran las estrellas las que nutrían a la humanidad haciendo germinar los granos en los campos, y por esa razón se contaba el año a partir de la aparición de tal o cual estrella en el firmamento. No obstante, la principal divinidad era la Luna -llamada Shi, Si o Chinam- considerada más poderosa que el Sol, porque se la ve de noche y de día"[114].

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

> "Eran tenidos en gran veneración estos cuerpos embalsamados, y se les hacían sacrificios, a cada uno según su posibilidad; algunos guardaban sus deudos en sus propias casas…"[115]

---

111 Rebeca Carrión Cachot. El culto al agua en el antiguo Perú. Lima, 2005, p. 26

112 Juan M. Ossio. Ob. Cit., *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima, 1992.

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

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

115 Bernabé Cobo. Ob. Cit., 1964, p. 164.

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

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

También los hechiceros fueron muy respetados, y se les llamaba Layccajuna o Umajuna. Vaticinaban el porvenir, conocían el pasado de las personas, y las protegían contra el daño. La hechicería fue practicada por hombres divididos en varias categorías: Waka Rimachicc, que hacía hablar a las huacas y lugares sagrados; Aya Tupucc, semejante a un médium que se podía comunicar con los muertos; Jachikucc, dedicado a trabajos menores; y Runa Rinkicc, especializado en filtros amorosos como el Huacanqui y el Manchucum, que se hacían con "cabellos de la persona deseada, de unos pajaritos de colores que traían de los andes o de las plumas de dichos pajarillos, con algunos pases que practicaban los hechiceros"[116]. Leían la suerte en las hojas de coca. El Kallka Rikucc adivinaba en las entrañas de aves y llamas; Wirapi Rikucc leía el porvenir en el fuego; Jachikucc, veía el futuro con granos de maíz; mientras que los yacarcaes habían hecho pacto con las fuerzas del mal.

Los hechiceros también estaban presentes en los nacimientos. "Cuando la mujer está de parto suelen llamar a los hechiceros para que haga sacrificio a la conopa que tiene como propia suya la mujer y se la ponga encima de los pechos y traiga sobre ellos para que tenga buen parto; en algunos partes en esta misma ocasión invocan a la Luna [117].

116 Juan B. Lastres. Historia de la Medicina Peruana. Medicina Incaica. Lima, 1951.

117 Pablo Joseph de Arriaga. Ob. Cit., 1999, p. 63.

Valor simbólico y ritual de los alimentos

Los alimentos expresaron un complejo proceso mediado por mitos y creencias de la cosmovisión andina y la sacralización de su relación con la naturaleza, en la cual las diosas aparecen vinculadas a los alimentos como madres que velan por sus hijos. En los mitos recopilados en Huarochiri por Francisco de Ávila, enviado para extirpar las idolatrías en 1600, está presente la estrecha relación entre las diosas y la obtención de los alimentos[118]expresado en el mito de Mama Rayguana, recogido en 1656, en Cajatambo, al noreste del Departamento de Lima:

> "El pájaro Yuc Yuc consiguió que la madre y diosa Rayguana, repartiese todos los alimentos a cambio de la devolución de su pequeño hijo que había sido arrebatado de sus brazos mediante una treta ideada por Yuc Yuc. Por este hecho, Rayguana repartió a los habitantes del ande: papas, ocas, ollucos, mashuas, quinua y a los indios yungas: maíz, yuca, camotes y frijoles"[119].

> "...Mama Quilla asociada con la Luna, Mama Cocha con la mar, Urpay Huachac con peces, aves marinas y pescadores, y Mama Raiguana con el reparto de las plantas útiles a los hombres, así como con las Conopas que personificaban a las plantas, como las llamadas *Mamas* de maíz, papas, coca, etcétera"[120].

También encontramos a Huatiacuri, hijo del dios Pariacaca, que en aquel tiempo vestía ropas muy pobres y solo se alimentaba de papas asadas, *watia* o *watiyay*[121], en quechua. Huatiacuri es la personificación de la papa, un dios cuyo poder yace escondido tras una apariencia humilde, cubierto de tierra y con pequeñas flores moradas y blancas[122].

El inicio de los cultivos fue celebrado con fiestas rituales llamadas *Hatun Puquy*, así como las fiestas de la cosecha, *Hatun Kuskii*. En señal de gratitud por los alimentos recibidos se le ofrecía a la tierra hojas de coca,

---

118 Rostworowski. *Estructuras andinas de poder*. Ob. Cit., 1983, p. 72.

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

120 Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Ob. Cit., 1988, pp. 1-2.

121 Guardia Mayorga. Ob. Cit., p. 166. *watia* o *watiyay*. Asar en hornillas de terrones o de piedra.

122 Luis Millones. "El mundo interior". *La papa. Tesoro de los Andes*. Lima, 2000, p. 62.

alimentos, y chicha. Las mujeres, unidas a los poderes femeninos de la creación participaron en estas fiestas de manera destacada.

Existieron rituales que expresaban la relación entre las mujeres, la preparación de los alimentos y la producción de los mismos sacralizada por las diosas[123]. Adicionalmente, habría que precisar que no sólo los productos agrícolas estuvieron asociados con divinidades femeninas, también se vinculaba con lo femenino el origen de los minerales[124] .

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

El aspecto ceremonial de la siembra y cosecha está expresado con las fiestas que consigna Guaman Poma de Ayala[125]:

> Enero, *Capac Raymi Quilla*, destinado al ayuno, penitencia, y a las procesiones.
> Febrero, *Paúcar Uaray Hatunpucy*, se realizaban ofrendas de oro y plata, a los templos y huacas que estaban en los más altos cerros y nieves.
> Marzo, *Pacha Pucuy*, en este mes "comienzan a comer llullo papa y michica sara y muchos yuyos maduros (...) así los ganados ya están gordos, hay pasto de sobra, y monte en este dicho mes de pacacupuy". *Pacha*, tierra, *pucuy*, harto, "porque este mes de marzo llueve a cántaros y está harta de agua la tierra".
> Abril, *Inca Raymi Quilla*, el "Inga tenía muy grande fiesta; convidaba a los grandes señores y principales, y a los demás mandones y a los indios pobres y comían y cantaban y danzaban en la plaza pública en esta fiesta".

123 Hernández Astete. *Los incas y el poderío de sus ancestros*. Lima, 2012.

124 Hernández Astete. Ob. Cit., 2002, p. 28.

125 Felipe Guaman Poma de Ayala. Ob. Cit., 1993, pp. 177-189.

Mayo, *Aymoray Quilla*, en este mes visitaban las comunidades y disponían los depósitos de alimentos. Celebraban también un ritual de mazorcas o papas que habían nacido juntas, que después de unir llevaban a los depósitos para que protegiese "las cullunas chauays pirua, que son barriles".
Junio, *Cuzqui Quilla*, es mes de la fiesta del Inti Raymi, "para que en el reino haya abundancia de comida para que se sustenten unos y otros, así pobres como ricos". Mes en que se rompía la tierra y se arrancaban los terrones.
Julio, *Chacra Conacuy*, en este mes "primero comienzan a sembrar la comida en los Andes, y entran las nubes a la sierra, y limpian las chacras y llevan estiércoles y amojonan cada uno lo que es suyo".
Agosto, *Chacrayapuy Quilla*, es el mes del pago a la tierra y la fiesta de labranza: "entran a trabajar, aran y rompen tierras simples (...) Y comienzan a sembrar maíz hasta el mes de enero".
Setiembre, *Coya Raymi*, celebraban la fiesta de la luna, la coya del sol, y era el mes de las mujeres. También ofrecían rituales para alejar las enfermedades, rociaban las casas y calles y las limpiaban.
Octubre, *Uma Raymi Quilla*, mes de sacrificios y rituales ofrecidos al agua.
Noviembre, *Aya Marcay Quilla*, mes de culto a los muertos: "Se sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo, y le dan de comer y beber, y le visten de sus vestidos ricos, y le ponen plumas en la cabeza, y cantan y danzan con ellos".
Diciembre, *Cápac Inti Raymi*, mes de solemnes fiestas al sol.

Como vemos en las prácticas rituales andinas los alimentos están relacionados con la vida y la naturaleza[126]. Pero también con las enfermedades, la muerte y los antepasados. Al respecto, una de las más importantes ceremonias es la *Situa*, descrita por Cristóbal de Molina[127]. Se realizaba en el mes de agosto durante las fiestas de la Coya Raymi, con ocasión de la llegada de las lluvias para purificarse de las enfermedades.

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

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

> "Para que la fiesta pudiese realizarse debían salir del perímetro de la ciudad todos los forasteros y "...todos los que tenían las orejas quebradas, y...todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas, diciendo que no se hallasenen aquellas fiestas porque por sus culpas heran así hechos, y que hombres desdichados noera justo que se hallasen allí porque no estorvasen con su desdicha alguna buena dicha; hechaban también los perros del pueblo porque no aullasen"[128].

> "Cien indios aderezados como para ir a la guerra corrían en dirección a cada uno de los cuatro suyus, entregando las voces "Salga el mal afuera" a mitimaes que a su vez trasladaban las voces a otros mitimaes hasta llegar a ríos caudalosos en donde se bañaban estos y sus armas, al mismo tiempo salían todas las gentes a las puertas "...dando boces, sacudiendo las mantas y llicllas diciendo: ‹Vaya el mal fuera›"[129].

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

También en otros pueblos y etnias como los Muiscas en Colombia, Mapuches en Chile, Chibchas en la Amazonía peruana, Arahuacos en Paraguay, Aymarás en Bolivia, Calchaquíes en Argentina, y Octávalos en Ecuador, las mujeres simbolizaron el origen de la creación. Por ejemplo, en los mitos guaraníes del Agua genuina y Nuestra Abuela. En el Agua genuina, la mujer representa la Madre universal, la gran diosa, símbolo de la fertilidad; mientras que en el texto mítico de los Mby'a, la Abuela vive en el centro de la tierra y no ha sido engendrada por madre ni padre porque representa el misterio de la maternidad en el momento inicial de la historia del mundo[130].

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

---

128 Urbano. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, 2008, p. 41.

129 Ibídem, p. 42.

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

"No es pequeño dolor contemplar, que siendo aquellos incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buen orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas, y que nosotros siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos; porque por donde quiera que han pasado cristianos conquistadores y descubriendo, otra cosa no parece sino que con fuego se va todo gastando"[131].

Engendrado por el Sol y una mujer salvaje

En la mitología andina las mujeres aparecen creadas al mismo tiempo que los hombres. No surgen de una parte del cuerpo del hombre ni están relacionadas con el pecado y la culpa:

"Después del diluvio el Hacedor comenzó a hacer de barro a las personas, pintándoles sus vestidos y señalando del idioma y cantos que debían usar. Luego les ordenó que se sumieran debajo de la tierra y aparecieran después en los lugares que les había indicado y, así, unos surgieron de las cuevas, otros de los cerros, de fuentes, árboles y, después de multiplicarse, se convirtieron en piedras, halcones, cóndores y otros animales adquiriendo la categoría de Huacas, a quienes sus descendientes adoraron"[132].

"...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Con, el cual formó el cielo, sol, luna, estrellas y la tierra con todos sus animales y lo demás que hay en ella, fue tan solo con el pensamiento y con su resuello y que pasando por estas tierras, que eran todas despobladas, hizo y crio todas las cosas que se ven y parecen en ellas y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras"[133].

"Dicen que al principio del mundo vino por la parte septentrional un hombre que se llamó Con, el cual no tenía huesos. Andaba mucho y ligero; acortaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra como hijo del Sol que decía ser.

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

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

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

> Hinchó la tierra de hombres y mujeres que crio, y dióles mucha fruta y pan, y con lo demás a la vida necesario"[134].

> "Nuestro Padre, el Sol, vino a los hombres como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que le adorasen y tuviesen por su Dios y para que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar dellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias"[135].

Finalizada la guerra civil de los conquistadores españoles por el control de los territorios y el poder político (1537-1554), sobrevino la pacificación realizada por el Virrey Andrés Hurtado de Mendoza. En 1559, el gobernador Pedro de la Gasca envió a 72 visitadores a todo el país coordinados por Fray Domingo de Santo Tomás, misionero dominico autor de la primera gramática quechua, con el objetivo de determinar cuantos grupos étnicos existían en cada valle, "el volumen de la población, las cosechas, lo que los habitantes le "debían" al Estado en los tiempos incaicos y lo que ahora le "pagaban a los encomenderos"[136]. Posteriormente, la visita general ordenada por Toledo en 1571 constituyó el primer paso para la violenta campaña de reducciones.

> "Millares de pueblos fueron desenraizados y reunidos en los valles en oposición a los patrones de control ecológico vertical; las fronteras étnicas fueron ignoradas y las unidades políticas andinas quebradas; la autoridad de los señores y la divinidades regionales fueron corroídas y eventualmente destruidas"[137].

Data de este período un manuscrito descubierto en 1939 por el arqueólogo alemán, Hermann Trimborn, el único "que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad de una provincia del Perú antiguo"[138]. Se trata de una colección de relatos en

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

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

136 John Murra. Ob. Cit., 1975, p. 130.

137 Ibídem, p. 132.

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

quechua sobre dioses y héroes recopilado por Francisco de Ávila (1573-1647), primer Visitador de Ídolos y Extirpador de Idolatrías en América nombrado por la Corona de España y por la Santa Inquisición en 1609, destinado a Huarochirí, en el Departamento de Lima. Consta de aproximadamente 30 cuentos y leyendas recogidas entre 1598 y 1608, sobre el dios Pariaccaca y Chaupinamoc, venerados por los indios quechuas de esta región; también narra las hazañas del dios Kuniraya Wiracocha. En 1966, José María Arguedas publicó el Manuscrito bajo el título de *Dioses y Hombres de Huarochirí.*

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

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

> "Esta llamada Chaupiñamca fue hija de un hombre poderoso, de Anticocha, y que se llamaba Tamtañamca; fue mujer del pobre hombre sin tierras llamado Huatyacuri. Obedeciendo un mandato de Pariacaca, bajó a vivir a Mama, Y así, esta llamada Mamañamca iba diciendo: "Yo soy la que creo (de crear) a los hombres". Algunos dicen ahora,

de Chaupiñamca, que fue hermana de Pariacaca; y ella misma, cuando hablaba, decía: "Pariacaca es mi hermano"[139].

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

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

"Y así, en ese tiempo, había una huaca llamada Kawillaca. Era *doncella* desde siempre. Y como era hermosa, los huacas, ya uno, ya otro, todos ellos: "voy a dormir con ella", diciendo, la requerían, la deseaban. Pero ninguno consiguió lo que pretendía. Después, sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma. En ese momento Kuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella muy contenta, tragó el germen. Y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve

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

meses, como cualquier mujer, ella también parió una *doncella*. Durante un año la crio dándole sus pechos a la niña. "¿Hija de quién será?, se preguntaba. Y cuando la hija cumplió el año justo y ya gateaba de cuatro pies, la madre hizo llamar a los huacas de todas partes. Querían que reconocieran a su hija. Los huacas, al oír la noticia, se vistieron con sus mejores trajes. "A mí ha de quererme, a mí ha de quererme", diciendo, acudieron al llamado de Kawillaca[140].

"En el trayecto no pretendió subir al cuerpo de ninguno de los presentes; pero apenas llegó hasta el pobre, muy contenta y al instante, se abrazó de sus piernas. Cuando la madre vio esto, se enfureció mucho. "¡Que asco! ¿Es que yo pude parir el hijo de un hombre tan miserable?" exclamando alzó a su hija y corrió en dirección al mar. Viendo esto: "Ahora mismo me ha de amar", dijo Cuniraya Viracocha y, vistiéndose con su traje de oro, espantó a todos los huacas; y como estaban así tan espantados, los empezó a arrear, y dijo: "Hermana Kawillaca, mira a este lado y contémplame; ahora estoy muy hermoso". Y haciendo relampaguear su traje, se cuadró muy enhiesto. Pero ella ni siquiera volvió los ojos hacia el sitio en que estaba Kuniraya; siguió huyendo hacia el mar. "Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer" dijo, y diciendo, se arrojó al agua. Y allí, hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas (madre e hija) se convirtieron en piedra[141].

Dicen que Kuniraya Huiracocha fue muy antiguo. Antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen. Y fue él, creen, quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir[142].

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

"La obra del Inca está en Aqnu. En la pampa de Quellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. Inkarrí arreó a las piedras

140 Ibídem, p. 23.

141 Ibídem, p. 25.

142 Ibídem, p. 95.

con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Quellpata pudo haber sido el Cusco. (...)El Inca de los españoles apresó a Inkarrí su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro; dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva"[143].

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

CAPITULO III

LA CONQUISTA: ¿UN DRAMA SOLO DE HOMBRES?

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

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

El origen de este histórico encuentro entre Francisco Pizarro y el Inca Atahualpa se remonta al descubrimiento del Mar del Sur por Vasco Núñez de Balboa en 1513, cuando Pizarro que viajaba como lugarteniente escuchó el relato sobre navíos que pasaban procedentes de un país lleno de oro. Poco después, los expedicionarios volvieron a escuchar nuevos relatos sobre la riqueza de ese país. Entonces Núñez de Balboa, Francisco Pizarro y Pedro Miguel, juraron un pacto en la iglesia de Panamá, que "se realizó conforme a una vieja formalidad medieval (…) partieron la Hostia en tres partes"[3]. Así comenzó una aventura que no solo cambió la historia y la geografía del mundo, sino que el "oro de América dio impulso sin precedentes a la eco-

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

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

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

nomía europea y, si no lo crearon, sus riquezas aceleraron el desarrollo del capitalismo moderno"[4]

El 16 de noviembre de 1532, Atahualpa hizo su ingreso a la ciudad rodeado de un importante séquito y adornado de oro y plata. Al llegar a la plaza principal, se le acercó el dominico Fray Vicente Valverde[5] con una cruz en la mano y la Biblia en la otra, flanqueado por un intérprete, el indio llamado por los españoles Felinillo. Atahualpa no comprendió "los curiosos argumentos con que el religioso quiso establecer una relación entre Pizarro y San Pedro (…), y sobre nociones acerca de la Trinidad, que el interprete Felipillo le explicó diciéndole que los cristianos creían en tres dioses y un Dios que hacían cuatro"[6]. Entonces tomó la Biblia, la observó y la arrojó al suelo. Valverde lanzó la consigna de ataque y Atahualpa fue apresado. Durante los diez meses que duró su cautiverio, "los conquistadores tuvieron la ocasión de remarcar las reglas de etiqueta que observaban las mujeres y los cortesanos ante el Inca[7]. El 26 de julio de 1533 fue ejecutado.

En ese período los vencedores y los vencidos atravesaban por momentos decisivos de su historia. Solo hacía cuarenta años, en 1492, que los españoles habían recuperado Granada en poder de los árabes desde 711. Expulsaron a los judíos, e iniciaron una serie de reformas tendientes a afianzar la unificación de los reinos bajo la regencia de los Reyes Católicos. Pacificación interna, reformas económicas y la religión católica promovida por la Inquisición, son algunas de las características esenciales de la constitución de España como nación. La identidad española devino así, en su condición de cristiana y católica, decidida a combatir otras creencias y otras culturas, hecho que dejó profundas huellas en la construcción de la sociedad colonial. "Enfrentados a una nueva realidad, los conquistadores terminaron construyendo nuevas formas de marginación y exclusión, ligados a la explotación colonial"[8]. Sistema que legitimó el abuso y la explotación de la población indígena basado en una ideología según la cual los pueblos indígenas "eran formados por

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

5 Fray Vicente de Valverde. *La conquista del Perú*. Lima, 1969, pp. 7-8.

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

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

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

sociedades sin escritura, atrasadas y primitivas, que podría evolucionar hasta llegar a la "civilización", atravesando siglos desde el momento inicial de la catequización"[9].

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

Un importantes testimonio de la reacción ante la llegada de los españoles proviene de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui del 6 de febrero de 1570:

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

9 Cássio Knapp. "Política educacional para a educacao escolar indigena". Cuadernos Academicos UFGD (2010), p. 82.

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

Otro testimonio son las declaraciones de los testigos en el juicio seguido por Hernando y Francisca Pizarro contra la corona por los gastos realizados durante la conquista. El documento está conformado por dieciocho testimonios de quienes presenciaron el saqueo de Pachacamac comandado por Hernando Pizarro, y once de ellos participaron en el sitio a Lima en 1536[11] . Lo primero que aparece son manifestaciones de sorpresa y asombro: "han llegado hombres barbudos en casas por el mar"; "ellos y sus caballos se alimentan de oro y plata". De la curiosidad pasaron a ver a los españoles como una amenaza, pero el punto en el "que todos los declarantes concordaron fue en su franco desprecio hacia el conquistador y sus hermanos. Un testigo manifestó que oyó decir a Manco Inca y a Villac Umu, que "antes se dejarían todos despedazar que no sujetarse a los Pizarros"[12].

El registro de este hecho histórico ha perdurado a través de una documentación principalmente hispana. Pedro Cieza de León, (1550), Juan de Betanzos (1551) y Pedro Pizarro (1571)[13] fueron los primeros cronistas que recogieron la tradición oral del Imperio. La mayoría eran españoles que "escribieron historias oficiales para la Corona, otros escribieron historias oficiales para la Iglesia; otros fueron aventureros que dejaron escritos sus recuerdos para sí mismos"[14]. Pedro Cieza de León, estuvo en el lugar de los hechos, consultó los documentos más relevantes y entrevistó a los principales personajes. Garcilaso, por su parte, alternó con los hijos de los conquistadores – la primera generación de mestizos peruanos a la que perteneció[15].

Tampoco los cronistas indígenas: Guaman Poma, Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacutic escribieron de manera homogénea. Además, "poco y nada entendían los españoles a los indios, ni los indios de los cristianos"[16], debido a las diferencias culturales, a lo que se agregaba el escaso conocimiento del idioma quechua, que según Garcilaso era la causa de que el indio entendiese mal lo que el español preguntaba y el español entendiese peor lo que el indio respondía.

---

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

12 Ibídem, p. 226 (cita de Guillén, *Versión inca de la conquista*).

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

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

15 Varón. Ob. Cit., 1997, p. 413.

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

La mirada de los cronistas españoles tuvo además un sesgo de superioridad hacia los indios, a quienes consideraron idólatras, dependientes, e infantiles. Y analizaron el Imperio de acuerdo con las categorías de la España del siglo XVII. Al Inca lo identificaron con el Rey, a la Coya con la Reina, y a sus hijos con los príncipes, "…tan príncipes e infantes como los de Castilla", según Fray Bartolomé de las Casas. Los señores de menor importancia fueron llamados caciques, y las mujeres, cacicas, término de origen caribeño utilizado en las traducciones hispanas; mientras que los que ejercían alguna instancia de gobierno eran apodados "principales". Por ello, uno de los aspectos más polémicos fue el reconocimiento de los derechos de la nobleza incaica, impulsado por consideraciones e intereses políticos y económicos. Según Real Cédula del 1 de octubre de 1543, se legitimó a los descendientes del Inca Huáscar, y por Real Cédula del 9 de mayo de 1545, a los hijos del Inca Huayna Cápac. Incluso, la Real Cédula del 22 de marzo de 1697, equiparó a los descendientes de familias de la nobleza incaica con los hidalgos castellanos, otorgándoles el derecho a ejercer puestos, usar escudos de armas, y por Real Cédula del 26 de marzo de 1698, a utilizar el tratamiento honorífico de "Don"[17], y a las mujeres de "Doña"[18].

El 20 de noviembre de 1542, el rey Carlos I de España promulgó las Leyes Nuevas de Indias, y dispuso la creación del Virreinato del Perú estableciendo que la Real Audiencia de Panamá se trasladara a Lima, la Ciudad de los Reyes. Fue el Virreinato más poderoso de las posesiones coloniales por la riqueza y extensión de su territorio que hasta la independencia comprendió los actuales países del Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay, Ecuador y Colombia. El Virrey era nombrado por el Rey por tres años aunque podía extenderse este período, y ejercía un marcado poder como Capitán General del Virreinato y Presidente de la Audiencia. Estaba sujeto al Rey y al Consejo Supremo de Indias, pero debido a la distancia de España gobernaron sin ningún freno. La mayoría de los cuarenta y cinco virreyes que tuvo el Perú, "fueron verdugos de la humanidad" sedientos de poder y de oro[19].

17 Al hijo del Capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y de Isabel Chimpo Ocllo, nieta del Inca Yupanqui, se le permitió utilizar el título de Inca Garcilaso de la Vega.

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

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

La violencia, factor sustancial e intrínseco de la conquista

Luego de la ejecución de Atahualpa, la tierra, dividida y parcelada pasó a ser propiedad de sus nuevos dueños; surgieron ciudades, desaparecieron templos encima de los cuales se edificaron iglesias; el culto al dios Sol fue proscrito, y calificados de idólatras los antiguos sacerdotes y creyentes. Los indios, explotados y despreciados debieron cumplir con una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia[20].

La conquista significó la imposición de un sistema de producción y de una cultura que fragmentó las relaciones de parentesco de la sociedad Inca, la relación entre sociedad y naturaleza, entre grupos sociales, y entre mujeres y hombres[21]. Tuvo como signo inequívoco la violencia, y significó para las mujeres el yugo de una violencia específica en cuanto a género institucionalizada por el poder.

> "Es desde este punto de vista que se debe ver la violación de las mujeres indígenas, como un tipo violento de conducta que tiene el propósito de subyugar y oprimir. (...) la violación de las mujeres indígenas era una parte integrante del impulso de sujeción que caracteriza toda conquista"[22].

En la reconstrucción de este hecho histórico, es necesario tener en cuenta que las mujeres solo figuran de manera secundaria y accesoria en las crónicas de los conquistadores, quienes describieron el Tahuantinsuyo desde la perspectiva de sus intereses, valores y cultura, con una historiografía que correspondía al siglo XIV, y una concepción eurocéntrica incapaz de reconocer a otra cultura y a otra sociedad, cuya singularidad y riqueza resultaba "incomprensible para aquellos rudos españoles que llegaron a América con una mentalidad del medioevo europeo y no con la de los 'nuevos tiempos' renacentistas. Llegaron llenos de vicios, codicia y crueldad"[23]. El proceso colonial fue una agresión a las relaciones sociales indígenas, las mismas que estaban estructuradas según los principios de la reciprocidad y redistribución"[24].

---

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

21 Silverblatt. Ob. Cit. 1990.

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

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

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

Los conquistadores y sus descendientes conformaron la clase dominante en la estructura social de la colonia con tres ejes de poder: la administración pública a cargo del Virrey, el Cabildo o Ayuntamiento integrado por criollos, y la Iglesia representada por el episcopado, las ordenes religiosa y el Santo Oficio[25]; también el clero que dependía directamente del Rey, y por lo tanto fue un instrumento más en la política de dominación.

Aunque los cronistas señalan que la conquista tuvo un objetivo evangelizador, lo cierto es que el factor económico fue preponderante. Por entonces, España atravesaba una grave crisis que culmina en 1593, cuando Felipe II se declara en quiebra a pesar del cuantioso botín que obtenía de sus lejanas posesiones coloniales[26], cinco años después de la derrota de su Armada Invencible. En este contexto, la explotación de los indígenas a través de rígidas formas de subyugación como la mita, trabajo obligatorio y gratuito al que estaban sometidos los hombres en las minas y en la construcción de caminos, y las mujeres al servicio de casas y haciendas. Así como los tributos, obrajes[27], repartimientos[28] y encomiendas[29], produjo el ingreso más importante del presupuesto español, a la par que jugó un papel relevante en la construcción de la nueva sociedad al convertirse en instrumento de maltrato y abusos.

En ese contexto donde la violencia y el maltrato estuvieron legitimados por el poder, el orden precolombino quedó fracturado. La población andina "tenía que encontrar una explicación a lo sucedido y buscar la forma de rehacer el mañay" [30], palabra quechua relacionada con las huacas. Por ello, el surgimiento hacia 1565 de un movimiento de resistencia anticolonial llamado Taky Onqoy, que intentaba mantener y afirmar la vigencia de los antiguos dioses andinos.

---

25 Sosa Llanos. *Nos los Inquisidores*. Caracas, 2005, p. 3.

26 Según el Archivo de Indias entre 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata.

27 Centros de manufactura de textiles donde el trabajo era forzado y obligatorio.

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

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

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

En este contexto, las mujeres fueron más vulnerables, no solo les arrebataron sus tierras, rebaños, casas, y haciendas, y se vieron obligadas a trabajar en los obrajes textiles, llegando incluso al extremo de encerrarlas hasta la Real Cédula de 1549 que se prohibió esta práctica; sino que el elemento sexual estuvo presente en las relaciones de subyugación y explotación a través de las cuales convirtieron a las mujeres en sus mancebas, esposas, amantes, sirvientas y prostitutas.

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

> "...los curas de los pueblos meten a sus casas a las muchachas, con color de la doctrina, a barrer y arreglar y a lavar y a cernir y amasar y a llevar agua a la cocina)…) Que dichos curas tienen cocineras indias, mozas o viejas, y mitayas solteras, de que resultan grandes daños y males"[31]

El cronista Pablo José de Arriaga refiere que los españoles arrebataban doncellas a sus padres, estimulaban a las casadas para que dejen al marido, y a las vírgenes para que se dediquen a la prostitución. Molina, el Almagrista, señala que los españoles tomaban por la fuerza a las mujeres sin importarles que fueran casadas, viudas o doncellas, y que las utilizaban para tejer y prostituirlas. Agrega Guaman Poma que el Vicario de Mata Moros, reunía a su paso por los pueblos a las jóvenes más bellas y con el pretexto de adoctrinarlas en la fe cristiana las iniciaba sexualmente.

> "El vicario Matamoros siendo vicario mandaba ajuntar a las dichas solteras y doncellas, con color de la doctrina desvirgaba a todas, y tenía media docena de hijos y traía cargado de indios del pueblo en pueblo; después de haber muerto, mandó que todas llevasen luto y así lo llevaron"[32]

> "Como los dichos padres de las doctrinas son verdugos porque ellos con sus personas y manos, con sus fiscales y alcaldes, lo castiga y ronda de noche y de día por las casas y calles, entrando a quitarle sus

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

32 Ibídem, p. 461.

comidas e hijas y todo el día pasea por las calles como rufían y salteador de este reino, sin temor de Dios y de la justicia"[33].

Incluso, Cristóbal de Molina, "El Almagrista", sostuvo en 1553 que entre los indios "era cosa aborrecible andar con las mujeres públicamente en torpes y sucios actos, y desde aquí se vino a usar entre ellos de haber malas mujeres públicas, y perdian el uso y costumbre que antes tenían, de tomar maridos: porque ninguna que tuviese buen parecer estaba segura con su marido, porque de los españoles o de sus yanaconas era maravilla si se escaparan"[34]. Existen referencias que había prostitutas españolas, siendo "La Hernández", una de las primeras en 1532. Mientras que en el relato de las orgías de Hernando Pizarro, se dice que eran "con putas cristianas, indias y moriscas"[35].

En el corpus de las crónicas, las mujeres aparecen defendiendo sus vidas, preservando costumbres ancestrales en su espacio familiar, y presas de la angustia y desesperación. En los textos de Fray Bartolomé de las Casas son frecuentes las madres que prefieren la muerte de sus hijos antes que la esclavitud. Fray Buenaventura Salinas y Córdoba describe las condiciones infrahumanas en las que vivían los indios mitayos, y relata el caso de un indio que al volver de la mina encontró que su mujer se había suicidado después de ahorcar a sus hijos. Este no es un hecho aislado, dice Buenaventura Salinas, porque "lo mismo hacen las madres, que en pariendo varones los ahogan"[36] para evitarles el destino de la mita.

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

---

33 Ibídem, p. 467.

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

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

36 Fray Buenaventura Salinas y Córdoba. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo.* Lima, Volumen I, 1957.

> "¿¡En una mujer vengáis vuestros enojos?!
> ¡Qué más hiciera otra mujer como yo! ¡Daos prisa en acabarme, para que se cumpla vuestro apetito en todo!"[37].

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

> "llamó a cuatro de los capitanes que con ella habían juramentado, llamados Curipaucar, Canarco, Tumi y Atoc, y dando voces les dijo: "¡Cómo, capitanes, no matáis a ese fraile! ¡Prendedle y despedazadle! ¡Haced pedazos al secretario Pando!"[38].

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

> "Después que los indios pagaban sus tributos a los españoles no les quedaba con qué socorrer sus necesidades y viven la vida más pobre y miserable que gente del mundo, y así en tanto que están sanos, no entienden sino en trabajar para el tributo y aunque estén enfermos, ningún refrigerio tienen, ni osan comer un ave con darles de tributo a millares y así escapan pocos de la primera enfermedad por liviana que sea, a causa de la mala vida y pasadía que tienen"[39].

La crítica más consistente provino de Fray Bartolomé de Las Casas en su obra: *Brevísima relación y destrucción de las Indias*, por lo que fue permanentemente criticado. Fray Toribio Motolinía escribió en su contra "Carta al emperador", en Tlaxcala, el 2 de enero de 1555. El 16 de marzo de 1571, apareció un documento anónimo conocido como *Parecer de Yucay*, probablemente escrito por indicación del virrey Francisco de Toledo, que

37 Víctor Angles. *Macchupicchu, enigmática ciudad.* Lima, 1972, p. 206.

38 Ibídem, p. 297.

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

llegó a Lima el 30 de octubre de 1569. El objetivo era demostrar la ilegitimidad del señorío de los Incas y la legitimidad de los reyes de España en el Perú, desmintiendo "la falsedad de la opinión del padre Las Casas", para lo cual esgrimía cuatro argumentos: los Incas fueron tiranos; construyeron el imperio a su antojo; antes de los Incas no había señor ni universal ni particular y los indios vivían en behetría; el papa Alejandro VI convirtió al rey de España en legítimo señor de los reinos del Perú como premio por su lucha contra el dominio árabe:

> "como los reyes de España anduvieron ochocientos años reparando aquellos reinos que los moros habían ganado en solo ocho meses para tornárselos a dar a Jesucristo, nuestro Señor, y plantar en ellos la bandera de su cruz, y esto con tanto derramamiento de sangre, (…) en premio de tantos trabajos y tan largos con tanta costo de haciendas y vidas, les dio estos reinos tan ricos de oro y plata y perlas y piedras preciosas"[40].

El *Parecer* legitimó la reforma política del virrey Toledo e intentó desautorizar la propuesta del padre Las Casas afirmada en sus dos últimos libros: *De thesauris* y *Doce dudas*, "basada en el derecho natural, el derecho humano de gentes y el derecho divino de la evangelización". La reforma le permitió al virrey Toledo eliminar "al Inca Tupac Amaru por el delito de ser el último "Inca tirano" rebelde"[41], imponer un sistema tributario, ordenar el sistema administrativo del virreinato y crear la mita al fin de proveer mano de obra a las minas de Potosí (productora de plata) y de Huancavelica (azogue). También el establecimiento del Tribunal de la Santa Inquisición, creado el 25 de enero de 1569.

Francisco de Ávila, vicario de las provincias de Huarochirí, Chaclla y Mama, divulgó la vigencia de ritos tradicionales indígenas considerados "idolátricos" en su libro *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, produciendo tal conmoción entre las autoridades eclesiásticas de Lima, que posibilitó la primera campaña de extirpación de las idolatrías. En *Tratado de los Evangelios*, Francisco de Ávila evoca con orgullo las virtudes de su tarea evangelizadora: "¿Yo propio no saqué más de treinta mil ídolos por mis

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

41 Ibídem, 47.

manos [...] y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?"[42]. También Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, denunció una política de intensa explotación de los indios en el cumplimiento de "una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia"[43].

En los testimonios consignados en el informe presentado al obispo Mollinedo en 1689, varios párrocos confirman este clima de violencia. Cabe señalar que las parroquias también administraban las rentas eclesiásticas y el manejo de las tierras patrimoniales. Antonio de Molina Ladrón de Guevara, sacerdote de Hatuncolla, señala que su pueblo densamente poblado y que incluso contaba con 18 tambos para alojamiento de pasajeros, ese año solo mostraba ruina y desolación debido al maltrato que sufrían los mitayos, que llegaban "al doloroso extremo de empeñar y vender a sus mujeres e hijos en las panaderías y chicherías de Potosí, por tratar de pagar sus deudas ficticias que jamás lograban liquidar" y que, "hostigados por todas partes, sin tener abrigo a donde acogerse, ni sagrado que les valga, el último remedio a que apelan es salir huyendo de la Villa de Potosí dejando en ella muchos sus mujeres y sus hijos [...] dejándolos como esclavos y esclavas"[44].

El párroco de Capacmarca, Alonso Ocón Álvarez, refiriéndose a los graves daños que producían las mitas de Huancavelica y Caylloma, sostuvo que de mil indios tributarios "no quedaban más de 80", y como sus tierras quedaron abandonadas "el visitador don Diego Camaño las vendió en nombre del rey..."[45]. Así también, Francisco Romero, párroco de Velille, informó que los corregidores llegan al extremo de "hacer tejer sin descanso a las mujeres, retribuyéndolas con míseras propinas o con nada..."[46]. Agrega el cura de Pampamarca de Aymaraes que se las obligaba a "tejer todo el año mucha ropa para enviarla a Potosí pagando su trabajo en tabaco, cintas y otros géneros que no necesitan para su alivio"[47]. Incluso el párroco Bernardo de Cela Colmenero sostenía que era imposible

42 Teodoro Hampe Martínez. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La Biblioteca de Francisco de* Ávila – *1648*. Cusco, 1996, pp. 13-14.

43 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Ob. Cit., 1957.

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

45 Ibídem, p. 10.

46 Ibídem, p. 16.

47 Ibídem, p. 16.

que el rey conociera "el miserable estado en que se hallan los indios", y consideró "oportuna la ocasión para significar el dolor con que miro las opresiones que padecen estos miserables por sus corregidores y curacas (…) que viéndose así perseguidos, como no tienen más hacienda que una manta al hombro, muchos de ellos se huyen a los Andes entre infieles, y otros andan vagando como gitanos de pueblo en pueblo padeciendo en sus peregrinaciones los trabajos que su mucha pobreza atrae consigo…"[48] .

La explotación llegó al grado que la Corona se vio obligada a reglamentar una serie de medidas para detener la acción de los corregidores. Según un documento titulado "Presentación de la ciudad del Cusco. Sobre excesos de corregidores y curas"[49], el abuso cometido contra los indios fue de tal envergadura que el informante hispano no vacila en decirle al Rey que:

> "será preciso apartar la cordura para referirle con claridad que haga ver con cuánta inhumana impiedad proceden unos hombres cristianos que, olvidados de su carácter y de toda su razón política, no tendrán semejantes en las menos incultas naciones"[50].

En el primer período de la conquista los españoles no trajeron a sus mujeres. Sólo cuando el poder estuvo consolidado llegaron las esposas, hijas y hermanas. Habitaron en casas con ventanas enrejadas y patios interiores resguardados con puertas de pesadas cerraduras que las protegían del mundo exterior, y que reflejaban la concepción patriarcal y feudal de la familia. Las mujeres españolas, sometidas a la potestad paterna eran entregadas por el padre al futuro esposo. Dos actos constituían el matrimonio: los esponsales que era un contrato firmado por el padre y el futuro esposo con la entrega de la correspondiente dote de la novia, y la boda religiosa[51].

La emigración de las mujeres españoles hacia América está registrada a partir del siglo XVI, y de manera escueta. La travesía por mar y la

48 Ibídem, p. 208.

49 *Rebelión de Tupac Amaru. Antecedentes.* Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP). Lima: Tomo. II. Volumen 1°, 1971.

50 CDIP. La Rebelión. Volumen 1°, 1971, p. 4.

51 Claudio Sánchez Albornoz. "La mujer española hace 1000 años". Revista "En América". No 18. Madrid, 1943.

epopeya que significó para estas mujeres llegar al nuevo mundo, es un tema sin rastro en la historia hasta los estudios de Boyd-Bowman sobre las esposas de los conquistadores[52]; el recuento y distribución por región de las emigrantes al Nuevo Mundo de Ema Serra Santana[53]. El trabajo de Juan Francisco Maura, "Adelantadas, virreinas y aventureras en los primeros años de la conquista de América"[54]. El libro publicado en Madrid *No fueron solos*;[55] y el publicado por CEMHAL y la Universidad Federal Grande Dourados de Brasil, *Viajeras entre dos mundos*[56].

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

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

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

53 Ema Serra Santana. "Mito y Realidad de la Emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI". Paris, 1986, p. 31.

54 Juan Francisco Maura. Adelantadas, virreinas y aventureras en los primeros años de la conquista de América. Madrid, 2002.

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

56 Sara Beatriz Guardia. Edición. *Viajeras entre dos Mundos.* Lima: CEMHAL, Brasil, 2012.

Data de este período la carta que escribió Isabel de Guevara, en Asunción el 2 de julio de 1556, dirigida "A la muy alta y muy poderosa señora la Princesa Doña Juana, Gobernadora de los Reinos de España", en la que cuenta que llegó a Río de la Playa con la expedición dirigida por Pedro de Mendoza 1536, conjuntamente con otras mujeres; y que la falta de alimento fue tan grande que al cabo de tres meses habían muerto mil personas. Frente a eso, escribe, "vinieron los hombres en tanta flaqueza que todos los trabajos cargaban de las pobres mujeres, as*í en lavarles las ropas como en curarles, hacerles de comer lo poco que tenían, a* limpiarlos, hacer centinela, rondar los fuegos, armar las ballestas cuando algunas veces los indios les venían a dar guerra"[57]

Desde el inicio de la colonización la Corona española propició que las mujeres de los colonizadores viajaran al Nuevo Mundo[58], y por tal motivo se promulgaron leyes y disposiciones. Pero la Corona fracasó en su intento de impulsar los reagrupamientos familiares, otorgando indios y tierras a los casados y amenazándolos con quitárselos si no se reunían con su mujer, o fijando fianzas de 2,000 pesos de oro a los casados que venían solos. Es decir, la conquista y colonización repercutieron en la sociedad española al originar una dislocación familiar, pues un número considerable de mujeres se vieron obligadas a convertirse en jefes de familia, algo inusual en la España de la época[59].

Así mismo, los conquistadores españoles intentaron implantar el matrimonio religioso y civil entre los indígenas. Aunque los estudios de patrones matrimoniales son escasos durante ese período, en los libros notariales de fines de la década de 1590, se advierte que la unión más común en el pueblo fue el concubinato entre los indios, y entre indios y españoles. El matrimonio sirvió para que los conquistadores utilizaran estas uniones para consolidar y afirmar su hegemonía en la sociedad; por ejemplo, se casaron con cada una de las hijas de Huayna Capac, el Inca que murió antes de la conquista. Las mujeres nobles se casaron voluntariamente, y también por imposición.

57 Cartas de Indias. Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.

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

59 Ibídem, p. 34.

La conversión de los infieles

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

Durante 250 años, el Tribunal del Santo Oficio (1570-1820) tuvo una decidida presencia en el Perú, cuyo fundamento radicaba en la potestad otorgada a la Iglesia Católica para investigar, perseguir y condenar los delitos que atentasen contra la fe católica. Tuvo dos etapas: la medieval, establecida a comienzos del siglo XIII, y la española fundada en 1480 por concesión del Papa Sixto IV a los Reyes Católicos Fernando e Isabel. Las causas por las que la Inquisición persiguió, torturó y aplicó pena de muerte fueron de variada índole: dudar de la existencia de Adán y Eva, o de alguna verdad de la Biblia, jurar en vano, invocar al diablo, blasfemar, creer en supersticiones, hacer hechicerías, leer libros prohibidos, o simplemente tener una opinión contraria al dogma católico. El Santo Tribunal empleó diversas torturas con el objetivo de "ablandar" a los herejes, tal como describe el sacerdote Santos García:

> "De ordinario se empezaba por la tortura del cordel. Para ello se colocaba al reo sobre un banco o mesa, llamada también escalera, se le sujetaba bien a ella y se daba una vuelta al cordel sobre los brazos desnudos del reo, comenzando desde la muñeca. Durante estas operaciones y al empezar la tortura, el Inquisidor exhortaba al reo que por amor a Dios y a su Santísima Madre dijera la verdad. Si no quería mandaba el Inquisidor que se apretase el cordel. El dolor producido debía ser muy intenso a juzgar por los ayes que daba el paciente. Luego se le volvía a exhortar a que dijera la verdad, y se daba otra vuelta al cordel. Así se continuaba dando vueltas, primero en una brazo, luego en el otro. Cuando este tormento salía infructuoso, pasaba a otro, al del potro"[60].

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

La más frecuente acusación contra las mujeres fue la práctica de hechicería, basada en la Bula de 1437, exhortación del Papa Eugenio IV a los inquisidores con el fin de defender la doctrina cristiana de las brujas. Pero sobre todo a partir de 1484, cuando el Papa Inocente VIII aprobó la Bula "Summis Desiderantes", inspirada en el mandamiento bíblico: "a la hechicera no dejarás que viva", que incluía para lograr una pronta confesión un manual titulado: El Martillo de las Brujas, ó *Malleus Maleficarum*, que data de 1486, atribuido a los dominicos Jacobo Sprenger y Enrique Institoris.

El *Malleus Maleficarum*[61] está compuesto de tres partes. La primera contiene tres aspectos que coinciden en el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina; la segunda trata de la forma de conferir maleficios y de luchar contra ellos; y la tercera comprende cuestiones pertinente a la actuación judicial en el fuero eclesiástico y civil, así como los respectivos castigos y torturas.

Todo el manual apunta a las artimañas que el demonio utiliza para apoderarse de los cristianos a través principalmente de las mujeres. ¿Cómo es que en un sexo tan débil como el de las mujeres se encuentran muchas más brujas que entre los hombres?, se preguntan los autores del *Maellus*. Varias son las razones: es la causante del pecado original, es maliciosa, supersticiosa, crédula, viciosa, impresionable, mentirosa y ligera[62].

Según el *Maellus*, las operaciones diabólicas contra los hombres van dirigidas el miembro viril, quitándoles la potencia, separándolo del cuerpo, y transformando a los hombres en bestias[63]. Las parteras que son brujas incitan al aborto, y cuando no triunfan ofrecen los niños a los demonios. También tienen el hábito de devorar a los niños despedazándolos y comiéndoselos[64]; y pueden cabalgar "sobre ciertas bestias, recorriendo largos espacios en el silencio de la noche"[65].

---

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

62 *Malleus*, pp. 97-100.

63 Ibídem, pp. 129, 137

64 Ibídem, p. 147.

65 Ibídem, p. 231

Es por ello que las llamadas brujas merecían los castigos más violentos y crueles. Ante una denuncia se procedía primero a investigar a la acusada, se requerían dos testigos que no se presentaban personalmente ni figuraban sus nombres, y el proceso podía ser "llevado de la forma más simple y más sumaria, sin el ruido ni la presencia de los abogados y jueces"[66]. Si era culpable se le exigía una confesión mediante tortura, y se la encarcelaba o ejecutaba. En prisión la sentencia podía demorar varios años.

Extirpar las idolatrías significó arrancar las creencias y prácticas indígenas, "ir a buscarlas en la propia conciencia de los individuos, desterrarlas tanto del territorio físico como del espacio mental"[67]. El Segundo Concilio limense (1567 -1568) ordenó destruir las huacas y en su lugar colocar cruces. Entre 1608 y 1670, los indios fueron obligados a entregar sus ídolos, huacas y divinidades, mientras que los curanderos y los caciques eran interrogados y torturados. En esta cruzada con el propósito de extirpar las idolatrías, se produjo "una caza de brujas con el objetivo de descubrir y perseguir a quienes conservaban, predicaban o seguían la religión andina. Este despliegue tuvo como inmediata consecuencia que sacerdotes y santuarios indígenas se refugiaran en la clandestinidad, a la manera de los primeros cristianos[68].

El proyecto de la extirpación no solo prohibió creencias y prácticas contrarias a la religión católica, también fueron incluidos "los bailes, los cantos, se mandó quemar los instrumentos musicales, se prohibió hablar en quechua, y todo aquello que se consideraba contrario a la moral y costumbres cristianas"[69]. Sin embargo, este período es también de resistencia. "Según Arriaga llegó a tanto la disimulación - o atrevimiento de los indios – que en la fiesta del Corpus colocaban una huaca pequeña en las mismas andas al pie de la custodia del Santísimo Sacramento, e incluso en las iglesias "en el hueco de las peanas de los santos del altar y otras debajo del altar"[70].

---

66 Ibídem, p. 451.

67 Henrique Urbano. El hecho idolátrico en los Andes. Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*. Cusco, 1999, p. XXXVII.

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

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

70 Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la idolatría en el Piru (1621)*. Cusco, 1999, p. 82.

> "Hoy veinte cuatro de enero, concluí con este pueblo donde los indios estaban tan obstinados en sus idolatrías, que casi todos habían vuelto a reincidir y hacer las fiestas de sus huacas que antiguamente, y habían quitado de las huacas antiguas todas las cruces. Tenían ocultos veinte malquis, que he hecho quemar, y tres huacas principales; consultaban sus sacerdotes de los cuales habían quedado ocho"[71].

Fue difícil para los pobladores del Imperio Incaico entender y hacer suya una religión distinta, porque a diferencia de la concepción mítica relacionada con la naturaleza el Antiguo Testamento propugnó una religión monoteísta en extremo severa[72]. Mientras que en las antiguas culturas la fertilidad y la vida simbolizadas por lo femenino fueron celebradas con danzas y cantos de júbilo[73], en el Antiguo Testamento la mujer, Eva, aparece culpable del pecado original y de la expulsión del paraíso terrenal. Su desobediencia fue castigada con el parto doloroso, aunque peor era el castigo para las que perdían la virginidad antes de casarse: "Sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre, y los hombres de su ciudad la apedrearán hasta que muera"[74].

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

> "Estos son aquellos mansos que no poseen su tierra: los que lloran, desde que nacen hasta que mueren, y no hay quien los consuele; los pacíficos, a quienes de continua se da guerra, los que piden justicia y no la alcanzan. Estos son los desnudos que visten a los vestidos; los pobres que enriquecen a los ricos; los hambrientos y sedientos que sustenta y no hartan a todos sus enemigos (...) Los que sin errar son castigados por aquellos que merecen terribles y desaforados castigos. Estos son para quienes falta la caridad"[75].

---

71 Ibídem, p. 146.

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

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

74 La Biblia. Deuteronomio, 22:4.

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

Los Incas de Vilcabamba

Después de la ejecución de Atahualpa los españoles nombraron Inca a Manco Inca, hijo de Huayna Capac y de Mama Runtu, y hermano de Huáscar y de Atahualpa. Conducido por Francisco Pizarro al Cusco en marzo de 1534, con el ofrecimiento de otorgarle cierta soberanía, Manco Inca fue traicionado y apresado. Tras un fallido intento de fuga, solicitó en abril de 1536 permiso para asistir a una celebración incaica prometiendo a Hernando Pizarro entregarle una enorme estatua de oro. Poco después se inició la insurrección liderada por Manco Inca y Vilca Umu, gran sacerdote del Sol.

Cieza de León señala que antes de atacar desde siete frentes distintos la ciudad del Cusco, tomaron la fortaleza de Sacsahuamán, con la siguiente proclama:

> "Quieren repartir, como han comenzado, todas las provincias, dando a cada uno de ellos una para que siendo señor la pueda robar. Pretenden tenernos tan sojuzgados y avasallados que no tengamos más cuidado (que) buscarles metales y proveerles con nuestras mujeres y ganados; sin esto, han llegado así a los yanaconas y muchos mitimaes. Estos traidores antes no vestían ropa fina ni se ponían llauto rico; como se juntaron con éstos, trátanse como Incas; ni falta más de quitarme la borla. No me honran cuando me ven, hablan sueltamente porque aprenden de los ladrones con quienes andan[76].

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

Pero la unión de Inés Huaylas con Francisco Pizarro tuvo funestas consecuencias para el movimiento liderado por Manco Inca, debido al estrecho vínculo que estableció Pizarro con los pobladores del Callejón de Huaylas en la sierra norte del Perú, entonces dividida en Ananguaylas y Ruringuaylas. Varios documentos indican que la derrota de Manco Inca

76 Pedro Cieza de León. Ob. Cit., 1985, p. 299.

se debió a la importante fuerza enviada por Contarhuacho[77], madre de Inés Huaylas en apoyo de los conquistadores. "Fue Contarhuacho quien informó a Pizarro de la sublevación indígena de Manco Inca en 1536. Más aún, estas fuentes aseguran que el sitio impuesto por la resistencia imperial incaica sobre Lima se levantó a causa de los diez mil indígenas que envió Contarhuacho desde Huaylas"[78].

Distinta fue la presencia de la Coya Azarpay, otra hija de Huayna Cápac. Después de la muerte de su hermano, Tupa Hualpa, huyó desde Jauja a Cajamarca, donde fue apresada y enviada a Lima. Francisco Pizarro la alojó en su casa probablemente con la intención de utilizarla en una futura negociación. Frente a una mujer de mayor jerarquía, y que podía desempeñar un rol destacado en futuras alianzas de la nobleza incaica con los conquistadores, Inés Huaylas sintió un fuerte sentimiento de rivalidad hacia Azarpay, y para librarse de ella la acusó de conspirar contra los españoles y sin ningún juicio Pizarro ordenó que le aplicasen garrote.

Fracasada la insurrección después de ocho meses de intensas batallas, Manco Inca se retiró a Vilcabamba, zona de difícil acceso al norte del Cusco, en la provincia de La Convención, entre los ríos Apurímac y Urubamba, y se llevó consigo las momias de sus antepasados, Pachacutec, Túpac Inca Yupanqui, Viracocha y Huayna Capac[79]. A partir de lo cual la elite incaica quedó dividida, una parte en Vilcabamba y la otra en el Cusco en contacto directo con los españoles, que designaron un gobernante títere, el Inca Paullu, hijo de Huayna Cápac y Añas Colque, mujer de la elite de los Huaylas. Pero su presencia fue irrelevante, Paullu reclamó algunos derechos en Huaylas y Arequipa, se bautizó con el nombre de Cristóbal, así como su esposa, Mama Tocto Ussica, se convirtió en Catalina. Pero no tuvo ningún ascendiente sobre los pobladores del antiguo Imperio.

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

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

78 Rafael Varón. Ob. Cit., p. 253.

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

privilegios. Murió en 1560 quizá envenenado después de ser bautizado con el nombre de Diego.

Titu Cusi Yupanqui asumió la conducción como Inca en Vilcabamba hasta el 24 de agosto de 1566, cuando capituló luego de las negociaciones que entabló con Lope García de Castro, Gobernador del Perú. En esas circunstancias, el padre Marcos García escribió un memorial titulado: "Instrucción del Inka Titu Cusi Yupanqui para el licenciado Lope García de Castro", que constituye un documento importante para conocer ese período. Según, Porras Barrenechea, "hay algunos atisbos e impresiones directas del espíritu indio frente a los españoles o viracochas. Así, cuando dice, para describir a los conquistadores, que eran hombres barbados que hablaban a solas con unos paños blancos -para decir que leían-, que iban sobre animales que tenían los pies de plata y que eran dueños de algunos illapas o truenos"[80].

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

> "Mi padre como los vio que con tanta importunidad le pedían la Coya y que no se podía evadir de ellos de otra suerte, mandó sacar una india muy hermosa peinada y muy bien aderezada para dársela en lugar de la Coya que ellos pedían; y ellos como la vieron, desconociendo la Coya, dijeron que no les parecía a ellos que aquella era la Coya que les diese la Coya y que acabase de negocios; y mi padre, por tentarlos, hizo sacar otras más de veinte, casi de aquella suerte, unas buenas y otras mejores, y ninguna les contentaba. Ya que le pareció a mi padre que era tiempo, mando saliese una, las más principal mujer que en su casa tenía, compañera de su hermana la Coya, la cual se le parecía casi en todo, en especial si se vestía como ella, la cual se llamaba Inguill, que quiere decir flor. Hernando Pizarro como era el que más la deseaba dijo a mi padre estas palabras "Señor Manco Inca: si ella es para mí, déseme luego, porque ya no lo puedo sufrir" Y mi padre, como la tenía catequizada dijo. "Mucho de enhorabuena, hace lo que quisiérades" Y él así fue para ella a besarla y abrazar como si fuera su mujer legítima

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

de lo cual se rio mucho mi padre y a los demás puso en admiración, y a la Inguill en espanto y pavor, (...) daba gritos como una loca, diciendo que no quería arrostrar a semejante gente"[81].

A la muerte de Titu Cusi Yupanqui, le sucedió el Inca Túpac Amaru, quien desempeñó un rol religioso. "En efecto, se conoce que durante los gobiernos de Sayri Túpac y Titu Cusi permaneció en el templo solar de Vilcabamba, de donde fue sacado para tomar la borla"[82]. Al parecer, el último refugio de Túpac Amaru, habría sido la ciudadela de Choqequirau, un inaccesible lugar que no fue conocido por los conquistadores, y que por lo mismo despertó el interés de viajeros en el siglo XIX. El francés De Sartiges, quien la visitó en 1834, dice que debido al abandono de siglos la vegetación cubría "no sólo las calles, sino las casas y las mismas paredes estaban cubiertas de plantas trepadoras. Imposible dibujar el conjunto de la ciudad"[83].

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

El 21 de septiembre de 1572 Tupac Amaru, el último Inca descendiente directo de Manco Capac fue sometido a un juicio y tres días después decapitado en la Plaza de Armas del Cusco. Los presos capturados en Vilcabamba fueron condenados a la pena de muerte y el exilio, también a recibir azotes, amputaciones de manos, y prestar servicios en conventos y hospitales. Además de la confiscación de todos sus bienes, en una carta dirigida al rey escrita antes del enfrentamiento de Vilcabamba, "Toledo explicó con bastante claridad su intención de eliminar toda posibilidad de los linajes incas de poder ser reconocidos como herederos del estado inca derrotado por España. Toledo insiste en que los interrogatorios que él hizo a los incas del Cusco probaban que todos eran culpables (..), y proponía acabar con los que están en Vilcabamba para que se consumiese esta semilla de incas en este reino"[84].

---

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

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

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

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

CAPÍTULO IV

MUJERES DE LA ELITE INCAICA EN EL DRAMA DE LA CONQUISTA

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

En la consolidación de la presencia española y del mestizaje, cobra particular significado la relación entre los conquistadores y las mujeres de la elite incaica; porque además de su dimensión social, humana y cultural, reflejan la articulación y negociación de estas alianzas políticas en el ámbito público y privado, al convertirse en sus esposas, concubinas, y madres de los primeros mestizos compartiendo vida y patrimonio.

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

Se desconoce la fecha cuando Quispe Sisa llegó a Cajamarca a visitar a su hermano preso, pero lo cierto es que suscitó el interés de Francisco Pizarro. Probablemente para ganarse su simpatía, Atahualpa la entregó, y poco después, Quispe Sisa fue bautizada con el nombre de Inés Yupanqui Huaylas, más conocida como Inés Huaylas. Atahualpa también estaba acompañado de Cuxirimay Ocllo, destinada a ser Coya, su esposa principal, "una india señora muy hermosa que después de bautizada la llamaron Angelina Yupanqui"[2], y por quien Pizarro se sintió atraído, aunque no se atrevió a cortejarla.

---

1 Waldemar Espinoza Soriano. "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señoralismo feudal en el Imperio Inca". Lima, 1978, pp. 252-253.

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

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

En el momento de unirse a Inés Huaylas, Pizarro tenía 56 años (1478 - 1541), mientras que ella era una adolescente de quince años, si aceptamos que su fecha de nacimiento oscila entre 1516 y 1517[4]. La convivencia de Pizarro e Inés Huaylas coincide con un período trágico para los conquistadores signado por el levantamiento de Manco Inca. Tuvieron dos hijos: Francisca (1534), y Gonzalo (1535). Posteriormente, Francisco Pizarro interesado en Cuxirimay Ocllo, entregó a Inés Huaylas en matrimonio con Francisco de Ampuero. Tuvieron dos hijos: Francisco (1537) y Juan que murió de niño. Después de la muerte de Pizarro, Cuxirimay Ocllo, que había adoptado el nombre de Angelina, se casó con Juan Díaz de Betanzos, cronista que proporciona importantes datos sobre ella.

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

Así mismo, Beatriz Manco Capac, descendiente de Huayna Capac y encomendera de Urcos y Juliacam, después del fallecimiento de su primer esposo, el conquistador Pedro de Bustinza, fue forzada a casarse con el soldado Diego Hernández, de quien se decía que había sido en su juventud sastre. Tras conocer este hecho intentó rehusar el casamiento alegando, según el cronista Garcilaso, "que no era justo casar la hija de Huayna Capac Inca, con un Ciracamayo, que quiere decir sastre". A

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

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

pesar de las súplicas de Beatriz Manco Capac, del Obispo del Cusco y del capitán Diego Centeno que intervinieron en su favor, no se obtuvo resultados favorables[5].

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

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

Beatriz Clara Coya tuvo una sola hija, Ana María, y nunca regresó al Perú. En su testamento del 3 de marzo de 1600, legó a su hija toda su fortuna ordenando que sus posesiones y joyas fueran rescatadas de las casas de empeño donde las había llevado su esposo[8]. Según el virrey García Hurtado de Mendoza, que también había sido gobernador en Chile,

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

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

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

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

Martín García Oñez de Loyola, era "un buen comerciante, pero miserable, y ciertamente, no era un soldado"[9]

Francisca Pizarro. La primera mestiza de la elite incaica

Francisco Pizarro partió a Jauja donde fundó la ciudad como capital provisional de la gobernación de Nueva Castilla el 25 de abril de 1534. En diciembre de ese año nació Francisca Pizarro Huaylas. Su bautizo como corresponde al rango de la hija del conquistador y nieta del Inca Huayna Capac, fue celebrado con pompa y regocijo en la antigua plaza de Jauja, "teatro de festividades públicas, en la que los conquistadores a caballo se ejercitaron particularmente en el juego de las cañas en ese entonces muy apreciado en España[10]. Asistieron las primeras españolas que llegaron al Perú: Isabel Rodríguez; Francisca Pinelo, esposa del conquistador Rui Barba; Beatriz García, esposa del veedor García Salcedo; María de Calderón, y la cuñada de Pizarro, Inés Muñoz, que jugó un papel importante en la vida de la niña.

Poco después, Pizarro retornó a la costa, y el 18 de enero de 1535, fundó la ciudad de Lima. Dos años de viajes por llanuras, serranías y montañas, en su mayoría acompañado de Inés Huaylas cuya presencia, como hija del Inca Huayna Cápac, seguramente tuvo un significado particular para la población indígena. Miles de kilómetros por caminos construidos por los Incas para ir a pie o en llama. Difíciles para los caballos que se caían y se atascaban, a pesar de lo cual hicieron recorridos largos, atravesando valles y poblados, sostenidos por depósitos con provisiones[11].

Francisca fue legitimada por el Emperador Carlos V, el 27 de marzo de 1536, y su hermano Gonzalo por Real Cédula, en Monzón el 10 de octubre de 1537, lo cual seguramente fue impulsado por Pizarro. Su infancia transcurrió en un clima de violencia por la sublevación de Manco Inca, y las conspiraciones y traiciones de los españoles en pos de riqueza y poder. A los cuatro años de edad fue separada de su madre cuando en 1538, Pizarro decidió contraer matrimonio con Cuxirimay Ocllo, bautizada con el nombre de Angelina Yupanqui, que aunque estuvo destinada a ser la esposa principal de Atahualpa carecía de patrimonio e influencia. Es por

9 Ella Dunbar Temple. Ob. Cit., 1970, p.114.

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

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

ello que los dos hijos que tuvo con Pizarro fueron reconocidos pero no tuvieron acceso a la herencia.

Para casarse con Angelina Yupanqui, Pizarro entregó a Inés Huaylas a su criado Francisco de Ampuero, y la obligó a casarse con él, porque de esta manera "se aseguraba de mantener el equilibrio en la aún informe sociedad colonial emergente: proporcionaba una noble, aunque indígena a Ampuero, y a doña Inés la apartaba de sí y la despojaba de sus hijos"[12]. A partir de ese momento, Francisca y Gonzalo quedaron al cuidado de Inés Muñoz, esposa de Francisco Martín Alcántara[13], medio hermano de Pizarro y fueron educados expresamente con los patrones culturales de los conquistadores: la religión católica como elemento central, el idioma español en reemplazo del quechua, usos y costumbres hispanos como el gusto por el clavicordio y la música de entonces.

Durante esos años las desavenencias entre Diego de Almagro y Gonzalo Pizarro se fueron acentuando hasta el enfrentamiento armado. En la Batalla de las Salinas, el 26 de abril de 1538, Pizarro venció a Almagro, que permaneció varios meses en prisión visitado por Hernando Pizarro quien le prometió apoyarlo en razón de la larga amistad que los había unido. Pero no fue así. Hernando Pizarro le comunicó la condena, y respondió a sus ruegos de perdón que la muerte era algo natural por lo que todos teníamos que pasar tarde o temprano[14]. Lo que motivó mayor encono en las filas almagristas. El 8 de julio de 1538, Digo de Almagro fue condenado a la pena de garrote "su cabeza fue colocada en la picota, en la misma imperial ciudad cusqueña cuya posesión tanto y tan vanamente había ansiado"[15].

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

12 Varón. Ob. Cit., p. 195.

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

14 Bernard Lavalle. Ob. Cit., p. 205.

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

los mataron la gente de don diego de Almagro y a mí me robaron mi casa y hazienda e me desterraron deste reyno y me enviaron fuera del en un navio con los hijos del marqués…"[16].

Francisca, que entonces tenía siete años, quedó huérfana al cuidado de Inés Muñoz, a quien Porras Barrenechea califica como una de las mujeres más valientes de su época, era inteligente y tenía una fuerte personalidad. Durante la travesía en barco de España había perdido a sus dos pequeños hijos, y es probable que ese motivo influyo para que Pizarro le encargara a sus hijos cuya presencia la ayudaron a vivir.

En su testamento (1537), Pizarro otorgó la tutoría de sus hijos a Francisco Chávez y a Diego Mejía de Prado en España, y en el Perú a Francisco Martín de Alcántara. Posteriormente incorporo a Hernando Pizarro. Es significativo su silencio frente a Inés Huaylas, a quien no la menciona ni como mujer ni como madre de sus hijos; mucho menos heredera de su inmensa fortuna. Poseía casas, minas, huertos, ingenios, ganado, navíos, encomiendas, repartimientos en Huaylas, Lima, Chuquitanta, Atabillos, Huaura y Yucay. A la muerte de Pizarro, Hernando se encontraba en España y los dos tutores murieron en un periodo cercado. Ese fue el momento más crítico para Francisca y Gonzalo, y aquí cobra particular importancia Inés Muñoz. Fue ella quien ante el peligro que corrían los niños los escondió en la casa del veedor García de Salcedo[17], y en el peor momento de la convulsión social y política los llevó al encuentro en Quito de Cristóbal Vaca de Castro, enviado por la corona para poner orden en los bandos de Pizarro y Almagro.

Mientras se calmaba la situación, Inés Muñoz y los hijos de Pizarro vivieron sucesivamente en Tumbes, Piura y Trujillo[18]. Solo cuando Almagro el Mozo fue apresado y decapitado en el Cusco en 1542, emprendieron el retorno a Lima. Para entonces, Vaca de Castro, presidente de la Audiencia de Lima, ya los había despojado de parte importante de su herencia, lo que originó un largo litigio iniciado el 12 de mayo de ese año cuando, Juan Barbarán, tutor legal de los niños, presentó una solicitud para adecuar el patrimonio de los hijos de Pizarro puesto que el anterior

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

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

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

documento se había hecho en tiempos de Diego de Almagro "con jueces incompetentes"[19].

Cuando Gonzalo Pizarro llegó a Lima se hizo cargo de sus sobrinos y de su inmensa fortuna. Todo indica que existió una relación de afecto entre Francisca, entonces de doce años, y su tío Gonzalo, más aún si se tiene en cuenta que en ese período murió su pequeño hermano Gonzalo. La calma, sin embargo, duro muy poco. En 1544, hizo su entrada triunfal a Lima el virrey Blasco Núñez de Vela. Considerándolo un usurpador, Gonzalo Pizarro se rebeló apoyado por la Audiencia de Lima y se proclamó gobernador. Pero después la Audiencia cambió de actitud y reconoció al virrey, ante lo cual Gonzalo Pizarro la disolvió y apresó a Núñez de Vela en la Isla de San Lorenzo, y después lo desterró a Quito. Aquí Núñez de Vela organizó un ejército y se enfrentó a Pizarro en Alaquiño en 1546, donde fue asesinado. Gonzalo Pizarro se apoderó así del Virreinato del Perú, conquista en la cual gastó parte importante del patrimonio de su sobrina Francisca, convertida en la mujer más rica del virreinato del Perú.

Durante dos años Francisca vivió en casa de Inés Muñoz que entonces se había casado con Antonio de Ribera, hombre leal a Pizarro[20], tal como consta en un documento fechado el 26 de junio de 1547. En su crónica, "Una excomunión famosa" [21], Ricardo Palma relata que Ribera era dueño de una huerta conocida con el nombre de Huerta perdida, donde cultivaba higos, melones, naranjas, pepinos, duraznos y demás frutas desconocidas hasta entonces en el Perú.

Pero la llegada en 1548, del clérigo Pedro de La Gasca, miembro del Consejo de la Inquisición y enviado por la corona para neutralizar el poder de Gonzalo Pizarro, cambió el destino de Francisca para siempre. Ante la negativa de Pizarro a someterse a su autoridad, lo venció en batalla de Xaxahuana, y lo ejecutó en abril de 1548. Nuevamente Francisca se había quedado con Inés Muñoz como único apoyo. Cuando murió su esposo, Inés Muñoz fundó en 1573 el monasterio de la Concepción y tomó el velo de monja donando toda su fortuna. Fue enterrada en esta iglesia con un epitafio que dice: "Aquí yace Doña Inés Muñoz, fallecida el 3 de Junio de 1594. Benefactora de esta congregación y bendecida por la gracia de Nuestro Señor".

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

20 De ese matrimonio, Inés Muñoz tuvo un hijo que murió joven.

21 Ricardo Palma. *Tradiciones Peruanas.* Lima, Tomo II, s/f, p. 116.

Después Pedro de La Gasca preparó el terreno para deshacerse de la incomoda presencia de la hija de Francisco Pizarro, notificando al rey sobre la conveniencia de alejar del Perú a los herederos de Pizarro[22]. Así, por Real Cédula del 11 de marzo de 1550, se ordenó el traslado de Francisca Pizarro a España. La joven de 16 año solicitó a la Audiencia de Lima retrasar su viaje a fin de obtener algún beneficio de sus bienes: "sería muy gran daño y perjuicio para mis bienes y hacienda que al presente me partiese para los dichos reinos a causa que tengo bienes derramados en diversas partes y lugares"[23]. Obtenida la petición, Antonio de Ribera, "procedió a la apresurada venta de numerosas propiedades que aún tenía Francisca, las de mayor valor un solar y casa en Lima, una chacra en Chuquitanta, seis solares, dos solares en Arequipa, así como objetos de valor"[24].

Pocos meses antes de viajar, como se estilaba en la época, hizo testamento otorgando 5,000 pesos de oro para construir en la Iglesia Catedral una capilla en la que deberían reposar los restos de su padre25[25], así como limosnas para los indios de sus encomiendas en Huaylas, Lima y Chuquitanta. También ordenó pagar una importante suma al veedor García de Saucedo, fiador de Gonzalo Pizarro, señalando expresamente que tomaba esa decisión, "por amar como amé y quise mucho al dicho mi tío Gonzalo Pizarro, porque aunque gastara de mis vienes mas de los que pudo gastar lo hubiera tenido yo por bien"[26]. Entregó cuatro mil ducados de oro a Inés Muñoz, la tercera parte de sus bienes a Francisco Pizarro, hijo de Angelina Yupanqui, y de manera escueta sin ninguna mención afectiva nombró heredera de sus bienes a su madre, Inés Huaylas. Designó a Hernando Pizarro su albacea en España y a Antonio de Ribera en el Perú, y se preparó para partir dejando para siempre todo aquello que había conformado su vida hasta entonces, sobre todo a Inés Muñoz que reemplazó a la madre que nunca tuvo.

España como destino

En el siglo XVI un viaje del Virreinato del Perú a España tomaba alrededor de seis meses e implicaba varios peligros. Algunas referencias del

22 Álvaro Vargas Llosa. *La mestiza de Pizarro*. Madrid: Aguilar, 2003.

23 AGI, Escribania 496-A, f. 451.

24 Varón. Ob. Cit., p. 151.

25 Hugo Ludeña. "Don Francisco Pizarro. Un estudio arqueológico e histórico". Boletín de Lima, No. 4, enero de 1980, p. 16.

26 Rostworowski. Ob. Cit., 1989, p. 90.

riesgo que se corría se advierte en el diario de Colón del 14 de febrero de 1493: "Esta noche creció el viento y las olas eran espantables, contraria una de otra, que cruzaban y embarazaban el navío que no podía pasar adelante ni salir de entremedias de ellas y quebraban en él"[27]. Se iniciaba en el Callao efectuando varias paradas en la costa norte del Océano Pacífico hasta llegar a Panamá, donde después de atravesar el istmo se llegaba a Portobello en el Océano Atlántico, puerto rodeado de los fuertes de Santiago y San Jerónimo construidos para protección de los piratas. De allí se proseguía viaje con dirección a La Habana, para después navegar rumbo al canal de las Bahamas y pasar cerca de las Bermudas hacia a las Azores. Después de una escala el viaje continuaba hacia la costa del Algarve y el cabo de San Vicente, y de allí a la desembocadura del Guadalquivir en Sanlúcar de Barrameda y ascender hasta Sevilla.

El tráfico comercial indiano estuvo controlado por la Casa de Contratación de Sevilla fundada en 1503, y por el Consulado de Mercaderes de Sevilla (1543). Según los cálculos efectuados por diferentes estudios, entre 1521 y 1600, la plata transportada a España ascendía a unas 17.000 toneladas y 181 toneladas de oro, cifra a la que se tenía que agregar el contrabando de metales preciosos y los naufragios. En todo el reino del Perú, escribe Cieza de León, "hay oro y plata que sacar para siempre jamás; porque en las sierras y en los llanos y en los ríos, y por todas partes que caven y busquen, hallarán plata y oro"[28].

A mediados de abril de 1551, Francisca Pizarro partió a España en el barco "La Graciosa"[29]. Tenía 17 años, era dueña de una inmensa fortuna y estaba sola frente a su particular destino. El viaje le fue encomendado al esposo de su madre, Francisco de Ampuero, y la acompañaron: Catalina de La Cueva, su nodriza, y Antón Martín su criado. Antes de partir, Antonio de Rivera le entregó a Francisco de Ampuero: 10,700 pesos de oro, 59 marcos de plata labrada sin quintar, 10,638 barras de plata marcada y quintada, destinados al viaje. En una carta que le dirigió Francisca Pizarro a Rivera le pide que le envíe lo que había dejado en su casa, y

27 Patricia Licini. *Cartografía e Historia Natural del Nuevo Mundo*. Valladolid, 2006, p. 106.

28 Cieza de León. Ob. Cit., p. 479.

29 La fuente documental del viaje de Francisca Pizarro utilizada en este capítulo incluye los siguientes libros: María Rostworowski. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*; AGI, Escribanía 496-A, ff. 696v697; Álvaro Vargas Llosa. *La mestiza de Pizarro*. Madrid; XXXII Coloquios Históricos de Extremadura: homenaje a la memoria de Doña Francisca Pizarro Yupanqui, 2004.

enumera: "una colección de tapices de Flandes, valorada en 100 ducados; una colección de imágenes, entre las que destacan una Asunción de alabastro, un Cristo con la cruz, un hiño Jesús grande y una imagen de bulto de Nuestra Señora; diecisiete cuadros flamencos con sus marcas de palo viejo; diecisiete tapices con motivos de boscaje y montería; y otros objetos, no menos relevantes: joyas, candelabros de plata, vajilla de plata blanca, sedas y terciopelos bordados de oro, sillas de ataujía, arquetas con taracea y un criterio de nogal, grande y "viexo"[30].

La primera escala que hizo el barco fue en Guañape, poblado ubicado en el Valle de Virú en la costa norte de Perú. Pasó luego a Trujillo y a Paita. Es probable que durante estas escalas Francisca haya permanecido en el barco puesto que no era prudente que se conociera que la nieta del Inca Huayna Cápac viajaba exilada a España. Tampoco los barcos podían maniobrar fácilmente en playas sin puertos aparentes. Entonces los barcos tenía por lo general 400 toneladas de arqueo para poder subir por el río Guadalquivir remontando la barra de Sanlúcar de Barrameda, y según ordenanza de 1522, debían navegar en grupo para darse mutua protección ante el acecho de piratas y corsarios en pos de las miles de toneladas de oro y plata que llevaban.

Viaje largo y pleno de incomodidades, aunque Francisca tuvo un camarote acondicionado especialmente para ella. Algo singular si tenemos en cuenta que las condiciones de estos viajes eran de incomodidad por el reducido espacio destinado a los pasajeros. En un memorial enviado al capitán Iñigo Locoya se especifica: "Ninguna nave mercante debe llevar cámaras, sino las dos de popa alta y baja, en las cuales podrían ir todas las mujeres que van en cada nave, irán mejor y más seguras del decir de las gentes"[31].

El 2 de mayo llegó el barco a Panamá, donde permaneció hasta el 9 de junio. Fue en esta ciudad donde Francisca Pizarro por primera vez pudo realizar gastos personales. Compró ropa, alimentos, y otorgó limosnas, en clara demostración del inicio de una nueva vida en la que podría disponer de su fortuna. Esto no hubiera podido ocurrir en Lima por el tutelaje, las presiones políticas, el clima de inestabilidad, y el peligro que siempre la

30 Luis Vázquez. "Inventario de los bienes de la Ilustre Mestiza Doña Francisca Pizarro", Actas XXII Coloquios Históricos de Extremadura, Trujillo, 1996, pp. 467-479.

31 María del Carmen Pareja Ortiz. *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana.* Sevilla, 1994, p, 32.

rodearon. En esa perspectiva, el viaje representó para ella un elemento de liberación y transformación personal. Después partió a La Habana, ciudad en la que se quedó del 26 de junio el 9 de julio. No desembarcó en las Azores, y prosiguió viaje a Sanlúcar de Barrameda, donde llegó en setiembre, y luego después de seis meses de viaje arribó a Sevilla.

La hija de Francisco Pizarro e Inés Huaylas, la primera mestiza importante en llegar a España, se comportó como tal en Sevilla. Recibió una carta del rey Felipe II en la que le preguntaba dónde quería residir, y mientras lo decidía gastó en ropa 72,972 maravedís y en joyas 17,750 maravedís; además, vajilla de plata para su servicio. Pronto, su tío y tutor, Hernando Pizarro, le ordenó dirigirse a Medina del Campo al Castillo de la Mota donde se encontraba prisionero cumpliendo condena por el asesinato de Diego de Almagro[32]. En realidad, su destino ya estaba decidido. Ambicioso y calculador, Hernando Pizarro planeó cuidadosamente la llegada de Francisca, alejando a Isabel Mercado, una mujer con la que tuvo una relación de cinco años y dos hijos que murieron de niños. La envió al monasterio de beatas de la Orden de Santo Domingo en Medina del Campo y pagó la dote preceptiva.

A mediados de 1552, Francisca se casó con Hernando Pizarro. Tenía 18 años y su tío y esposo que frisaba los cincuenta debió solicitar dispensa a Roma para contraer matrimonio con su sobrina. Era un hombre fuerte por las descripciones de Pedro Pizarro, tenía buen rostro, era animoso, y en 1534 había recibido del rey el hábito de Santiago en recompensa por el importante cargamento de oro que trajo de las Indias. Vivieron juntos en el Castillo de la Mota nueve años, hasta la liberación de Hernando el 17 de mayo de 1561. Tuvieron cinco hijos: Francisco, Juan, Gonzalo, Inés, Isabel. Gonzalo e Isabel murieron en la infancia; Inés murió recién casada, y posteriormente Juan.

A partir de su matrimonio, la vida de Francisca Pizarro estuvo marcada por la defensa de su patrimonio bastante mermado debido a la codicia de la corona y a los gastos realizados por Gonzalo Pizarro. Al frente de la administración de sus bienes, Hernando Pizarro diseñó una exitosa estrategia para recobrar las propiedades perdidas. Inició todos los juicios que fueron necesarios; desplazó a los tutores nombrados en el Perú, reempla-

32 Hernando Pizarro fue condenado a veinte años de prisión en 1540. Pasó algunos meses en el Alcázar de Madrid, y el tiempo restante en el Castillo de la Mota de Medina del Campo donde llegó los primeros días de junio de 1543.

zándolos por personas de su confianza; acudió a los tribunales entablando juicios contra la familia Pizarro, y designó a Martín Alonso con la misión de recuperar el patrimonio familiar. En 1553, una parte importante de las propiedades, encomiendas y bienes habían sido recobrados. Entonces le otorgó a Francisco, hijo de Pizarro y Angelina, rentas del repartimiento de Yucay.

El otro viaje

Francisca permaneció nueve años en el Castillo de la Mota, compartiendo la prisión de su esposo hasta su liberación el 17 de mayo de 1561. La ciudad de Medina del Campo había sido residencia de reyes y nobles castellanos. Allí nacieron Fernando de Antequera, Alfonso V de Aragón, Juan II de Navarra, y fue la villa predilecta de Isabel la Católica donde otorgó testamento y vivió los últimos años de su vida. San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Bernal Díaz del Castillo, Garci Rodríguez de Montalvo y el marqués de la Ensenada vivieron también en la fortaleza[33].

El Castillo de la Mota fue reconstruido por Alfonso VIII, y renovado por los Reyes Católicos. Aquí se discutió la probanza de Beltrán de la Cueva y fue sitiado varios meses por los enemigos de Enrique IV. En sus recintos estuvo alojada Juana la Loca con su madre la Reina Isabel, y posteriormente se convirtió en prisión. En el Castillo de la Mota estuvieron presos personajes famosos: Blanca de Borbón por orden de su esposo Pedro I el Cruel (1354); Don Pedro Tenorio, Arzobispo de Toledo encarcelado por Enrique III (1392); Fradique de Luna, por orden del rey de Castilla (1434); el duque Fernando de Calabria (1502); y César Borgia que huyó gracias a la ayuda del conde de Benavente (1506).

No era precisamente un hogar ese castillo defendido por dos torreones, un muro fortificado, y la elevada torre, con corredores subterráneos que la atraviesan, un foso y el puente. El ingreso por el Patio de Armas conduce a una puerta gótica que lleva a amplias habitaciones de techos altos y abovedados, grandes escaleras con pasamanos de madera tallada. Un sobrio y elegante Salón de Honor rodeado de arcos y pasadizos, y una Capilla, en cuyo altar mayor están Santa Teresa de Jesús, San Isidro, y la Virgen de la Rosa. Pero los prisioneros no vivían en esta parte del castillo, sino en la torre, a la que se accede a través de estrechas y altas gradas hasta llegar a

33 Antonia Ortolá Noguera. *El Castillo de la Mota de Medina del Campo.* 2001, p. 15.

una gran habitación circular rodeada de ventanas. Probablemente uno de los pocos atractivos de los largos días, extremadamente fríos en invierno y muy calurosos en verano de esta tierra castellana, era mirar por la ventana el amplio horizonte en espera de distinguir el polvo que levantaban los caballos y los carruajes anunciando novedades del mundo de afuera[34].

Después de la liberación de Hernando viajaron a Trujillo instalándose en un palacio ubicado en La Zarza, y en 1565 iniciaron la construcción en la Plaza Mayor del Palacio de los Marqueses de la Conquista. Un edificio donde destaca en un balcón esquinado, bajo el escudo de armas del Marqués Don Francisco Pizarro, los bustos de Pizarro e Inés Huaylas, y a la izquierda los de Hernando Pizarro y Francisca Pizarro. También en Trujillo, la pareja decidió constituir el mayorazgo de los Pizarro mediante dos células. La primera data de 1571 otorgada a Francisca, y la segunda del 27 de mayo de 1577, dada por Felipe II a Hernando Pizarro donde lo autorizaba a unir su mayorazgo con el de su esposa.

Cono el objetivo de recobrar los bienes de su sobrina esposa, Hernando Pizarro viajó a Madrid para otorgar poder jurídico a su mayordomo, Antonio de Figueroa, a fin de que venda algunas propiedades en Lima y el Cusco con la indicación expresa que el pago fuera al contado. El documento está firmado el 13 de agosto de 1565 y figuran como testigos: Felipe Fontes, Bartolomé González Carrasco y Pablo Pérez, criados de Pizarro, ante el escribano Francisco Hortiz. El 30 de agosto Hernando Pizarro volvió donde el mismo notario para otorgar poder a Antonio de Figueroa, y que proceda a vender casas, tierras, huertas y tiendas en Lima y Arequipa[35]. El 10 de setiembre, Pizarro otorgó el tercer poder a su criado Marcos Díez para que compre un terreno o casa en Trujillo, y el 25 de setiembre del mismo año, otro poder para que Sebastián Rodríguez, procurador real de las Indias, pueda vender más casas y propiedades.

Lograron así una cuantiosa fortuna que sirvió para subvencionar la construcción del Palacio de la Conquista, lo que generó varios problemas y puso en peligro la estabilidad del edificio municipal. Una abundante documentación administrativa, conservada en su mayor parte en el Archivo

34 Visité el Castillo de la Mota en mayo del 2006, acompañada de Mayte Diez y Celia Parcero. Pude recorrer ese castillo donde Francisca Pizarro permaneció durante tantos años y mirar desde la misma ventana el horizonte.

35 Comunidad de Madrid, Archivo Histórico de Protocolos, Nº. 449, fólios 616r-617r.

Municipal de Trujillo[36], permite entrever el clima de discordia entre el cabildo y Hernando Pizarro, además de la enemistad personal con algunos regidores. Construyeron, además, una Iglesia Colegial destinada al culto y lugar de entierro de la familia, y dispusieron que se construya un hospital para enfermos pobres de la ciudad.

En 1587, murió Hernando Pizarro. Viuda a los 44 años, a una edad en que las mujeres de entonces ingresaban a los conventos o permanecían al cuidado de su familia, y cuando todo indicaba que ese sería el destino de Francisca Pizarro, ocurrió lo inesperado. El 30 de diciembre de 1581, a los 47 años de edad, Francisca se casó con Pedro Arias Dávila Portocarrero, hijo mayor del Conde de Puñoenrostro, en la iglesia de Santa María de Trujillo. Era menor que ella y, además, hermano de la esposa de su hijo Francisco. Aunque no hay documentos que lo registren, es probable que ese matrimonio se convirtió en la comidilla de Trujillo, lo que pudo haber sido una de las razones del traslado a Madrid en compañía de su esposo, su hijo Francisco y su nuera.

En Madrid, Francisca compró dos casas y vivió diecisiete años con su joven esposo gastando casi toda su fortuna. Francisca Pizarro murió el 30 de mayo de 1598 a la edad de 64 años. Su hijo Francisco tomó posesión del mayorazgo y el cargo hereditario de alférez mayor de Trujillo. Después se volvió a casar, esta vez con Francisca Sarmiento, y su hijo Juan Fernando Pizarro, fue quien se benefició en 1629, con el título de Marques de la Conquista.

Francisca Pizarro fue la primera mujer de la elite incaica que hizo la travesía a España, y quedó inmortalizada en la Plaza de Trujillo, como corresponde a la hija del conquistador del Virreinato del Perú, y nieta del Inca Huayna Cápac[37].

36 Luis Vásquez. Ob. Cit., 1996.

37 Sara Beatriz Guardia. "Mujeres de la elite incaica en el drama de la conquista: La mestiza Francisca Pizarro y su viaje a España (1534-1598)". *La escritura de la Historia de las mujeres en América Latina*. Lima, 2005, pp. 115-134.

CAPITULO V

VÍRGENES, COYAS, MUJERES
GARCILASO DE LA VEGA

Este capítulo está orientado a analizar en el discurso garcilasiano la presencia femenina desde culturas enfrentadas. Comprende el estudio de los cinco Libros de la primera parte de *Comentarios Reales*; y los Libros Sexto, Octavo y Noveno de la segunda parte. ¿Cómo vio y describió a las mujeres de la sociedad andina en su condición de mestizo? ¿Cuál fue su representación en relación con los mitos? ¿Qué aspectos de la vida cotidiana destaca? ¿Cuál es su visión del mundo afectivo femenino? ¿Qué alcance adquiere la otredad femenina? Y, en qué medida en su narración está expresada su propia subjetividad.

Hijo de dos mundos

Ocho años después de la conquista del Perú, nació en el Cusco el 12 de abril de 1539, Garcilaso de la Vega con el nombre de Gómez Suárez de Figueroa, hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y de Chimpu Ocllo, hija del Auqui Hualca Tupac y nieta del Inca Tupac Yupanqui. Entre los ascendientes de su padre figuran "muchos de los personajes más ilustres de la literatura en lengua castellana hasta comienzos del siglo XVI[1].

Estudió en el colegio del Cusco, y permaneció con sus padres hasta los diez años. Fecha en que se produjo una fractura en su vida cuando su padre obligado por la Corona se casó con la española, Luisa Martel de los Ríos[2]. A consecuencia de lo cual su madre tuvo que abandonar la casa que hasta entonces había sido suya, y lo que es peor dejar a su pequeño hijo. Es indudable que un hecho así ha debido causarle un profundo dolor aunque nada dice al respecto. Tampoco se refiere al posterior matrimonio de Chimpu

1 Aurelio Miró Quesada y Sosa. *El Inca Garcilaso*. Madrid, 1948, p. 13.

2 Luisa Martel de los Ríos, era hija de Gonzalo Martel de la Puente y Guzmán, regidor de Panamá, y de Francisca de Mendoza de los Ríos.

Ocllo con Juan del Pedroche, hombre desconocido y sin mayor relevancia; y apenas menciona a su madrastra y de manera fría y distante. En cambio profesó un gran afecto por su padre y fue correspondido. Al morir éste en 1554 le legó tierras y cuatro mil pesos de oro y plata destinados para sus estudios en España. Lo dice expresamente en su testamento: "porque así es mi voluntad por el amor que le tengo, por ser como es mi hijo natural"[3].

Sin embargo, la influencia materna fue decisiva en su formación, y en el particular destino de este mestizo oriundo de dos mundos confrontados en permanente conflicto. La relación entre los españoles y las mujeres de la elite incaica, además de su significado social, humano y cultural, refleja la articulación y negociación de estas alianzas, muchas políticas, en el ámbito público y privado[4].

La infancia de Garcilaso antes de la separación de sus padres coincide con la rebelión indígena en Vilcabamba liderada por Manco Inca que se prolongó durante cuarenta años, durante los cuales se sucedieron sus hijos: Sairi Tupac, Titu Cusi Yupanqui y Tupac Amaru. Concluyó en 1572 con la ejecución de Tupac Amaru, el último Inca. Mientras que el lado español, las profundas desavenencias entre Almagro y Pizarro originaron un clima de intensa agitación social hasta el estallido de la guerra civil.

Durante esos años en la intimidad del hogar, Garcilaso aprendió la historia de sus antepasados a través de las conversaciones con su madre, "con su tío Francisco Huallpa Tupac Inca Yupanqui y con los ancianos capitanes de su tío abuelo, el Inca Huayna Cápac, Juan Pechuta y Chauca Rimachi. En el natural enaltecimiento que hicieron del imperio, se fue afirmando el sentimiento de su sangre de indio. Pero no de un indio anónimo y modesto, sino de un noble y joven Inca[5].

Por ello, cuando vio las momias de los Incas Viracocha, Tupac Inca Yupanqui y Huayna Cápac, y de las Coyas Mama Runtu, esposa de Wiracocha, y Mama Ocllo, madre de Huayna Cápac, manifestó una intensa emoción que perduró a través de los años, y que relata en los *Comentarios*,

3 Aurelio Miró Quesada. Prólogo, *Comentarios Reales*. Venezuela, 1976. Tomo I. Libro Primero, p. XIII.

4 Sara Beatriz Guardia. *Una mirada femenina a los clásicos*. Lima, 2010. Congreso Internacional Las palabras de Garcilaso. Academia Peruana de la Lengua. Lima, 2009.

5 José Durand. *El Inca Garcilaso clásico de América*. México, 1976, pp. 63-64.

donde describe la imagen de esos cuerpos "todavía enteros, con cabellos, el llautu puesto sobre la grave frente de los emperadores, sentados, los ojos bajos, con las manos cruzadas" [6].

La influencia española vino con su padre teñida de admiración y afecto por los años transcurridos a su lado, y porque trabajó con él cuando ocupó el cargo de Corregidor y Justicia Mayor del Cusco. Después de su muerte partió a España, el 20 de enero de 1560, a los veintiún años. Fue acogido por su tío Alonso de Vargas, adoptó la carrera militar logrando el grado de capitán, y abandonó el nombre de Gómez de Figueroa por Garcilaso de la Vega. En 1588 se trasladó a vivir a Córdoba e inició su primer acercamiento al humanismo. A partir de entonces, Garcilaso se dedicó a leer a los clásicos y a escribir. Tradujo del italiano, *Diálogos de amor de León Hebreo*, y en 1605 publicó *La Florida del Inca. Historia del Adelantado Hernando de Soto.*

Los Comentarios reales, entrar al laberinto

Garcilaso escribió los *Comentarios Reales de los Incas* entre 1603 y 1611. Período de madurez intelectual y cultural que se refleja en su obra, cuyo valor se ha situado en el campo de la historia, aunque es también una obra literaria y filosófica de un humanista que, "forzado del amor natural de la patria" se ofreció a escribir estos Comentarios[7]. La primera parte se refiere a los pueblos del Antiguo Perú antes de la llegada de los españoles, "un magnífico cuadro del imperio incaico, idealizado e idealista, utópico de buena fe, como expresión directa de su manera de concebir aquel mundo extinguido"[8]. El dilema de Garcilaso, español en Indias e indio en España, como señala Porras Barrenechea, atraviesa los *Comentarios*, la tragedia de la conquista vinculada a su propia vida. La segunda parte trata de la conquista, las guerras civiles entre los españoles y el fin de la resistencia con la ejecución de Tupac Amaru. Fue publicada en 1617 con el título de *Historia General del Perú.*

6 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales.* Tomo I. Libro Quinto, Capítulo XXIX. Caracas, 1976, p. 273.

7 Ibídem, Tomo I. Libro Primero, 1976, p. 5.

8 Durand. Ob. Cit., 1976, p. 71.

Como representante de la primera generación de mestizos, imprimió en sus *Comentarios* una mirada diferente del imperio vencido. Garcilaso viene de ese mundo, conoce el idioma y ha escuchado a sus viejos tíos contarle la historia,

> "…porque en mis niñeces me contaban sus historias como se cuentan las fábulas a los niños. Después, en edad más crecida, me dieron una larga noticia de sus leyes y gobierno; cotejando el nuevo gobierno de los españoles con el de los Incas…"[9].

Reflejó una concepción humanista de la historia al reivindicar la cultura andina y el Imperio Inca, en el contexto de una España ciega "a la posibilidad de algo bueno o verdadero fuera del dogma católico. En los últimos siglos, España no había conocido otra moral que la guerra y el combate del "otro", ya sea moro, judío, protestante o americano"[10]. En sus Comentarios intentó demostrar que los pueblos conquistados poseían cultura y desarrollo, en contraposición con una visión que los degradaba. Cuando después de la ejecución en 1560 de Tupac Amaru, el último Inca en la zona de Vilcabamba, al sur del Cusco, Bartolomé de Las Casas aconsejó a la corona que se reconociera esta región "como un Estado autónomo dentro del inmenso Virreinato del Perú"[11]. El virrey Toledo repuso que los habitantes del antiguo Perú no tenían derecho ni a la propiedad ni a la libertad, y con el fin de presentar a los españoles como libertadores acudió a los cronistas, Francisco de Gomara y Diego Fernández, "el Palestino", a la par que instauró "una dura política de represión contra todos los de la sangre real incaica, inclusive los mestizos"[12].

En el Proemio al lector, Garcilaso señala que su intención no es contradecir a los españoles,

> "sino servirles de comento y glosa y de interprete en muchos vocablos indios, que como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella" con el objetivo "de servir a la república

9 Comentarios Reales. Tomo I. Libro Primero. Capítulo XIX, 1976, pp. 44-45.

10 Jorge Majfud. "Mestizaje cosmológico y progreso de la historia en el Inca Garcilaso de la Vega". Araucaria, No. 18, 2007.

11 Edgar Montiel. "América en las utopías políticas de la modernidad". Cuadernos Hispanoamericanos. No. 658, 2005.

12 Durand. Ob. Cit., p. 15.

> cristiana, para que se den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Majestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones y reducirlas al gremio de su Iglesia Católica Romana, madre y señora nuestra"[13].

Es importante señalar, destaca Porras Barrenechea, que fue el propio Garcilaso quien se erigió como "representante de la gente peruana y estime que el Perú es el destinatario de su obra"[14]. No es casual que José Antonio de Areche prohibiera la circulación de los *Comentarios reales* por considerarlo peligroso en carta fechada en el Cusco el 1 de mayo de 1781, cinco meses antes de la insurrección de Tupac Amaru.

Mujeres, Vírgenes, Diosas

¿Cómo describe Garcilaso a las mujeres? ¿Cómo asume la discriminación y la exclusión en una sociedad basada en relaciones de poder masculinas y jerárquicas? La conquista instituyó una visión de superioridad étnica de los conquistadores respecto de los indios, considerados seres inferiores en estado de barbarie. ¿Cómo asumió Garcilaso este hecho?

En primer lugar, Garcilaso establece una separación entre las mujeres casadas y aquellas que denomina públicas. Dice que las mujeres casadas estaban dedicadas "con perpetua asistencia de sus casas", que hilaban y tejían lana en las tierras frías, y algodón en las calientes, para si, para su marido y sus hijos; y que "cuidaban del vestido de sus casas"[15]. Menciona que aunque por lo general los hombres trabajaban en el campo, en algunas provincias apartadas del Cusco eran las mujeres las que iban "a trabajar al campo y los maridos (se) quedaban en casa a hilar y tejer"[16]. Pero, lo que más recalca es la capacidad de trabajo de las mujeres:

> "Las indias eran tan amigas de hilar y tan enemigas de perder cualquier pequeño espacio de tiempo, que, yendo o viniendo de las aldeas a la ciudad, y pasando de un barrio a otro a visitarse en ocasiones forzosas, llevaban recaudo para dos maneras de hilado, quiero decir

13 Comentarios Reales, Tomo I. Libro Primero. Capítulo I, 1976, p. 6.

14 Alberto Escobar. Prólogo. *Comentarios reales*. Lima, s/f., p, 10.

15 *Comentarios Reales*. Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, 1976, p. 191.

16 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, p. 192.

> para hilar y torcer. Por el camino iban torciendo lo que llevaban hilado, por ser oficio más fácil; y en sus visitas sacaban la rueca del hilado e hilaban en buena conversación. Esto de ir hilando o torciendo por los caminos era de la gente común, mas las Pallas, que eran las de la sangre real, cuando se visitaban unas a otras llevaban sus hilados y labores con sus criadas; y así las que iban a visitar como las visitadas estaban en su conversación ocupadas, por no estar ociosas"[17].

Señala que las mujeres públicas eran tratadas "con grandísimo menosprecio, que las mujeres no hablaban con ellas, so pena de haber el mismo nombre y ser trasquiladas en público y dadas por infames por ser repudiadas por los maridos si eran casadas. No las llamaban por su nombre propio, sino que les decía *pampairuna*, que es ramera"[18]. Pero esta afirmación no está sostenida por ninguna otra fuente, y por el contrario muchas son las que expresamente lo niegan"[19], como Guaman Poma de Ayala, Juan Santa Cruz Pachacutic y Fray Calixto Túpac Inca.

También refiere que las mujeres usaban con frecuencia hierbas para realizar hechizos por envidia, o malquerencia. Aunque al respecto, Garcilaso precisa que se refiere a una práctica atribuida a "los indios de aquella edad primera y gentilidad antigua, (…) que no tuvo otra guía ni maestro sino al demonio"[20].

Sin embargo, en *La Florida del Inca* realza la presencia y el discurso de la princesa Cofachiqui que recibió en Xuala a Hernando de Soto con generosidad y esplendor, y que incluso envió a cuatro indios principales para que lo acompañaran a la provincia de Guaxule. La Señora de Cofachiqui aparece, además, "con capacidad de negociar, decidir, y convertirse en el centro y en el ideal de autoridad"[21].

---

17 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIII, pp. 192-193.

18 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XIV, pp. 194-195.

19 Juan José Vega. "La prostitución en el Incario". *Historia de las Mujeres en América Latina.* Murcia, 2002, p. 48.

20 *Comentarios Reales.* Tomo I. Libro Primero. Capítulo XIV, 1976, p. 35.

21 Raquel Chang-Rodríguez. "Género y jerarquía en La Florida del Inca". Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

> "Lo cual, sabido por el gobernador y sus capitanes, les causó admiración y nuevo agradecimiento de ver que aquella señora india no se hubiese contentado con el servicio y regalo que con tanto amor y voluntad en su casa y tierra les había hecho, sino que también hubiese prevenido las ajenas. (…) Con estas grandezas de ánimo generoso, y otras que con sus vasallos usaba, según ellos las pregonaban, se mostraba mujer verdaderamente digna de los estados que tenía y de otros mayores, e indigna de que quedase en su infidelidad. Los castellanos no le convidaron con el bautismo porque, como ya se ha dicho, llevaban determinado de predicar la fe después de haber poblado y hecho asiento en aquella tierra"[22].

Mientras que en el segundo tomo de *Los Comentarios* una mujer no vacila en hablarle directamente al Inca Huayna Capac, a fin de salvar a su pueblo. Enterada del peligro que corría su gente, salió apresurada "acompañada de otras muchas mujeres de todas edades, sin consentir que hombre alguno fuese con ellas, y fue al encuentro del Inca; al cual halló a casi dos leguas de Cajamarquilla. Y postrada a sus pies, con grande ánimo y valor le dijo:

> "Señor, ¿dónde vas? ¿No ves que vas con ira y enojo a destruir una provincia que tu padre ganó y redujo a tu Imperio? ¿No adviertes que vas contra tu misma clemencia y piedad? ¿No consideras que mañana te ha de pesar de haber ejecutado hoy tu ira y solo quisieras no haberlo hecho? ¿Por qué no te acuerdas del renombre de Huacchaciiyac, que es amador de pobres, del cual te precias tanto? ¿Por qué no has lástima de estos pobres de juicio, pues sabes que es la mayor pobreza y miseria de todas las humanas? Y aunque ellos no lo merezcan, acuérdate de tu padre, que los conquistó para que fuese tuyos. Acuérdate de ti mismo que eres hijo del Sol; no permitas que un accidente de la ira manche tus grandes loores pasados, presentes y por venir, por ejecutar un castigo inútil, derramando sangre de gente que ya se te ha rendido. (…) y sino te dignas concederme esta petición, a lo menos concédeme que, pues soy natural de esta provincia que te ha enojado, sea yo la primera en quien descargue la espada de tu justicia, porque no vea la total destrucción de los míos"[23].

---

22 Garcilaso de la Vega. *La Florida del Inca.* Lisboa, Libro Tercero. Capítulo XIX, pp. 215-216.

23 *Comentarios Reales.* Tomo II. Libro Noveno. Capítulo VII, 1976, pp. 221-222.

El Inca, prosigue Garcilaso, después de meditar perdonó a la población y se retiró.

La importancia de las deidades femeninas en las culturas andinas, está reflejada en el capítulo que Garcilaso dedica a demostrar la similitud que existía entre el culto al Sol y el culto a la Luna. En el templo de Koricancha dedicado al Sol, la Luna tenía un aposento especial, forrado íntegramente "con tablones de plata, porque por el color blanco viesen que era aposento de la Luna". Era considerada hermana y mujer del Sol, y por lo tanto "madre de los Incas y de toda su generación; y así la llamaban Mama Quilla, que es Madre Luna". En este espacio se enterraban los cuerpos de las Coyas difuntas, "puestas por su orden y antigüedad. Mama Ocllo, madre de Huayna Cápac, estaba delante de la Luna, rostro a rostro con ella, y aventajada de las demás por haber sido madre de tal hijo"[24].

También se refiere a la relevancia que tenía la Pachamama, Madre Tierra, la Mamacocha, Madre Mar y de los ríos, manantiales, lagos y arroyos; la Axomama, Madre Papa, Saramama, Madre Maíz y Cocamama, Madre Coca. La Pachamama personificó las fuerzas creadoras, la fertilidad y la capacidad de proveer alimentos, metales y arcilla, por lo que las mujeres la sintieron cercana por su capacidad de reproducir vida[25]. Su culto constituyó un acto cotidiano de oración mientras realizaban las faenas agrícolas, al tiempo que le pedían frutos y le daban de beber chicha.

La mirada de Garcilaso expresa un profundo respeto por las creencias, y por la presencia de las mujeres en los rituales. Desmiente la afirmación del padre Blas Valera, que en los sacrificios las mujeres eran más crueles que los hombres, llegando incluso a untarse los pezones con la sangre de los sacrificados para que sus hijos la beban con la leche[26]. Proporcionando así una imagen de la mujer más relacionada con un orden natural en el que se adoraba al Sol y a la Luna, como padre y madre, y a la tierra como portadora de la vida. También enfatiza que consideraban al relámpago, al trueno y al rayo como criados del Sol, y no "los tuvieron por dioses, como quiere alguno de los españoles historiadores…"[27].

---

24 Ibídem, Tomo I. Libro Tercero. Capítulo XXI. p. 164.

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

26 *Comentarios Reales.* Tomo I. Libro Primero. Capítulo XI. 1976 p. 30.

27 Ibídem, Tomo I. Libro Segundo. Capítulo I. pp. 60-61.

Garcilaso le dedica casi todo el Libro Cuarto, catorce capítulos de un total de veinticuatro, a las Vírgenes del Sol, a las tejedoras y a las mujeres en su condición de madres. Al referirse a las mujeres escogidas dice que los Incas tuvieron "cosas grandes dignas de mucha consideración, y una dellas fue la profesión de perpetua virginidad que las mujeres guardaban en muchas casas de recogimiento"[28]. Aclara que las casas no quedaban en el Templo del Sol y por lo tanto no eran sacerdotisas "que ayudaban a los sacerdotes en los sacrificios, como señalan los españoles". Se las llamaban "Casa de Escogidas, porque las escogían o por linaje, o por hermosura. Habían de ser vírgenes, y para seguridad de que lo eran las escogían de ocho años abajo"[29].

Se refiere a ellas con respeto, y corrige "la interpretación superficial de los españoles como matrona", por "mujer que tiene cuidado de hacer oficio de madre". Se trata de mujeres con quienes ni siquiera el Inca tenía el privilegio de conversar. "Solo la Coya, que es la reina y sus hijas, tenían licencia de entrar en la casa y hablar con las encerradas así mozas como viejas"[30], concluye.

Su principal actividad era hilar y tejer el vestido del Inca, de la Coya, y preparar las ofrendas rituales, "el pan llamado *zancu* para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raimiy Cittua. Hacían también la bebida que el Inca y sus parientes aquellos días festivos bebían, que en su lengua llaman *aca"* (…) Toda la vajilla de aquella casa, hasta las ollas, cántaros y tinajas, eran de plata y oro, como en la casa del Sol porque eran mujeres suyas y ellas lo merecían por su calidad. Había asimismo un jardín con árboles y plantas, yerbas y flores, aves y animales, contrahechos de oro y plata, como los que había en el templo del Sol"[31].

Entre las escogidas el Inca podía elegir a "las más hermosas para llevárselas donde él estaba para concubinas", lo que acentuaba la prohibición de acercárseles. Garcilaso alude a una crónica de Agustín de Zárate, que indica que una de las causas de la muerte violenta de Atahualpa, fue la mala traducción que hizo Felipillo en amores con una escogida destinada al Inca, e interesado en su muerte. Enterado de esto Atahualpa,

28 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. p. 175.

29 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. pp. 175 - 176.

30 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo I. p. 178.

31 Ibídem, Libro Cuarto. Capítulo III. p. 179.

> "se quejó de ello al gobernador, diciendo que sentía más aquel desacato que su prisión ni cuantos desastres le habían venido, aunque se le siguiese la muerte con ellos, que un indio tan bajo le tuviese en tan poco y le hiciese tan gran afrenta, sabiendo él la ley que en aquella tierra había en semejante delito"[32].

Garcilaso pone énfasis en el carácter sagrado de las mujeres destinadas al Inca, y que no eran entregadas ni siquiera a los mejores capitanes y curacas, porque una vez dedicadas al Inca era profanar lo sagrado. La escogida que perdía la virginidad era enterrada viva y el cómplice ahorcado. Castigo menor frente al delito que significaba violar a una mujer dedicada al Sol. Destruían la casa del culpable, y su ganado; derribaban "el pueblo y lo sembraban de piedra; y como patria y madre que tan mal hijo había parido y criado, quedaba desierta y asolada, y el sitio maldito y descomulgado, para que nadie lo hollase, ni aun los ganados"[33]. Esta era la ley, escribe Garcilaso, pero nunca fue ejecutada porque jamás alguien la transgredió.

Las concubinas del Inca pasaban al servicio de la Coya donde permanecían hasta que al envejecer regresaban a su tierra donde se le proporcionaba casa y se las servía con veneración, "porque era grandísima honra de toda su nación tener consigo una mujer del Incar"[34].

Existe en el discurso de Garcilaso un tono moralizador cuando reitera la virginidad perpetua de las mujeres destinadas al Sol y al Inca. Remarca que la mayoría de las mujeres, "vivían en recogimiento y honestidad, con voto de virginidad, aunque no de clausura; porque no dejaban de salir a visitar las parientas más cercanas en sus enfermedades y partos", y que eran "tenidas en grandísima veneración por su castidad y limpieza y por excelencia y deidad las llamaban Ocllo (…)

> "Yo alcancé a conocer una de éstas en su última vejez que no se había casado: llamábanla Ocllo, algunas veces visitaba a mi madre y, según entendí, era su tía, hermana de sus abuelos. Tenían la en la veneración que hemos dicho, porque donde quiera le daban el primer lugar, y soy

32 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IV. pp. 180-181.

33 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo III. p. 179.

34 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo IV. p. 181.

testigo que mi madre lo hacía así con ella, tanto por ser tía como por su edad y honestidad"[35].

También incide en la castidad de las viudas, obligada durante el primer año, aunque por lo general no se volvían a casar, y las que tenían hijos no lo hacían nunca. "Por esta virtud eran muy favorecidas en sus leyes y ordenanzas, pues mandaban que se labrasen primero las tierras de las viudas que las del curaca y las del Inca"[36]. Es verdad – agrega Garcilaso – que los hombres tampoco querían casarse con una viuda.

Otro aspecto que destaca Garcilaso en sus *Comentarios* es la unión conyugal, que no tuvo ninguna connotación religiosa. Señala que el matrimonio era igual en todas las provincias sujetas al Inca, que tenía lugar cada año o cada dos años para las jóvenes entre 18 y 20 años y los jóvenes a partir de los 24 años. El ajuar y el servicio lo proveían los parientes acudiendo cada uno con su pieza, y la casa era construida de manera colectiva. Eso es todo, dice Garcilaso, y si los historiadores españoles añaden otras ceremonias es por simple desconocimiento:

> "Los Incas no tuvieron otra manera de casar sino las que se ha referido, y según aquello salía por todos los reinos su mandato para que cada gobernador en su distrito, juntamente con el curaca de la provincia, casase los mozos y mozas que hubiese para casar, y habían de asistir los curacas a los casamientos o hacerlos ellos mismos como señores y padres de la Patria"[37]. No era permitido el matrimonio entre jóvenes de distintas provincias ni pueblos para "no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros".

Garcilaso advierte que no era posible trasgredir las normas impartidas por los Incas, en las que primaba el respeto a las mujeres[38]. Los niños y niñas fueron criados de manera igual, sin distinción si eran de la nobleza o del pueblo, con una educación exenta de regalos y de mimos. Apenas nacían los bañaban con agua fría y los envolvían en mantillas, y no les dejaban los brazos libres hasta los tres meses. Los tenían siempre en las cunas, un banquillo de cuatro patas siendo dos más pequeñas para

35 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VII. p. 184.

36 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VII. p. 184.

37 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo VIII. pp. 185-186.

38 Ibídem, Tomo I. Libro Primero. Capítulo XXI. p. 48.

mecerlos. Tampoco los cargaban a fin de que no se vuelvan flojos y llorones ni siquiera cuando les daban de lactar. Entonces la "madre se recostaba sobre el niño y le daba el pecho, y el dárselo era tres veces al día: por la mañana y al mediodía y a la tarde. Y fuera de estas horas no les daban leche, aunque llorasen, porque decían que se habituaban a mamar todo el día"[39].

La parida, escribe Garcilaso, terminaba de dar a luz y "se iba a un arroyo o en casa se lavaba con agua fría, y lavaba su hijo y se volvía a hacer las haciendas de su casa, como si nunca hubiera parido. Parían sin partera, ni la hubo entre ellas"[40]. En la crianza de los hijos, destaca la importancia de la fiestas del destete de los hijos primogénitos. Era la forma de presentarlos a la vida pública, y se realizaba a partir de los dos años. Entonces se les cortaba el primer cabello con el que habían nacido, se elegía un padrino, y se les ponía nombre propio a niños y niñas. Luego de lo cual "venía la solemnidad de beber, que sin él no había fiesta buena". "Cantaban y bailaban hasta la noche, y este regocijo duraba dos, tres o cuatro días, o más, como era la parentela del niño, y casi lo mismo se hacia cuando destetaban y trasquilaban al príncipe heredero, sino que era con solemnidad real y era el padrino el Sumo Sacerdote del Sol"[41].

Garcilaso, entre la madre ausente y el hijo relegado

Garcilaso de la Vega, hombre de fe y de profundas convicciones religiosas se ordenó clérigo en 1612, y compró la Capilla de las Ánimas en la Catedral de Córdoba para su entierro. Falleció cuatro años después el 22 de abril de 1616, "murió solitario con la triple nostalgia del materno imperio extinto, la infancia ida y el terruño lejano"[42], como escribe Jorge Basadre. En su lápida sus albaceas grabaron estas palabras:

> El Inca Garcilaso de la Vega, varón insigne, digno de perpetua memoria. Ilustre en sangre. Perito en letras. Valiente en armas. Hijo de Garcilaso de la Vega. De las Casas de los duques de Feria e Infantado y de Elisabeth Palla, hermana de Huayna Capac, último emperador de las Indias. Comentó La Florida. Tradujo a León Hebreo y compuso

39 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XII. pp. 191-192.

40 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XII. p. 192.

41 Ibídem, Tomo I. Libro Cuarto. Capítulo XI, pp. 189-190.

42 Jorge Basadre. *Apertura.* Lima, 1978, p. 519.

> los Comentarios reales. Vivió en Córdoba con mucha religión. Murió ejemplar: dotó esta capilla. Enterróse en ella. Vinculó sus bienes al sufragio de las ánimas del purgatorio. Son patronos perpetuos los señores deán y Cabildo de esta santa iglesia. Falleció a 22 de abril de MDCXVI[43].

Tres siglos después de su muerte, y gracias a la investigación realizada en 1946 por el historiador español, Rafael Aguilar y Prieto, de la Real Academia de Ciencias, Bellas Artes de Córdoba, se encontró en los libros del Cabildo Eclesiástico de Córdoba que tuvo un hijo llamado Diego de Vargas, que se desempeñaba como sacristán de la Capilla de Ánimas.

La primera mención del hijo de Garcilaso y de Beatriz de la Vega, apareció tres meses después de su muerte, el 29 de julio de 1616 a propósito del sueldo que le asignó de cuarenta ducados. La segunda información es del 24 de marzo de 1620: "Diego de Bargas, hijo natural de Garcilaso de la Vega, difunto". Días después, el 31 de marzo de 1620, todo queda claro:

> "Habiéndose leído una petición del bachiller Diego de Vargas, por la cual se suplica que se le mande dar la libranza en la renta de la obra pía que dejó Garcilaso de la Vega su padre de ochenta ducados, que Beatriz de la Vega, su madre, sólo de haber la dicha obra, por haber reparado el contador de esta Santa Iglesia que no se le había de dar: se acordó que se le dé de libranza de ellos, para que se pague el entierro de la dicha su madre, y que en los demás se guarde lo acordado por el cabildo"[44].

Garcilaso de la Vega fue un hombre solo, parco en sus afectos y reservado; que en Córdoba tuvo una vida social importante dedicada a su labor histórica y literaria. Fue Diego de Vargas, este hijo relegado, quien se encargó de enterrarlo y hacer cumplir su testamento.

---

43 Revista Historia. Órgano del Instituto Histórico del Perú. Tomo I. Lima, 1906, p. 252.

44 Miró Quesada. Prólogo. *Comentarios Reales.* Ob. Cit., p. 266.

CAPITULO VI

MUJER: SOCIEDAD Y CULTURA EN EL VIRREINATO

Entre 1535 y 1565, en un intenso período de conflictos sociales, políticos y militares, se crearon cinco Audiencias Reales: Panamá, Santa Fe, Quito, Charcas y Chile, todas bajo la administración de Lima, centro del poderoso Virreinato del Perú. Además, en 1546 el papa Pablo III, "rompió los lazos que vinculaban el obispado de Lima al de Sevilla" elevando la ciudad al rango de "sede metropolitana con autoridad sobre los obispados de Cusco, Quito, Panamá, Nicaragua y Popayán"[1].

Desde el inicio del período colonial Lima se convirtió en el centro de la llegada de personas procedentes de España, de otra ciudades del virreinato, y en menor medida de la zona andina. En consecuencia, en el siglo XVII era una ciudad multiétnica, cuyos habitantes vivían en espacios comunes y diferenciados: el damero para los españoles, el Cercado para los indios, y San Lázaro para los negros[2]. En esta sociedad fuertemente jerarquizada la legislación establecía otra diferencia: las mujeres y los hombres.

Estamos frente a una ciudad cuya población femenina en 1700 ascendía a 19,430. Aproximadamente el 21% vivía en instituciones: 3,655 en conventos, 215 en beaterios, y también en casas de recogimiento, hospitales y escuelas. El 50% de estas mujeres estaba en calidad de sirvientas y esclavas al servicio de las tareas domésticas[3], "más del 50% eran sirvientas, esclavas o donadas que desempañaban trabajos caseros"[4]. Mientras que las mujeres de la elite se encontraban circunscritas al cuidado del hogar.

---

1 Luis Martin. *La conquista intelectual del Perú.* Barcelona, 2001, p. 20.

2 Alejandra Osorio. "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII". *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima, 1999, p.61.

3 *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700.* Lima, 1985, pp. 357-358.

4 Nancy van Deusen. "Determinando los limites de la virtud". *Mujeres y Género.* Lima, 1999. p. 49.

Si quisiéramos realizar un estudio a partir de la percepción que tenían las mujeres de sí mismas durante este período, sería imposible: la imagen de la mujer en la colonia fue una creación de los hombres. Intelectuales, educadores y directores espirituales, le señalaron qué era lo propio de su mundo y cuáles eran los códigos del comportamiento femenino. Durante estos años teólogos y educadores fueron instituyendo un modelo de conducta y personalidad para las mujeres de la elite, donde pureza, honor, sumisión y obediencia al hombre las apoyaba y redimía[5]. Honor como principio del modelo cultural hispano, que a lo largo de la colonia fue cambiando, adquiriendo plasticidad con las costumbres y hábitos peninsulares trasladados al ámbito indiano[6].

En concordancia con este discurso, las prácticas sociales tendieron a fortalecer la imagen "de la mujer dependiente, subordinada al varón, sin autonomía de actuación; negándole, consiguientemente, los atributos necesarios para acceder a la categoría de sujeto histórico y político"[7]. Tampoco podían poseer propiedades ni administrar bienes propios y gananciales.

En este sistema cerrado a los cambios y a la influencia de otro pensamiento que no fuera el jerárquico religioso católico, se agudizaron las divergencias en el poder colonial originando la expulsión de los jesuitas en 1767 como parte de las reformas borbónicas. Lo cual "significó un evidente deterioro para la educación en las colonias, actividad donde gozaba de prestigio e influencia, y dadas las condiciones existentes mal pudo se sustituida"[8]. La expulsión de los jesuitas se produjo cuando gobernaba el Virreinato del Perú, Manuel Amat y Juniet (1762-1774), que además de introducir innovaciones administrativas refundó el Convictorio de San Carlos.

La casa o el convento

Durante los siglos XVI, XVII y comienzos del XVIII primó la hegemonía del pensamiento escolástico y el dominio de la fe sobre el pensamiento

5 Fray Luis de León. *La perfecta casada.* México, 1970.

6 Frederique Langue. "El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto, 1997.

7 Jaqueline Vassallo. *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdova del siglo XVIII.* Córdova, 2006, p. 29.

8 Gregorio Weinberg. "Educación y Sociedad". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Historia General de América Latina, Tomo VI, pp. 572-573.

racional, con una educación orientada a la instauración de colegios y universidades destinados a los hombres de la elite, influida por la sociedad europea y la cultura barroca. En este período se fundó el 12 de mayo de 1551, la Universidad de San Marcos; y prosperaron importantes colegios como San Ildefonso, San Martín, El Cercado, Santo Toribio, San Antonio, San Felipe, y Nuestra Señora del Monte Carmelo.

Para las mujeres sólo hubo dos opciones, el matrimonio o las casas de recogimiento y los conventos. La educación un solo objetivo, convertirlas en mejores esposas y mejores madres, abnegadas, sumisas, pero también bellas y seductoras, factor importante en la representación de la mujer destinada al deleite masculino[9]. Sus vidas estaban limitadas por el ordenamiento jurídico de Las Siete Partidas, Las Leyes de Toro, el Ordenamiento de Alcalá y las Ordenanzas de Castilla, que las mantenían sujetas a la voluntad paterna hasta los veinticinco años, y una vez casadas supeditadas a la protección legal del marido[10].

En 1553, se fundó en Lima la primera Casa de Recogimiento San Juan de la Penitencia, dirigida para dar albergue y educación a niñas y niños pobres y huérfanos. Pero al aumentar el número de mujeres separadas de sus maridos que se cobijaban en la Casa de Recogimiento, el virrey Francisco de Toledo la cerró en 1570 y trasladó su local a la Universidad de San Marcos. Mientras que a mediados del siglo XVI y siglo XVII ya había varios conventos en Lima, algunos pequeños y austeros: Descalzas de San José, Mercedarias, Las Carmelitas descalzas, Las Capuchinas, Nazarenas, Redencionistas, Cisterianas y Santa Rosa de las Madres. Y otros grandes con mayores comodidades: Convento de la Encarnación (1561), la Concepción (1573), la Santísima Trinidad (1584), Santa Clara (1604), Santa Catalina de Sena (1624) y Nuestra Señora del Prado (1640). "Las monjas procedían de familias nobles, (…) conservaban su dote, tenían criadas, vida social, podían recibir familiares y amigos, se presentaban obras de teatro"[11].

Doña Mencía de Sosa de Hernández Girón fundó el monasterio de la Encarnación en 1538; Doña Juana Escalante "fundó la Casa de Salud, o

9 Claudia Rosas. "Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado". *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica.* Lima, 1999, p. 384.

10 Asunción Lavrin. *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas.* México, 1985, p. 43.

11 Elia Armacanqui-Ticapti. *Sor María Manuela de Santa Ana. Una Teresiana peruana.* Cusco, 1999, p. 32.

farmacia gratuita para las mujeres pobres, que en 1576 se trasladó a un buen local, que hizo construir". y doña Inés de Sosa inauguró el monasterio de las Descalzas en 1598. En ese mismo período se fundó el convento de Santa Clara de Huamanga, "gracias a la generosidad de doña Luisa Díaz de Ore, al que ingresaron sus cinco hijas". Mientras que "Doña María Esquivel de Sánchez Balboa levantó el Hospital de San Diego, que abrió sus puertas en 1591, y al año siguiente fundó la Casa de Santa María Magdalena, para mujeres necesitadas. Doña Lucía Guerra de la Daga consagró su fortuna a la fundación del monasterio de Santa Catalina"[12], que se inauguró en 1625.

Elvira García y García señala que Isabel Figueroa de Tarazona, "brilló en el siglo XVI por su esclarecido talento"[13]. Catalina María Doria fundó el Recogimiento Colegio de Niñas en 1626, y posteriormente en Arequipa el monasterio del Carmen. "Mientras Catalina María cedía 96,000 pesos para sostener esta obra, doña Francisca Medrano entregaba a los jesuitas del Colegio de San Pablo, en Lima, la suma de 34,000 pesos, mereciendo que se le considerara fundadora de tan célebre instituto educacional"[14].

Funcionaron tres tipos de escuelas para las mujeres: escuelas de las primeras letras, centros de recogimiento (para niñas pobres), y escuelas particulares donde se enseñaba a leer y escribir. También se impartían cursos de costura, religión, dibujo, repostería, urbanidad y caligrafía[15]. Debían contar con la licencia del virrey, y eran promovidas por profesores particulares y órdenes religiosas1616. Por disposición del señor inquisidor Cristoval de Castilla se fundó el Colegio de Santa Cruz de las Ninas Expositas de nuestra Señora de Atocha en 1596; y en[16], doña Catalina María Gómez de Silva fundó el Colegio de Nuestra Señora del Carmen.

A finales del siglo XVII, el colegio San Pablo tenía la mejor biblioteca del Virreinato del Perú. Desde el inicio hubo un flujo continuo de libros procedentes de varias ciudades europeas, Madrid, Sevilla, Lisboa, Lyon,

12 Guillermo Furlong, S. J. *La cultura femenina en la época colonial.* Buenos Aires, 1951, pp. 69-70.

13 Elvira García y García. *La mujer peruana al través de los siglos.* Lima, 1924.

14 Furlong. Ob. Cit., Buenos Aires, p. 70.

15 Sara Beatriz Guardia. "Historia e identidad. La educación en el Perú". *Mujeres: Miradas Interdisciplinarias.* México, 2011, pp. 27-45.

16 Diego Lévano Medina. "Colegio, recogimiento o escuela. El Colegio de la Caridad, un ejemplo de la educación femenina en Lima colonial". *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI.* Lima, 2006, p. 612.

Amberes, París, Venecia y Roma[17]. Lectura obligada para las mujeres de la elite fueron cuatro obras dedicadas a darles consejos y recomendaciones morales. El *Jardín de nobles doncellas*[18], escrito en 1460 y publicado en 1550, por el fraile agustino Martín de Córdova para uso de la futura reina Isabel, donde define como cualidades femeninas la vergüenza, la piedad y el respeto. Los defectos: intemperancia, locuacidad, obstinación y la inconstancia. Pero, sobre todas las cualidades sitúa la castidad como la más elevada virtud. Para practicarla y observarla durante toda la vida, Fray Martín de Córdova aconsejaba a las mujeres procurar convertirse en hombres en lo que respecta a esta virtud.

Fray Fernando de Talavera, confesor de la reina Isabel, escribió un ensayo titulado *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido* (1500?) dedicado a las mujeres casadas para que ordenen y distribuyan su tiempo a fin de servir mejor al hombre que es "en todo y por todo más perfecto que la mujer", y en consecuencia, éstas deben obedecerlo[19]. Pero las obras más leídas y que ejercieron una notable influencia durante el siglo XVI fueron: *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives, y *La perfecta casada* de Fray Luis de León. La primera obra se publicó en 1524, y contenía una serie de recomendaciones basadas en la premisa de que "todo lo bueno y lo malo de este mundo, puede uno decir sin temor de equivocarse, proviene de las mujeres"[20].

La perfecta casada data de 1581[21], es un manual dedicado a las esposas que fue reimpreso más de doce veces en los siguientes cincuenta años. Considerado durante varios siglos como una sana fuente de opinión y de consejo para las jóvenes esposas, la obra de Fray Luis de León estuvo inspirada en la Biblia y en los escritos de Luis Vives. Por lo tanto, sostenía que el estado del matrimonio era inferior a la virginidad, pero que para efectos prácticos, la perfección en cada estado era una meta deseable en la vida de las mujeres. La mejor recompensa era el reconocimiento de sus virtudes por el hombre y por Dios.

17 Martin. Ob. Cit., Barcelona, 2001, p. 102.

18 Fray Martín de Córdova. *Jardín de nobles doncellas.* Madrid, 1953.

19 Fray Fernando de Talavera. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido.* Madrid, 1911, Vol. 16, p.93.

20 Juan Luis Vives. *Introducción de la mujer cristiana.* Buenos Aires, 1940.

21 Fray Luis de León. Ob. Cit., México, 1970.

Sin embargo, en los estratos mestizos y pobres de la sociedad se vivía otra situación. Las niñas aprendían a leer y escribir en la Escuela de Nuestra Señora del Carmen y en la Escuela del Monte Carmelo. También recibían cursos de enfermería en la Escuela de la Caridad, y a cambio de la alimentación trabajaban en Hospital de Mujeres. Vivían bajo un régimen de férrea disciplina, en clausura y usaban hábito de monjas. Un documento de la época revela la dramática situación que vivían las niñas huérfanas. Se trata del testimonio de la visita de inspección que realizó en 1674, el Tribunal de la Santa Inquisición en la Escuela Santa Cruz, que pertenecía a la Casa de Nuestra Señora de Atocha. En este local los inspectores encontraron que las niñas vivían en condiciones precarias y que en algunos casos sufrían de maltrato. Las camas tenían colchones deshechos, y muchas carecían de sabanas, porque según su Directora, en "diez años no se ha dado ropa blanca para las camas ni fundas"[22].

En este clima de intolerancia y dogmatismo, escribe Felipe Barreda Laos, "el pensamiento surgió esclavizado, incapaz de romper el yugo que desde el siglo XVI lo ahogó. La aprisionada inteligencia colonial vivió adormecida, sin que hasta ella llegara el clamor incesante de las voces luchadoras que conquistaban el mundo para las nuevas doctrinas y para los progresos de la vida moderna. La educación colonial del siglo XVIII se distinguió principalmente porque fue aristocrática y servil"[23]. Basta señalar que en 1776, sólo se vendían en Lima libros en latín y distintas ediciones de filosofía y poesía griega. Algunas personas que lograban romper la censura y tenían acceso a libros de autores como Voltaire, Rousseau, D'Alambert, Crébillon y demás filósofos y enciclopedistas franceses, corrían el riesgo de ser descubiertas por la Inquisición y pagar cara su osadía intelectual.

Escritoras, conventos y beaterios

La escritura femenina se inició entre los siglos XVII y XVIII, circunscrita a los conventos y conformada por cartas, testimonios, poesía, odas, algunas obras de teatro y una escritura autobiográfica propiciada por los confesores. Literatura llamada iluminada por el recogimiento y éxtasis espiritual de las monjas que escribieron: Sor Paula de Jesús Nazareno (1687-1754); Sor Josefa de Azaña y Llano (1696-1748); Sor Melchora de

22 Tribunal de la Santa Inquisición. Fundaciones. Legajo 152. "Visitas del Colegio de Niñas Expósitas". Revista del Archivo Nacional.

23 Felipe Barreda Laos. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, 1964, p. 203.

Jesús (1705-1781); Sor Juana de Herrera y Maldonado; Sor Josefa Bravo de Lagunas y Villela; Sor Violante de Cisneros; Sor Jacinta de la Santísima Trinidad; y Sor Josefa de la Providencia. Entre ellas, sobresale María Manuela Hurtado de Mendoza, quien tomó el nombre de Sor María Manuela de Santa Ana, conocida por sus cartas, su autobiografía y poemas místicos de gran fervor religioso[24]. Pero ninguna voz superó a la extraordinaria presencia de la mexicana, Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695).

También monjas visionarias y místicas como Isabel Porras de Marmolejo (d. 1631); Estephanía de San Joseph (d. 1645); Jerónima de San Francisco (1573-1643); Luisa Melgarejo de Sotomayor (1578-1651); la mística afroperuana, Úrsula de Jesús (1604-1666)[25]. La más importante mística de este período es Isabel Flores de Oliva. Nació en Lima en 1586 en una familia de la elite criolla y tomó el hábito de monja dominica con el nombre de Rosa de Santa María. Fue conocida por una vida de retiro religioso y de sacrificios y tormentos a los que se sometió. En 1670 fue reconocida y canonizada por el Papa Clemente IX como Patrona del Perú y de todas las Indias. En un momento en que la elite criolla "alcanzaba una situación económica y política preeminente, gracias a su acceso a los cargos públicos, la expansión de las haciendas y obrajes y la intensificación del comercio interior[26].

En años posteriores destacaron varias mujeres de la aristocracia: María Manuela Carrillo Andrade y Sotomayor que escribió con el seudónimo de "Limana musa"; Manuela de Orrantia, poetisa, conocedora de varios idiomas; María Josefa Silva, culta limeña que llegó a interesar al rey volteriano Federico II; Juana Calderón y Vadillo; Manuela Platt; Josefa Carrillo de Albornoz; María de Orbegozo; María Palomeque y Mercedes Aroma.

Iluminadas y herejes

La escritura autobiográfica posibilitó el "diálogo entre un locutor (la monja) y un interlocutor (el confesor) que compartían una vivencia inspirada en Dios. La monja se confesaba y escribía sobre sí misma, sobre su

24 Elia Armacanqui-Ticapti. Ob. Cit., Cusco, 1999.

25 María Isabel Viforcos - Rosalía Loreto López. Coordinadoras. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. España-México, 2007, p. 165.

26 Teodoro Hampe Martínez. "El proceso de canonización de Santa Rosa de Lima". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina". Lima, agosto, 1997.

orden y sus hermanas en la religión. Al confesor le correspondía escuchar, descifrar, ordenar los signos de espiritualidad y su reinterpretación"[27]. Eran los confesores y guías espirituales que controlaban, regulaban, apoyaban o desestimaban los textos. Mediación y consentimiento vinculados a las normas y preceptos de la Iglesia y del Tribunal de la Santa Inquisición.

No fue entonces difícil que las iluminadas se convirtieran en herejes, como Inés de Velasco, que escribió 54 cuadernos que fueron quemados durante su juicio[28]; Mariana de Orbegozo y María Juana del Castillo, a quienes se les encontró cuadernos cuyo contenido a juicio de los inquisidores comprendía temas literarios no acordes con el dogma religioso. A fines del período colonial surgió una figura femenina importante: Isabel de Orbea, quizá la escritora más destacada del siglo XVIII. Procesada por la Inquisición por su carácter liberal y amplio, fue encarcelada y posteriormente condecorada con la Orden del Sol por el General San Martín. Incluso, algunas iluminadas convertidas en herejes fueron posteriormente admitidas por la Iglesia como Luisa Melgarejo, acusada por la Inquisición en el siglo XVIII, y posteriormente santificada por sus visiones místicas.

Localizar y estudiar estos textos de la literatura iluminada del Perú colonial es una tarea y un reto aún por realizar. Son escasas las fuentes, pero algunas tienen un innegable valor, como los informes y causas que el Santo Oficio del Perú enviaba a la Corte Inquisitorial Suprema en España. Abrir esas páginas, ingresar por los pasadizos de los conventos hasta la solitaria celda, nos mostrará mujeres laceradas por la culpa de escribir como María Jacinta de Montoya, directora del Beaterio Jesús María y José, quien se presentó a la Inquisición pidiendo ser juzgada y castigada.

Los textos más conocidos que no pertenecen a esta literatura conventual son de dos poetas anónimas: Clarinda y Amarilis. En El Parnaso Antártico de Diego Mexía de Fernangil, editado en Sevilla en 1608, aparece el poema titulado "Discurso en Loor de la Poesía", atribuido a una dama que residía en Lima llamada Clarinda. Posteriormente, en 1621, en La Filomena, de Lope de Vega, figura la carta poética "Epístola de Amarilis a Belardo" dirigida desde el Perú por "Amarilis", seudónimo que hasta la fecha se desconoce a

27 Asunción Lavrin – Rosalva Loreto. *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII.* México, 2002, p. 8.

28 Ella Dunbar Temple. "Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú". Revista 3, Lima, 1939, p. 31.

quien perteneció. Se trata de "la primera voz femenina entre sus congéneres del país, sino la más alta y airosa en su especie de la literatura virreinal en sus tres siglos. Con la "Epístola de Amarilis a Belardo" tenemos a una mujer "dueña de una grácil voz de terso lirismo en medio del caudal de estro épico que floreció en el Perú en los albores del siglo XVII"[29].

A lo largo de estos años no fueron pocas las monjas que intentaron abandonar el convento. En 1641, la monja profesa, Doña Francisca Fernández de Córdova del Monasterio de La Encarnación, intentó dejar el claustro interponiendo un juicio de nulidad de votos con el argumento que al ingresar sólo tenía nueve años, y desde luego, "sin capacidad para poder discernir si me estaría bien o no el entrar en Religión que me pusieron el hábito"[30], y narra cómo utilizando el castigo físico y las amenazas sus padres la dejaron en el convento.

La familia colonial

Desde la primera generación los españoles practicaron un concubinato generalizado que significó una forma de opresión socio-económica, racial y de género, puesto que "en el amancebamiento, la regla general era que el hombre pertenecía siempre a una casta o a una capa social más elevada que de la mujer"[31]. El carácter del concubinato de los nobles españoles con mestizas, expresó el vasallaje masculino. La mujer no sólo fue utilizada sexualmente de manera clandestina y expuesta a una severa censura, sino que a los hijos que nacían de estas uniones se les consideraba "ilegítimos", y no podían ingresar a determinados colegios, ni ocupar cargos importantes, ni casarse con quien quisieran.

Todo lo cual conformaba un clima de tensión y de violencia al interior de los matrimonios. En el estudio realizado por Bernard Lavallé del Archivo Arzobispal de Arequipa, es posible advertir una violencia omnipresente en la vida de las parejas, "cualquiera que fuese el nivel social o la pertenencia étnica de los casados"[32]. Maltratos que están certificados por médicos y/o testigos presenciales. Se mencionan golpes hasta perder el sentido, azotes, palizas,

29 Guillermo Lohmann Villena. *Amarilis Indiana. Identificación y Semblanza.* Lima, 1993, pp. 7-8.

30 Armacanqui Tipacti. Ob. Cit., 1999, pp. 34–35.

31 Alberto Flores Galindo. *Aristocracia y Plebe.* Lima, 1984.

32 Bernard Lavallé. "Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglos XVIII". *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina.* Pau, 1999, p. 123.

incluso puñaladas. Tan generalizada era la violencia contra las mujeres, que incluso aparece justificada o aceptada cuando se menciona como causas el alcoholismo de los hombres, los celos por una conducta "indecorosa" de la mujer, la "indisciplina" de las mujeres, la falta de sumisión, y en otros casos el adulterio con pruebas y muchas veces sin ellas.

Las mujeres podían plantear juicios por divorcio o anulación del matrimonio ante los juzgados eclesiásticos, pero esto significaba que "entraba en la esfera pública y cuestionaba la autoridad moral y legal de su esposo ante el juzgado. Sin embargo, aunque sus testimonios no tenían la misma fuerza que los de los hombres, las mujeres hicieron uso de muchos recursos para compensar esta falta de credibilidad"[33].

El mayor índice de mortalidad materna fue ocasionado por prácticas abortivas, no obstante que el aborto estaba prohibido por disposición del Papa Sixto V y del Papa Gregorio XIV, quienes lo condenaron con la ex comunión. Según el Concilio de Iliberi se negaba a la madre y a sus "cómplices" la absolución en artículo de muerte. Pero el abandono de los recién nacidos fue un acto "comprensible", al grado que los tratadistas de la época lo llegaron a considerar como un derecho en determinadas circunstancias. José Méndez Lachica, abogado de la Audiencia de Lima, sostuvo en 1802, que "los casados, personas de honor o de extraño fuero podían legítimamente abandonar a sus hijos si los amenazaba la infamia o la pena máxima de muerte: también eran disculpados aquellos que por pobreza no tuvieran para sus alimentos"[34].

Entre 1798 y 1801, el Asilo de Huérfanos de Lima albergó a más de dos mil niños, un porcentaje elevado en relación a la población de entonces. Las causas de abandono no sólo se debían a la pobreza o desamparo paterno, también a la vergüenza de tener un hijo "sin padre". Otro factor posible pudo haber tenido origen en la prostitución, aunque sólo en el siglo XVIII se la menciona como tal.

Las contradicciones en la moral y el fraccionamiento de la cultura nativa originaron actos sociales incongruentes contra de las mujeres. Mientras las españolas podían salir a la calle cubiertas con una saya larga que les tapaba la mitad de la cara dejando descubierto un solo ojo, al generalizarse

33 Van Deusen. "Determinando los limites de la virtud". Ob. Cit., 1999, p. 45.

34 Pablo Macera. "Sexo y Coloniaje". Trabajos de Historia. Lima, 1977, p. 316.

esta vestimenta entre las mestizas se decretó su prohibición en 1624 por considerársele indecente. Tampoco se le reprochó al Virrey Manuel de Amat y Juniet de 70 años que tuviera como amante a Micaela Villegas, mestiza de apenas 20 años, y que no reconociera al hijo "ilegítimo" de ambos. En cambio, Micaela Villegas, conocida como "La Perricholi" por el insulto "perra chola" que le propinó el Virrey, soportó el desprecio de la aristocracia limeña, y la humillación del clero. Tampoco los mestizos le perdonaron sus amores con el representante del poder español, quien posteriormente partió a España donde se casó con una noble y murió sin dejar descendencia "legítima"[35].

35 Luis Alberto Sánchez. *La Perricholi*. Lima, 1963, p. 67.

CAPITULO VII

SUBLEVACIONES Y RESISTENCIA

Un sistema de explotación

En la estructura social del Virreinato del Perú que comprendía el antiguo territorio del vasto Imperio de los Incas que abarcó desde el sur de Colombia, atravesando los actuales territorios de Ecuador, Perú, Bolivia, y el noroeste de Argentina hasta Chile, los conquistadores y sus descendientes conformaron la clase dominante sustentada por tres ejes de poder: la administración pública a cargo del Virrey, el Cabildo o Ayuntamiento, y la Iglesia representada por el episcopado, las órdenes religiosas y el Santo Oficio[1]. La sociedad quedo dividida en clases que debían mantenerse aisladas para beneficio de la consolidación colonial. Motivo por el cual "se obstruyó toda posibilidad de comunicación y comprensión entre los individuos pertenecientes a los estamentos opuestos"[2].

La explotación de los indígenas a través de rígidas formas de subyugación como la mita, obrajes, repartimientos, tributos, y encomiendas, produjo el ingreso más importante del presupuesto español a la par que jugó un papel relevante en la construcción de la nueva sociedad. La mita era un trabajo forzado impuesto a los indios entre los 18 y 50 años, creada por Real Cédula de Noviembre de 1601, orientada al trabajo de los hombres en las minas y a la construcción de caminos, y a las mujeres en las casas y haciendas. La minería constituyó la principal actividad económica en los yacimientos de Cerro de Pasco, Castrovirreyna, Carabaya, Cajabamba, Contumanza, y Caylloma, entre otros.

El Virrey Francisco de Toledo (1569-1581), instituyó los tributos, un mecanismo de opresión económica y social donde nada quedó librado a la avidez de este "cruel recaudador de impuestos, que en el colmo de su obcecación llegó a hipotecar los fondos de las Cajas de la Comunidad, en garantía

1 Sosa Llanos. *Nos los Inquisidores.* Caracas, 2005, p. 3.

2 Alberto Tauro, *Destrucción de los indios.* Lima, 1993, p. 35.

de pago del tributo que anualmente debían entregar las reducciones indígenas a las Casas Reales"[3]. A través de la Encomienda, se obligó a los indígenas en su calidad de "vasallos del rey" a pagar tributo a la Corona de Castilla. Mientras que el reparto consistía en una venta anual obligada de mercancías a los indígenas, a cambio mano de obra barata para las minas y obras, puesto que al no poder pagar las mercancías que les "repartían", los indios se veían forzados a vender su fuerza de trabajo.

La explotación llegó al grado que la Corona se vio obligada a reglamentar una serie de medidas para detener la acción de los Corregidores, crueles ejecutores de un implacable sistema de sujeción. Un documento titulado "Presentación de la ciudad del Cusco en el año de 1768, sobre excesos de corregidores y curas"[4], señala que el abuso cometido contra los indios era de tal envergadura que el informante hispano no vacila en decirle al Rey que "será preciso apartar la cordura para referirle con claridad que haga ver con cuánta inhumana impiedad proceden unos hombres cristianos que, olvidados de su carácter y de toda su razón política, no tendrán semejantes en las menos incultas naciones"[5]. La muerte de centenares de miles de indios en el cumplimiento de una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia diezmó la población al grado que el cronista español Cieza de León advierte que: "todos los más de estos valles están casi desiertos habiendo sido en lo pasado tan poblados como muchos saben"[6].

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, denunció una política de intensa explotación que produjo la muerte de miles de indios en el cumplimiento de "una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia"[7]. En *Memorias de las Historias del Nuevo Mundo*, describe las condiciones infrahumanas en las que vivían los mitayos al relatar el caso de un indio cuya mujer presa de la desesperación se había suicidado después de ahorcar a sus hijos ante la amenaza de que los llevaran a las minas. Este no es un hecho aislado, agrega Buenaventura Salinas, porque "lo mismo hacen las madres, que en pariendo varones los ahogan" para evitarles el destino de la mita.

---

3 José Bonilla. *La revolución de Tupac Amaru.* Lima, 1971, p. 65.

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

5 Ibídem, p. 4.

6 José Bonilla. *La revolución de Tupac Amaru.* Lima, 1971, p. 46.

7 Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo.* Lima: Volumen I, 1957.

En sus informes al obispo Mollinedo en 1689, los párrocos confirman este clima de violencia y explotación. Entonces las parroquias además de proporcionar servicios religiosos, les correspondía la administración de las rentas eclesiásticas y el manejo de las tierras patrimoniales[8] . Antonio de Molina Ladrón de Guevara, párroco de Hatuncolla, señala que su pueblo antes tenía 18 tambos reales para alojamiento de pasajeros, pero que en 1689 solo mostraba ruina y desolación debido a los maltratos que sufrían los mitayos, que llegaban, "al doloroso extremo de empeñar y vender a sus mujeres e hijos en las panaderías y chicherías de Potosí, por tratar de pagar sus deudas ficticias que jamás lograban liquidar, (…), el último remedio a que apelan es salir huyendo de la Villa de Potosí dejando en ella sus mujeres y sus hijos por no tener con que poderlos rescatar [...] dejándolos como esclavos y esclavas"[9].

El párroco de Santo Tomás, denunció que la mita estaba aniquilando los pueblos y que los indios terminaban huyendo con hijos y mujeres, "agregándose la iniquidad de los repartos que hacía el corregidor en su afán de rápido enriquecimiento"[10]. El párroco de Capacmarca, don Alonso Ocón Álvarez, agrega que en Huancavelica y Caylloma, antes pobladas con mil indios, "no quedaban más de 80, y como las tierras de los ausentes estaban prácticamente abandonadas por sus primitivos poseedores, el visitador don Diego Camaño las vendió en nombre del rey…"[11]. También el párroco de Velille, don Francisco Romero, apunta que de cuatro ayllos que componían su doctrina, "están totalmente extinguidos por la mita de Guancavelica que es la que destruye totalmente a los pueblos que contribuyen a ella"[12]. Tal es la ambición de los corregidores, agrega, que "hacen tejer sin descanso a las mujeres, retribuyéndolas con míseras propinas o con nada…"[13].

También el párroco de Pampamarca de Aymaraes se refiere al abuso contra las mujeres obligadas a "tejer todo el año mucha ropa para enviarla a Potosí pagando su trabajo en tabaco, cintas y otros géneros de que no

8 Pablo Macera. Prefacio. Horacio Villanueva Urteaga. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino.* Cusco, 1982, p. 2.

9 Ibídem, p. 6 y p. 62.

10 Ibídem, p. 10.

11 Ibídem, p. 10.

12 Ibídem, p. 10.

13 Ibídem, p. 16.

necesitan para su alivio, y de esta manera sacan de esta Provincia (…) tres mil y setecientas piezas de ropa sin que estas pobres mujeres tengan lugar de tejer para sí y para sus maridos"[14]. Mientras que el cura Juan de la Borda, dice que "los hacendados envían a los pastores a hacer sus viajes y las mujeres quedan guardando el ganado y de lo que se les pierde al tiempo de las cuentas, les hacen abundantes cargos del que no pudiendo satisfacer se ven obligados a huir o quedarse por esclavos perpetuos…"[15].

Fray Calixto Túpac Inca, se dolía por la humillación de las mujeres indias, indefensas ante la violencia de los españoles sintetizada en la respuesta que le diera Manco Inca a Gonzalo Pizarro: "Peores sois que los yunkas, los cuales por un poquillo de plata matarían a su madre y a su padre y negarían a todo el mundo". También Cieza de León se refirió al grado de explotación y violencia:

> "Después que los indios pagaban sus tributos a los españoles no les quedaba con qué socorrer sus necesidades y viven la vida más pobre y miserable que gente del mundo, y así en tanto que están sanos, no entienden sino en trabajar para el tributo y aunque estén enfermos, ningún refrigerio tienen, ni osan comer un ave con darles de tributo a millares y así escapan pocos de la primera enfermedad por liviana que sea, a causa de la mala vida y pasadía que tienen"[16].

La crítica más consistente a este sistema de explotación provino de Fray Bartolomé de Las Casas en su obra: *Brevísima relación y destrucción de las Indias*, (1552), claro alegato en defensa de los indígenas por lo que fue atacado. Fray Toribio Motolinía escribió en su contra "Carta al emperador", en Tlaxcala, el 2 de enero de 1555, y el 16 de marzo de 1571, apareció en el Perú un documento anónimo conocido como *Parecer de Yucay*, fechado el 16 de marzo de 1571, probablemente por indicación del virrey de Toledo quien llegó a Lima el 30 de octubre, acompañado del clérigo Pedro Gutiérrez Flores y miembros del tribunal de la Inquisición, 29 franciscanos, 16 dominicos, 12 jesuitas y 14 agustinos[17].

---

14 Ibídem, p. 16.

15 Ibídem, p. 86.

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

17 Isacio Pérez Fernández. *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas*. Cusco, 1995, p. 21.

El objetivo del *Parecer de Yucay* fue demostrar la ilegitimidad de los Incas y la legitimidad de los reyes de España en el Perú, desautorizando así a Bartolomé de las Casas y acusándolo de haber causado: "Daño a la corona real de Castilla. Daño al gobierno cristiano. Daño al Evangelio. Daño al reino del Perú. Daño a los cristianos. Daño a los reyes cristianos de otras naciones. Daño a los vasallos españoles en Indias"[18].

El *Parecer* esgrimió cuatro argumentos para demostrar la ilegitimidad de los Incas: Primero los Incas fueron tiranos; Construyeron su imperio a su antojo; Antes de los Incas no hubo nada y los indios vivían en gran confusión; El papa Alejandro VI convirtió al rey de España en legítimo señor de los reinos del Perú en premio por su lucha contra el dominio árabe"[19]. Legitimando así la reforma política impuesta por el virrey Toledo, contraria al programa propuesto por el padre Las Casas en sus últimos escritos *De thesauris* y *Doce dudas*, basado en el derecho natural, el derecho humano y el derecho divino de la evangelización. Esto le permitió al Virrey ejecutar "al Inca Túpac Amaru por el delito de ser el último "Inca tirano rebelde"[20], imponer un fuerte sistema tributario, ordenar el sistema administrativo del virreinato, y crear la mita al fin de proveer mano de obra a las minas de Potosí (productora de plata) y de Huancavelica (azogue). Así mismo, establecer el Tribunal de la Santa Inquisición el 25 de enero de 1569.

Nombrado vicario de las provincias de Huarochirí, Francisco de Ávila escribió en 1608, un importante manuscrito sobre la cosmovisión y religión andina, conocido actualmente como *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, produciendo tal conmoción de las autoridades eclesiásticas de Lima que terminó con la puesta en marcha de la primera campaña de extirpación de las idolatrías que realizó el el arzobispo Pedro de Villagómez. Al reivindicar su trabajo en *Tratado de los Evangelios*, Francisco de Ávila evoca con orgullo su tarea evangelizadora "¿Yo propio no saqué más de treinta mil ídolos por mis manos (…) del corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Jauja y Chaupihuarangas, y otros pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban?"[21].

---

18 Ibídem, p. 118.

19 Ibídem, p. 94.

20 Ibídem, p. 47.

21 Citado en: Teodoro Hampe Martínez. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La Biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cusco, 1996, pp. 13-14.

Sublevaciones y resistencia

Son numerosos los levantamientos que el sistema de dominación colonial produjo apenas iniciada la conquista, cuando en 1538 Manco Inca se sublevó llegando a sitiar el Cusco y Lima. Sus hijos continuaron la resistencia durante cuarenta años en Vilcabamba, hasta la ejecución de Tupac Amaru I el 24 de setiembre de 1572. En la década de 1600 estalló la violencia en las ricas minas de Laicacota en Puno[22], seguida de otras revueltas que inicialmente no concitaron la atención de la monarquía y sus representantes. Se veían como actos inútiles pues los indígenas carecían de derechos por su propia naturaleza; es decir, no tenían status de verdaderos hombres que pueden liderar una "justa guerra"[23].

Al respecto, Humboldt calificó de "filósofos enloquecidos" a los que sostuvieron que "América era inferior porque no tenía elefantes y que el único que tenían era uno pequeño que llamaban tapir; que no tenían camellos, sino unos pequeñitos que llamaban llamas; que los tigres eran mucho más pequeños y que realmente lo que era grande eran las arañas, las serpientes y los sapos. Es afán de empequeñecer América, también se transmitió a los hombres, el hombre americano es pequeñito, enclenque, no le salen barbas"[24].

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, coincidiendo con la crisis del Virreinato del Perú, que las protestas se suceden de manera constante. Las Reformas Borbónicas adoptadas por los monarcas de la Casa de Borbón a su llegada al poder en 1700, comprendieron medidas administrativas, militares, y también defensivas ante la amenaza inglesa. Es en este contexto que el Virreinato del Perú perdió el control de los territorios de las actuales repúblicas del Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina, Paraguay, Uruguay y Chile, con la creación del Virreinato de Nueva Granada (1739), y el Virreinato del Río de la Plata (1776). En 1771 se había creado la Capitanía General de Venezuela, y la Capitanía General de Cuba en 1764[25]. Sin embargo, el Virreinato del Perú continuó siendo la más importante de las posesiones coloniales de España.

---

22 Norman Meiklejohn. *La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la colonia*. Cusco, 1988, p. 32.

23 Eleni Varikas. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. París, 2007, p. 117.

24 Abelardo Villegas. "De la Ilustración al Romanticismo en Latinoamérica". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. 2010, Tomo VI, p. 526.

25 Carmen Ramos Escandón. *Latinoamérica en el siglo XIX*. México, 2007, p. 15.

A fines de mayo de 1742, en las misiones franciscanas de la ceja de selva de los actuales departamentos de Junín y de Pasco, estalló un movimiento autonomista liderado por Juan Santos Atahualpa que durante diez años fustigó a los españoles con ataques sorpresivos en el sur andino, un área periférica a los intereses del virreinato[26]. Tuvo dos etapas: el enfrentamiento armado entre 1742 y 1752; y el posterior retiró de Juan Santos Atahualpa sin someterse al dominio español. Nunca fue derrotado puesto que ni el Virrey Marqués de Villagarcía ni el Virrey Conde de Superunda lograron capturarlo. No se tienen referencias de sus orígenes ni de su ascendencia relacionada con el Inca Atahualpa. Sin embargo, todos los documentos señalan que fue percibido como un héroe mítico y que vestía una túnica típica de la Amazonía[27].

Pablo Macera señala que la obsesión por lo andino dominante en las ciencias sociales peruanas, impidió "una apreciación correcta de lo que fue Juan Santos en el mundo amazónico"[28]. Lideró la resistencia indígena amazónica con los asháninca, grupo etnolingüístico que incluye subgrupos del Gran Pajonal, Perené, Ucayalí, Pichis, Apurimac, Ene, Tambo, presentes en seis de los actuales departamentos de Ayacucho, Apurímac, Cusco, Huánuco, Junín, Madre de Dios, Cerro de Pasco, Ucayalí[29].

En 1750, fue develada en Lima una conspiración en la que estaban comprometidos artesanos mestizos e indios. El 14 de noviembre de ese año, Fray Calixto de San José Túpac Inca, descendiente del Inca Túpac Yupanqui, envió al Cabildo de Lima un texto titulado: "Exclamación de los indios americanos", donde reclamaba una mayor participación de la población indígena en asuntos públicos y eclesiásticos. Nacido en Tarma en 1710, Fray Calixto ingresó a la orden franciscana en 1727, pero solo en condición de lego debido a su ascendencia indígena. En 1756, el virrey José Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda, considerando que estaba implicado en una conspiración indígena lo encarceló. Posteriormente en 1760, fue internado en el convento recoleto de San Francisco del Monte, desierto de Adamuz, España[30].

---

26 Scarlett O'phelan, *La gran rebelión de los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari.* Lima, 1995, p. 20.

27 *Testimonios, Cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX).* Caracas, 2006, pp. 234-235.

28 Pablo Macera – Enrique Casanto. *El poder libre Asháninca.* Lima, 2009, p. 11.

29 Ibídem, p. 12.

30 Testimonios, Cartas y manifiestos indígenas. Caracas, 2006, pp. 240-241.

En 1755 estalló un levantamiento en Jauja. En 1756 la sublevación de mitayos en obrajes de Huamachuco. En 1756 en Angaraes y Tarma. En 1577, insurrección en Tarma; en 1758 en Huamachuco, Otuzco y Piura; y en 1760 en Abancay. En 1774 motín en Pataz y Huamachuco. En 1774 el alzamiento en Chumbivilcas y muerte del Corregidor. Entre 1708 y 1783, están registrados 140 levantamientos o movimientos rebeldes[31].

La presencia de las mujeres no está registrada en estas rebeliones, a excepción de aquellas vinculadas con el líder, como María Gregoria, esposa del dirigente Francisco Inca, que comandó en 1750 el levantamiento de Huarochiri. Así mismo, en 1747 se produjo un levantamiento en Tarma dirigido por mujer llamada Ana de Tarma[32]. Ese año, en Huánuco, Juana Moreno mató al Teniente Corregidor General Domingo de la Cajiza, en protesta por el abusivo cobro de impuestos.

Sin embargo, la lucha de las mujeres por sus derechos autónomos y ocupar cargos en los gobiernos locales, el derecho a la tierra y ser consideras cacicas, aparece en los juicios e investigaciones de la campaña de extirpación de idolatrías que registraron la voz de las autoridades eclesiásticas españolas y la de los indígenas acusados. También en títulos de tierras, partidas de matrimonio y bautizo que documentan la persistencia de los patrones andinos de parentesco: "a lo largo del siglo diecisiete las mujeres continuaron asumiendo el apellido materno, mientras que los hombres tomaban el paterno"[33].

En el Archivo Regional del Cusco en legajos de causas civiles, figuran varias cacicas propietarias de tierras, y por lo mismo aptas para entablar juicios:

> "1792. Autos seguidos por doña Ursula Martina Ñusta cacica y gobernadora de la villa de Anta viuda de don Lorenzo Poma Inga, cacique principal y gobernador que fue de dicha villa, tutora y curadora de don Pedro Julián Poma Inga, su hijo legítimo y don Mateo Quispe Guamán (…) sobre la posesión de las tierras (…) y

31 Scarlett O'phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700- 1783.* Cusco, 1988, pp. 297-307.

32 Judith Prieto de Zegarra. *Así hicieron las mujeres el Perú.* Lima, 1965, p. 16.

33 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco, 1990, p. 172.

los títulos de los terrenos de la comunidad en Soncco Hanansaya y Urinsaya en Anta"[34].

Las revueltas se sucedieron durante el gobierno del virrey Manuel Amat y Juniet (1761-1776), que coincide con la expulsión de los jesuitas (1767) y el incremento de las protestas contra el exceso de tributos y el abuso de las autoridades coloniales. Coincide este clima de agitación social con el reinado de Carlos III, (1759-1788), período que culminó con la rebelión indígena comandada por José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru con una participación femenina de particulares características de liderazgo y heroísmo representadas por Micaela Bastidas[35].

34 Jean-Jacques Decoster. José Luis Mendoza. *Ylustre Consejo, Justicia y Regimiento. Cat*álogo del Fondo Cabildo del Cusco (Causas civiles). Cusco, 2001, p. 61

35 Sara Beatriz Guardia. "Reconociendo las huellas. Micaela Bastidas y las heroínas de la Independencia del Perú". *Las mujeres en la Independencia de América Latina.* Lima, 2010.

CAPITULO VIII

LA REBELION DE TUPAC AMARU Y MICAELA BASTIDAS CACICAS Y CAUDILLAS

En 1780 se agudizó la protesta debido al incremento del impuesto de alcabala de 2% a 4%. En enero 1780 estalló un levantamiento en Arequipa que fue sofocado violentamente, "por la tarde fueron dos compañías a caballo y prendieron fuego a todos los ranchos de la Pampa. A las dos de la tarde del día diez y ocho se ahorcaron otros seis indios que agarraron heridos y los demás huyeron con sus mujeres e hijos"[1]. El 9 de febrero en Huaraz, aproximadamente dos mil hombres se reunieron en un cerro y avanzaron a la Plaza donde se enfrentaron con espadas, dagas, palos y piedras[2]. El 22 marzo estallaron levantamientos y saqueos en el pueblo de Paucartambo[3]. El 10 de Julio en el Cusco fue apresado el cacique del pueblo de Pisaq, "Bernardo Tambohuacso, de 24 años de edad, casado con Francisca Inquillitupa, india noble"[4], acusado de liderar un levantamiento. El 13 de octubre de ese año, Tomás Catari se dirige al Rey reclamando justicia:

> "…que siendo tan diarios y consecutivos los padecimientos, miserias y necesidades que experimentamos los desvalidos indios tributarios, vasallos muy fieles e hijos indefensos de V. M. ya con las tiranías de los corregidores, ya con los perjuicios de los Gobernadores españoles o mestizos que nos destinan, para que nos beban la sangre, aniquilen a nuestra mujeres e hijos"[5].

---

1 *La Rebelión de Túpac Amaru*. Lima, 1971, Tomo II, Volumen 2°, p. 147.

2 Ibídem, p. 148.

3 Ibídem, p. 157.

4 Ibídem, pp. 183,193.

5 Ibídem, p. 242.

Entre 1708 y 1783, están registrados 140 levantamientos o movimientos rebeldes[6]. Este es el clima de agitación social que antecede la insurrección de Tupac Amaru.

José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru nació el 19 de marzo de 1738, en el pueblo de Surimana, distrito de Tungasuca, Provincia de Canas, Cusco. Era el segundo hijo de Miguel Condorcanqui, gobernador del pueblo de Surimana, y de Rosa Noguera, descendiente de Manco Inca y bisnieta del Inca Huayna Cápac. "Señores que fueron de estos reinos"[7], como dice el propio José Gabriel. Huérfano de madre a temprana edad, él y su hermano mayor Clemente permanecieron con su padre, que se casó en segundas nupcias con Ventura Mojarras con quien tuvo otro hijo llamado Juan Bautista que nació en 1747. A los diez años ingresó al Colegio de Caciques de San Francisco de Borja en el Cusco, fundado en 1620 por los jesuitas y regentado por ellos hasta su expulsión del Perú en 1767. Los tutores tuvieron una importante presencia en su educación, puesto que su padre murió el 30 de abril de 1750[8], cuando José Gabriel tenía doce años. Entre sus maestros destacan el párroco de Pampamarca, Antonio López de Sosa, y el de Yanaoca, Carlos Rodríguez de Ávila.

A la muerte de su hermano Clemente, heredó el Cacicazgo de los Túpac Amaro, cuyas tierras se extendían por los pueblos de Pampamarca, Surimana y Tungasuca en la provincia de Tinta. Poco después inició los trámites para formalizar dicha posesión, y frente a la negligencia de las autoridades de Tinta y el Cusco, viajó a Lima el 5 de octubre de 1766, para formalizar los trámites de dicha posesión. Allí se relacionó con pensadores cuya influencia fue decisiva en su formación política.

La excepcional presencia de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru en la historia del Perú, ha merecido biografías, ensayos, poemas, y estudios sobre la gesta que lideró en 1780. Boleslao Lewin, señala que "ninguno de sus pares - teniendo los mismos motivos y parecidos sentimientos - tuvo el valor de rebelarse contra el régimen colonial"[9]. Así mismo, Carlos

6 Scarlett O'phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700- 1783.* Cusco, 1988, pp. 297-307.

7 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., 1971, p. 40.

8 Ibídem, p. 18.

9 Boleslao Lewin. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica.* Observación preliminar, 1967, p. 2.

Daniel Valcárcel, Alberto Flores Galindo, L.E. Fisher y el mismo Lewin, "inciden en el carácter pre-independentista de la rebelión tupamarista, considerándola como producto de la opresión colonial y centrándose en la descripción de la situación indígena bajo el dominio español[10]. Razón por la cual, es posible señalar que la lucha por la independencia del Perú se inició con la rebelión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru y de Micaela Bastidas.

Micaela Bastidas Puyucahua nació el 23 de junio de 1744 en el pueblo de Pampamarca de la provincia de Tinta. Hija de Manuel Bastidas y de Josefa Puyucahua, quedó huérfana de muy niña, y su infancia como la de sus hermanos Antonio y Pedro, fue de pobreza y restricciones. No aprendió a leer ni a escribir, sólo firmaba con su nombre – Micayla -, y tampoco hablaba español aunque sí lo comprendía.

José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru y Micaela Bastidas se casaron en el pueblo de Surimana el 25 mayo 1760[11]. Él tenía 22 años y figura como hijo legítimo de Don Miguel Tupac Amaru y Rosa Noguera; mientras Micaela de 16 años aparece como hija natural de Manuel Bastidas y Josefa Puyucahua. El documento está firmado por el sacerdote, Antonio López de Sosa, que permaneció con la pareja durante los momentos cruciales de la insurrección. De esta unión nacieron tres hijos: Hipólito (1761), Mariano (1762) y Fernando (1768).

Desde el inicio de la relación matrimonial, Micaela Bastidas jugó un rol trascendental en la vida de Tupac Amaru y posteriormente en la insurrección. Como señala Boleslao Lewin, "fue su lugarteniente más inmediato y, a veces, su Inspiradora"[12]. Asumió la dirección de la administración de tierras y animales durante los frecuentes viajes de Tupac Amaru, desde la ejecución de diversos trámites mercantiles y de comercio, llevar las cuentas, el pago del salario a los peones, y hasta probablemente la recaudación de los tributos en la zona[13]. También cuando a la muerte de su hermano Clemente, Tupac Amaru tuvo que

10 Núria Sala i Vila. *Revueltas indígenas en el Período tardocolonial.* Barcelona, 1989, p. 7.

11 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., 1971, p. 19.

12 Boleslao Lewin. Ob. Cit., 1967, p. 32.

13 Juan José Vega. *Túpac Amaru y sus compañeros.* Cusco, 1995, p. 287.

viajar a Lima, y cuando meses antes de la insurrección realizo varios viajes, recorriendo las rutas del sur andino"[14].

La insurrección de 1780

El 4 de noviembre de 1780, José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru le tendió una emboscada al temido y odiado corregidor de Canas y Canchis, Antonio de Arriaga; y poco después el 10 de noviembre lo ejecutó públicamente[15]. Pronto decretó la supresión definitiva de la mita y del pago de impuestos, y en el pueblo de Pomacanchi mandó abrir un importante obraje. El 16 de noviembre promulgó el Bando de Libertad de los Esclavos. Había empezado la más importante insurrección indígena de América Latina que remeció los cimientos coloniales.

Lo acompañaron su hijo Hipólito de 19 años y Mariano de 18 años. Según el Informe del Cabildo del Cusco, Tupac Amaru se aseguró la adhesión de varios pueblos aledaños llegando a contar con "un ejército de 60,000 indios"[16]. Poco después, Diego Cristóbal Tupac Amaru, se integró al movimiento rebelde. La Insurrección tuvo dos etapas, la primera liderada por Túpac Amaru desde el Cusco, y la segunda a partir de su ejecución cuando Diego Cristóbal Túpac Amaru, y Julián Apaza Catari en el Alto Perú, asumieron la conducción. Es decir, "tanto la presidencia de Charcas como el Virreinato del Perú se vieron sacudidos por la importante insurrección indígena de Túpac Amaru en 1781-1782"[17]

La poca relevancia que los españoles le otorgaron a la insurrección está expresada en la carta que el Obispo del Cusco, Juan Manuel Moscoso dirigió el 17 de noviembre al Visitador Jose Antonio de Areche, informándole que "un indio llamado Jose Tupac Amaro, Cacique del pueblo de Tungasuca se ha revelado", y agrega:

> "Aunque los indios por su imbecilidad y rudeza no deben ser apremiados con censuras, he puesto declaratorias contra el Rebelde en todas

14 Scarlett O'phelan, *La gran rebelión de los Andes. De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Lima, 1995, p. 93.

15 Boleslao Lewin. Ob. Cit., 1967, p. 444.

16 *La Rebelión de Túpac Amaru*. Ob. Cit., 1971, p. 120.

17 David Bushnell. "Unidad Política y conflictos regionales". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. 2003, Tomo VI, p. 76.

> las puertas de las iglesias de esta ciudad y demás de las provincias que comprende la sedición, obligando a los curas que las fijen a todo riesgo, a que públicamente exhorten a los pueblos a la obediencia del Rey…"[18].

Al día siguiente, 18 de noviembre, se produjo el primer enfrentamiento con el ejército español que se rindió ante el avance de los rebeldes. Tiburcio Landa al frente del contingente realista se refugió en la Iglesia de Sangarará. Tupac Amaru lo instó para que se rindiera, pero no aceptó. "Es decir, la acción bélica no fue inmediata, estuvo precedida por un proceso de negociación, el cual fracasó"[19]. Durante el enfrentamiento la iglesia se incendió. "Poco después la pólvora que tenían dentro de la iglesia se prendió y no se sabe si con la ayuda de algún cañón voló una parte de la techumbre y se desplomó un pedazo de pared"[20].

El triunfo de la Batalla de Sangarara, la simpatía y el apoyo que le tributaban los pueblos en los que le empezaban a llamar Inca Túpac Amaru, alarmó a los españoles, y el incendio de la Iglesia sirvió de pretexto para que el Obispo decretase la excomunión de Tupac Amaru, "por incendiario de las capillas publicas y de la iglesia de Sangarara, por rebelde traidor al Rey, Nuestro Señor, por revoltoso, perturbador de la paz y usurpador de los leales Derechos; y a todos cuantos le dan auxilio, favor y fomento (…) Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Obispo del Cuzco"[21]

Entre fines de noviembre y fines de diciembre, Tupac Amaru avanzó hacia el sur para extender la sublevación a las provincias altas, y pasó al altiplano y Alto Perú con el objetivo de cortar la ruta de abastecimiento al Cusco. Lo recibieron triunfalmente en los pueblos de Kanas, Acomayo, Canchis y Chumbivilcas. También en Puno y en los valles de Arequipa y Moquegua. Los primeros días de diciembre ingresó al Collao cruzando la cordillera de Vilcanota, en tanto que su primo Diego Cristóbal Tupac Amaru avanzaba hacia las provincias situadas en la otra ribera del río Vilcomayo. En La Paz la conspiración estaba en marcha, se organizaba un gobierno indocriollo en Oruro, mientras los hermanos Catari iniciaban la insurrección en Chuquisaca.

---

18 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit, 1971, p. 282.

19 Scarlett O'phelan. Ob. Cit., 1988, p. 115.

20 Boleslao Lewin, ob. Cit., 1967, p. 62.

21 *La Rebelión de* Túpac Amaru. Ob. Cit., 1971, p. 175.

Micaela Bastidas. Señora gobernadora

Micaela Bastidas quedó al frente de la administración de Tungasuca, y es en este período entre fines de noviembre y fines de diciembre, que su presencia se perfila de manera definitiva. Imparte órdenes, otorga salvoconductos, lanza edictos, dispone expediciones para reclutar gente, y envía cartas a los caciques:

> "Todos los guardias españoles e indios, y espías puestos por orden de mi marido Don José Gabriel Túpac Amaru, darán paso franco a los que con este pase fueren, sin hacerles el más perjuicio; pena al que contraviniere esta mi orden del castigo que corresponde. Tungasuca, noviembre 27 de 1780. Doña Micaela Bastidas[22].

No vacila en dirigir cartas a los caciques con directivas claras, y de manera rotunda conmina a los gobernadores, Núñez de la Torre y Matías Canal:

> "También doy a vuestras mercedes noticia que en breve pasará mi marido a la ciudad del Cusco, con la correspondiente guarnición; por lo que es necesario que la gente de vuestras mercedes esté alerta, para bajar luego que corra esta noticia; y si a esto no se avienen vuestras mercedes, prometo acabarlos de plano, como lo he ejecutado con los demás. Entre tanto, Dios nuestro Señor los guarde muchos años. Doña Micaela Bastidas. Tungasuca, diciembre 7 de 1780"[23].

En sus órdenes no existen sutilezas ni vacilaciones, llama ladrones a los corregidores y apresa a quienes se niegan a obedecer a Tupac Amaru:

> "Señores Gobernadores Don Baltasar Cárdenas, Don Tomás Enríquez y Don Mariano Flores. Ya habrá llegado la noticia a ustedes de cómo mi marido se halla actualmente, practicando precisas diligencias, a fin de librar este Reino de (…) los ladrones de los Corregidores, de que resultará un beneficio común a todo el Reino y nos veremos libres de semejantes abusos". Tungasuca, 15 diciembre de 1780. Doña Micaela Bastidas"[24].

---

22 Francisco A. Loayza. *Mártires y Heroínas*. Lima, 1945, p. 9.

23 Archivo General de Indias de Sevilla. Sección Audiencia del Cusco; legajos 32 y 33; y Audiencia de Lima: legajos 1039 y 1040, p. 12.

24 Loayza. *Mártires y Heroínas*, Ob. Cit., 1945, pp. 13-14.

En una carta dirigida al Gobernador José Torres, la información que proporciona es la de una autoridad militar y política:

> "Tenemos a nuestro favor las provincias de Urubamba, Paucartambo, las ocho parroquias, la de Quispicanchi, Paruro, Tinta, Lampa, Azángaro, Paucarcoclla, Carabaya, la ciudad de Chucuito y otras con innumerable gente; y estando en este estado, es preciso que salgan los ladrones o paguen con sus vidas (…) Tungasuca 15 diciembre 1780, Doña Micaela Bastidas[25].

También le escriben a ella los más importantes rebeldes: Diego Berdejo[26], Pedro Venero[27], Pedro Mamani[28], Andrés Castelo[29], Pedro Mendigure[30], Ramón Ponce[31], Antonio Bastidas[32], Marcos de la Torre[33], Alfonso Guissa, Diego Chilo, Marcos Reynoso Yañez, Diego Bisa Apasa, Buenaventura Benavente, Simón Oquendo, Tomás Guaca. También varias mujeres: Tomasa Tito Condemayta, Ángela Pacuri, Francisca Herrera, Catalina de Zalas y Pachacuti. Los sacerdotes, Justo Gallegos, Pedro Juan de Luna, Domingo de Escalante, Capellán Antonio Chávez Mendoza, Carlos Rodríguez de Ávila y Capellán Gregorio de Yépez, que también fueron procesados. Son cartas destinadas a informarle cuestiones puntuales; solicitudes de justicia a través de las cuales se advierte que tenía autoridad para dirimir, juzgar y sentenciar. En ellas la llaman: "muy señora mía", "muy amada hermanita mía", "amantísima y muy señora mía", inclusive "señora gobernadora".

Así mismo, mantuvo también correspondencia con su hermano Antonio Bastidas, quien el 7 de febrero de 1781 le describe con detalle las acciones que había realizado y le pide que cuide de su esposa enferma[34].

---

25 Ibídem, p. 13.

26 Ejecutado el 18 de mayo de 1781 en la plaza del Cusco.

27 Jefe de Abastecimiento. En 1783, con su esposa Bartola Escobedo, y 78 personas entre mujeres, niños y ancianos, fue conducido preso del Cusco a Lima con destino a una cárcel de España.

28 Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

29 Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

30 Casado con Cecilia Túpac Amaru. Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

31 Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

32 Hermano de Micaela Bastidas. Ejecutado el 18 de mayo de 1781.

33 Fue condenado a seis años de destierro en cárcel de Valdivia, Chile.

34 *La Rebelión de Túpac Amaru.*. Ob. Cit., 1971, pp. 485, 501, 502.

Son cartas plenas de amor fraternal. Algo usual en el movimiento donde la presencia familiar es frecuente; por ejemplo, Simón Condori declara haber sido autorizado a participar "por su abuela Marcela Pallocahua y su tío Diego"[35].

El 15 de diciembre, Túpac Amaru lanzó un Edicto para la provincia de Carabaya en el que señala claramente:

> "Hago saber a todos los vecinos y moradores de esta provincia y sus inmediaciones, de cualquiera calidad ó condición que sean, como los repetidos clamores que los naturales de esta provincia me han hecho incesantemente, de los agravios que se les infieren por varias personas, por corregidores europeos, y que, aunque hacían varias quejas a los tribunales, no hallaban remedio oportuno para contentarlos; (…) después de haber tornado medidas conducentes a la conservación de los criollos, mestizos, zambos é indios, y su tranquilidad, he tenido por conveniente é indispensable amonestar, como amonesto, a mis amados compatriotas, y en caso necesario mandarles, no presten obediencia, ni den auxilio a los jueces de dicha provincia, ni sus contornos para efecto de sorprender a mí y a mis allegados, porque en este caso experimentaran sus habitantes todo el rigor que el día pide. (…) Para cuyo efecto y desempeño están a mis órdenes siete provincias, y otras que solicitan mi amparo para sacarlas de las injusticias y servidumbre que han padecido hasta el día: en que espero de la divina clemencia, como destinado por ella, me alumbrará para un negocio en que necesito toda su asistencia para su feliz éxito. Y para que así lo tengan entendido, se fijaran ejemplares de este edicto en los parajes que tengan por conveniente en dicha provincia (…). Tungasuca y Diciembre 15 de 1780. José Gabriel Túpac Amaru"[36].

El 20 de diciembre, Juan Manuel Oblitas, obispo del Cusco, le informa al Visitador José Antonio Arreche que los "indios han arruinado ya varias haciendas, siendo el robo y saco de frutos y ganados su mayor aliciente, y a este ejemplo han salido invadiendo otros muchos pueblos"[37]. El pueblo enardecido por siglos de explotación se desborda

35 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Antecedentes, Tomo II, Volumen 1°, 1971, p. 145.

36 La *Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., 1971, Tomo II, Volumen 2°, p. 354.

37 Ibídem, p. 363.

ante lo cual Túpac Amaru decide regresar. El 23 de diciembre lanzó un edicto con mensajes unitarios señalando que "había logrado imponer su autoridad en Paucartambo, Urubamba, Tinta, Chumbivilcas, Lampa, Azángaro, Carabaya y Chucuito; y que en estos lugares sus habitantes estaban libres de pagar impuestos personales por el "mal gobierno de los corregidores"[38].

Pero no solo recibió adhesiones. Diego Chuquiguanca, cacique y gobernador de Azángaro, el 16 de noviembre dirigió una carta a las autoridades señalando que ante el levantamiento de Túpac Amaru, hacía pública su "notoria lealtad al Soberano, el Señor D. Carlos III, Rey de España y de estos dominios, mi natural Señor: que bajo sus banderas tengo de rendir la vida, y a su real servicio sacrificio a mis hijos y a toda mi descendencia, y todos los intereses que en el día pueda tener en haciendas, fincas y todo lo demás[39]. Así mismo, el 20 de noviembre de ese año, el cacique de Oropesa, Pedro Ximenes de Saguaraura, integró un cuerpo de soldados españoles, sumando también indios de su pueblo para así acreditar su fidelidad[40]. También Mateo Pumacahua y el Cacique de Anta, Nicolás Rosas, eran aliados de los españoles.

Cartas de amor y guerra

Pero es en la correspondencia de Micaela Bastidas y Túpac Amaru donde es posible conocer su carácter, las acciones que emprendió, y el amor que le profesó. No obstante, es necesario señalar que las cartas fueron dictadas, pues no sabía leer ni escribir. Entre el 23 de noviembre de 1780 y el 23 de marzo de 1781, Micaela Bastidas le dirigió diecinueve cartas a Túpac Amaru. En ellas lo llama: Chepe, Chepe mío, hijo Chepe mío, Chepe de mi corazón, hijo de mi corazón, amantísimo hijo de mi corazón; y firma: tu Mica, tu amantísima compañera, tu amantísima esposa de corazón. Del 27 de noviembre de 1780 a diciembre de ese año, Túpac Amaru le escribió ocho cartas. La llama: hija mía, hija Mica, hija; y firma siempre: Tu Chepe.

En su primera carta del 23 de noviembre de 1780, Micaela le recomienda con afecto: "Te encargo que la comida que tomares sea de mano de los

38 Jan Szeminski. *La Utopia Tupamarista. Lima, 1993.*

39 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., 1971, pp. 272-273.

40 Ibídem, p. 287.

nuestros y de más confianza"[41]. Al día siguiente le dice que para promover la lucha en Arequipa, "es necesario enviar carteles para que se enteren de su contexto (…). Dios te guarde muchos años. Tungasuca, 24 de noviembre 1780, Doña Micaela Bastidas"[42].

Está al corriente de todo lo que sucede, también intuye la traición que más tarde se evidenciará trágicamente:

> "No puedo menos que participarte como los Curas de Pampamarca, de Yanaoca, el Doctor Bejarano y Don Ramón Moscoso, habían solido escribir al Cusco, al Obispo, y a los demás, relatando todo lo que pasaba en casa, y del número de soldados que tenemos, despachando las cartas con el Coaqueño (…) Todo esto me tiene con bastante cuidado, porque estamos entre enemigos, y porque nos puede sobrevenir alguna traición repentina (…) Tungasuca, 26 de noviembre 1780. Doña Micaela Bastidas"[43].

El 27 de noviembre, reitera su preocupación porque "vienen soldados de Lampa y Arequipa, en número muy considerable, y nos quieren pillar descuidados con los del Cuzco; nuestro cura se ha ido fugitivo para allá", y agrega que le inquieta la prisión de Noguera[44].

En su primera carta, Túpac Amaru le advierte su preocupación: "Yo pasaré mañana por Velille, y hasta aquí me va bien; pues la gente de esta provincia va saliendo más leal, y en adelante espero salir lo mismo. Tener mucho cuidado con los que están en casa, y dile a nuestro Figueroa que no se descuide, con tener muy prontas las armas que estén allí (…). Tu Chepe. Altos de Livitaca, noviembre 26 de 1780"[45].

Juan Antonio de Figueroa, a quien Túpac Amaru llama afectuosamente "nuestro Figueroa", era un cercano colaborador del Corregidor Antonio de Arriaga que se alistó con los rebeldes, solicitando encargarse de los cañones; por eso en las batallas la falta de eficacia de la artillería resultó

41 Francisco A. Loayza. Ob. Cit., 1945, p. 43.

42 Ibídem, pp. 43-44.

43 Ibídem, pp. 45-46.

44 Ibídem, p. 44.

45 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., p. 305. Loayza, pp. 59-60

nociva para el movimiento. Según el obispo Moscoso, Figueroa "dirigía los tiros con ardid, para no dañar a los ejércitos reales"[46].

El 27 de noviembre desde Velille le informa:

> "Acabo de recibir carta de Layo en la que me dan la noticia de que vienen soldados de Lampa y Azángaro; y así, precisa mucho que mandes poner toda la gente en el cerro de Chullocani hasta que yo regrese de este Velille, que será el viernes, porque siempre pasaré a dicho pueblo de Layo a poner atajo en el tránsito. También será preciso que Don Juan Antonio Figueroa lleve todos los cañones a dicho cerro (…). Velille 27 noviembre 1780"[47].

Un día después, anuncia: "Ahí despacho esos dos chapetones, quienes habían tenido muchos deseos de quitarme la vida; y así, los mandarás asegurar muy bien (...) Al instante que veas ésta remíteme el cañón grande que trajeron de Quipococha, y que don Juan Antonio Figueroa venga a manejarlo, porque tengo mira de pasar a Caylloma". Coporaque, Noviembre 28 de 1780"[48].

Son comunicaciones de guerra, con lo preciso y necesario, donde casi no existe mención al ámbito privado, aunque Hipólito de 19 años combatía con su padre y Mariano de 18 años cumplía importantes tareas. En la carta del 29 de noviembre, le pide que no se preocupe pero que tome las precauciones necesarias.

> "Hija mía, recibí en esta fecha dos tuyas en la una que vino inclusa la carta de Canaviri, y en la otra la noticia de que el Doctor Ildefonso Bejarano y otros que me refieres, andan con tonteras: al primero le escribo la adjunta para que no se lleve de dictámenes contrarios, y que mande abrir la puerta de la iglesia y administre sacramentos a aquellos naturales. No tengas cuidado de nada, pues estamos seguros de todo; pero no será malo precaucionarse de todo lo que ocurra. Mañana paso a Caylloma en donde tengo noticias se han huido (con novedad que han tenido a mi regreso a estos lugares) todos los del

46 Loayza. Ob. cit., p. 61.

47 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 306. Loayza, p. 60.

48 Ibídem, p. 307. Loayza, pp. 61-62.

> asiento. No hay más lugar, y a Dios que te guarde mucho años. Coporaque 29 noviembre 1780"[49].

En otra carta sin fecha posiblemente escrita al día siguiente le dice: "No te descuides en poner soldados para tu guarnición, y las espías tampoco, pues están pasando cartas, por donde sucede novedades a cada instante, y así ordena estrictamente a este fin. También te prevengo mandes los fusiles que estuviesen corrientes a Layo, con veinte y cinco hombres españoles para el lunes, pues la derrota es para Lampa cuanto antes; la bandera también envíame bien surcidita"[50].

El 30 de noviembre, trata de alentarla: "Se que estás muy afligida, y tu compañía lo mismo, y así no seas de poco ánimo. Si está de Dios que muramos se ha de cumplir su voluntad; y así, conformarse con ella"[51]. El 1 de diciembre, tiene noticia de que cinco corregidores están congregados en espera de las armas para emboscarlos, pero tiene fe que la gente de Lampa se una a su tropa, "y así no hay que tener cuidado de nada, manteniéndote en ese pueblo con la gente que quedase, y poner centinelas para que te den noticia a menudo; y que los indios de la provincia de Quispicanchi se esparzan en todos los tránsitos los más peligrosos, para que no puedan salir a tu habitación; y si así sucediese, verás la forma de salir con toda la familia a Vilcanota, por Layo"[52].

El 1 de diciembre, Túpac Amaru le transmite la información que cinco corregidores están congregados en Lampa esperando armas de Arequipa para emboscarlos:

> "También me aseguran que esperan mi transporte a aquella Provincia para unirse toda la tropa a la mía; y así no hay que tener cuidado de nada, manteniéndote en ese pueblo con la gente que quedase, y poner centinelas para que te den noticia a menudo; y que los indios de la provincia de Quispicanchi se esparzan en todos los tránsitos los más peligrosos, para que no puedan salir a tu habitación; y si sucediese, verás la forma de salir con toda la familia a Vilcanota, por Layo, dejando bien asegurados los presos, remachando bien los grillos, y dejando guardias

49 Ibídem, pp. 307-308.

50 Ibídem, p. 308. Loayza, p. 62.

51 Ibídem, p. 63.

52 Ibídem, 64.

alrededor de la casa, y dos mozos adentro de la mayor confianza, para que tengan cuidado de ellos. (…) Yauri 1 de diciembre de 1780"[53].

El 2 de diciembre, Micaela Bastidas le escribe pidiéndole que Andrés Castelo sea apresado "porque éste hace muchas extorsiones en todos los pueblos que va, de modo que pueden rebelarse contra nosotros" (…) Yo creo que la comisión que le diste no se extendía hasta tanto, y así necesita una corrección que pueda contenerlo, y que se haga responsable a la satisfacción de toda aquella pérdida; y no hay que darle otra comisión"[54]. Pero con Andrés Castelo se equivocó Micaela, pues tuvo un comportamiento ejemplar cuando lo apresaron, y fue uno de los diecisiete rebeldes ejecutados.

En una carta probable del 3 de diciembre Túpac Amaru, le advierte que vienen soldados del Cusco, "por lo que te prevengo que te vengas con todos los soldados de casa hasta Langui, entonces puedes quedarte con Fernandito y Mariano, y lo soldados que pasen con toda la gente Langui y Layo (...) Yo estaré el día domingo en la raya de Vilcanota, siempre tratarás de traer bastante plata no viniendo a despacharme; no te olvides de los cañones, en todo caso que vengan dichos cañones a Tungasuca, siempre dejarás una puntita de soldados de los que no pueden venir"[55].

El 6 de diciembre, Micaela Bastidas le dirigió a Tupac Amaru una carta que, como señala Boleslao Lewin, es "singularmente característica de las relaciones de la pareja"[56]: "Bastantes advertencias te di para que inmediatamente fueses al Cusco pero has dado todas a la barata, dándoles tiempo para que se prevengan, como lo han hecho, poniendo cañones en el cerro de Piccho y otras tramoyas tan peligrosas, que ya o eres sujeto de darles avance"[57]. Insiste en su carta del día siguiente donde le comunica que ha decidido reclutar gente para marchar al Cusco, "La mira que llevo es hacer más gente para estar rodeando poco a poco el Cusco que se halla con bastante fortaleza según te previne en mi anterior; porque si andamos con pies de plomo todo se lo llevará la trampa (…) Tungasuca 7 de diciembre de 1780"[58].

---

53 Ibídem, p. 322. Loayza, p. 63-64.

54 Ibídem, pp. 324-325. Loayza, pp. 47-48.

55 Loayza. Ob. Cit., 1945, pp. 65-66.

56 Boleslao Lewin. Ob. cit. 1967, p. 25

57 *La Rebelión de Tupac Amaru.* Ob. Cit., 1971, pp. 329-331.

58 Ibídem, p. 331. Loayza, pp. 51-52.

Micaela Bastidas pretendía apurar la marcha al Cusco con la seguridad de recibir la adhesión del pueblo, o quizá como dice Juan José Vega, desencadenar una guerra campesina. Mientras que Túpac Amaru intentaba ampliar el radio de acción del movimiento para después cercar y cortarle el suministro a la ciudad antes del ataque. Su estrategia estaba destinada a doblegar el Cusco contando con la "participación activa de otras clases y grupos étnicos urbanos opuestos al dominio español; proceso al cual se complementaría el ataque desde fuera y en el momento preciso"[59].

La última carta de Tupac Amaru, del 8 de diciembre, contrasta con el tono de Micaela. Le informa la presencia de soldados y le pide que se quede "con Fernandito y Mariano, y lo soldados que pasen con toda la gente Langui y Layo; y así puedes estar en alguna parte segura" (...) Yo estaré el día domingo en la raya de Vilcanota, siempre tratarás de traer bastante plata (…); no te olvides de los cañones, en todo caso que vengan dichos cañones a Tungasuca", y firma "tu chepe"[60].

El 9 diciembre Tupac Amaru ocupa la ciudad de Lampa, el 13 la ciudad de Azángaro, y una semana después las ciudades de Coporaque y Yauri. El 13 de diciembre, Micaela Bastidas lanzó un edicto nombrando coronel a José Mamani y capitán a Simón Aymi Tupa. Poco después recibió una carta de Marcos de la Torre desde Acomayo, informándole que carecía de armas y soldados, lo que corrobora Tomás Guasa cuando señala: "me hallo solo sin ninguna persona a nuestro favor; yo sé que nos esperan con bastantes soldados en Pilpinto y aquí tenemos muy pocos y todos en contra"[61].

Sin embargo, se percibe su fuerza cuando el 15 de diciembre le envió una carta al Gobernador José Torres donde le ordena que:

> "inmediatamente conduzca usted toda la gente de este pueblo, para hacer la entrada al Cusco, y arruinar de raíz tantos ladrones perjudiciales. Tenemos a nuestro favor las provincias de Urubamba, Paucartambo, las ocho parroquias, la de Quispicanchis, Paruro, Tinta, Lampa, Azángaro, Paucarcoclla, Carabaya, la ciudad de Chuchito y otras con innumerable gente"[62].

59 Juan José Vega. Ob. Cit., 1995, p. 299.

60 *La Rebelión de Tupac Amaru.* Ob. Cit., 1971, pp. 337-338.

61 Ibídem, p. 356.

62 Ibídem, pp. 356-357

Al día siguiente, le escribe a Túpac Amaru:

> "He celebrado infinito que hayas llegado con felicidad. Yo me hallo en este Pomacanchi haciendo más gente, porque de Tungasuca había salido con poca. Hay noticias de que del Cusco han salido; y la primera tropa, en Urcos. Por Paruro también quieren cercanos. Todos estos motivos me expuso a caminar, y aquí te espero para que no vayas adelante."[63].

Túpac Amaru llegó el 15 de diciembre a Tungasuca, y de allí partió al Altiplano con la intensión de conducir el contingente hacia el Cusco. La situación se tornaba cada vez más difícil; el 22 de diciembre el General José Antonio Areche dirigió una carta a la Corte española dándole cuenta del movimiento rebelde. El 23 de diciembre, la rebelión se extiende a Arequipa, Moquegua, Tacna y Arica; y a fines de ese mes, Diego Cristóbal Tupac Amaru ocupa Calca, Yucay, Lares y Urubamba. Ante lo cual, Túpac Amaru expidió el "Bando a los arequipeños" con mensajes unitarios y asumió la conducción de la marcha hacia el Cusco.

Marcha al Cusco. La batalla final

Tupac Amaru y Micaela Bastidas partieron de Tungasuca el 20 de diciembre al frente de los rebeldes, dispuestos a enfrentar al ejército español comandado por José Arreche. "Un informe calcula que 40,000 personas se les unieron, un estimado aparentemente alto. Esta cifra incluía familiares y otros partidarios, sobre todo mujeres, que organizaban el campamento, buscaban leña y cocinaban"[64]. El 3 y 9 de enero de 1781, Túpac Amaru dirigió dos oficios al Cabildo del Cusco solicitando su intervención. Señala que su intensión es liberar de la esclavitud a los naturales evitando sin resultado muertes y hostilidades, lo que ha causado un gran dolor por lo que solicita se le permita el ingreso al Cusco al padre Domingo Castro, a Ildefonso Bejarano y al capitán Bernardo de la Madrid en calidad de emisarios:

> "Sin retener por ningún pretexto a dichos emisarios, porque representan mi propia persona, sin que se entienda sea mi ánimo causar la menor extorsión a los rendidos, sean de la clase que fuesen, como ha

63 Ibídem, p. 357. Loayza, p. 53.

64 Charles Walker. La rebelión de Tupac Amaru. Lima, 2015, p. 129.

sucedido hasta aquí. Pero si obstinados intentan seguir los injustos hechos, experimentarán todos aquellos rigores que pide la divina justicia, pues hasta aquí la he visto pisada por muchas personas"[65].

Llegaron a los cerros que rodean la ciudad del Cusco el 8 de enero de 1781, enfrentando una sangrienta batalla en los suburbios y en las alturas que duró dos días. Micaela partió a Ocororo y Yanacocha con la intensión de asegurar el suministro de armas y alimentos. Mientras que el 10 de enero, Tupac Amaru partió a Tinta y Acomayo preparándose para enfrentar a José Antonio de Areche que avanzaba hacia el Cusco al frente de un ejército de miles de soldados. A mediados de ese mes se produjo una batalla en el cerro Piccho que rodea la ciudad del Cusco. El 15 de enero el virrey Francisco de Jáuregui ordenó a las milicias sofocar la rebelión y liquidar a los principales líderes indígenas.

Mientras las columnas del ejército español apoyadas por los caciques Nicolás Rosas de Anta y Mateo Pumacahua[66], atrincherados en la fortaleza de Sacsahuamán, cerraban el círculo defensivo alrededor del Cusco. Ambos indios renegados aliados de los españoles como consta en el Informe del Cabildo del Cusco, del 26 de enero de 1784.

"….y el fiel cacique D. Mateo Pumacahua, de quien es justo informar a V.M. que para esta primera manifestación no tuvo otro impulso que el del amor a su legítimo soberano D. Carlos III, como lo decanta; y este cabildo y junta de Guerra acordó premiar su mérito, condecorándolo con el nombramiento de coronel de los indios de su comando (…)"

"A imitación del cacique Pumacahua, se manifestó fiel y pronto D. Nicolás Rosas, cacique del pueblo de Anta, de la provincia de Abancay, ofreciendo resguardar la espalda de esta ciudad con los indios de sus ayllos y parcialidades, que son muchos en número"[67].

Desde Tinta el 22 de enero de 1781, Micaela le escribe a Tupac Amaru para decirle que está esperando la decisión que él debe tomar en

65 *La Rebelión de Tupac Amaru.* Ob. Cit. Tomo II, Volumen 4°, p. 78.

66 En 1814 Pumacahua se pasó al bando patriota y participó en el levantamiento del Cusco y en las sublevaciones de Arequipa, Huamanga y La Paz. Fue ejecutado por los españoles.

67 *La Rebelión de Tupac Amaru.* Antecedentes. Ob. Cit., Volumen 1°, p. 118.

Quisquijana[68]. En la siguiente carta del 24 enero señala: "Aquí estamos haciendo los preparativos de armas y municiones de guerra"[69], y en otra carta probablemente del mismo mes, lo llama: "hijo de mi corazón, de todo mi aprecio":

> "Repetidas órdenes se dieron para la bajada de la gente de estos pueblos a donde pasa Don Antonio con el orden de Vuestra Merced para que los traiga por delante, porque es una gente que no entiende razón ni conoce su bien. En Carabaya se repiten muertes y embargos; de Caylloma se asegura toda tranquilidad, y de Arequipa lo propio y todos dispuestos a las órdenes de Vuestra Merced"[70].

El 25 llegaron de Lima varias columnas del ejército español. A fines de ese mes el cacique Mateo Pumacahua en la campaña de Urubamba venció a Diego Cristóbal Túpac Amaru, recuperando Yucay y otros pueblos. También recuperó Paucartambo, Lauramarca, Tinta, y tomó parte en los combates de Pucacasa, Llocllora, Mosocllacta y Mitamita. Después invadió Puno, y realizó la campaña punitiva de Lares dirigiendo varias expediciones represivas contra las últimas columnas de Túpac Amaru. Su notable participación le valió alcanzar el "grado de Brigadier General de los Ejércitos Españoles y la categoría de Presidente Interino de la Audiencia de Cusco. Posteriormente, los mismos españoles lo separaron del mando por su extremada crueldad y tendencia al pillaje[71].

Durante ese período Micaela Bastidas asumió la responsabilidad de coordinar la ofensiva a Puno comandada por Ramón Ponce, y la operación sobre Arequipa de Manuel Balderrama. A medida que avanzan los días, en las cartas se advierten situaciones cada vez más difíciles. En febrero, Micaela le informa: "acaban de llegar sucesivamente tres propios de Quiquijana y dicen que los enemigos se hallan en dicho pueblo, y que nuestra tropa se ha retirado a Checacupi"[72]. En la siguiente, sin fecha pero probablemente a finales de febrero, le advierte "La adjunta es del Cusco de nuestro primo. Lo

68 *La Rebelión de Tupac Amaru*. Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 458.

69 Loayza. Ob. Cit., 1945, pp. 54–55.

70 Ibídem, p. 57.

71 Vega. Ob. Cit., 1995, p. 24.

72 Ibídem, p. 56.

que te encargo es que no la vea nadie y solamente tú y Bermúdez; porque nuestros allegados son los que tiran contra nosotros (…)"[73].

El 23 de febrero se inició la acción bélica de los realistas en gran escala "con la llegada al Cuzco del Visitador general José Antonio de Areche y del Inspector general José del Valle. Tenían éstos a su disposición un ejército de 17.116 hombres, y ya se respiraba otro aire en la ciudad, aunque –según he advertido– la rebelión seguía expandiéndose con un ardor inusitado[74]. Poco después, el 5 de marzo de 1781, Areche lanzó un decreto de indulto a los insurgentes que decidieran colaborar en la captura de los rebeldes, especificando que también serían recompensados.

El 7 de marzo de 1781 Micaela le remite: "526 cartuchos de fusil, con balas; de cañón 30 cartuchos para lo mismo, y no va pólvora, porque en lo pronto no la hay sino del cañón; también lleva 6 pesos, 2 cestos de coca"[75]. Son días en los que el movimiento logró algunos avances. El 13 de marzo, Julián Tupac Catari con decenas de miles de indios sitió La Paz durante 109 días; y entre el 18 y 22 del mismo mes, Tupac Amaru logró un importante triunfo estratégico en Pucacasa. Pero se acerca el gran enfrentamiento, mientras Micaela, llamada *Mamanchic* por los indios, madre de los pobres, multiplica sus tareas y afanes.

El 9 de Marzo, el ejército español destinó dos destacamentos de 1,846 hombres, 6 cañones y municiones distribuidos en seis columnas ubicadas en puntos estratégicos: la primera en Paucartambo, Quispicanche y Tinta; la segunda en la Quebrada de Quispicanche; la tercera en Altos de Orocoroco; la cuarta en Paruro, Livitaca, Chumbivilcas, Yauri, Coporaque de Tinta; la quinta en Cotabamba, Chumbivilcas; y la sexta en Paucartambo, Altos de Ocongari, Puestos de Azorayaste, y el cuerpo de reserva en los Altos de Orocoroco. Y, tres días después, el Visitador José Antonio de Areche conmina a Tupac Amaru para que se rinda:

> "…no le queda un arbitrio mejor que elegir que el venirse a poner y postrar a los pies de la Justicia, y de la misericordia, temiendo que le maten si se resiste, y que le venga la eterna condenación por resulta,

73 *La Rebelión de Tupac Amaru*. Ob. Cit. Tomo II, Volumen 2°, p. 484. Loayza, p. 56.

74 Boleslao Lewin. Ob. Cit., 1967, p. 70

75 Francisco Loayza. Ob. Cit., 1945, p. 57.

> que es por todo lo peor en que pueden caer Vuestra Merced, y sus males secuaces, y parientes.
>
> Entre estos males ninguno hay mejor y más heroico que el que Vuestra Merced puede hacer con rendirse; y digo menor, pues de más misericordia es capaz el que se entrega que el que es prendido en nuestro caso; si Vuestra Merced toma este consejo, y este medio le puede servir para venirse en derecho seguro, y solo con su familia, ó con alguna persona dé ella esta carta que manifestara a cualquiera de los seis Señores Gefes que están en camino con sus respectivas columnas desde el día 9 próximo en solicitud de pacificar la tierra alterada, castigar a los rebeldes y prender a Vuestra Merced (…) Dirá que el consejo es terrible, pero yo le respondo, que más lo es el peligro en que se halla…"[76].

La respuesta de Túpac Amaru constituye un importante documento de la independencia del Perú. Fue escrita el 18 marzo y la llevaba consigo cuando fue apresado:

> "Por cuando es acordado por mi Consejo en Junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, y ya publica, que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la Corona y Dominio de mis Gentes cerca de tres siglos, pensionándose los Vasallos con insoportables Gabelas, tributos, Sisas, Lanzas, Aduanas, Alcabalas, Estancos, Catastros, Diezmos, y Quintos, Virreyes, Audiencias, Corregidores y demás Ministros todos iguales en tiranía, vendiendo la Justicia en moneda con los escribanos de esa fe a quien más puja, y quien más da, entrando en esto los Empleos Eclesiásticos, y Seculares sin temor de Dios, estropeando como a bestias a los Naturales de este reyno, quitando las vidas solo a los que no supieren robar; todo digno del más severo reparo: por eso, y porque los justos clamores con generalidad han llegado al Cielo. En el Nombre de Dios Todo Poderoso ordenamos y mandamos que a ninguna de las Personas dichas se pague ni se obedezca en cosa alguna a los Ministros Europeos intrusos, y solo se deberá todo respeto al Sacerdocio pagándoles el Diezmo y La Primicia como que se da a Dios inmediatamente: y el tributo y Quinto a su Rey y Señor Natural y esto con la moderación que se hará saber con las demás Leyes que se han de observar y guardar. Y para el

76 *La Rebelión de Tupac Amaru*. Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 563.

> mas pronto remedio de todo lo expresado mandamos se reitere y publique la Jura hecha de mi Real coronación en todas las Ciudades, Villas, Lugares de mis Dominios dándonos parte con toda brevedad de los Vasallos prontos y fieles para el premio igual: y de los que se rebelaren para la pena que les competa remitiéndonos la Jura fecha con la razón de cuanto conduzca. Tungusaca a 18 de Marzo de 1781. Don José Gabriel Túpac Amaru Inca"[77].

El 23 de marzo de 1781 Micaela Bastidas le envía una carta a Tupac Amaru donde le informa el movimiento de los soldados españoles[78]. "He mandado orden para que la oroya de la parte de Yanaoca esté bien guardada; respecto a lo que Vuestra Merced previene, no obstante que por acá nada se ha sabido de que hayan pasado ningunos contrarios, y solo sí que los que fuera a Chuquibamba se han pasado con la bandera a aquella parte, sin que se tenga luz del paradero de Berdejo y Balderrama (…). De Livitaca piden pertrechos porque se hallan atacados por los de Paruro, he determinado enviarles un cañón de cuatro que se han fundido (…). De Vuestra Merced su amante esposa. Doña Micaela Bastidas"[79].

El 1 de abril, Micaela Bastidas desde Tinta le envía a Túpac Amaru la última carta:

> "Repetidas órdenes se dieron para la bajada de la gente de estos pueblos donde pasa Don Antonio con la orden de Vuestra Merced para que los traiga por delante, porque es una gente que no entiende razón ni conoce su bien. En Carabaya se repiten muertes y embargos; de Caylloma se asegura toda tranquilidad, y de Arequipa lo propio y todos dispuestos a las órdenes de Vuestra Merced a quien Dios le dé fuerzas y paciencia para nuestro amparo"[80].

El 6 de abril de 1781, José Antonio de Areche, al frente de una poderosa fuerza de miles de soldados derrotó a Tupac Amaru en la Batalla de Checacupe. Sin embargo logró huir y se refugió en Langui aconsejado por un cercano colaborador, Ventura Landaeta. Al percatarse que había sido traicionado intentó la retirada pero también fue traicionado

77 Ibídem, pp. 578-579.

78 *La Rebelión de Tupac Amaru*. Ob. Cit., Tomo II Volumen 3°, p. 57.

79 Ibídem, p. 592.

80 Ibídem, p. 596.

por Francisco de Santa Cruz[81]. Poco después fue apresado con Antonio Bastidas. Pero su hijo Mariano y Diego Tupac Amaro lograron escapar.

Ese día Micaela Bastidas recibió un mensaje secreto anunciándole la detención y partió con sus hijos y varios familiares por el camino de Livitaca donde fue emboscada. El 12 de abril de 1781, fueron apresados, Tupac Amaru, Micaela Bastidas, sus hijos Hipólito y Fernando de 12 años. También, Antonio Bastidas, Cecilia Tupac Amaru, Tomasa Tito Condemayta, Úrsula Pereda, Isabel Coya y Francisca Aguirre. Días antes, el 7 de abril había sido detenida Marcela Castro, madre de Diego Tupac Amaru.

Juzgados y sentenciados

El general José Antonio de Areche le dirigió el 12 de abril de 1781 un oficio al Virrey de Buenos Aires, comunicándole la prisión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, donde anuncia que se les aplicará una justicia semejante a "lo raro, inhumano, sacrílego y horroroso de sus crímenes":

> "Preso pues este traidor, y los principales de su alianza, a quienes voy a imponer los serios castigos que merecen, y que tengan una ajustada correspondencia con lo raro, inhumano, sacrílego y horroroso de sus crímenes, luego que les tome las declaraciones oportunas a inquirir el origen, y otros cómplices que puede haber encubiertos, se me hace fácil la pacificación de lo que resta, y la prisión de los emisarios que tiene en los territorios de ese gobierno; y le aviso a Vuestra Excelencia, ganando los instantes para que entre en esta satisfacción, y alivie sus cuidados (…), dándome sus apreciables órdenes, con la seguridad de que los recibiré y cumpliré con la obediencia más pronta (…)"[82].

Conocida la noticia, Fray Sebastián Malvar y Pinto, Obispo de Buenos Aires, envió una Pastoral a la feligresía:

81 Boleslao Lewin. Ob. Cit., 1967, p. 78.

82 Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata*. Tomo Quinto. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836.

> "El día de ayer, 23 del corriente, recibimos por el correo de Chile noticias fijas y ciertas, que el 8 de abril próximo fue derrotado y preso el traidor José Gabriel Túpac-Amaru con su mujer, hijos, hermanos y demás secuaces que le acompañaban, e influían a negar la debida obediencia a Dios y a Nuestro Católico Monarca. ¿Y qué vasallo fiel y leal no se alegrará en el arresto de este rebelde? ¿Qué español verdadero no concibe en su pecho una excesiva alegría, por noticia tan plausible? ¿Qué cristiano no se empeñará en tributar a Dios los más rendidos obsequios, por habernos concedido un beneficio tan grande? (…) Por ello festejemos a lo menos con tres o cuatro días de solemnidad. Cantemos en el primero una misa y *Te Deum*, dando gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo"[83].

El juicio se inició en el Cusco el 17 de abril de 1781 y culminó tres meses después el 14 de julio[84]. Incluyó a más de doscientos prisioneros y se realizó en el antiguo colegio de los jesuitas, San Francisco de Borja, convertido en cárcel. La mayoría de las pruebas presentadas se basaron en declaraciones de testigos y en documentos escritos por Túpac Amaru, Micaela Bastidas y personas allegadas. El Juez Benito de la Mata Linares del Consejo de Su Majestad, Oidor de la Real Audiencia de Lima, condujo el proceso con dos escribanos: Manuel Espinavete López, y José Palacios, cercano a Tupac Amaru, convertido en "delator a favor de la administración colonial. Más tarde, también él fue investigado y perseguido"[85].

Cuando Areche intentando que a cambio de favores Tupac Amaru delate a sus compañeros de rebelión, la respuesta expresa la entereza de los vencidos:

> "Nosotros dos somos los únicos conspiradores; Vuestra merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables y yo por haber querido libertar al pueblo de semejante tiranía. Aquí estoy para que me castiguen solo, al fin de que otros queden con vida"[86].

---

83 Ibídem.

84 Los protocolos judiciales están en el Archivo General de las Indias en Sevilla, legajo 32 y 33 de la Audiencia de Cusco. Fueron publicados bajo el título de *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros*. Lima: Colección Documental del Bicentenario de la Revolución emancipadora de Túpac Amaru, 1981 - 1982.

85 Bohumir Roedl. "Causa Tupa Amaro. El proceso a los tupamaros en Cuzco, abril-julio de 1781", Cusco, Revista Andina, 2000.

86 *La Rebelión de Tupac Amaru*. Ob. Cit., Volumen. 3°, p. 881.

El 21 de abril de 1781 se inició el juicio contra Micaela Bastidas. El primero en declarar fue Francisco Molina, quien según carta de Eusebio Balza, Sargento Mayor de las Milicias de Tucumán al Supremo Consejo de Indias, fechada el 8 de setiembre de 1781, era "uno de los más famosos capitanes que tuvo Túpac Amaru, tan ensangrentado contra los europeos, que el estrago lamentable de Sangarara se atribuye principalmente a él"[87]. Las recomendaciones y marcos de plata de su hermana la Marquesa de Corpa, le valieron a Molina ser indultado y deportado a Chile de donde era oriundo. En su declaración, afirmó que Micaela Bastidas "daba órdenes por escrito y de palabra a varias personas con más rigor que el Rebelde (…) y convocaba a los indios de los demás pueblos, dándoles bastón a los que veía adictos a su voluntad, y diciéndoles que los Corregidores y sus allegados eran ladrones públicosa"[88].

Francisco Cisneros, que había estaba al servicio del Corregidor de Tinta Antonio de Arriaga, sostuvo que en los cinco meses que estuvo preso en los pueblos de Tungasuca y Tinta, "observó que Micaela Bastidas daba órdenes por escrito y de palabra a las provincias rebeldes, para que aportasen gente, para posesionarse de estos dominios, con más vigor que su propio marido, imponiéndoles pena de muerte sino concurrían a ello"[89]. Otro testigo, Manuel de San Roque, afirmó que Micaela Bastidas "daba órdenes de palabras a los indios concurrentes, todas aderezadas a la conspiración que el Rebelde había maquinado, excitando a los indios a que se pusieran en arma, fomentándolos con plata, coca y otras especies comestibles"[90]. Y, Manuel Galleguillos, uno de los secretarios más activos que sirvió a Micaela Bastidas, intentó soslayar su responsabilidad declarando que permaneció obligado con los rebeldes, y que reconocía en Micaela "más rebeldía que en su marido; más arrogancia y más soberbia, de modo que se hizo más temible que su marido"[91].

Mientras que Túpac Amaru concitó la simpatía y respeto incluso de sus adversarios, Micaela Bastidas fue calificada de cruel y odiada por los españoles. Si ya era difícil aceptar una insurrección indígena contra el

87 *La Rebelión de Túpac Amaru*. Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, pp. 708-709.

88 Ibídem, p. 709.

89 Ibídem, p. 710.

90 Ibídem, pp. 710-711.

91 Ibídem, pp. 711-712.

poder colonial, resultaba intolerable que una mujer se impusiera como ella lo hizo. En varios documentos se refieren a ella con hostilidad y Melchor Paz dice que, "aquellos que conocen a ambos, aseguran que dicha Cacica es de un genio más intrépido y sangriento que el marido. (...) Suplía la falta de su marido cuando se ausentaba, disponiendo ella misma las expediciones hasta montar en un caballo con armas para reclutar gente en las provincias a cuyos pueblos dirigía repetidas órdenes con rara intrepidez y osadía autorizando los edictos con su firma"[92].

El 22 abril Micaela Bastidas se enfrentó al Juez Benito de la Mata Linares, quien valiéndose de engaños intentó la delación de otros sublevados. Pero ella evade respuestas comprometedoras, niega cargos, no delata a nadie y no se contradice; incluso protegió a los sacerdotes Antonio López de Sosa e Ildefonso Bejarano, que fueron desterrados y encerrados en el convento de San Francisco de Cádiz. No se quiebra en presencia de Túpac Amaru cuando ambos tienen que comparecer juntos. No existen lamentos ni súplicas. Ella sabe que ha llegado el final.

Poco después el Visitador Areche dictó sentencia, testimonio de la importancia que tuvo Micaela Bastidas en la insurrección:

> "Por complicidad en la Rebelión premeditada y ejecutada por Túpac Amaru, auxiliándolo en cuanto ha podido, dando las órdenes más vigorosas y fuertes, para juntar gente, con destino de enviarla a éste y a sus demás capitanes que sostenían sus viles ideas, invadiendo las provincias para sujetarlas a su obediencia, condenando al último suplicio al que no obedecía las órdenes suyas o de su marido, siendo causa de muchas muertes, de las que se gloriaba cuando tenía noticia, cuya alegría demostraba públicamente, siempre que le venía aviso de alguna acción favorable; esforzando y animando a los indios, dando bastones de Coroneles a los que creía más adictos; hablando con horror de los españoles, y con expresiones que imprimiesen mayor odio a los naturales, ofreciéndoles que sólo pagarían tributo pero no otro derecho alguno, gozando de la propia libertad que gozaban en tiempo de su idolatría, profiriendo en sus conversaciones palabras que denotaban que aspiraba a reinar; haciéndose por este motivo obedecer con más rigor que su marido, despreciando las sagradas armas

92 Antología de la Independencia del Perú. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú. Lima, 1972, p. 5.

(excomuniones) de la Iglesia, quitándolas de las puertas de ella donde las veía fijadas; y sustituyendo en su lugar edictos suyos; publicando bandos, dando comisiones, nombrando quienes se hicieran cargo de la administración de sacramentos, mandando cerrar las iglesias cuando le parecía; dando pases para que sus soldados no impidiesen a los de su facción; escribiendo cartas a fin de publicar los felices sucesos de su marido, encaminados como se explicaba escandalosamente, a librar el Reino de tantos pechos y cargas; pidiendo le enviasen gente, con pena de la vida al inobediente"[93].

Fue condenada a la pena de muerte. Todos sus bienes embargados, sus casas arrasadas a "vista de todo el pueblo, donde existieran", firmado José Antonio de Arreche, Ciudad del Cusco, a los 16 días del mes de mayo de 1781"[94].

La sentencia del Visitador D. José Antonio de Areche contra José Gabriel Túpac Amaru, significó una sentencia contra la sociedad y la cultura andinas. Es decir, todo lo que Túpac Amaru representaba. Se prohibió el uso del idioma quechua, instrumentos musicales, y la indumentaria de la nobleza Inca con la finalidad de romper el lazo de unión con el imperio vencido:

"Debo Condenar y Condeno a José Gabriel Túpac-Amaro a que sea sacado a la plaza principal y pública de esta ciudad, arrastrado hasta el lugar del suplicio, donde presencie la ejecución de las sentencias que se dieren a su mujer Micaela Bastidas, sus dos hijos Hipólito y Fernando Túpac-Amaro, a su tío Francisco Túpac-Amaro, a su cuñado Antonio Bastidas, y algunos de los principales capitanes y auxiliadores de su inicua y perversa intención o proyecto, los cuales han de morir en el propio día; y concluidas estas sentencias, se le cortará por el verdugo la lengua, y después amarrado o atado por cada uno de los brazos y pies con cuerdas fuertes y de modo que cada una de estas se pueda atar o prender con facilidad a otras que prendan de las cinchas de cuatro caballos, para que puesto de este modo o de suerte que cada uno de éstos plaza, marchen o arranquen a una voz los caballos, de forma que quede dividido su cuerpo en otras tantas partes, llevándose este, luego que sea hora, al cerro o altura llamada de Picchu, adonde tuvo el atrevimiento de venir a intimidar,

93 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 718.

94 Ibídem, pp. 736-737.

sitiar y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se queme en una hoguera que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para sola memoria y escarmiento de su execrable acción. Su cabeza se remitirá al pueblo de Tinta, para que estando tres días en la horca se ponga después en un palo a la entrada más pública de él; uno de los brazos al de Tungasuca, en donde fue cacique, para lo mismo, y el otro para que se ponga y ejecute lo propio en la capital de la provincia de Carabaya, enviando igualmente, y para que se observe la referida demostración, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas, y la restante al de Santa Rosa en la de Lampa, con testimonio y orden a los respectivos corregidores o justicias territoriales para que publiquen esta sentencia con la mayor solemnidad por bando, luego que llegue a sus manos y en otro igual día todos los años subsiguientes, de que darán aviso instruido a los superiores gobiernos, a quienes reconozcan dichos territorios.

(…) Se prohíbe que usen los indios los trajes de la gentilidad, y especialmente los de la nobleza de ella, que solo sirven de representarles los que usaban sus antiguos Incas, recordándoles memorias que nada otra cosa influyen que en conciliarles más y más odio a la nación dominante, fuera de ser su aspecto ridículo y poco conforme a la pureza de nuestra religión, pues colocan en varias partes de él al Sol, que fue su primera deidad. Extendiéndose esta resolución a todas las provincias de esta América Meridional, dejando del todo extinguidos tales trajes, tanto los que directamente representan las vestiduras de sus gentiles reyes con sus insignias, cuales con el unco, que es una especie de camiseta; yacollas, que son unas mantas muy ricas de terciopelo negro o tafetán; mascapaycha, que es un círculo a manera de corona, de que hacen descender cierta insignia de nobleza antigua, significada en una mota o borla de lana de alpaca colorada, y cualesquiera otros de esta especie o significación.

(…) Del propio modo, se prohíben y quitan las trompetas o clarines que usan los indios en sus funciones, a las que llaman pututos, y son unos caracoles marinos de un sonido extraño y lúgubre, con que anuncian el duelo y lamentable memoria que hacen de su antigüedad. Y también el que usen y traigan vestidos negros en señal de luto, que arrastran en algunas provincias como recuerdos de sus difuntos monarcas y del día o tiempo de la conquista, que ellos tienen por fatal y nosotros por feliz pues se unieron al gremio de la Iglesia Católica y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros Reyes.

> Con el mismo objeto se prohíbe absolutamente el que los indios se firmen Incas, como que es un dictado que le toma cualquiera, pero que hace infinita impresión en los de su clase. Mandándose, como se manda, a todos los que tengan árboles genealógicos o documentos que prueben en alguna manera sus descendencias con ellos, el que lo manifiesten o remitan certificados y de balde por el correo a las respectivas secretarías de ambos virreinatos para que allí se reconozcan sus solemnidades por las personas que diputen los Excmos. Señores Virreyes, consultando a SM lo oportuno según sus casos. Sobre cuyo cumplimiento estén los corregidores muy a la mira, solicitando o averiguando quién no lo observa, con el fin de hacerlo ejecutar o recogerlos para remitirlos, dejándoles un resguardo. José Antonio de Areche"[95].

La ejecución

El 16 mayo 1781, Benito de la Mata Linares condenó a Micaela Bastidas a la pena de muerte ordenando que,

> "…mando hacer es que sea sacada de este cuartel, donde se halla presa, arrastrada con un soga de esparto al cuello, atados pies y manos, con voz de pregonero que publique su delito, siendo llevada en esta forma al lugar del suplicio, donde se halla un tabladillo, en que por su sexo y consultando la decencia, se la sentará y ajustará el garrote, cortándosela allí la lengua, e inmediatamente se la hará morir con horca, sin que de allí la quite, hasta que se mande, persona alguna. Y luego será descuartizado su cuerpo, llevando la cabeza al cerro de Piccho, que será fijada en una picota con un tarje en que se leerá su delito: un brazo a Tungasuca, otro a Arequipa, y una de las piernas a Carabaya conduciéndose lo restante del cuerpo al mismo cerro de Piccho, donde será quemado con el de su marido, en el brasero que estará allí, dando razón documentada los respectivos Corregidores de haberse efectuado y publicado esta sentencia. Todos sus bienes embargados, sus casas arrasadas a vista de todo el pueblo, donde existieran. Así lo pronuncio y mando por ésta mi sentencia. José Antonio de Areche, Ciudad del Cusco, a los 16 días del mes de mayo de 1781"[96].

95 Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Ob. Cit., 1836.

96 *La Rebelión de Túpac Amaru*. Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, pp. 736-737.

El viernes 18 de mayo de 1781, amaneció nublado y el cielo gris. La Plaza de Armas del Cusco rodeada de soldados armados con fusiles y bayonetas frente a una muchedumbre silenciosa. Fueron ahorcados, Diego Bermejo, Miguel Anco, José Amaro, Andrés Castelo, Antonio Bastidas, Pedro Mendigure, Antonio Oblitas, Francisco Torres, Gregorio Enríquez, Pedro Mamani, Isidro Puma, Miguel Mesa, y José Amaro[97]. A Francisco Tupac Amaro y a Hipólito Tupac Amaru les cortaron la lengua antes de ahorcarlos. A Tomasa Tito Condemayta se le dio garrote en un tabladillo, "que estaba dispuesto con un torno de fierro que a este fin se había hecho"[98]. Micaela Bastidas y Tupac Amaru presenciaron estas ejecuciones y la de su hijo Hipólito.

Según el visitador José Antonio de Areche, la ejecución de Micaela Bastidas debía ir acompañada "con algunas cualidades y circunstancias que causen terror y espanto al público; para que a vista de espectáculo, se contengan los demás, y sirva de ejemplo y escarmiento"[99]. La ejecución como espectáculo de terror, la "masculinización de su persona percibida en los edictos redactados contra Micaela y en los testimonios legales en torno a su juicio recalcaban la idea de que no merecía ser tratada como una mujer"[100].

Antes de ejecutarla le cortaron la lengua, y "se le dio garrote, en que padeció infinito; porque teniendo el cuello muy delgado, no podía el torno ahogarla, y fue menester que los verdugos (…) dándole patadas en el estómago y pechos, la acabasen de matar"[101]. Su cuerpo fue descuartizado,

> "….su cabeza se puso en Callanca, entrada común de la Ciudad y principio del Cerro de Picchio, un brazo a Tungasuca, otro a Arequipa, y una de las piernas a Carabaya, y lo restante del cuerpo se condujo al propio cerro de Piccho. Y ahí se quemó en la hoguera dispuesta para el efecto, juntamente con el de su marido, según lo manda en la citada sentencia (…)"[102].

97 Archivo General de Indias de Sevilla: sección Audiencia del Cuzco, Legajo No. 33 (Loayza p. 36).

98 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 775.

99 José Bonilla. *La revolución de Tupac Amaru.* Lima, 1971, p. 175.

100 Mariselle Meléndez. "La ejecución como espectáculo público: Micaela Bastidas y la insurrección de Tupac Amaru, 1780-81". *La Literatura Iberoamericana en el 2000. Balances, Perspectivas Y Prospectivas.* Salamanca, 2003, pp. 767 - 769.

101 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 775.

102 La verdad desnuda (1780-1782). Academia de la Historia de Madrid, Colección Matalinares,

A Tupac Amaru le cortaron la lengua y ataron sus brazos y piernas a cuatro caballos. Pero por más que tiraron los caballos no pudieron matarlo, hasta que Areche ordenó que le corten la cabeza[103]. Ese viernes a las 12 del día, "se levantó un fuerte refregón de viento, y tras este un aguacero, que hizo que toda la gente, y aun las guardias, se retirasen a toda prisa. Esto ha sido causa de que lo indios se hayan puesto a decir, que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con tanta crueldad"[104].

Mariano Tupac Amaru, se acogió al Bando de Perdón e Indulto entregando "30 fusiles, dos pedreros, y municiones…"[105]. El 14 de diciembre de 1782, se ordenó el pago de 500 pesos para trasladarlo a Lima, pero dos años después, el 1 de abril de 1784, el virrey del Perú, Agustín de Jáuregui, condenó a Mariano Tupac Amaru y Andrés Mendigure a destierro perpetuo. También Fernando Túpac Amaru de 13 años fue condenado al destierro.

Cacicas y caudillas

> Bartolina y Gregoria dan varias vueltas a la plaza, sufriendo en silencio las pedradas y las risas de quienes se burlan de ellas por ser reinas de los indios, hasta que llega la hora de la horca. Sus cabezas y sus manos, manda la sentencia, serán paseadas por los pueblos de la región. El sol, el viejo sol, también asiste a la ceremonia.
>
> Eduardo Galeano

Una de las más destacadas mujeres que participaron en la insurrección fue Tomasa Titu Condemayta, Cacica de Acos, Quispicanchi, Cusco. Propietaria de casas, fundos, animales y otros bienes, base del apoyo estratégico que brindo a Túpac Amaru. Dirigió una brigada de mujeres que defendió con éxito el puente Pilpinto, del pueblo de Accha Urinsaya, provincia de Paruro, de las tropas españolas. Posteriormente comando una brigada

---

Tomo 81. *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Antecedentes. Tomo II, Volumen 1°. Antecedentes.

103 La Rebelión de Túpac Amaru. Ob. Cit., Tomo II, Volumen 2°, p. 775

104 Markham, citado en Bonilla, 1971, p.175.

105 La Rebelión de Túpac Amaru. Ob. Cit., Tomo II, Volumen 3°, p.221.

de mujeres que "se presentó en los altos del cerro Piccho para batir la ciudad del Cuzco"[106]. Su éxito fue de tal envergadura que los españoles lo consideraron como "una obra de brujería"[107], pues no creían posible que una mujer tuviera tal valentía.

En una carta dirigida a Túpac Amaru lo llama: "Mi más amantísimo hermano y señor", y en otra dirigida a Micaela Bastidas se refiere a él como: "Mi hermano don José". El 25 de abril de 1781 fue acusada de ser "una de las principales fomentadoras del traidor Cacique José Gabriel Túpac Amaro"[108] que reclutaba gente para el movimiento, y que conminaba a los caciques a fin de que se unieran al movimiento. Manuel Galleguillos y Mariano Banda, la acusaron de participar en el intento de sitiar el Cusco. Fue condenada a la pena de muerte,

> "… y la justicia que se le manda hacer es que sea sacada de este cuartel donde está presa, en bestia de albarda, con un soga de esparto al pescuezo, atados pies y manos, con voz de pregonero que manifieste su delito, llevándola así por la plaza principal y pública de esta Ciudad hasta el lugar del suplicio, en que se halle un tabladillo donde será puesta, y sentada, pues por la decencia y honestidad de su sexo, no se la ahorque, se le apretará al cuello el garrote hasta que muera naturalmente; y luego será colgada de la horca y expuesta así al público, sin que la quite persona alguna sin mi licencia; y su cabeza separada del cuerpo, será llevada al pueblo de Acos y puesta en una picota en el sitio más público y frecuentado. (…) Y más la condeno en perdimiento de todos los bienes suyos propios, aplicados a la Cámara de Su Majestad. (…) José Antonio de Areche, Ciudad del Cusco, a los 26 días del mes de abril de 1781"[109].

Cecilia Túpac Amaru, hija de Marcos Túpac Amaru y Marcela Castro, prima de Túpac Amaru y casada con uno de sus principales capitanes, el español Pedro Mendigure. Tenía 26 años cuando participó activamente en el sitio al Cusco y en los preparativos del cerro Piccho. Tan radical en su postura que los españoles la consideraron incluso más peligrosa que

106 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo. II, Volumen 4°, pp. 518-519.

107 Alicia Poderti. "Mujeres en rebelión: Estrategias de resistencia femenina en la sublevación de Túpac Amaru". *América Latina: ¿Y las mujeres qué.* Suecia, 1998, pp. 151-152.

108 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo. II, Volumen 2°, p. 739.

109 Ibídem, p. 753. Loayza, pp. 183-184.

Micaela Bastidas. Según un testigo, el mismo día que ejecutaron a su esposo la sacaron montada en burro azotándola por las calles.

Compareció el 27 de abril de 1781 ante el juez Benito de la Mata Linares. Declararon contra ella, Francisco Noguera, Francisco Molina, José Unda, Manuel Galleguillos y Andrea Esquivel. Manuel Galleguillos sostuvo que la oyó decir "que era preciso que se acabara con todos los españoles y que vino a la expedición de Piccho[110]. El 30 de junio 1781 fue condenada a diez años de destierro en el convento de recogidas de la ciudad de México, pero antes debía recibir doscientos azotes por las calles en compañía de Juan Bautista Túpac Amaru, medio hermano de Túpac Amaru. Antes de partir al destierro, su hermano Diego Túpac Amaru pidió clemencia para ella. El obispo de Cusco, Antonio Valdez aceptó el 3 de enero de 1782 señalando que se trataba del primer indulto que se otorgaba[111]. Pero no fue así. Murió en la cárcel a causa de los maltratos el 19 de marzo de 1783.

Entre agosto de 1780 y febrero de 1781 los hermanos Catari lideraron una importante rebelión aymara en Potosí y Oruro. Bartolina Sisa, esposa de Túpac Catari, intentó el 13 de marzo de 1781 sitiar La Paz y Sorata represando el río para luego romper puertas y aislar las poblaciones. Fue detenida el 2 de julio de ese año, cuatro meses antes que su esposo.

> "Bartolina Nina Sisa, nominada la Virreina contribuía a las funciones del alzamiento, haciendo sus veces por los casos de su ausencia y tenía la obediencia de parte de los sublevados sin que le conste que hubiese muerto a nadie pues antes bien intercedía y quitaba a los indios aguerridos de las manos del confesante, y de los indios por salvarles la vida, que su hermano Martín Apasa, tampoco tuvo oficio, y recién venido de la mita de Potosí, se trasladó al Pueblo de Azángaro. (...)"[112].

Estuvo presa un año y después fue sentenciada a la horca por el oidor Diez de Medina el 5 de septiembre de 1782. La condujeron a la Plaza Mayor de La Paz atada a la cola de un caballo, paseada por las calles portando un palo a modo de cetro y con corona de espinas recibiendo azotes antes de la ejecución. Después su cuerpo fue descuartizado, amputándole las

110 Ibídem, p. 755. Loayza, p. 191.

111 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Tomo. II, Volumen 3°, p.208.

112 Ibídem, p. 166.

manos y cabeza, que fueron llevaron a los pueblos de Achacachi y Sorata para que sirviera de escarmiento. "Días después su cadáver fue quemado y esparcidas sus cenizas"[113].

Gregoria Apaza, hermana de Julián Túpac Catari, combatió con Andrés Túpac Amaru en Sorata y Azángaro. Fue condenada a muerte en 1782 con Bartolina Sisa, ambas montadas en burro por las calles recibiendo azotes antes de la ejecución. Marcela Castro, participó en el levantamiento de Marcapata, esposa de Marcos Túpac Amaru y madre de Diego Cristóbal Túpac Amaru, el más importante líder del movimiento después de Túpac Amaru. Fue condenada al destierro. Ventura Monjarrás, anciana madre de Juan Bautista Túpac Amaru, fue condenada al destierro, pero murió en la prisión. Manuela Tito Condori ayudó al abastecimiento del ejército liderado por su esposo, Diego Túpac Amaru, condenada a destierro perpetuo[114]. Margarita Condori, ayudó al abastecimiento de los rebeldes liderados por Diego Túpac Amaru, fue ejecutada. Teresa Quisque participó de la rebelión con su esposo Nicolás Catari, fue torturada y ejecutada. Catalina Salas, cacica de Yanaoca, Tinta, figura también entre las mujeres destacadas del movimiento insurreccional.

La caravana de la muerte. Heroico sacrificio de la Mujer Peruana

Después de la ejecución de Túpac Amaru y de Micaela Bastidas, en el Virreinato del Perú "ahogado en sangre, como es bien sabido"[115], reinaba la tranquilidad según un informe enviado a España. En todas las provincias y sus pueblos gozan de "suavidad con sosiego, comunicación, confraternidad, y un total sujeción, con rendimiento a la Corona de España"[116]. Sin embargo, el 3 de julio de 1781, cinco columnas del ejército español avanzaban en varios frentes: Yanacocha, Quiquijana, Paucartambo y la quebrada de Paruro. Diego Túpac Amaro y Mariano Túpac Amaru, combatían cerca de Lagui.

El 3 de noviembre de 1781 se rindió Miguel Tupac Amaru con siete rebeldes. El 8 de noviembre los españoles registran otro triunfo, fue detenido

113 Berta Wexler. *Las heroínas altoperuanas como expresión de un colectivo. 1809-1825*. Cochabamba, Bolivia, 2001.

114 *La Rebelión de Túpac Amaru*. Ob. Cit., Tomo. II, Volumen 2°, p.147.

115 Jean Pierre Clement. "La opinión de la corona española sobre la rebelión de Tupac Amaru". Acta Literaria Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 23, 1981, pp. 325-334.

116 *La Rebelión de Túpac Amaru*. Antecedentes. Ob. Cit., Tomo. II, Volumen 1°, p. 341.

Tupac Catari el dirigente de la insurrección del Alto Perú, y del cerco de la ciudad de La Paz. También, Miguel Bastidas, sobrino de Tupac Amaru. El 15 de noviembre, se dictó sentencia de muerte contra Tupac Catari, esposo de Bartola Sisa, entonces presa en la ciudad de la Paz. Tupac Catari, fue ejecutado y descuartizado mientras los españoles convencían a Diego Cristóbal Tupac Amaru de firmar el armisticio.

Finalmente, el 11 de diciembre de 1781, se firmó el tratado de paz entre el Comandante de la columna de Arequipa, Ramón de Arias, y Diego Túpac Amaru a fin de que los sobrevivientes fueran indultados[117]. El 27 de enero de 1782, Diego Tupac Amaru, entregó sus armas en Sicuani; y el 20 de febrero repicaron las campanas y se iluminaron las calles "por la pacificación de todas las provincias pertenecientes a este Virreinato"[118].

No obstante el enfrentamiento continuo hasta el 15 de marzo de 1783 cuando Diego Cristóbal Tupac Amaru fue capturado en Marcapata (Quispicanchis) y ejecutado el 19 de julio.

Las mujeres que participaron en la gesta y familiares de los rebeldes fueron condenadas a caminar desde el Cusco hasta el Callao a pie. Debían recorrer descalzas cerca de 1400 km atravesando ciudades del Cusco, Huamanga, Huancavelica, Huancayo, Cañete, Lima hasta llegar al Callao. El 1 de octubre de 1783, partió la Caravana de la Muerte conformada por 75 mujeres y 17 niñas, "con lo que quedó limpia esta ciudad y sus provincias de la mala semilla de esta infame generación…"[119], señala un informe oficial. En el Callao debían embarcarse en el buque "Pedro Alcántara" que las llevaría desterradas a México.

La relación de las mujeres de la Caravana de la muerte, figura en el Real Convictorio de San Carlos como homenaje al: Heroico sacrificio de la Mujer Peruana:

> Margarita Acevedo, Nicolaza Aguirre, Susana Aguirre, Ventura Aguirre, Rosa Arce, Rosa Barrantes Tupac, Juana Bastidas Arce, Bernarda Bastidas, María Cahuana, Dionisia Cahuaytopia, Antonia Callo, Santusa Canqui, Micaela Castellanos, Antonia Castro, Paula Castro, Mó-

117 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Ob. Cit., Volumen 3°, p. 200.

118 Ibídem. p. 240.

119 *La Rebelión de Túpac Amaru.* Antecedentes. Ob. Cit., p. 145.

nica Castro, Marcela Castro Puyucahua, Santusa Castro Puyucahua, Antonia Caya, Agustina Cerna, Micaela Colque, Ursula Colque, Rosa Condorcanqui, Margarita Condorcanqui, María Dominga Condori, Tomasa Condori, María Cruz Huamani, Margarita Cusi, María Cusi Huarcay, Ana María Díaz Castro, Patricia Díaz Castro, Patricia Díaz, Antonia Escobedo, Bartola Escobedo, Isidora Escobedo, Ascencia Flores, María Fuentes, Ascencia Fuentes Castro, Francisca Fuentes Castro, Antonia Gallo Antonia, Isabel González, Catalina Guancachoque, Francisca Herrera, Micaela Incabueno, María Luque, María LLallia, Juliana Mallqui, Georgina Marqui, Mariana Mendigure, Juana Molina, Ventura Monjarras, Ventura Monsacia, Margarita Noguera, Paula Noguera, Rosa Noguera, Pascuala Olmos, Ursula Pereda, Narcisa Puyucahua, María Ramos, Sebastiana Ramos, Rosa Roca, Antonia Tito Condori, Felicia Tito Condori, Manuela Tito Condori, Francisca Toledo, Melchora Toledo, Francisca Torres, Margarita Torres, Nicolaza Torres, Antonia Tupac Amaru, Manuela Tupac Amaru, Paula Tupac Amaru, Rosa Tupac Amaru, Tomasa Sisa, Andrea Uzcamayta, Simona Venero, Rosa Vilca. Además de 17 menores de edad[120].

Solo quince mujeres llegaron a la fortaleza del Real Felipe a fines de diciembre de 1783. En un barco que trasportaba a los desterrados de la rebelión de Tupac Amaru a España, murieron entre abril y mayo de 1784: Susana Aguirre, esposa de Juan Bautista Túpac Amaru, Nicolasa Torres, Andrea Cózcamayta y Antonia Castro. A pesar de que Mariano Tupac Amaru se acogió al Bando de Perdón e Indulto el 14 de diciembre de 1782, dos años después el 1 de abril de 1784, el virrey del Perú, Agustín de Jáuregui lo condenó a destierro perpetuo. También fue condenado y desterrado, su hermano, Fernando Tupac Amaru y Juan Bautista Tupac Amaru.

Fernando Tupac Amaru

Fernando Túpac Amaru tenía once años cuando presenció la ejecución de sus padres José Gabriel y Micaela, y de su hermano Hipólito. Fue condenado al destierro y permaneció en una celda del Callao hasta que en 1784, partió en un navío con destino a Cádiz. Pero, en la costa de Peniche, Portugal, el barco naufragó.

120 Sara Beatriz Guardia. "Exclusión y género. Las mujeres en la independencia del Perú". *Primer Congreso Internacional. Las Mujeres en los Procesos de Independencia de América Latina.* Lima, 2014 pp. 31-44.

Un oficial lo salvó, y así pudo llegar a Cádiz. A pesar de contar solo con 15 años, fue encarcelado en las mazmorras del Castillo de San Sebastián y después en Santa Catalina. Por intermedio de un sacerdote, le escribió un carta al Rey Carlos III solicitando su liberación. Poco después, fue trasladado a Madrid donde pudo estudiar en las escuelas Pías de Lavapiés y Getafe. Período de su vida muy difícil porque no pudo conseguir trabajo, como consta en una carta del 29 de julio de 1792, en la que "solicita que se le destine algún trabajo. Le asignaron nueve mil reales anuales, dinero que nunca llegó"[121]. La perdida de sus padres, de sus hermanos. El dolor de los años de confinamiento, la lejanía de su país, de su cultura, se manifestaron en una permanente depresión y melancolía. Murió en Madrid el 19 de agosto de 1799. Tenía 31 años.

Juan Bautista Tupac Amaru

Juan Bautista Tupac Amaru, nació en Tungasuca en 1747, y participó en la insurrección de su medio hermano José Gabriel Tupac Amaru. Se casó con Susana Aguirre, que murió durante el viaje de destierro a España. Areche lo condenó a recibir doscientos azotes en las calles del Cusco y lo sentenció a seis años de prisión. Pero el coronel Gabriel Avilés y del Fierro, Virrey del Perú en 1801, lo dejó en libertad. Sobrevivió sin ningún recurso pues todos sus bienes habían sido embargados y saqueados. Posteriormente, lo detuvieron y lo condenaron a diez años de destierro.

Partió en el navío "El Peruano", el 13 abril de 1784, con Mariano Túpac Amaru, su familia y 60 personas más[122]. La mitad murió de escorbuto antes de llegar a Río de Janeiro donde permanecieron cuatro meses. En Cádiz, estuvo preso tres años y tres meses en el Castillo de San Sebastián. "No recuerdo – escribe - un solo rasgo humano de los españoles que se sucedieron a custodiarme"[123]. De allí fue conducido a la isla de León, Santi Petri, y a Ceuta, donde llegó el 1 de junio de 1788. En este período entabló amistad con el agustino Marcos Durán Martel, quien lo apoyó en su esperanza de regresar al Perú.

En 1820, en pleno proceso de independencia del Perú, las Cortes decretaron que todos los americanos presos por opiniones políticas fuesen

121 *La Rebelión de Tupac Amaru.* Ob. Cit., Volumen 3°, pp. 493, 495, 497-499, 501.

122 Ibídem, pp. 886-887.

123 Ibídem, p. 889.

puestos en libertad y conducidos a sus países. Tras permanecer 32 años en Ceuta, Juan Bautista Tupac Amaru solicitó la libertad, que le fue negada por el auditor Antonio García, con el pretexto que estaba bajo la jurisdicción del Consejo de Indias. Entonces viajó con Marcos Durán Martel a Algeciras para tramitar su libertad, que finalmente logró, y el 3 de julio de 1822 se embarcaron con destino a América del Sud.

Durante el viaje se enfermó, pero gracias al cuidado de Marcos Durán Cartel pudo llegar a Buenos Aires el 12 de octubre de 1822, donde fue recibido con afecto y amistad por los patriotas que habían luchado por la independencia. El 15 de mayo de 1825, le escribió una carta a Simón Bolívar solicitando su apoyo para viajar al Perú[124], ese anhelo que le había permitido resistir el odio y la crueldad. El gobierno le otorgó una pensión de 30 pesos mensuales y le solicitó que escribiera sus memorias, mediante decreto firmado por Bernardino Rivadavia, que en 1826 accedió a la presidencia de Argentina. Al inicio de su testimonio, "Dilatado cautiverio, bajo el gobierno español, de Juan Bautista Tupamaru, 5° nieto del último emperador del Perú", escribe:

> "A los 80 años de edad, y después de 40 de prisión por la causa de la independencia, me hallo trasportado de los abismos de la servidumbre á la atmósfera de la libertad, y por un nuevo aliento que me inspira, animado á mostrarme á esta generación, como una víctima del despotismo que ha sobrevivido á sus golpes, para asombro de la humanidad, y para poderle revelar el secreto de mi existencia como un exquisito y feroz artificio que se transmitían los tiranos para tener el placer de amargarla. Tres reyes españoles se han complacido igualmente en verme arrastrar una existencia degradada y humilde; ya se había perdido la tradición del motivo de mis cadenas, y hasta las instituciones casi todas se hallaban alteradas por la acción del tiempo y la distinta sucesión de monarcas, y solo yo era conservado sin libertad para su recreo" [125].

Falleció en Buenos Aires el 2 setiembre de 1827, sabiendo que a pesar de todo la independencia del Perú se había logrado el 28 de julio de 1821. Con su muerte, concluye la gesta de Tupac Amaru y Micaela Bastidas.

---

124 La Rebelión. Ob. Cit., Volumen 3°, p. 908.

125 Un ejemplar está en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. En 1941 el libro fue publicado con el título de *Cuarenta Años de Cautiverio* por Francisco A. Loayza. Y, en 1971, en *La Rebelión de Tupac Amaru*, Tomo II, Volumen 3°.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO ILUSTRADO

Despertar de la vida intelectual en la segunda mitad del siglo XVIII

El siglo XVIII, llamado también el siglo de las luces por el desarrollo de la filosofía y de la ciencia, y por la preeminencia que le otorgó al principio universal de libertad, igualdad y fraternidad, posibilitó la idea del laicismo de la cultura y la educación, hasta entonces dominio de la iglesia católica. Sin embargo, la propuesta no incluyó a las mujeres. Rousseau, uno de los impulsores de la educación como fuerza transformadora de la sociedad plantea en *Emilio* publicado en 1762, que "toda la educación de las mujeres debe estar referida a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarles desde pequeños, cuidarles cuando sean mayores, aconsejarles, consolarles, hacerles la vida agradable y dulce: éstos son los deberes de las mujeres de todos los tiempos y lo que ha enseñárseles desde la infancia"[1].

Enunciado que ratifica en *El contrato social* cuando propone una sociedad de productores independientes donde la propiedad privada fuera considerada un derecho individual, y existiera "la igualdad de todos los ciudadanos en el sentido de que todos deben disfrutar de los mismos derechos"[2], como las mujeres no podían poseer propiedades productivas integraban la sociedad civil pero no eran miembros de pleno derecho. Mientras Jeremy Bentham en su *Teoría de la Legislación* (1789), planteó un sufragio que excluía a los pobres, los analfabetos, y las mujeres; y otro teórico desarrollista, James Mill, en "Del Gobierno" señaló la necesidad de excluir a personas cuyos intereses estaban comprendidos en los de otras personas, como el de las mujeres incluidos en el de sus padres y maridos. Lógica nada extraña en esa época, según Macpherson "un demócrata del siglo XVIII podía concebir una sociedad de una sola clase y excluir a la mujer;

1 Jean-Jacques Rousseau. *Emilio o la Educación.* Barcelona, 1983, Cap. V.

2 Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social.* Madrid, 1988, p. 76.

igual que un antiguo demócrata ateniense podía concebir una sociedad de una sola clase y excluir a los esclavos"[3].

De este período es la obra del fraile benedictino, Benito Gerónimo Feijóo, titulada *Una defensa de la mujer*, en la que rechaza su supuesta inferioridad intelectual. Pero sostuvo que los hombres tenían más aptitud para la vida cívica, y que la sumisión social y política de las mujeres era necesaria. A pesar de lo cual sus ideas contribuyeron al reconocimiento de la capacidad intelectual de las mujeres[4], y a la evolución del pensamiento de la España feudal. En su obra más importante, *Teatro Crítico*, publicada en 1739, Feijoo admitió el valor del método científico, y supo combinar su visión futurista con la religión católica.

La Ilustración y el proceso transformador de la sociedad tuvo influencia en los intelectuales novohispanos que conscientes de los cambios, expresaron esta nueva concepción resaltando capacidades y dedicación, y "por lo tanto su igual derecho a acceder a posiciones ocupadas por europeos"[5]. También acceso a los más importantes libros de la época, puesto que en Lima debido a la prohibición de la Inquisición sólo se vendían "diversas ediciones de Cicerón, ejemplares de la Biblia Latina que Sebastián Gryfo imprimió, Tesoros de Lengua Latina de Roberto Stefano, (….) Comentarios de Fray Juan Policarpo"[6], así como algunos libros de filosofía griega, poesía, escritos de sacerdotes y conclusiones de concilios.

A finales del siglo XVIII, un grupo de intelectuales influidos por la reforma y el pensamiento ilustrado decidieron impulsar el desarrollo de una conciencia nacional. Con ese objetivo crearon la Sociedad Amantes del País que publicó el diario "El Mercurio Peruano", con 411 números entre el 13 de enero de 1791 y el 31 de agosto de 1794. Diario que jugó un papel significativo durante el proceso de independencia y en la constitución de una identidad nacional, porque fueron en sus páginas donde por primera vez los peruanos se concibieron como ciudadanos de este país y no del Virreinato del Perú[7]. En el primer artículo del Mercurio Peruano, "leemos la palabra

3 C.B. Macpherson. *La democracia liberal y su época*. Madrid, 1997, p. 30.

4 Benito G. Feijóo y Montenegro. *La defensa de la mujer*. Nueva York, 1958, p. 333.

5 Carlos Fregoso. *El Despertador Americano*. Guadalajara, 2001, p. 29

6 Felipe Barreda Laos. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, 1964, p. 214.

7 Sara Beatriz Guardia. "Despertar de la vida intelectual en la segunda mitad del siglo XVIII" VIII Coloquio Internacional Multidisciplinario de Estudios de Género. Dirección

"patria", señala Basadre, porque el principal objeto de este periódico es hacer más conocido el país que habitamos, este país contra el cual los autores extranjeros han publicado tantos paralogismos"[8].

Sin embargo, a pesar de que las distintas concepciones acerca de la educación femenina se reflejaban en ensayos publicados en algunos periódicos latinoamericanos, el "Mercurio Peruano" ignoró el tema. En ese período los artículos sobre las mujeres eran escritos por hombres, generalmente orientados al rol que desempeñaban en la familia. Así, el "Mercurio Peruano", se ocupó de cómo las damas podían ocupar las horas de tedio, y se menciona con orgullo que en la última década del siglo XVIII, ya se habían instalado en Lima varios establecimientos dedicados a las damas, como una escuela italiana de baile y otra de dibujo: centros representativos del nivel cultural y de la comodidad de la capital del Virreinato del Perú[9].

El "Mercurio Peruano" también publicó artículos dedicados al desarrollo científico en relación a la higiene. Se trata de un discurso normativo de carácter laico que, "poco a poco desplazó el tradicional discurso por el avance de un lento proceso de secularización a través del cual la Iglesia fue abandonando paulatinamente su rol de control sobre la sociedad que pasó a ser asumido cada vez con mayor fuerza por el Estado"[10]. Su editor, Hipólito Unanue, fue uno de los más destacados médicos de ese período.

Así mismo, publicaron artículos que advertían el peligro que significaba acudir a las curanderas. Práctica extendida puesto que también se ocupa del tema el periódico mexicano, "Diario de México". Exhortación dirigida principalmente a las mujeres de la elite, puesto que era usual que las mujeres de estratos populares practicaran la curandería para sanar enfermedades. En el contexto de un proyecto que promovía una cultura oficial, "a expensas de una cultura popular considerada como incivilizada"[11].

---

de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 4-6 octubre, 2010.

8 Jorge Basadre. *Memoria y Destino del Perú. Textos esenciales.* Lima, 2004, p. 112.

9 Johanna Mendelson. "La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la colonia en la América española: 1790-1810". *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas.* México, 1985, p. 243.

10 Claudia Rosas. "Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII". Anuario de Estudios Americanos, 2004, pp. 106-107.

11 Alejandra Osorio. "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII". *Mujeres y Género en la Historia del Perú.* Lima, 1999, p. 65.

En ese período la prensa tuvo un rol importante en el Perú. El 1 de octubre de 1790 apareció el "Diario de Lima", dirigido por Jaime Bausate y Meza, que durante dos años con 249 ediciones abordó temas relativos a la moral, y fue el primero en consignar anuncios de alquiler y compra venta de casas. También en 1790 se publicó el "Semanario Crítico", fundado por el sacerdote franciscano Juan Antonio de Olavarría. En 1793, "La Gaceta de Lima", orientada a reforzar y defender el sistema político del virreinato, que con interrupciones entre 1756 y 1759, se difundió hasta el 31 de julio de 1777.

En el estudio realizado por Claudia Rosas sobre la presencia de las mujeres en cuatro periódicos: "Semanario Crítico", "Diario de Lima", "Mercurio Peruano", y "Gaceta de Lima", la mujer criolla aparece con un perfil más definido donde destaca su belleza y coquetería dedicadas a conseguir esposo. "En efecto, el centro de la vida de esta mujer sería la búsqueda de un marido, para lo cual despliega todas sus habilidades para seducir al hombre, pero sin perder el honor"[12]. Se consignan varios artículos con descripciones de una intensa vida social: paseos, fiestas, actividades religiosas, toros, y rodeos.

Pero en abril de 1796, el virrey Ambrosio O'Higgins temeroso de la influencia que podría ejercer la Declaración de Independencia Americana, prohibió la circulación de periódicos ingleses, franceses y de Estados Unidos, y declaró "que los que los recibieran y leyeran, serían tratados como perturbadores del orden público"[13].

Mientras que en España, doña Josefa Amar y Borbón, publicó en 1786 un libro en defensa de las aptitudes intelectuales de la mujer que tuvo repercusión en la vida cultural de Lima. Es probable que pertenecer a una clase social elevada, poseer una refinada educación, y la fuerza de carácter, le permitieron hablar en nombre de las mujeres. En su obra *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, advierte que la trampa de la educación femenina es que desde la infancia la orienta al cuidado de su belleza con la intención de agradar a los hombres y a la sociedad, en la creencia de que así alcanzará la felicidad. Por ello, en el matrimonio la obligación

12 Claudia Rosas. "Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

13 Barreda Laos. Ob. Cit., 1964, p. 230.

del hombre es sostener a su familia, y el de la mujer cuidar de los hijos, del hogar y del esposo[14].

En 1805 se publicó "La Minerva peruana", periódico político y literario; en 1810 "La Gaceta del Gobierno de Lima", que después de la independencia cambió de nombre a "Gaceta del Gobierno de Lima independiente". En 1812, "El Verdadero Peruano, semanario político". Y, en 1813 un diario de particular importancia para conocer aspectos de la vida cotidiana, la higiene y ornato de la ciudad, dirigido por el sacerdote José Joaquín de Larriva. "El Investigador", se publicó del 1 de julio de 1813 al 31 de diciembre de 1814, "estuvo en circulación 18 meses. En promedio se estima que salieron a la luz 502 números[15]. Posteriormente, la Expedición Libertadora publicó el "Boletín del Ejército libertador", cuyo primer número es del 5 de octubre de 1820, dirigido por Fernando de Montegulo; y en 1824, "El Depositario".

Data también de esta época, la primera novela pedagógica sobre la educación de las mujeres, escrita en México por José Joaquín Fernández de Lizardi, autor de *La Quijotita y su prima*, publicada en 1818. En la obra, Lizardi sostiene que si las mujeres muestran ciertos "defectos" de carácter, como la vanidad, orgullo, superstición y otros semejantes, se debía a una ignorancia soportada por la negligencia y la insensibilidad de los hombres"[16].

14 Josefa Amar y Borbón. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid, 1790.

15 Daniel Morán. "Sociedad colonial y vida cotidiana en Lima a través de las páginas de *El Investigador (del Perú)*. 1813-1814", Lima, 2007, p. 24.

16 José Joaquín Fernández Lizardi. *La Quijotita y su prima*. México, 1967.

CAPITULO X

LA REPUBLICA

El tiempo de España había terminado en América Latina. La monarquía española inmersa en una profunda crisis de legitimidad y credibilidad, no pudo garantizar la defensa de su territorio[1]. El 18 de octubre de 1807 las tropas francesas al mando de Napoleón entraron a España con el objetivo de invadir Portugal, aliado de Inglaterra. En ese contexto, Carlos IV y su hijo Fernando abdicaron al trono. Lo que permitió que en las colonias se conformaran las Juntas de Gobierno posibilitando el surgimiento de nuevos liderazgos. En setiembre de 1808 se constituyó la primera junta en Montevideo; y siguieron las de Chuquisaca (mayo 1809), La Paz (julio 1809), Quito (agosto 1809), Buenos Aires (mayo 1810), Santafé de Bogotá (julio 1810) y Santiago de Chile (septiembre 1810). En 1809, un levantamiento popular depuso a las autoridades de la Audiencia de Charcas (Bolivia); y el 16 de julio, la Junta de La Paz nombró presidente al patriota Pedro Domingo Murillo. En 1810, la Audiencia de Quito proclamó la soberanía del pueblo; el 20 de julio de 1810 se inició el proceso de independencia de Colombia; y el 16 de septiembre de 1810, Miguel Hidalgo inició la lucha por la independencia de México.

Intenso período de revueltas y levantamientos que en el Perú se prolongó hasta 1824. Proceso que según varios estudios está conformado por cuatro etapas: antes de la Rebelión de Tupac Amaru; entre 1780 y 1816; de 1816 a 1821, y de 1822 a 1824, que culminó con la Batalla de Ayacucho[2].

En 1811 se produjo un levantamiento de protesta en Tacna, liderado por Francisco de Zela, y el 22 de febrero de 1812 estalló la rebelión de Huánuco. Un día después del ataque en el puente Huayaupampa miles de indios "pertenecientes a 13 pueblos de la Indendencia de Tarma, desta-

1 Sonia Salazar - Alejandra Sevilla. *Mujeres de la Revolución de Quito.* Quito, 2009, p. 27.

2 Bernardino Ramírez Bautista. "Próceres campesinos en la guerra de la Independencia del Perú". Lima, 2019, p. 241.

cando la procedencia de Panatahuas, siendo en su mayoría varones acompañados de sus esposas e hijos[3]. Levantamiento indígena, liderado por Norberto Aro, José Contreras; los religiosos Marcos Durán Martel[4], Mariano Aspiazu, Ignacio Villavicencio y Francisco Ledesma[5]. Así como por "autoridades criollas como José Crespo y Castillo y Domingo Berrospi[6].

El 16 de agosto de 1814, estalló la insurrección en el Cusco cuando los hermanos José, Vicente y Mariano Angulo lanzaron una Proclama contra la Audiencia de esa ciudad por implantar un régimen absolutista y no acatar la Constitución liberal de 1812. Movimiento liderado por José Angulo, nombrado Capitán General[7]. La influencia de la rebelión del Cusco pronto se sintió en Arequipa, donde el poeta Mariano Melgar fue fusilado a los 24 años de edad, el 12 de marzo de 1815. Su Oda a Baquijano y Carrillo anuncia el derrotero de esos años.

Oíd: cese el llanto
Levantad esos rostros abatidos,
indios que con espanto,
esclavos oprimidos
del cielo y de la tierra sin consuelo
cautivos habéis sido en vuestro suelo

El Perú es libre e independiente

La Expedición Libertadora del Perú, liderada por José de San Martín desembarcó en Paracas, cerca del puerto de Pisco, el 8 de setiembre de 1820, forzando el retiro del ejército realista. Poco después, el general Juan Antonio Álvarez de Arenales partió a Lima al frente de un destacamento; mientras que San Martín dirigió la flota al norte hasta que entre el 10 y 12 de noviembre desembarcó con sus tropas en el puerto de Huara, donde estableció su cuartel general. Período de importantes triunfos que se ini-

3 Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima, 1971, Tomo III, Vol. 1, pp. 265-281.

4 Marcos Duran Martel, sacerdote que compartió el largo cautiverio de Juan Bautista Tupac Amaru.

5 Ella Dunbar Temple. Prólogo. Conspiraciones y rebeliones en el siglo xix. La Revolución de Huánuco, Panataguas y Huamalíes. Lima, CDIP 1971, p. IV.

6 Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú. La Rebelión de Huánuco de 1812. Volumen 1. Autor: Héctor Huerto Vizcarra. Lima, 2018.

7 *La Revolución del Cusco de 1814*. Prólogo: Horacio Villanueva. Lima, 1971, Tomo III, p. XIV.

ció el 6 de noviembre, cuando el vicealmirante Lord Cochrane y sus hombres capturaron en el Callao la fragata española Esmeralda. El ejército del general Arenales derrotó al general realista Diego O' Reilly en la batalla de Cerro de Pasco; y el batallón Numancia del ejército realista desertó y se unió a los patriotas.

El 27 de noviembre de 1820, el libertador San Martín declaró por primera vez la independencia del Perú desde el balcón de su cuartel general en Huaura. Meses después, el 28 de julio de 1821, proclamó la independencia del Perú en la Plaza de Armas de Lima: "El Perú es desde este momento libre e independiente por la voluntad general de los pueblos y por la justicia de su causa que Dios defiende, ¡Viva la Patria!…"

San Martín estableció un gobierno y el primer congreso del Perú se reunió en setiembre de 1822, año en que se celebraron elecciones indirectas en seis de las 11 provincias del Perú para formar un Congreso Constituyente, mientras las otras cinco se encontraban representadas por suplentes. Sin embargo, continuó el clima de convulsión social incluso hasta cuando en setiembre de 1823, Simón Bolívar asumió el control del país. Los combates se prolongaron, la escasez de provisiones y el desorden interno, en el marco de la nueva ocupación realista de Lima88. Recién en la Batalla de Junín, el 6 de agosto de 1824, y en la Batalla de Ayacucho el 9 de diciembre de 1824 se puso fin a la dominación española en América Latina, cuando Simón Bolívar y Antonio José de Sucre obtuvieron una decisiva victoria.

La primera Constitución Política del Perú, escrita por Simón Bolívar, fue jurada el 9 de diciembre de 1826 por el Consejo de Gobierno presidido por Andrés de Santa Cruz, a la que se opuso Javier Luna Pizarro. El 26 de enero de 1827 estalló en Lima un motín, y al día siguiente Santa Cruz convocó a elecciones para un Congreso Constituyente Extraordinario. Así, la constitución conocida como la Vitalicia rigió sólo siete semanas hasta el 27 de enero de 1827.

> "Pese a los esfuerzos de organización de un Estado nacional, traducido en las seis constituciones promulgadas entre 1823 y 1839, el poder permaneció en manos de los caudillos locales. En ese marco, pulula-

8 Christon I. Archer. "Ejército y milicias, 1820-1870". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870,* Tomo VI, 1999, pp. 201-202.

ron las montoneras, huestes armadas de los caudillos locales, en guerra entre sí o con el débil y lejano Gobierno central, cuyos prefectos configuraron también un poder autónomo, frecuentemente en pugna con el de los gamonales"[9].

La naciente republica se enfrentó a una realidad dramática dominada por caudillos locales, confrontación política, huestes armadas, centralismo y ausencia de Estado en las zonas alejadas de Lima. Mientras los indígenas siguieron viviendo marginados, en una situación de atraso y analfabetismo.

Las mujeres en la Independencia

El 25 de mayo de 1809 estalló un levantamiento en Chuquisaca, y el 16 de julio en La Paz, donde tuvo destacada presencia el sacerdote José Antonio Medina, párroco de Sicasica. Entonces, Brígida Silva de Ochoa, cumplió una importante tarea como enlace entre los patriotas; y después del fracaso del levantamiento en el Alto Perú, colaboró en la evasión de la cárcel del sacerdote Medina. Perteneció a una familia de patriotas. Su hijo, José Ochoa, participó en el levamiento del Alto Perú; su hermano, el coronel Remigio Silva, estuvo implicado en la conspiración contra el virrey Abascal en 1809; y su otro hermano, el abogado Mateo Silva promovió una Junta de Gobierno en el Cusco. En 1816, fueron fusilados su padre y su hermano Remigio.

Ventura Ccalamaqui, fue una mujer indígena que lideró a cientos de mujeres campesinas en el levantamiento de Huamanga, Ayacucho, el 31 de agosto de 1814, con el objetivo de apoyar a los insurgentes del Cusco, dirigidos por los hermanos Angulo y Pumacahua. Al frente de un nutrido grupo de mujeres realizó un motín frente al cuartel de Santa Catalina desafiando así a la monarquía española 10. Por su valentía fue considerada como ejemplo de las mujeres en la lucha por la independencia del Perú

Después de que el general José de San Martín desembarcó en Paracas el 8 de setiembre de 1820, partió la expedición a la sierra central dirigida por el general Juan Antonio Álvarez de Arenales. Llegó a Huancayo el 19

9 José Carlos Chiaramonte. "Estado y Poder Regional. Las expresiones del poder regional, análisis del caos". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Tomo VI, 1999, p. 186.

10 Bernardino Ramírez Bautista. Ob. Cit., Lima, 2019, p. 254

de noviembre, y al día siguiente proclamó la independencia. A continuación se dirigió a Tarma y a Cerro de Pasco. Al quedar la región desprotegida los españoles realizaron "una serie de tropelías al mando del brigadier Mariano Ricaford. Incluso, la sierra central se convirtió en el espacio donde establecieron su principal centro de acciones hasta 1824, con Carratalá y, posteriormente, con Canterac"[11].

Es en este contexto que las hermanas Toledo, María e Higinia Toledo y su madre Cleofé Ramos, condujeron a los pobladores de Concepción a fin de impedir el ingreso de las topas españoles al mando de Mariano Ricaford y Jerónimo Valdez, derribaron el puente sobre el río Mantaro. Fue así que cuando los españoles llegaron a la parte central del puente, se derrumbó impidiéndoles el paso. Posteriormente, el general Álvarez de Arenales recibió la adhesión de los pobladores de Concepción, y al rendir homenaje a las hermanas Toledo declaró: "debo consignar aquí un heroico acontecimiento que hace ilustre el nombre de este pueblo en la historia de la independencia americana"[12].

En el proceso por lograr la Independencia del Perú fue importante la Batalla de Higos Urco, de la ciudad de Chachapoyas, porque tuvo como objetivo consolidar la libertad del norte y obligar a la armada española a abandonar Lima ante la presencia de San Martín. En abril de 1821, los pobladores de Chachapoyas desconocieron a las autoridades españolas. Y, el 6 de junio de 1821 se libró la batalla en las pampas de Higos Urco, donde fueron vencidos los españoles. Destaca aquí el heroísmo de las mujeres de la Amazonía personificadas en Matiaza Rimachi, quien organizó a las mujeres y las condujo al frente de batalla. Los jefes militares intentaron que desistieran de participar, pero ellas respondieron con firmeza que permanecerían en el campo de batalla como así lo hicieron hasta el final cuando el enemigo fue derrotado.

Destaca en este período en el Perú, María Parado de Bellido fusilada el 29 de marzo de 1822 por los españoles debido a su vinculación con el movimiento independentista. Entonces se hallaba estacionada en el distrito de Paras una fuerza patriótica al mando del capitán Cayetano Quirós en cuyas filas combatía, Tomás, hijo de María Parado de Bellido. El ejército español

11 Carlos H. Hurtado Ames. Las mujeres de Jauja en el proceso de La Independencia. El Caso de Las Toledo. *Primer Congreso Internacional. Las Mujeres en los Procesos de Independencia de América Latina.*Lima, 2014, p. 164.

12 Bernardino Ramírez Bautista. Ob. Cit., Lima, 2019, p. 256

preparó una emboscada dirigida por el general Carratalá contra las fuerzas patrióticas, y fue María Parado quien escribió una carta a su hijo alertando al cuartel, pero la carta fue interceptada.

Por negarse a revelar la fuente de información de los movimientos de Carratalá, fue sentenciada a muerte. Su casa saqueada e incendiada, y sus hijas echadas a la calle con la prohibición de darles alojamiento. Custodiada por fuerzas españolas fue llevada a las cuatro esquinas de la Plaza Mayor donde un oficial leyó:

> "A doña María Parado de Bellido se le aplicará la pena capital para escarmiento y ejemplo de los posteriores, por haberse rebelado contra el Rey y Señor del Perú cuyas disposiciones perjudicara por una carta que había escrito o hecho escribir".[13]

Emeteria Ríos de Palomo, tuvo una destacada participación en la resistencia que se organizó en setiembre de 1823, cuando el general Canterac, jefe del ejército español, llegó al pueblo de San Agustín de Pariac en Huaral. Pero su trabajo de información y comunicación con las fuerzas patriotas fue descubierto. Apresada y torturada se negó a dar información de quienes luchaban por la independencia. Poco después fue fusilada. En el 2010 la Municipalidad Provincial de Huaral "le otorgó el reconocimiento como Hija Emérita de la Provincia de Huaral por su sacrificio, valentía, coraje y contribución en la lucha por la Independencia del Perú"[14].

Heroínas de América Latina

Cuando el 27 de mayo de 1812, Goyeneche entró al frente del ejército español a Cochabamba, las mujeres se alzaron conducidas por una anciana ciega que había visto de niña un brazo de su abuelo sobre un palo de la Coronilla de San Sebastián y, un año después, presenció el descuartizamiento de su padre Nicolás Flores.

La Abuela, como la llamaban, condujo a hombres, mujeres y niños hasta la Coronilla, un cerro desde el cual se domina el valle de Cochabamba. Allí, el combate fue desigual: un pueblo casi desarmado se enfrentó al bien

13 Antología de la Independencia del Perú. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú. Lima, 1972, p. 319.

14 Bernardino Ramírez Bautista. Ob. Cit., Lima, 2019, p. 255.

equipado ejército español. Vencidos los patriotas, los españoles encontraron en el cerro:

> "...un montón de muertos, cañones de estaño desmontados, medio fundidos, y, sentada en la cureña de uno de ellos, teniendo a dos niños exánimes a sus pies, una anciana ciega. ¡De rodillas, vamos a ver como rezan las brujas!, dijo uno de los soldados apuntando el fusil. La anciana dirigió de aquel lado sus ojos sin luz, recogió en el hueco de su mano la sangre que brotaba de su pecho y la arrojó a la cara del soldado antes de recibir la gracia que la amenazaba"[15].

Otra importante combatiente del Alto Perú fue Juana Azurduy, que con su esposo, Manuel Ascencio Padilla, fundaron un movimiento que se alzó en armas contra el dominio español. Durante los años de lucha perdió a sus cuatro hijos, y cuando murió Ascencio Padilla, logró reagrupar a sus hombres y ordenó atacar el poblado donde ella misma recuperó el cuerpo de su esposo. Continuó luchando junto al general Belgrado, quien la ascendió al grado de coronela. También destacan las figuras de Josefa Ortiz de Domínguez, Leona Vicario y Carmen Serdán, representantes de tres movimientos que forjaron la independencia de México[16]. Y, Rosa Campusano, que llegó a Lima procedente de Guayaquil, y desde el primer momento expresó su apoyo a los patriotas.

Así mismo, Manuela Sáenz que desde muy joven tuvo presencia en el movimiento por la independencia rompiendo "en su Quito natal con todos los cánones que obligaban al sometimiento de las mujeres a las disposiciones patriarcales"[17]. No en vano presagió: "Mi país es el continente de América. He nacido bajo la línea del Ecuador".

Fue condecorada con la Orden del Sol, el 11 de enero de 1822 por el General San Martín en reconocimiento a su valor. Posteriormente, tuvo una destaca participación en la Batalla de Junín en 1824, cuando recorrió a caballo la agreste cordillera andina con Simón Bolívar. Luego prosiguió la campaña con el general Antonio José de Sucre, quien le escribe a Bolívar

---

15 Nataniel Aguirre. *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia.* Cochabamba, 1959, p. 254.

16 *La participación política de la mujer en México.* México, 1984.

17 Judith Nieto López. *De Literatura e Historia: Manuela Sáenz entre el Discurso del Amor y el Discurso del Otro.* Colombia, 2006, p. 32.

solicitando reconocimiento a Manuela Sáez por su valor en la Batalla de Junín y en la Batalla de Ayacucho.

> "Ayacucho, Frente de Batalla, diciembre 10 de 1824. A su Excelencia El Libertador de Colombia, Simón Bolívar: Se ha destacado particularmente Doña Manuela Sáenz por su valentía; incorporándose desde el primer momento a la división de Húsares y luego a la de Vencedores, organizando y proporcionando el avituallamiento de las tropas, atendiendo a los soldados heridos, batiéndose a tiro limpio bajo los fuegos enemigos; rescatando a los heridos. La Providencia nos ha favorecido demasiadamente en estos combates. Doña Manuela merece un homenaje en particular por su conducta; por lo que ruego a Su Excelencia le otorgue el grado de Coronel del Ejército colombiano[18].

El 17 de diciembre de 1830, cuando Manuela Sáenz se dirigía a Santa Marta para reunirse con Simón Bolívar recibió carta de Louis Perú de Lacroix, auxiliar del general, anunciándole su muerte. Poco después se trasladó a Bogotá, enfrentando los ataques y el desprecio contra "la Sáenz", que concluyeron el día de Corpus Christi con la quema de dos muñecos que personificaban a Manuela y a Bolívar. Entonces, las mujeres se volcaron a las calles a manifestarle su apoyo.

Posteriormente, cuando el general Francisco de Paula Santander (1792-1840) fue elegido Presidente de Colombia, el 1 de enero de 1834 firmó el decreto que la desterró definitivamente. Maxwell Hyslop, comerciante inglés amigo de Bolívar, la acogió en Kingston (Jamaica) durante un año hasta que recibió el salvoconducto que le permitía ingresar a Ecuador, otorgado por el presidente Juan José Flores. Sin embargo, en octubre de 1835, Flores perdió el poder, y Manuela Sáenz tuvo que trasladarse a Guayaquil, donde poco después fue expulsada por el gobierno de Vicente Roca-Fuerte.

Entonces se dirigió al Perú, acompañada de Jonatás, y se instaló en Paita, un pequeño puerto en medio del desierto de la costa norte peruana. Tenía 38 años cuando llegó a Paita en 1835, y allí permaneció hasta el 23 de noviembre de 1856. Durante estos años con Jonatás administraron una pequeña tienda en su casa en cuya puerta se podía leer: Tobbaco. English spoken.

18 Carlos Álvarez Saá. *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles.* Quito, 1994, p. 85.

Simón Rodríguez, el maestro de Simón Bolívar, vivía en un pueblo cercano a Paita, y con frecuencia la visitaba. También vino a conocerla el patriota italiano, Giuseppe Garibaldi. En su libro *Las cuatro estaciones de Manuela*, Víctor W. Von Hagen narra que la visita de Garibaldi coincidió con la Simón Rodríguez. Conoció en este período a Herman Melville, cuando el futuro autor de *Moby Dick*, arribó a Paita en 1841 a la edad de 22 años a bordo del ballenero Acushnet1919. También llegaron a visitarla, Carlos Holguín, político colombiano; Ricardo Palma, que recogió posteriormente la entrevista en sus *Tradiciones*; y el político y poeta ecuatoriano José Joaquín Olmedo, autor del *Canto a Bolívar*.

En noviembre de 1856, el puerto de Paita fue asolado por una epidemia de difteria, que pronto se propaló causando la muerte de gran parte de la población2020. El 23 de noviembre murió Manuela Sáenz; unas horas antes había fallecido Jonatás, su fiel compañera. El cadáver de la Libertadora fue incinerado a fin de evitar el contagio, y su casa, y sus pertenencias, quemadas.

Reconocimiento a las mujeres

Francisco de Miranda fue uno de los primeros defensores de los Derechos Cívicos de las Mujeres, y así lo expresó en una carta dirigida en 1792 a Alejandro Petión, líder de la independencia y primer presidente haitiano en 1803:

> "Por mi parte os recomiendo una cosa sabio legislador: las mujeres. ¿Por qué dentro de un gobierno democrático la mitad de los individuos, las mujeres, no están directas o indirectamente representadas, mientras que sí están sujetas a la misma severidad de las leyes que los hombres hacen a su gusto? ¿Por qué al menos no se les consulta acerca de las leyes que conciernen a ellas más particularmente como son las relacionadas con matrimonio, divorcio, educación de las niñas, etc.? Le confieso que todas estas cosas me parecen usurpaciones inauditas y muy dignas de consideración por parte de nuestros sabios legisladores"[21].

19 Luis Zúñiga. *Manuela*. Quito: Colección luna tierna, 2002.

20 Álvaro Mutis. *"El último rostro. La muerte del estratega. Narraciones, prosas y ensayos.* México, 1978.

21 José María Antepara. *Miranda y la Emancipación Suramericana*. Caracas, 2006, p. 13.

Se notaba también un cambio en el discurso de los próceres de la independencia. Convencido del rol de las mujeres en el proceso independentista, Simón Bolívar dirigió el 24 de febrero de 1820 una alocución a las matronas del Socorro, población colombiana donde en 1781-1782 el movimiento de los Comuneros se rebeló contra España contando con una significativa presencia femenina. Bolívar, sindica la heroicidad como cualidad eminentemente masculina al referirse con asombro, a las "mujeres varoniles":

> A las ilustres matronas del Socorro:
>
> Un pueblo que ha producido mujeres varoniles, ninguna potestad humana es capaz de subyugarlo. Vosotras, hijas del Socorro, vais a ser el escollo de vuestros opresores. Ellos, en su frenético furor, profanaron lo más sagrado, lo más inocente, lo más hermoso de nuestra especie; os hollaron. Vosotras habéis realzado vuestra dignidad endureciendo vuestro tierno corazón bajo los golpes de los crueles.
>
> Heroicas socorreñas: las madres de Esparta no preguntaban por la vida de sus hijos, sino por la victoria de su patria; las de Roma contemplaron con placer las gloriosas heridas de sus deudos; los estimulaban a alcanzar el honor de expirar en los combates. Más sublimes vosotras en vuestro generoso patriotismo, habéis empuñado la lanza; os habéis colocado en las filas y pedís morir por la patria. Madres, esposas, hermanas, ¿quién podrá seguir vuestras huellas en la carrera del heroísmo? ¿Habrá hombres dignos de vosotras? ¡No, no, no! Pero vosotras sois dignas de la admiración del Universo y de la adoración de los libertadores de Colombia.
>
> Simon Bolívar.
> Cuartel General en el Socorro, a 24 de febrero de 1820[22].

Mientras que el 11 de enero de 1822, José de San Martín en reconocimiento a la abnegada labor de las mujeres autorizó el uso de la Banda de Honor Blanca y Roja como galardón y una medalla de oro con la siguiente inscripción: "Al patriotismo de las más sensibles". En la "Gaceta de Gobierno de Lima Independiente", del 23 de enero de 1822 figuran las primeras galardonadas:

22 Simón Bolívar. *Doctrina del Libertador*. Caracas, 1979, pp. 115-116.

> Melchora Balandra, Antonia Bernales de Zubiaga, Manuela Sáenz, Rosa Campusano, Antonia Ulate y Valderrama, Andrea de Mendoza. Marquesa de Casa Dávila, Catalina Fernández de Giraldino, Narcisa Iturregui, Catalina Agueri, Brígida Silva de Ochoa, Silvia Ochoa, Manuela Estacio, Josefa Carrillo. Marquesa de Castellón, Andrea de Mendoza, Bernarda Argote, Carmen Larriva de López Aldana, Francisca de Unanue, Josefa Boquete, Juana Unanue, Josefa Pezet, Josefa Palacios de Mariátegui, Narcisa Arias de Saavedra y Lavalle, Camila Arnao, Manuela Carbajal, Petronila Carrillo de Albornoz, María Hermenegilda de Guisla, María Simona de Guisla y Vergara, Mercedes Nogareda, Camila Arnao[23].

También, en 1826, Domingo Navas Spínola publicó en Caracas una obra titulada *Las ilustres americanas. De las mujeres en la sociedad y acciones ilustres de varias americanas*, donde destaca varios hechos notables protagonizados por las mujeres durante la lucha por la independencia.

23 Catherine Davies, et alt. *South American Independence. Gender, Politic*, Text. UK, 2006, pp. 143-144.

CAPITULO XI

TRANSGRESORAS Y PERSEGUIDAS

Francisca Zubiaga. La Mariscala*

Francisca Zubiaga Bernales nació el 11 de septiembre de 1803 en Santiago de Oropesa, en la provincia de Quispicanchis, a 22 kilómetros del Cusco, hija del comerciante vasco, Antonio de Zubiaga, y de la cusqueña, Antonia Bernales. Por motivos de trabajo, la familia se trasladó a Lima donde los hijos recibieron educación religiosa. Desde niña, Francisca demostró una marcada predisposición a conseguir sus objetivos con tenacidad. En 1815, a los doce años, expresó tal voluntad de consagrarse a la vida religiosa, que sus padres terminaron por aceptar. Ingresó como novicia al Monasterio de Santa Teresa, donde se martirizó con severos castigos y ayunos, hasta que cinco años después sus padres la retiraron del convento.

Sin embargo, Francisca continuó dedicada a la oración encerrada en sus habitaciones y fueron vanos los intentos por distraerla, llevarla a fiestas o presentarle a jóvenes de su misma edad. Sólo cuando su madre la trasladó de Lima al Cusco, cambió de carácter. Nadie podía imaginar al ver a esa joven de 19 años bailar y reír que apenas un año antes había llevado con rigor el hábito de monja.

Mientras tanto, Agustín Gamarra, que se había unido el 24 de enero de 1821 al ejército independentista, combatía en el regimiento comandado por José de San Martín. Nació el 27 de agosto de 1785 en el Cusco, hijo de Fernando Gamarra y de Josefa Petronila Messia. Estudió en el colegio San Buenaventura, y pronto abandonó su afición por la filosofía y la teología, y se enroló en el ejército realista en 1809, bajo la dirección del general José Manuel de Goyeneche. Combatió contra los patriotas en Buenos Aires (1810), en la Batalla de Guaqui (1811), y en las batallas de Tucumán (1812) y Salta (1813), bajo las ordenes del general Pío Tristán.

---

* Sara Beatriz Guardia. *Dominga, Francisca, Flora. Soy una fugitiva, una profana, una paria.* Lima: 2017, 2da edición, pp. 107-126.

En enero de 1822 fue nombrado Jefe de Estado Mayor y en 1823 General de Brigada. Con Bolívar participó como jefe de Estado Mayor en la Batalla de Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824. Un año después fue ascendido a General de División, y Simón Bolívar lo nombró el 6 de febrero de 1825 Prefecto del Cusco, y jefe militar de los departamentos del sur.

Fue precisamente en el Cusco donde conoció a Francisca Zubiaga y le propuso matrimonio. Por entonces, Agustín Gamarra era viudo de su primera esposa, Juana Manuela Alvarado, de quien tenía un hijo, Andrés, que vivía con su familia materna en Jujuy. Se casaron en el pueblo de Zurite en la provincia de Anta en 1825. Francisca tenía 22 años y Gamarra 40; pronto supo que Francisca no sería una esposa tradicional.

Poco después, Simón Bolívar dejó Lima el 10 de abril, llegó a Arequipa el 15 de mayo, partió el 10 de junio y el 26 llegó al Cusco. Las calles fueron adornadas para recibirlo y en la plaza principal se construyó un tabladillo donde Francisca Zubiaga puso una corona de brillantes sobre la cabeza del Libertador; y en la noche se organizó una cena en su honor. Varios documentos mencionan que ese episodio tuvo un significado importante en la vida de Francisca, pues a partir de entonces aprendió a manejar el florete, la pistola y a practicar equitación.

También por esa fecha, Francisca hizo un largo viaje hasta Jujuy para recoger a Andrés, el hijo de Agustín Gamarra, a quien atendió y quiso como una madre. Posteriormente él mismo lo reconoció en la carta que dirigió a Clorinda Matto de Turner.

Abraham Valdelomar señala que Francisca Zubiaga vigilaba el aprovisionamiento y la alimentación de los soldados, impartía órdenes, y recibía informaciones. Era la primera en la labor y la última en el descanso[1]. Sánchez de Velasco, en sus *Memorias para la Historia de Bolivia*, relata que Francisca Zubiaga dirigió en pleno invierno un destacamento que se apoderó de la plaza de Paria, y que no sólo participaba en operaciones militares, sino que asistía, en compañía de Gamarra, a las reuniones políticas con jefes bolivianos.

El 7 de junio de 1829, el Mariscal Agustín Gamarra depuso al Presidente Domingo de La Mar y lo desterró a Costa Rica donde murió poco después.

1 Jorge Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Revista de Letras. Cusco, No. 2, 1948.

Con el objetivo de legitimar la situación el congreso convocó a elecciones el 31 de agosto, convirtiéndose el general Gamarra en Presidente, y el general A. Gutiérrez de la Fuente en vicepresidente. "Las circunstancias del acceso de Gamarra al poder eran del más estricto caudillismo: toma del poder por las armas y convocatoria a elecciones para legalizar el poder. Contó Gamarra con un congreso liberal opositor encabezado por uno de los políticos más hábiles: Francisco Luna Pizarro. Entre los congresistas figuraba el radical, Francisco de Paula González Vigil. Gamarra fue apoyado por un conservador de gran renombre: José María de Pando"[2].

Proclive a los excesos, Francisca Zubiaga ejerció un dominio arrogante, llegando incluso a ordenar a la oficialidad del ejército los buenos modales, pulcritud y elegancia del uniforme. En este período se la empezó a llamar La Mariscala por su capacidad de mando y decisión, y porque para remarcar su condición y valor, solía vestirse con traje militar para ser tratada con respetada en el ejército. No fue la única, también la boliviana Juana Azurduy adoptó el traje militar, así como la quiteña, Manuela Sáenz, distinguida como coronela del ejército y condecorada por San Martín con la Orden del Sol.

Atacada y criticada con severidad y odio, La Mariscala tuvo que soportar insultos y calificaciones de "marimacho" y "mujer fácil" por los supuestos amantes que le adjudicaron. Un día que había ido al Callo a visitar las prisiones militares, distinguió en la guarnición que le presentaba armas a un coronel que se jactaba de haber sido su amante.

> "Enseguida se lanzó sobre él, le arrancó la charretera, le cruzó el rostro a latigazos y le dio tan rudo empellón que fue a caer entre las patas de su caballo. Los asistentes enmudecieron. Es así -exclamó ella con voz retumbante- como corregiré yo misma a los insolentes que se atreven a calumniar a la Presidenta de la República"[3].

Durante los tres años de gobierno estallaron catorce levantamientos en un período particularmente convulsionado. El 20 de diciembre de 1833, Luis José de Orbegoso y Moncada, fue elegido Presidente Constitucional de la República desplazando a Pedro Pablo Bermúdez, candidato de Agustín Gamarra. Se trataba de un liberal que participó en la independencia del Perú y fue condecorado por su participación durante la ocupación del Callao.

---

2 Margarita Guerra Martiniere. *Historia General del Perú. La República.* Lima, 1994. Tomo VII, p. 64.

3 Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Ob. Cit., p. 549.

El 4 de enero de 1834, el mariscal Agustín Gamarra y el general Pedro Pablo Bermúdez al frente de la guarnición de Lima dieron un golpe militar. La Convención Nacional fue disuelta y Bermúdez proclamado Jefe Supremo de la República Peruana. El presidente José Luis de Orbegoso y Moncada, se refugió con algunos jefes militares leales en la fortaleza del Real Felipe del Callao. El Perú se dividió en tres escenarios y estalló la revuelta popular.

El General Domingo Nieto lanzó una proclama desde Arequipa llamando a los pueblos a levantarse contra los golpistas. Ante lo cual, Gamarra, Bermúdez y La Mariscala, tuvieron que abandonar Lima el 28 de enero. Al día siguiente el general José Luis de Orbegoso y Moncada volvió del Callao, mientras que Bermúdez al mando del ejército permaneció en Tarma. Agustín Gamarra y Francisca Zubiaga partieron a Arequipa, poco después Gamarra continuó viaje a Tacna en persecución de Nieto, pero Francisca se quedó en Arequipa alojada en casa del señor Gamio, y acompañada por el coronel Bernardo Escudero, su leal secretario. La situación se agravó cuando estalló la sublevación popular que desarmó y dispersó al batallón Pultumchara, una importante fuerza militar de Gamarra. Ante lo cual, tuvo que dirigirse a La Paz con Bermúdez.

Clorinda Matto de Turner, en una biografía sobre La Mariscala que publicó en su libro *Bocetos al lápiz de americanos célebres*, señala que el matrimonio de Francisca Zubiaga y Agustín Gamarra se rompió antes del viaje del Presidente a La Paz. Pero fue su hijo, el coronel Andrés Gamarra, quien en una extensa carta publicada en "El Correo del Perú", el 12 de marzo de 1876, destaca que la separación de sus padres se debió a circunstancias políticas y no a un rompimiento:

> "La narración histórica que acabo de hacer de los sucesos, no puede dejar duda de que la separación de los esposos fue debida a las circunstancias políticas independientes de la voluntad de ambos y no a causas que supone la señora Turner.
> Nadie como yo, que no me separé de mi madre política sino en períodos cortos, ha podido estar al corriente de todos los pormenores de su vida, tanto privada como pública. Habiendo sido por una parte testigo de sus virtudes y por otra, habiendo recibido de ella las tiernas caricias de una madre"[4].

4 Juan B. Lastres. "Flora Tristán y su entrevista con La Mariscala". Revista "Hora del Hombre". Lima, 1944.

Poco después Francisca Zubiaga fue apresada y exilada a Chile. En el perfil psicológico que le hiciera Juan B. Lastres destaca el carácter turbulento y temerario que despertó la admiración pero también el odio. "Su ambición, dice Lastres, era inextinguible. Tuvo a sus pies a toda una nación, a todo un pueblo; pueblo y nación que estaban orgullosos de haberse sacudido, hacía muy poco, del yugo español. Sintió las caricias de la adulación y del servilismo, flores con que los mediocres obsequian a sus amos"[5].

Dominga Gutiérrez de Cossío. Una monja en la naciente República del Perú*

Dominga Gutiérrez de Cossío, nació en Arequipa en 1807, hija de Reymundo Gutiérrez de Otero, caballero de la orden del Glorioso Apóstol Santiago, y de María Magdalena de Cossío y Urbicaín, pertenecientes a familias acaudaladas de Arequipa de fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Dominga tenía cinco años cuando murió su padre, probablemente la persona que más cerca tuvo. Esa fría noche del 9 de diciembre de 1812, empezaron los años de soledad, porque aunque tenía a sus hermanos, por alguna razón desconocida su madre no le prestaba atención, y hasta se podría decir que no la quería.

También contó con dos criadas que permanecieron con ella, Antonia Pastor y María Arias. A los trece años, Dominga ya podía salir con Antonia y sus hermanas a la casa de su profesora inglesa, para asistir a las lecciones de labores, dibujo, urbanidad y poesía. Precisamente durante esos primeros días de enero de 1821, ocurrió la mayor desgracia en su vida. Caminaba con Antonia hacia la Plaza de Armas cuando de pronto se acercó un hombre. No solo las acompañó hasta la casa, sino que allí le pidió permiso a doña María Magdalena para visitar a su hija.

Después de algunas semanas de continuas visitas, la pidió en matrimonio. La madre aceptó pero puso como condición que esperara que Dominga cumpliera 14 años. Poco después, estalló el escandalo, el novio de Dominga se casó con una mujer viuda con hijos y mucho dinero. Pronto supo que no solo era la novia abandonada, sino que había deshonrado a su familia.

Su tío, el sacerdote Mateo Joaquín Cossío, venía con más frecuencia y le imponía rezos; también alababa a las monjas, a esas mujeres esposas

5 Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Ob. Cit., p. 70.

de Cristo, virginales y castas, dignas del amor divino, y miraba de manera expresa a Dominga, que no parecía entender el mensaje. Porque doña María Magdalena y su hermano habían coincidido en que la mejor defensa del honor de la familia, era que Dominga ingresase al monasterio de Santa Teresa de la Orden de las Carmelitas Descalzas; y para que se vaya preparando le dejó un libro, "Santa Teresa de Ávila, fundadora de las Carmelitas Descalzas".

Dominga Gutiérrez de Cossío entró al convento en 1821, a los 14 años, y tomó el nombre de Dominga Beatriz del Corazón de Jesús. Permaneció en clausura diez años de intenso sufrimiento, hasta que la noche del 6 de marzo de 1831 se fugó del monasterio apoyada por Antonia Pastor y María Arias, quienes vistieron el cadáver de una mujer con el hábito de Dominga, y le prendieron fuego. El cadáver carbonizado fue enterrado al día siguiente creyendo que se trataba de Dominga Gutiérrez.

Poco después la evasión de la monja fue descubierta y estalló el escándalo. Su madre, Doña María Magdalena, exclamó: ¡Prefiero verla muerta! ¡Ha deshonrado a nuestra familia!. A la irritada reacción de las autoridades eclesiásticas frente a la fuga, siguieron las batallas ideológicas y legales entre los fueros civil y eclesiástico; y la estigmatización de Dominga por la sociedad arequipeña al haber obtenido la libertad perdiendo su honor y gracia [6].

Ante la renuencia de Dominga de regresar al convento, el obispo Goyeneche la confinó en la casa de sus tíos José Menault y Doña Manuela Cossío y Urbicaín, y el 10 de marzo de 1831, tres días después de la fuga, inició un juicio de apostasía contra ella; es decir, un juicio por rebelarse contra Dios, contra Su Verdad. Finalmente Roma tuvo que intervenir para resolver el litigio ordenando la secularización de la monja, que apartada de todos continuó viviendo en Arequipa.

En la naciente república no existían antecedentes de un conflicto entre el poder eclesiástico y el poder judicial. El hecho conmovió a la población que vivía en la seguridad que los conventos eran lugares de recogimiento donde las monjas vivían felices orando. ¿Qué otro sentimiento sino la desesperación podía haber impulsado a Dominga Gutiérrez?. Para ejecutar su plan tuvo que conseguir el cadáver de una mujer joven, introducirlo en un convento protegido, vestirlo con sus hábitos y después prenderle fuego y huir.

6 Armando Guevara Gil. "Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)". *Legal interpretation takes place in a field of pain and death.* Robert Cover, 1986.

Dominga Gutiérrez fue absuelta en 1833, el mismo año que Flora Tristán llegó al Perú, quien, intrigada por el escándalo decidió conocer el convento del cual había huido la monja. Con este fin permaneció varios días en Santa Teresa, que por error denomina Santa Rosa:

> "No creo que alguna vez haya existido en un estado monárquico una aristocracia más altiva y más chocante en sus distinciones que aquella cuya visita causó mi admiración al entrar en el convento de Santa Rosa. Allí reinan con todo su poder las jerarquías del nacimiento, de los títulos, de los colores de la piel y de las fortunas, y éstas no son vanas clasificaciones. Al ver marchar en procesión por el convento a los miembros de esta numerosa comunidad vestidos con el mismo hábito, se creería que la misma igualdad subsiste en todo. Pero si se entra en uno de los patios, queda uno sorprendida del orgullo empleado por la mujer que tiene título en sus relaciones con la mujer de sangre plebeya; del tono despectivo que usan las blancas con las que no lo son"[7].

Ha llegado una francesa. Flora Tristán en Arequipa*

Flora Tristán (1803-1844), una de las fundadoras del feminismo moderno y pionera de las reivindicaciones femeninas del movimiento obrero, nació en Paris el 7 de abril en 1803, hija del coronel Mariano Tristán y Moscoso, perteneciente a una de las más antiguas y ricas familias de Arequipa, y de la francesa Thérèse Leisné. Hermanos de su padre fueron, Domingo Tristán y Moscoso, coronel del Regimiento "Dragones de Milicias de Majes", que en 1813 fue elegido Diputado a Cortes por Arequipa; y Juan Pío Tristán y Moscoso, Mariscal de Campo y el último Virrey del Perú. Educado en Francia, a su regreso, en 1809, se alistó en el ejército realista de Goyeneche, y después de la batalla de Ayacucho asumió el poder en su carácter de Virrey para entregar el Perú al ejército libertador de Bolívar.

Mariano Tristán y Moscoso estudiaba en Francia cuando en un viaje a Bilbao conoció a Thérèse Leisné, y se casaron en 1802, pero la unión no fue reconocida porque entonces se requería el permiso del rey, y Mariano

7 Flora Tristán. *Peregrinaciones de una paria.* Ob. Cit, p. 376.

* Sara Beatriz Guardia. *Dominga, Francisca, Flora. Soy una fugitiva, una profana, una paria.* Lima: 2017, 2da edición, pp. 85-103.

Tristán y Moscoso era aún súbdito español en su calidad de coronel de los ejércitos. Poco tiempo después la escuadra inglesa bloqueó el comercio español y Mariano Tristán y Moscoso no pudo seguir recibiendo los veinte mil francos que le enviaba su familia. En situación de pobreza y luego de muchas penalidades murió en 1808 cuando Flora apenas tenía cuatro años. Sin documentos probatorios de la legitimidad del matrimonio, Thérèse Leisné y su hija Flora iniciaron una vida precaria en las afueras de Paris, en barrios pobres.

Muy joven Flora Tristán, en 1819, ingresó a trabajar en el Taller de Grabado y Litografía del pintor André François Chazal, y a los 18 años se casó con él. Ese año de 1821 nació su primer hijo, Alexander que murió a las 8 años. En 1824 nació su segundo hijo Ernest-Camile, y 1825 su hija Aline. Matrimonio desafortunado que terminó en medio de persecuciones, insultos y peleas cuando Flora Tristán embarazada de su hija abandonó a su marido. Sola, y sin ningún apoyo vivió años de pobreza, en la clandestinidad y en constante lucha legal por la custodia de sus hijos. Años de acoso y persecución que la obligaron a vagar como fugitiva.

Con el propósito de obtener la herencia paterna, sostuvo correspondencia con Pedro Mariano Goyeneche, que vivía en Burdeos y quien le proporcionó importantes referencias de su familia peruana. También frecuentó a Felipe Bertera, joven español que se ocupaba de los asuntos de su tío Pío Tristán. A su vez, Goyeneche le escribió a Pío Tristán sobre Flora Tristán, donde le dice que en su rostro encontró "un parecer e identidad completa con la de tu pobre y querido hermano", señala Jorge Basadre. Tal como relata Flora en *Peregrinaciones de una paria*, en 1829 conoció en una pensión de París donde se alojó, al capitán de un navío que acababa de llegar a Lima. Escribe que "tras larga conversación con M. Chabrié (ese era el nombre del capitán) escribió una carta a su tío Pío Tristán anunciándole su viaje a Arequipa.

El 7 de abril de 1833, el día que cumplía 30 años, partió en el barco "Le Mexicain" del puerto de Burdeos. Cinco meses de travesía, uno de los viajes más osados que ha realizado una mujer en esa época. El barco cruz**ó** el Océano Atlántico enfrentando tormentas de mar y vientos huracanados, para remontar por el Cabo de Hornos al mar Pacífico, y llegar en setiembre de ese año al Perú por el puerto de Islay. Después, varios días a caballo subiendo a los andes, por caminos estrechos desde el nivel del mar hasta casi los tres mil metros de altura. "El polvo blanco y espeso levantado por las patas de nuestra bestias aumentaba aún más mi sufrimiento. Ne-

cesitaba de todas las fuerzas de mi ánimo para mantenerme en la silla"[8], escribe.

Finalmente llegó a Arequipa donde fue bien recibida en la casa de sus parientes. Durante los siete meses de su estancia en esa ciudad recibió agasajos, invitaciones, todos tienen curiosidad de conocer a "la francesa" que se aloja en casa de Pío Tristán y Moscoso. Ella observa las costumbres, admira el paisaje espléndido, conversa con las mujeres, asiste a las procesiones religiosas, las fiestas, los carnavales. Visita los conventos, le sorprenden los vestidos de las mujeres, las casas, saborea las comidas y los dulces.

Pero el esfuerzo fue inútil. Su tío Juan Pío Tristán y Moscoso, la trató con cortesía pero le negó la herencia por carecer de documentos que atestiguasen la legitimidad de su nacimiento. Sin embargo, Flora Tristán ganó otra legitimidad al escribir su obra más importante, *Peregrinaciones de una Paria*, original relato del Perú de esos intensos años marcado por "la fuerte e inquieta personalidad de la escritora"[9].

El 15 de julio de 1834, Flora Tristán retornó a Francia en el mismo barco en el que se entrevistó con Francisca Zubiaga. "Me instalé en el camarote que había ocupado la señora Gamarra", escribe. Y añade que después de las despedidas y de los últimos adioses, "me quedé sola, completamente sola, entre dos inmensidades: el agua y el cielo"[10].Fue un viaje que le cambió la vida, porque le hizo ver el mundo "con los ojos de mujer "paria", tomar conciencia de su condición e iniciar una lucha que la vinculó para siempre al destino de la mujer en todo el mundo, en especial, en el Perú y América"[11]. Aquí adquirió conciencia social, y se hizo escritora.

A su regreso publicó en 1835 un folleto dedicado a las mujeres extranjeras pobres en Francia, en 1837 un documento a favor del divorcio; y en 1838, un libro dedicado a los peruanos y firmado por "vuestra amiga y compatriota", *Peregrinaciones de una Paria*, que registra su viaje al Perú entre setiembre de 1833 y julio de 1834. Una mezcla de diario íntimo, de novela de aventuras, de costumbres, un libro como dice Basadre, que pertenece a "un género nuevo de memorias audaces, verídicas".

8 Ibídem, p. 192.

9 María Wiesse. "Centenario de Flora Tristán". "Hora del Hombre", 1944, p. 7.

10 Flora Tristán, *Peregrinaciones*, Ob. Cit., 1971, p. 554.

11 Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona, 2009, p. 58.

Prosiguió en 1839 con la publicación de una selección de cartas de Bolívar traducidas al francés, y en 1840 sus impresiones de la ciudad de Londres titulada *Paseos por Londres*. Son los años de compromiso activo con las obreras y la emancipación de la mujer. Se pronunció contra de la pena de muerte, contra la esclavitud y el oscurantismo religioso. En 1843 publicó su libro *Unión Obrera* donde proclama:

> "Trabajadores, en 1791 vuestros padres proclamaron la inmortal Declaración de los Derechos del Hombre, y es gracias a aquella solemne declaración que sois hoy hombres iguales y libres ante la ley. Todo honor a vuestros padres por esta gran conquista, pero queda a vosotros, hombres de 1843, una tarea no menos grande a realizar. A su vez, liberad a los últimos esclavos que quedan en Francia; proclamad los Derechos de la Mujer y usando los mismos términos que emplearon vuestros padres, decid: 'Nosotros, el proletariado de Francia, después de 53 años de experiencia, reconocemos estar convencidos de que los derechos humanos naturales de la mujer no han sido tenidos en cuenta y son la sola causa de las desventuras del mundo, y hemos decidido incluirlos en nuestra Carta de los derechos sagrados e inalienables de la mujer".

En *La Sagrada Familia*, Marx y Engels defendieron la tesis de Flora Tristán reconociendo el mérito de sus planteamientos[12]. En realidad, fue la primera en exponer "aquello que la sociología actual define como "feminización", ese fenómeno sin nombre que hace que bajen los salarios cuando las mujeres los tocan"[13]. Por ello, anuncia el sueño que anheló en su vida, que "algún día los parias serán admitidos en el gran banquete de la humanidad"

Una década después de la muerte de Flora Tristán ocurrida en París en 1848, su hija Alina casada con el periodista republicado Clovis Gauguin partió al Perú, al país que desde niña oyera nombrar a su madre. No era un viaje placentero, viajaban desterrados con sus hijos. Después de cuatro meses de permanencia en el barco, Clovis Gauguin murió en Magallanes, y Alina continuó sola el viaje. En Lima fue recibida por la familia Tristán que los alojó durante cinco años. Paul Gauguin, el menor de sus hijos, se convirtió en un famoso pintor. Esa historia, la de

12 Carlos Marx – Federico Engels. *La sagrada familia*. México, 1967, pp. 84-85.

13 Eleni Varikas. *Les rebuts du monde. Figures du paria*. París, 2007, p. 67

Paul Gauguin y su abuela Flora Tristán, inspiró la novela *El paraíso en la otra esquina* de Mario Vargas Llosa[14].

Dominga Gutiérrez y Flora Tristán conversan

Antes de partir de Arequipa, Flora Tristán quiso conversar con Dominga Gutiérrez. Señala que a pesar del admirable valor y perseverancia que había demostrado, vivía aislada, nadie se atrevía a visitarla porque "los prejuicios de la superstición han conservado todo su rigor en este pueblo ignorante y crédulo".

Flora Tristán describe el atuendo de Dominga con esmero. "Dominga aquella tarde estaba encantadora. Lucía un lindo vestido de gros de Nápoles escocés en rosa y negro, un mandilito de encaje negro que dejaba ver a medias sus brazos torneados y sus manos con dedos alargados. Sus hombros estaban desnudos y un collar de perlas orlaba su cuello. Sus cabellos de un negro ébano, brillaban como la más hermosa seda, y caían sobre sus senos en varias trenzas artísticamente mezcladas con cintas de raso rosa. Su hermosa fisonomía, tenía un tono de melancolía y de dolor que esparcía en toda su persona un encanto indefinible"[15].

Al inquirirle con curiosidad sobre su nueva vida y su libertad, Dominga respondió con amargura: "¿Yo, libre?... ¿y en qué país ha visto usted que una débil criatura, sobre quien cae el peso de un atroz prejuicio, sea libre?. Aquí, en este salón ataviada con este lindo vestido de seda rosa, ¡Dominga es siempre la monja de Santa Rosa! A fuerza de valor y constancia pude escapar de mi tumba. Pero el velo de lana que yo había elegido, está siempre sobre mi cabeza y me separa para siempre de este mundo. En vano he huido del claustro. Los gritos del pueblo me rechazan..."[16].

En *Peregrinaciones de una paria* Flora Tristán puso al descubierto la arrogancia e hipocresía que reinaban en los monasterios. Enfatiza que al ingresar al convento las religiosas hacían voto de pobreza y silencio, pero que ni uno ni otro se cumplían:

---

14 Mario Vargas Llosa. *El paraíso en la otra esquina*. Alfaguara, 2003.

15 Vladimiro Bermejo. "Flora Tristán". Revista de la Universidad de Arequipa, 1945, p. 39.

16 Ibídem, p. 39.

> "Estas señoras hablan mucho, pero durante el trabajo, en el jardín, en la cocina, etc. Por desgracia en estas conversaciones, las críticas, la maledicencia, y hasta la calumnia, reinan en sus charlas. Es difícil formarse una justa idea de los pequeños celos, de las bajas envidias que alimentan unas contra otras y las crueldades que no cesan de hacerse"[17].

Francisca Zubiaga y Flora Tristán se encuentran en el Callao

Flora Tristán y Francisca Zubiaga se encontraron en el barco "William Rousthon", en julio de 1834. Flora Tristán venía de Arequipa desilusionada por no haber obtenido la herencia paterna largo tiempo esperada, y Francisca Zubiaga estaba incomunicada en ese barco que la llevaba a Chile exilada. "Dos mujeres jóvenes, impetuosas, ambiciosas y de adverso destino, se encontraron por dos veces en la rada del Callao y se contaron su opulencia y su miseria; más sus miserias y tristezas, para así derivar sus angustias" escribe Juan Lastres.[18]

Antes del encuentro, Bernardo Escudero le advierte que va a conocer a la mujer arrojada de todas partes, pero que cuenta con su protección para salvarla de las venganzas del pueblo; también de sus frecuentes ataques de epilepsia[19]. Entonces la condujo al extremo de la toldilla donde Francisca Zubiaga la esperaba sentada. "Prisionera, doña Pancha – escribe Flora - era todavía Presidenta. La espontaneidad de su gesto manifestaba la conciencia que tenía de su superioridad. Nadie permaneció en la cubierta aunque corrido el toldo era el único sitio en donde se estaba protegido de un sol abrasador. Todo el mundo quedó abajo en el puente.

> "Me examinaba con gran atención y yo la miraba con no menos interés. Todo en ella anunciaba a una mujer excepcional, tan extraordinaria por el poder de su voluntad como por el gran alcance de su inteligencia. Podía tener 34 o 36 años, era de talla mediana y de constitución robusta, aunque muy delgada. Su rostro, según las reglas con que se pretende medir la belleza, no era ciertamente hermoso. Pero a juzgar por el efecto que producía sobre todo el mundo sobrepasaba a la más bella. Como Napoleón, todo el imperio de su hermosura estaba en su

17 Tristán. *Peregrinaciones de una paria*. Ob. Cit., p. 376.

18 Juan B. Lastres. "Flora Tristán y sus entrevistas con la Mariscala". Ob. Cit., p. 17.

19 Ibídem, p. 17.

> mirada. ¡Cuánto orgullo! ¡cuánto atrevimiento! ¡cuánta penetración! ¡con qué ascendiente irresistible imponía el respeto, arrastraba las voluntades y cautivaba la admiración!"[20].

A Flora Tristán le sorprende verla ataviada con un vestido ligero y elegante, que contrastaba "con la austera dignidad de su mirada y la gravedad de su persona". El vestido era "de gros de la India color ave del paraíso bordado de seda blanca, ricas medias de seda rosa y zapatos de raso blanco. Un gran chal de crespón de China punzó, bordado de blanco, el más lindo que he visto en Lima, caía negligentemente sobre sus hombros". Al advertir la manera en que era examinada, Francisca Zubiaga le dice que esos vestidos le pertenecen a su hermana y que los tenía puestos para darle gusto a ella y a su madre.

> "Esas buenas gentes se imaginan que mi fortuna podrá rehacerse si yo consiento en usar vestidos llegados de Europa. Cediendo a sus instancias me he puesto este traje en el cual me siento molesta, esas medias que son frías para mis piernas, ese gran chal que temo quemar o ensuciar con la ceniza de mi cigarro. Me gustan los vestidos cómodos para montar a caballo, soportar las fatigas de una campaña y visitar los campamentos, los cuarteles y las naves peruanas. Son los únicos que me convienen. Desde hace mucho tiempo recorro el Perú en todas direcciones, vestida con un largo pantalón de tosco paño fabricado en el Cuzco, mi ciudad natal, con una amplia chaqueta del mismo paño, bordada de oro y con botas con espuelas de oro. Me gusta el oro. Es el mejor adorno de un peruano, es el metal precioso al que mi país debe su reputación. Tengo también una gran capa un poco pesada, pero muy abrigadora. Fue de mi padre y me ha sido muy útil en medio de las nieves de nuestras montañas"[21].

Con expresión sombría, la Mariscala le confiesa el dolor, las humillaciones "¡oh! las sangrientas humillaciones que he debido soportar... He rogado, adulado, mentido. He empleado todo. No he retrocedido ante nada... y, sin embargo, no ha sido suficiente... Creí haber vencido, llegado por fin al término en que debía recoger el fruto de ocho años de tormentos, de trabajos, de sacrificios, cuando por un golpe infernal, me veo arrojada, perdida, ¡perdida, Florita...! No regresaré

20 Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*. Lima, 1971, p. 536.

21 Ibídem, p. 537

jamás al Perú... ¡"[22], y con lágrimas en los ojos llama a su hermana, y le dice - no me siento bien – mientras Escudero advierte que podría tener un ataque de epilepsia.

Flora Tristán abandonó el barco profundamente impresionada, y esa noche no pudo dormir reflexionando sobre la ambición que ella también ha sentido de ocupar alguna vez una posición elevada. Pero, ¿eran esos los tormentos que le estaban reservados?, se preguntó con angustia, y exclamó, "¡Cuánto más nobles y preferibles me parecían mi pobreza y mi vida oscura con libertad!"[23].

Al día siguiente regresó nuevamente al Callao. Francisca Zubiaga había dejado el William Rusthon y estaba a bordo del Jeune Henriette que zarpaba ese día a Valparaíso. Antes de ingresar al camarote, Escudero le cuenta que Francisca había sufrido un violento ataque de epilepsia, lo que después ella misma lo confirma. Le dice que ha consultado a los médicos, y que ha hecho todo cuanto le habían prescrito sin ningún resultado. "Esta enfermedad, me ha perjudicado en todo lo que he querido emprender. Cualquier emoción fuerte me causa en seguida un ataque. Usted puede juzgar por allí cuántos obstáculos ha debido oponer a mi carrera"[24].

Después de un silencio, elevó los ojos al cielo y dijo: "Sí. Dejo mi país para no regresar jamás…". La contemplé entonces, escribe Flora Tristán, "¡Qué cambiada la encontraba desde la víspera! ¡Sus mejillas se habían adelgazado, su tez estaba lívida, sus labios exangües, sus ojos hundidos y brillantes como relámpagos! ¡Qué frías, tenía las manos!"[25]. Sin poderlo evitar, Flora Tristán llora y sus lágrimas caen sobre el brazo de la Mariscala que exclama:

> "¿Lloras, tú? ¡Ah! ¡Bendito sea Dios! ¡Tú eres joven! hay todavía vida en ti, llora por mí que ya no tengo lágrimas... por mí que ya no soy nada... por mí que estoy muerta..."[26].

---

22 Ibídem, p. 537.

23 Ibídem, p. 542

24 Ibídem, p. 544.

25 Ibídem, pp. 544 - 545

26 Ibídem, p. 545.

Cerró los ojos y todos acudieron a su lado, mientras el capitán les pedía retirarse del barco. La última imagen que tuvo Flora Tristán de la Mariscala, fue cuando desde el puerto vio alejarse el barco de la rada, y distinguió "en la cubierta a una mujer envuelta en una capa oscura y con los cabellos desgreñados", que "extendía los brazos hacia una chalupa y agitaba un pañuelo blanco. Era la ex-presidenta del Perú que dirigía su último adiós a su hermana y a los amigos a quienes no debía volver a ver"[27]

A su llegada a Valparaíso, Francisca Zubiaga alquiló una casa donde se estableció con Escudero y varios servidores. Los chilenos la recibieron con desdén y los peruanos residentes en esa ciudad no quisieron verla. Solo el Mariscal La Fuente tuvo la generosidad de enviarle el médico de una fragata peruana que había anclado en ese puerto, quien le comunicó que le quedaban pocos días de vida. Entonces pidió comulgar, y solicitó que la dejaran en su habitación hasta el día siguiente. "Sola, se vistió de blanco, redacto un lacónico testamento en el cual declaraba ser cristiana y ordenaba que su corazón fuese extraído, y enviado donde su esposo, si aún vivía, y sino al Cusco"[28]. Perfumó la habitación, peinó sus cabellos y esperó la muerte con serenidad. Murió en la ciudad de Valparaíso, el 8 de mayo de 1835, a los 32 años de edad.

27 Ibídem, p. 545.

28 Cornejo Buroncle. "Francisca Zubiaga". Ob. Cit., p. 81.

CAPITULO XII

LA EDUCACION UNA DIFICIL CONQUISTA

Escuelas para las mujeres

En la construcción del Estado-nación una vez lograda la independencia, el signo relevante fue la permanente confrontación entre los seguidores del pasado régimen y los liberales que intentaron remontar la universidad colonial y construir nuevas instituciones, de acuerdo con los cambios que se habían producido y oponiéndose a "los antiguos establecimientos superiores como símbolo de atraso, de opresión y de dominio de la Iglesia"[1].

En este período la Sociedad Patriótica creó una escuela destinada a la educación femenina, llamada Escuela Central Lancasteriana. Se instauró la gratuidad de la enseñanza primaria, y en 1826, el ministro José María de Pando fundó la Escuela Normal de Mujeres. Durante esos años se instituyeron colegios de educandas en distintas provincias del Perú. Llegaron entonces las congregaciones religiosas para hacerse cargo de la educación femenina como las monjas francesas de los Sagrados Corazones de Jesús y la congregación Sagrado, ambos destinados a la elite femenina.

Pero las mujeres solo podían estudiar hasta tercero de primaria, y los cursos incluían catecismo, caligrafía y labores. El primer reglamento para el colegio de educandas data de 1835, y un año después se creó la Escuela Normal Femenina. Entonces en Lima había tres escuelas de primeras letras, tres escuelas en porterías de conventos, dos escuelas de huérfanos, quince colegios particulares para varones, y nueve de mujeres. A finales de la década del 30 los cursos para las mujeres se ampliaron con la incorporación de gramática, dibujo, música, y bordado. La posible inclusión de matemáticas en 1840, originó tal debate que concluyó con su remoción, quedando solo la religión e instrucción doméstica como base de la educación femenina.

1 Maria Ligia Coelho. *América Latina no século XIX*. São Paulo: 2004, p. 93.

Aunque la Independencia significó el cimiento de un estado laico, el poder de la iglesia no disminuyó "y eso se expresaba en todos los campos de la vida social, incluida la educación"[2]. Esto originó que entre 1830 y 1845 no se produjeran cambios sustantivos hasta el primer gobierno de Ramón Castilla (1845-1851), que abolió la esclavitud e intentó fortalecer el Estado convirtiendo la educación en elemento integrador de la nación. En agosto de 1846, una Comisión elaboró el Primer Reglamento de Legislación y Plan General de Instrucción, que estableció colegios a nivel de primaria y media, incorporando en la enseñanza femenina cursos de geografía, historia, francés e inglés. También propuso la creación de escuelas de arte para los artesanos. Clara expresión de la formación de un discurso modernizador[3].

En el segundo gobierno de Castilla (1855-1862) se produjo la segunda reforma de la educación que estableció la educación pública y privada, y la creación de educación popular bajo control de Estado, así como la gratuidad de la enseñanza. Impulso que permitió que aumentaran las escuelas destinadas a la educación femenina en diversas provincias del Perú[4]. En 1853 había 652 escuelas para varones con 28,558 alumnos, mientras que 3,400 alumnas mujeres se repartían en 73 escuelas[5].

Es también en este período que paulatinamente se empezó a tomar conciencia que la condición letrada significaba la emancipación. La posibilidad de leer, de estudiar, permitía en el caso de las mujeres poder acceder a espacios no siempre domésticos. Por entonces, "la elite criolla tuvo su vocero principal en "La Revista de Lima", fundada en 1859 por José Antonio de Lavalle y Arias, y dirigida por el médico Casimiro Ulloa"[6], donde posteriormente colaboró la escritora argentina, Juana Manuela Gorriti.

Francisco de Paula Gonzáles Vigil (1792-1875), clérigo e ideólogo del pensamiento ilustrado, tuvo una destacada presencia en los primeros años

2 Ana María Goetschel. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito, 2007, p. 39.

3 Sara Beatriz Guardia. "Historia e identidad. La educación en el Perú". *Mujeres: Miradas Interdisciplinarias*. México, 2011, pp. 27-45.

4 Ayacucho (1856), Cusco (1857), Huancavelica y Moquegua (1861).

5 Manuel Vicente Villarán. *Páginas Escogidas*. Lima: 1962, p. 350.

6 Carlos Cornejo Quesada. "El pensamiento educativo en Mercedes Cabellos de Carbonera". *Primer Simposio Internacional Mercedes Cabello de Carbonera y su tiempo (1909-2009)*. Lima, 2010, p. 107.

de la República. Se enfrentó al caudillismo y a la Iglesia por lo que fue excomulgado. Nació en Tacna, y cuando se trasladó a Lima se produjo un profundo cambio en su vida. Él mismo lo dice cuando declara que su "espíritu recorría otros espacios: dejé en libertad mi razón, este inapreciable don de Dios, pensé y vi, medité, me desengañé, y no quise apagar la luz que a muchos serviría"[7]. Intervino en el debate del Congreso Constituyente de 1827, y le otorgó a la educación un rol decisivo en la formación de las naciones. "Educar a los hombres, escribe, es formarlos con arreglo a su naturaleza, y a los fines de la sociedad. Menos habría que hacer, si el sistema de educación se encargara de los hombres desde su principio, y no tuviera que destruir los males efectos de una educación anterior"[8].

Fue uno de los primeros en defender el derecho de las mujeres a la educación, expresado en su ensayo, *Importancia de la educación del bello sexo*[9], publicado en 1858. Aunque aporta una visión distinta de la mujer y crítica el tratamiento que se le había dado a través de la historia, sostuvo que era necesario que se la mantuviera sometida al marido, a fin de protegerla de los clérigos inescrupulosos. En este sentido, la imagen que tuvo de la mujer fue la de un ser débil que requiere ser cuidado. "Por lo tanto, la preocupación de Vigil no es tanto sacudir la dependencia de la mujer, sino más bien a quienes les corresponde la dirección de su conciencia"[10].

Tuvo el coraje de enfrentarse a la iglesia censurando la amonestación del Papa Inocencio III en el Concilio de Letrán cuando sentenció: "Guardaos de la mujer: siempre la preceden la pasión y la petulancia; siempre la acompañan el hedor y la inmundicia; siempre la siguen el dolor y la penitencia. Es un enemigo familiar que no se logra ahuyentar sino fugando, huyendo de ella". Esta manera de manejarse, esta prescindencia especulativa de los hombres al tratar a la mujer – señala González Vigil - supone un grado intolerable de arrogancia, pues la miran como una parte muy subalterna, y muy dependiente de la especie humana"[11].

---

7 Francisco de Paula González Vigil. *Educación y sociedad.* Lima, 1973, p. 12.

8 Ibídem, pp. 53-54.

9 *La Importancia de la educación del bello sexo*, se publicó en El Constitucional, Lima 15-30 junio, y 2-11 julio de 1858. Después en El Correo del Perú N° IX. 2 marzo - 8 de junio, 1872.

10 Francisco de Paula González Vigil. *Importancia de la Educación del bello sexo.* Lima, 1976, p. 40.

11 Ibídem, 41-42.

Mariano Amézaga (1834-1894), fue otro destacado intelectual que publicó varios artículos sobre la educación femenina. Crítico del rol del derecho romano y de la Iglesia, se opuso a la visión de inferioridad de la mujer y su subordinación al hombre. En su obra *La Educación de la mujer*, abogó por una ilustración mayor para que pueda desempeñar mejor su papel de madre, y propuso la fundación de la Escuela Normal con el fin de permitirles el acceso a puestos públicos. Sostuvo que el hombre se siente humillado ante la superioridad intelectual y científica de la mujer: "porque esa superioridad les parece una usurpación, desde que la mujer misma lo tiene acostumbrado a verla fuera de aquel terreno; y porque si la mujer tomara en sus manos el doble cetro de la pasión y de la inteligencia, creo que la inferioridad de nuestro sexo sería absoluta"[12].

La importancia de estas voces de defensa de la educación de la mujer, es notable en un contexto en que libros como *Reglas de Urbanidad para uso de las señoritas* (1859), señala como una importante regla de urbanidad, que debían "medir las palabras antes de hablar, el silencio, la modestia, y una prudente reserva, son generalmente las cualidades más apreciadas /…) Porque el silencio es el ornato de las mujeres"[13].

La hegemonía patriarcal, religiosa, y la escuela colonial, perduraron también en la filosofía. El positivismo de Auguste Comte (1798-1857) presentaba a la mujer como un ser afectivo cuya misión sagrada era la de ser madre y centro de su hogar. Mantenía "la discriminación sexista al fomentar su educación como "complemento" del orden varonil, es decir, educándola para que mejor cumpla el papel y el oficio que se le han asignado por el patriarcalismo"[14].

La reforma educativa del presidente Manuel Pardo y Lavalle, instituyó el 26 de julio de 1873 la descentralización de la educación pública, la obligatoriedad de la educación primaria, así como la creación de Escuelas normales, de Agricultura e Ingeniería. Pero la reforma no alcanzó a las mujeres puesto que solo incluyó como cursos

12 Mariano Amézaga. *La educación de la mujer. Problemas de la Educación Peruana.* Lima, 1952, p. 52.10

13 Fernando Bertan de Lis. *Reglas de Urbanidad para uso de las señoritas.* Valencia, 2001, p. 47.

14 Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano.* Barcelona, 2009, p. 14.

que podían estudiar en el colegio: poética y retórica[15]. En 1890, había 70,000 estudiantes inscritos que representaban el 10% de la población en edad escolar, con una asistencia promedio del 50% de los inscritos. Pero no está registrada la presencia de las mujeres ni tampoco de los indios.

En 1874, María Trinidad Enríquez se convirtió en la primera mujer que estudió en una universidad – en San Antonio Abad del Cusco – aunque para ello tuvo que contar con una resolución suprema para rendir los exámenes correspondientes a estudios de Letras y Jurisprudencia[16]. No solo fue la primera mujer peruana que estudio en la universidad, sino que en 1850 fundó un colegio de enseñanza femenina en el que por primera vez se dictaron cursos de matemáticas, y donde también por primera vez las alumnas rindieron exámenes de historia universal. Lo cual influyó para que posteriormente María Aragón de Rodó, Luisa Rausejour y Magdalena Chávez, la siguieran en su afán de estudiar en la universidad.

Sin embargo, María Trinidad Enríquez no logró que le dieran el título de Bachiller, lo que sí obtuvo Margarita Práxedes Muñoz y Seguín[17] quien ingresó en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y se graduó de Bachiller en 1890[18]. Al referirse a este hecho, Práxedes Muñoz señala que la carrera de abogado resultó un doloroso vía crucis para María Trinidad Henríquez, quien tuvo que abandonar la universidad porque le negaron el título de bachiller.

María Trinidad Enríquez también fundó en 1876, la Sociedad de Artesanos del Cusco y, en 1891, editó "La voz del Cusco". Tal como señala Elvira García y García, fue una "mujer excepcionalmente talentosa y dotada de una energía extraordinaria, (que) se sobrepuso a su época, y una vez terminados sus estudios en la Facultad de Letras, ingresó a la

15 Jorge Basadre. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima, 1968, T. VII, pp. 113- 114.

16 Alberto Varillas Montenegro. *La literatura peruana del siglo XIX*. Lima, 1992, p. 236.

17 Margarita Práxedes Muñoz y Seguín, es autora de la novela *La evolución de Paulina*, publicada en Santiago de Chile en 1890.

18 El Perú Ilustrado daba así cuenta de la graduación: "En la tarde del 24 de octubre de 1890 ha dado la Universidad de Lima un paso más en la senda los progresos, confiriendo el bachillerato a la contraída e inteligente señorita Muñoz, cuya lúcida tesis sobre La unidad de la materia bajo el punto de vista químico fue sustentada con brillo". Su tesis la dedicó a Mercedes Cabello de Carbonera.

Facultad de Jurisprudencia, donde ocupó siempre el primer lugar, en relación con sus triunfos consecutivos"[19].

Teresa González de Fanning (1836-1918) cuestionó el carácter discriminador y excluyente de la educación, y fundó en 1881 un colegio para mujeres, conocido como Liceo Fanning, donde enseñó matemáticas, gramática, geografía, economía doméstica, historia del Perú y religión. El camino estaba abierto. En 1892, Laura Esther Rodríguez Dulanto, ingresó a la Facultad de Ciencias de la Universidad de San Marcos. Al año siguiente obtuvo el grado de Bachiller con la tesis "El fenómeno químico-biológico de las fermentaciones" y el 18 de octubre de 1898, sustentó su tesis "Estudios geológicos de la provincia de Chancay" convirtiéndose en la primera mujer en alcanzar el grado de doctora en el Perú. Mientras que Esther Festini de Ramos Ocampo, fue la primera mujer en doctorarse en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos en 1900. Al año siguiente sustentó su tesis de bachiller "El rol que corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación" y en 1904, se doctoró con la tesis "Cuestiones relativas a la educación femenina."

Recién en 1908, más de tres siglos después de la fundación de la Universidad de San Marcos, mediante el Decreto No. 801 se permitió el ingreso de las mujeres a la universidad.

19 Elvira García y García. *La mujer peruana a través de la historia.* Lima, 1924. Tomo II, p. 498.

CAPITULO XIII

LAS ILUSTRADAS DE LA REPUBLICA

La construcción de la escritura femenina del siglo XIX

El último tercio del siglo XIX constituye en el Perú un intenso periodo signado por la conciencia crítica de ideólogos y políticos respecto de nuestra realidad social e histórica. Denunciaron el paternalismo y la intolerancia, y plantearon las bases de la modernización de la sociedad en el contexto del desastre de la Guerra del Pacífico (1879-1884). Es en este espacio que se empezaron a conformar y precisar los discursos de identidad nacional, y se trazaron los hitos de nuestra historia literaria y cultural. También en este período la educación se convirtió en un tema prioritario para las mujeres[1].

En la década de 1870 surgieron revistas dirigidas y escritas por mujeres, una singular presencia en la literatura, y la constitución de clubes literarios donde se debatían los problemas de la época. En 1874, Juana Manuela Gorriti (1816-1892) y Carolina Freire de Jaimes (1844–1916), fundaron "El Álbum". "Revista Semanal para el Bello Sexo, literatura, bellas artes, educación, teatros, modas, anuncios", (1874–1875), donde escribieron Juana Manuela Lazo de Eléspuru (1819–1905)[2], Mercedes Cabello de Carbonera (1845–1909), Manuela Villarán de Plascencia (1844–1)[3], Juana Rosa de Amézaga (1853–1904), Manuela Márquez, Lastenia Larriva de Llona[4],Leonor Sauri (1845–1899), y otras que publicaron ocasionalmente. También en 1874, Angelita Carbonell de Herencia Zevallos, fundó "La Alborada", semanario literario que congregó a periodistas y escritoras como Juana Manuela Gorriti, Rosa Mercedes Riglos y Juana

1 Asunción Lavrin. *Mujeres, Feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940.* Santiago de Chile, 2006, p. 65.

2 Publicó en "La Alborada" (1875), el artículo "El deseo de figurar" que refleja la vida social limeña. Autora de la comedia *Amor a la libertad.*

3 Escribió una obra de teatro titulada *Agencia matrimonial.*

4 Autora del monólogo *Negro y rosa.*

Rosa Amézaga. Las revistas contenían artículos de literatura, teatro, arte, belleza y cocina. Carolina Freyre de Jaimes publicó "Flora Tristán. Apuntes sobre su vida y obra", presentado en el Club Literario de Lima el 4 de febrero de 1875, y posteriormente en la revista del Club, "Anales de la Sección de Literatura", en 1876.

En las más importantes revistas de entonces: "La Revista de Lima" (1859 -1863/1873), "El Correo del Perú" (1871-1878) y "El Perú Ilustrado" (1887-1892), el aspecto cultural constituyó el factor predominante, así como la presencia y el magisterio de Manuel González Prada que llamó a romper con el pacto infame y tácito de hablar a media voz5. En su discurso pronunciado en el Teatro Politeama, el 29 julio de 1886[6], dijo que el verdadero Perú no estaba conformado por "las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes", sino "por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera".

En 1876, Juana Manuela Gorriti, de nacionalidad argentina, inauguro un salón literario en su casa donde los intelectuales de la época se reunían para intercambiar opiniones sobre cultura, política y acontecimientos locales. Fueron importantes porque constituyeron un espacio que permitió "el tránsito entre lo privado y lo público, entre el lugar asignado a las mujeres y el espacio de lo masculino y de la ciudadanía"[7]. Aquí las mujeres pudieron conversar sobre asuntos alejados de la vida doméstica, de los hijos, y del marido, lo que significó un cambio en la mentalidad de la época. Otro hecho relevante fue el acceso a la lectura hasta entonces supervisada por la Iglesia y el esposo, cuando "La Revista de Lima" y "El Correo del Perú"[8] iniciaron la publicación de novelas por entregas destinadas principalmente al público femenino, lo que significó la presencia de colaboradoras que escribieron "artículos relevando el papel de la mujer en la formación del ideal republicano"[9].

---

5 Clorinda Matto de Turner. *Índole.* Prólogo: Antonio Cornejo Polar. Lima, 1974, p. 15.

6 Publicado en *Páginas Libres* y citado por Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista.* Lima, 1976, p. 41.

7 Doll Castillo. "La crítica literaria de mujeres en Chile: las precursoras y las contradicciones frente a la literatura nacional". *Género y memoria en América Latina.* Mendoza, 2007, p. 69.

8 "La Revista de Lima" circuló entre 1859 y 1862, y "El Correo del Perú" de 1871 a 1877.

9 Johnny Zevallos. "La educación del bello sexo en dos novelas del siglo XIX: El caso de El Correo del Perú". Revista virtual El Hablador. No. 14.

En el cambio de mentalidad de una sociedad que seguía viviendo bajo los principios y criterios del período colonial, fue importante la presencia de Manuel González Prada sobre cuestiones relativas a la educación, el rol de la iglesia, la marginación de los indios, y la inferioridad de condiciones de la mujer. "Para salvar a la sociedad peruana, dice González Prada, es necesario sanear la política, darle un sentido moral y de coherencia; y para salvar a las mujeres hay que desvincularlas de la religión que las oprime y mantiene en la ignorancia. Solo una educación laica, abierta a la investigación y a la ciencia, y no supeditada a los dogmas de un clero fanático e ignorante puede salvar a las mujeres, sometidas al oscurantismo, a la vanidad y a la falta de conocimientos"[10].

Elvira García y García, señaló los obstáculos que existían para acceder a oficios "naturalmente masculinos", como la literatura y el periodismo, porque podían apartar a las mujeres de los hijos y del manejo del hogar. Las que se plegaban resignadamente a este principio, dice García y García, "vegetaban en las interioridades del hogar, dedicadas a labores insignificantes, algunas no publicaban porque se sometieron, aunque de mala gana, al criterio dominante, que la mujer no debe ser escritora"[11]. Mientras que Carolina Freire de Jaimes, aunque escribió dos novelas, *Un amor desgraciado* (1868) y *Memorias de una reclusa*, se declaró enemiga de la mujer literata: "Nadie más enemigo que yo de una mujer que aspira al renombre de la literata, y que hastía al mundo entero con su incansable charla, con la ostentación de sus conocimientos y con el eterno fastidio de sus rebuscadas palabras"[12].

En ese clima de intolerancia y hegemonía del discurso masculino, la presencia de Clorinda Matto de Turner (1854-1909) y Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909), significa un momento decisivo en la historia literaria y social del Perú desde una perspectiva de genero.). Como señala Alberto Tauro, ambas asumieron una posición de avanzada en el proceso de transformación del país al abandonar el ámbito doméstico para ejercer funciones en el periodismo y la literatura, denunciaron al sistema ideológico de los grupos de poder tradicionales

10 Nuestros conservadores (1902). Publicado en *Horas de lucha.* http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/index.html

11 Elvira García y García. *La mujer peruana a través de los siglos*". Lima, 1925, Tomo II, p. 13.

12 Carolina Freyre de Jaimes. "Al bello sexo". "El Correo del Perú", 30 de diciembre de 1871.

en especial la Iglesia[13], y afirmaron "el sentido esencialmente crítico de su narrativa"[14].

Clorinda Matto inicia la novela indigenista[15] con *Aves sin nido*, y Mercedes Cabello la novela realista con *Blanca Sol* y *Sacrificio y recompensa*. Voces que emergieron del silencio para interpelar los discursos hegemónicos, exigir, criticar y reinterpretar la tradicional cultura peruana. Escritura que cuestionó la marginalidad y la sujeción en la reconstrucción de la memoria, lo que también significa un lenguaje propio, un espacio de liberación, de reconocimiento de sí mismas y de redefinición, lo cual originó una violenta reacción de la tradicional sociedad limeña.

En nombre del desvalido y excluido por el poder

Clorinda Matto de Turner, nació en el Cusco el 11 de noviembre de 1852. Su infancia transcurrió en la hacienda familiar, Paullo Chico, en la provincia de Calca, donde aprendió hablar el quechua, y conoció el sufrimiento de los indios, hecho que tuvo una notable influencia en su vida. En 1863 ingresó a estudiar en el Colegio Nacional de Educandas, en el que se distinguió por su aptitud para el estudio pues dirigió un periódico escolar a la temprana edad de doce años[16]. Huérfana de madre, a los diez y seis años abandonó el colegio para dedicarse a su padre y hermanos. El 27 de julio de 1871, se casó con el médico inglés John Turner, y se trasladó a vivir a Tinta. Fue en ese periodo que empezó a escribir artículos y poesía publicados en "El Heraldo", "El Mercurio", "El Ferrocarril" y "El Eco de los Andes" con diferentes seudónimos: Rosario, Lucrecia, y Betsabé.

En 1876 fundó el semanario *El Recreo*, donde colaboraron las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera y Juana Manuela Gorriti. En el primer número publicó con su nombre la biografía de Francisca Zubiaga de Gamarra, y la primera de sus *Tradiciones Peruanas*, dedicada a Ricardo Palma. Según Matto de Turner el semanario de "literatura, artes y

13 Alberto Tauro. Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista. Lima, 1976, p.5.

14 Antonio Cornejo Polar. *Clorinda Matto de Turner, novelista*. Lima: 1992, p. 31.

15 La novela de Matto de Turner tiene antecedentes en *El Padre Horán*, de Narciso Aréstegui (1848); *Coralay* de Clemente Althaus (1853); y *La Trinidad del indio o costumbres del interior*, de José T. Torres Lara (1885). También durante esos años se estrenó la zarzuela ¡Pobre indio! con libreto de Juan Vicente Camacho y Juan Cossío (1868).

16 Francisco Carrillo, *Clorinda Matto de Turner y su indigenismo literario*. Lima, 1967, p. 5.

ciencias", tenía como objetivo, "despertar de la inacción las facultades del bello sexo cusqueño"[17].

Al estallar la Guerra con Chile en 1879, respaldó activamente al general Andrés Avelino Cáceres, convirtiendo su casa en hospital de guerra. Su esposo murió en marzo de 1881, y en 1883 viajó a Arequipa, donde desempeñó el cargo de jefe de redacción del diario "La Bolsa". A partir de entonces los grandes temas a los que dedicó su vida: la educación y la literatura como medio para lograr la justicia social y la equidad están presentes en toda su obra. En 1884 publicó su primer ensayo, *Elementos de literatura según el reglamento de instrucción pública para uso del bello sexo*, claro alegato en favor de la educación de las mujeres para convertirlas en ciudadanas. Así como las serie de ensayos históricos: *Perú. Tradiciones cuzqueñas* (1884-1886), con una visión que intenta "restaurar los vínculos entre la República y los siglos coloniales, nacionalizando esa experiencia y haciéndola parte del proceso de gestación del país"[18].

En abril de 1886 se trasladó a vivir a Lima. Poco después, el 3 de junio de 1886, ascendió a la presidencia de la República el general Andrés Avelino Cáceres, héroe de la resistencia y fundador del partido Constitucional, a quien le expresó su apoyo en *Narraciones históricas:* "Servíamos al Partido Constitucional, por la convicción de sus honrosas tradiciones, porqué él nació bajo la bandera de la defensa del Perú contra el invasor, porque de su seno salieron los que sin cobardías desertoras ni apostasías calculadas, fueron siempre con el lema de la Patria"[19].

En Lima se incorporó a las reuniones literarias del Ateneo, y del Círculo Literario[20], en el que Manuel González Prada tuvo un rol destacado y cuyas ideas sobre la cuestión nacional, educación de los indígenas y anticlericalismo influyeron en la escritora. En 1889 asumió la dirección de "El Perú Ilustrado" importante semanario con una vasta producción literaria que coadyuvó a generar sentimientos de identidad y pertenencia al Perú durante los difíciles años de la posguerra. Aquí publicaron importantes escritoras como Juana Manuela Gorriti, Teresa González de Fanning,

17 Jorge Basadre. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima, 1983.

18 Antonio Cornejo Polar. Prólogo. Índole. Lima, 1974, p. XI.

19 Clorinda Matto de Turner. *Boreales, Miniaturas y Porcelanas*. Buenos Aires, 1902.

20 En 1866 un grupo de bohemios creó el Centro literario que después se convirtió en la Sociedad Amigos de las Letras, y más tarde en 1873 en Club Literario.

Carolina Freyre de Jaimes, Mercedes Cabello de Carbonera, Lastenia Larriva de Llona, Juana Rosa de Amézaga, Amalia Puga de Losada y María Nieves y Bustamante, entre otras.

Otro aspecto relevante de la presencia de Clorinda Matto de Turner en "El Perú Ilustrado" fue su defensa del quechua como aspecto central en la construcción de una identidad nacional: "sentimos atrofiarse el corazón al considerar que nuestra lengua madre se pierde y ver la poca estima que se hace del quechua, ese idioma que debiera ser vínculo imperecedero de unión para la raza peruana"[21]. Es entre 1885-1995 que se manifiesta su interés por el quechua, y precisamente de este período del que provienen "la mayoría de sus escritores sobre el tema"[22].

Con *Aves sin nido*, publicada en 1889, nace la novela indigenista[23]. El tema central es la denuncia al maltrato y opresión que sufrían los indios, y la corrupción e incompetencia de jueces, gobernadores y curas. Constituye un lúcido y conmovedor texto contra la injusticia social y el abuso de poder contra los indios, en el que Matto de Turner asume la voz del desvalido y saqueado por el poder[24]; y revela, como señala en el prólogo Emilio Gutiérrez de Quintanilla, "el estado social vergonzoso y alarmante en que se halla este pueblo numeroso que en la región andina ocupa la mayor parte del territorio peruano"[25].

En el proemio de la novela Clorinda Matto expresa las intenciones y objetivos de su novela y la razón de su escritura. "Si la historia es el espejo donde las generaciones por venir han de contemplar la imagen de las generaciones que fueron, la novela tiene que ser la fotografía que estereotipe los vicios y las virtudes de un pueblo, con la consiguiente moraleja correctiva para aquéllos y el homenaje de admiración para éstas"[26].

---

21 Artículo que posteriormente publicó en *Leyendas y recortes* (1893).

22 Thomas Ward. *La resistencia cultural. La nación en el ensayo en las Américas*. Lima, 2004, p. 183.

23 Tuvo dos ediciones de la Imprenta del Universo de Carlos Prince. Después en Argentina, del editor Félix Lajouane; en Valencia por el Compañía Sapero; y fue traducida al inglés por Charles J. Thynne y publicada en Londres en 1904.

24 Sonia Mattalia. *Máscaras suele vestir. Pasión y revuelta: escrituras de mujeres en América Latina*. Madrid, 2003, p. 286.

25 Elsa Velarde. "Clorinda Matto de Turner y su obra". UNSA, Arequipa, 1943, p. 18.

26 Clorinda Matto de Turner. *Aves sin nido*. Caracas, 1994, p. 3. Todas las citas pertenecen a esta edición.

La novela se presenta así como un espejo realista de la vida con la intención de conservar la memoria, pero sobre todo como reformadora de las injusticias y vicios de un pueblo, porque tiene la capacidad de "ejercer mayor influjo en la morigeración de las costumbres": "¿Quién sabe si después de doblar la última página de este libro se conocerá la importancia de observar atentamente el personal de las autoridades, así eclesiásticas como civiles, que vayan a regir los destinos de los que viven en las apartadas poblaciones del interior del Perú"?[27].

Y para que su voz sea reconocida y creída, enfatiza que es la voz de quien ama y de quien como testigo del oprobio se erige en defensora: "Amo con amor de ternura a la raza indígena, por lo mismo que he observado de cerca sus costumbres, encantadoras por su sencillez, y la abyección a que someten esa raza aquellos mandones de villorrio, que, si varían de nombre, no degeneran siquiera del epíteto de tiranos. No otra cosa son, en lo general, los curas, gobernadores, caciques y alcaldes"[28].

En el primer capítulo, se describen los espacios donde transcurre la novela, el imaginario pueblo de la región andina, Killac, con su plaza, calles, y templos. Aquí llega una joven pareja, Fernando y Lucía Marín por razones de trabajo. Pronto se enfrentan a una realidad signada por el maltrato y explotación al que son sometidos los indios, personificados por la familia Yupanqui, compuesta por Juan, Marcela y sus dos hijas, Margarita y Rosalía. Los "notables" del pueblo son personas abusivas, ladrones, inmorales, como el juez Hilarión Verdejo, el cura Pascual Vargas sucesor del obispo Pedro Miranda, y el gobernador, Sebastián Pancorbo.

Poco después, Marcela Yupanqui, descrita como una mujer de unos treinta años acude a casa de Lucía Marín en busca de apoyo: "En nombre de la Virgen, *señoracha*, ampara el día de hoy a toda una familia desgraciada", clama desesperada, y le cuenta que su marido Juan Yupanqui, no tiene dinero para pagar la multa de ocho reales por la falla, dinero que se le imponía al indio por cada día que no prestaba servicio comunal de los cuarenta que anualmente le eran obligatorios. Las lágrimas y la angustia de Marcela sorprenden a Lucia "pues residiendo pocos meses en el pueblito ignoraba el drama que vivían los indígenas":

27 Ibídem.

28 Ibídem, pp. 3-4.

> "Como tú no eres de aquí, *niñay*, no sabes los martirios que pasamos con el cobrador, el cacique y el *tata cura*, ¡ay!, ¡ay! ¿Por qué no nos llevó la *Peste* a todos nosotros, que ya dormiríamos en la tierra?" – llora Marcela Yupanqui"[29]

Indignada, Lucía exclama: "Hoy mismo hablaré con el gobernador y con el cura, y tal vez mañana quedarás contenta", y agrega despidiendo a Marcela: "Anda ahora a cuidar de tus hijas, y cuando vuelva Juan tranquilízalo, cuéntale que has hablado conmigo, y dile que venga a verme". Poco después y ante la ausencia de su esposo, Lucia tomó la decisión de salir de su casa y presentarse ante el gobernador:

> "¡Triste realidad, señores! ¡Y bien!, vengo a persuadirme de que el vil interés ha desecado también las más hermosas flores del sentimiento de humanidad en estas comarcas, donde creí hallar familias patriarcales con clamor de hermano a hermano. Nada hemos dicho; y la familia del indio Juan no solicitará nunca ni vuestros favores ni vuestro amparo. Al decir estas últimas palabras con calor, los hermosos ojos de Lucía se fijaron, con la mirada del que da una orden, en la mampara de la puerta"[30].

La intervención de Lucia genera una fuerte reacción en las autoridades. Pronto la pequeña hija de los Yupanqui es secuestrada por el cobrador, ante lo cual Fernando y Lucía Marín pagan la deuda al cura para intentar solucionar el problema. Pero ya en ese momento, todos coinciden en que es necesario: "botar de aquí a todo forastero que venga sin deseos de apoyar nuestras costumbres; porque nosotros, francamente, somos hijos del pueblo..."[31]. Los poderosos, al mando del párroco y el gobernador asaltan la casa de Fernando y Lucía Marín y en el enfrentamiento mueren Juan y Marcela Yupanqui dejando huérfanas a sus dos hijas, Margarita y Rosalía. El intento de negociar más allá del espacio privado y doméstico, desencadena la violencia y el enfrentamiento entre los poderosos y los indios, focalizado en la figura de dos mujeres, la buena y culta Lucia Marín y Marcela Yupanqui.

29 Ibídem, p. 8

30 Ibídem, p. 13.

31 Ibídem, p. 23.

Son ellas los personajes protagónicos del relato, las que se erigen en defensoras de la justicia transgrediendo el discurso patriarcal hegemónico de fines del siglo XIX donde las mujeres aparecen indefensas. Son ellas las que constituyen las claves de la relación entre mujeres y hombres, entre indios y blancos; y son las que dan el primer paso al confiar y pedir ayuda a otras mujeres y a hombres que consideran sus aliados. Son las heroínas, como concibe George Lukács en la novela decimonónica basada en un héroe y su relación problemática con la sociedad. Porque es Lucia Marín quien ante las injusticias desafía a las autoridades locales del pueblo, y la que produce el cambio; y es Marcela Yupanqui la que contraviniendo las reglas establecidas busca apoyo en Lucia.

Las otras mujeres que aparecen en el relato cumplen funciones menores como Martina Chambi, decidida a lograr la liberación de su marido preso, confiando en su compadre Escobedo que a diferencia de Lucía, le ofrece su apoyo a cambio de cuatro vacas. Cuando Martina relata lo ocurrido a Isidro éste se percata que no tiene salvación pues Escobedo los ha estafado. Sin embargo, Martina insiste en guardar la esperanza, aunque finalmente su esposo es liberado por Lucía y Fernando Marín. Mientras, que otra mujer, Petronila, esposa del gobernador y madre de Manuel, se salva de la violencia gracias a su naturaleza bondadosa que le permite mantener cercanía con los Marín pero sin intervenir. Sufre en silencio con la esperanza de ser redimida por su hijo, que está enamorado de Margarita Yupanqui, amor imposible porque pronto se descubre que Margarita y Manuel, son hermanos, son aves sin nido, hijos del párroco de Killac, que abusó sexualmente de Marcela y Petronila.

Ante la dramática situación, Fernando y Lucía Marín deciden adoptar a Margarita y Rosalía Yupanqui y regresar a Lima donde las educarán en los mejores colegios. En un ensayo sobre el vínculo entre novela y modernidad, Antonio Cornejo Polar lee en *Aves sin nido* una alegoría donde la familia es la metonimia de la nación. Los Marín representan a los blancos buenos que se erigen en defensores de los indios oprimidos, llegando incluso a adoptar a sus hijas. Sin embargo, en esta lectura subyace un "significado turbador: la salvación del indio depende de su conversión en otro, en criollo. Metáfora integradora, por consiguiente, la adopción de Margarita y Rosalía expresa el deseo de una nación homogénea, abarcadora de la disidencia indígena a través de la educación aculturadora de sus miembros, obviamente considerados como menores de edad"[32].

32 Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas*. Lima, 1994, p. 133.

La reacción contra la escritora fue violenta. En numerosos artículos se recriminó su anticlericalismo y se la excluyó del círculo de intelectuales. Las protestas y denuncias llegaron a un punto de exacerbación cuando el 23 de agosto de 1890, el Arzobispo de Lima, Monseñor Antonio Bandini, la denunció por la publicación en "El Perú Ilustrado" del cuento "Magdala" del escritor brasileño Henrique Maximiano Coelho en el que aparece un terrenal Jesús interesado en María Magdalena. La excomulgó y le dio categoría de pecado la lectura de la revista prohibiéndola a la feligresía; y "llevando a su clímax esta campaña ultramontana, el obispo de Arequipa extendió la interdicción eclesiástica a la lectura de Aves sin nido y favoreció la realización de una poblana callejera, durante la cual fue arrojada al fuego la efigie de la combativa escritora"[33].

Intentando defenderse Clorinda Matto de Turner le escribió una carta al Presidente de la Unión Católica del Cusco, Fernando Pacheco:

> "Cuando los escritores se dejan arrastrar por las pasiones y cuando no se desligan de aquellas para entrar en la ciencia y el servicio de la humanidad desnudos de propósitos personales, no cumplen la elevada misión que Dios les ha confiado, pues los escritores son escogidos entre multitud de personas, y por eso son pocos. Esta convicción me acompañó al emprender mi obra Aves sin nido, donde el verdadero sacerdote está exaltado y venerado (ved las páginas 24, 168, 169, 170, 171 y 172 edición de Lima), y el mal sacerdote presentado con el repugnante ropaje del cura Pascual. Si he tenido el valor suficiente para seguir las huellas del digno obispo de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas, al levantar el grito de conmiseración para la raza indígena oprimida y explotada, también me acompaña la entereza necesaria para sostener los principios que en mi citada obra desarrollo. Y si por haber denunciado ante las autoridades eclesiásticas y civiles y ante la sociedad abusos que no tienen razón de ser en el Perú libre, se me persigue y calumnia y se me quema mi busto, no importa señor; la semilla está sembrada y aún cuando me llevaréis a la mazmorra de Galileo, o me hicieras beber la cicuta de Sócrates (…) AVES SIN NIDO dirá ante las generaciones venideras: SALVAD, REDIMIDME LA RAZA INDÍGENA DEL PODER DEL MAL CURA DEL CACIQUE Y DEL ALCALDE!"[34].

33 Alberto Tauro. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista.* Ob. Cit., 1976, p. 17.

34 Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia.* Lima, 2005, p. 114.

Mientras que las asociaciones "Unión Católica" y el "Círculo de la Juventud Católica" del Cusco le advirtieron que no osara regresar, e incluso colegas como María Manuela Nieves y Bustamante que se inició en el periodismo cuando Matto de Turner dirigía "La Bolsa" en Arequipa, le escribió una carta retirando su colaboración de "El Perú Ilustrado". Matto renunció a la dirección de la revista el 11 julio 1891.

Ese año publicó su segunda novela: Índole. Novela peruana cuyo argumento también transcurre en un pueblo andino donde critica incluso con mayor firmeza el abuso de los malos sacerdotes y su comportamiento. En Índole es Antonio y Eulalia López, la pareja que lucha por defender su negocio de la quiebra mientras que, Valentín Cienfuegos, dueño de la hacienda Palomares, es un hombre sin escrúpulos y deshonesto. De igual manera, Eulalia López resiste el asedio sexual del cura Isidoro Peñas en contraposición con Asunción Vila de Cienfuegos que vive bajo la influencia del sacerdote. Ambas mujeres, desde una perspectiva diferente, buscan consuelo espiritual en el cura frente a maridos ausentes /o violentos. Los hombres a su vez, perciben al cura como un rival frente a sus esposas[35].

En 1892, fundó La Equitativa, imprenta donde solo empleó a mujeres. Aquí se imprimió "Los Andes", bisemanario quincenal, cuyo objetivo fue defender el movimiento liderado por Andrés Avelino Cáceres, por lo cual fue insultada tal como señala en carta a Ricardo Palma: "Sigo adelante sin levantar moño. Ya los venceré con la constancia, con la verdad y con el patriotismo"[36]. También publicó Hima-Sumac[37], su única obra teatral. Hima-Sumac es la heroína de la resistencia indígena frente a los conquistadores. Le siguieron otras publicaciones: *Leyendas y recortes* (1893); *Herencia. Novela peruana* (1895), y la traducción al quechua de los evangelios de San Juan, San Pablo, San Marcos y San Mateo.

Todo lo cual volvió a concitarle el rechazo y la aversión de los sectores más conservadores de Lima. Pedro Paz Soldán y Unanue, más conocido como Juan de Arona, no podía aceptar que su libro *Canto a Lesseps* haya

35 Rosario Ferreira. "Introducción. Antonio Cornejo Polar y Clorinda Matto de Turner, en Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia.* Lima, 2005, 92.

36 Fanny Arango-Keeth. "Del "Ángel del hogar" a la "obrera del pensamiento": Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve", 2012, p. 196.

37 Lima: Imprenta La Equitativa, 1892.

ocupado el segundo lugar en el concurso convocado por el Ateneo de Lima en el que Mercedes Cabello ganó la medalla de oro por su novela *Sacrificio y recompensa.* Tampoco concebía que *Aves sin nido* fuera considerada como una de las más importantes novelas de la época, y sin más argumento que el insulto en "Chispazos", le dedicó una ofensiva carta:

Querida Tea Clorinda
Hace tiempo que escondido
me encuentro aquí en esta hacienda
Pidiendo a Dios que se venda
la obra de Aves sin nido

(…) Te has metido a marimacho
con los hombres en refriega,
ya te darán un cocacho:
no lo ves porque eres ciega
y zarca como mi macho.
Con el olor que despides
Que es olor a vinagrillo,
Harás correr a cien Cides.

(…) Mi plata vieja jamona
a costa de mis dineros
públicas hojas inmundas!
Y echas a los basureros
Bisturíes y Barberos
Y falsificadas Tundas.
No me adules, mula zarca,
la más grande entre las grandes
que pastan en la comarca:
yo lo que quiero es tu arca,
no tu pasquín de Los Andes.

Y con esto se despide,
Y dirá más si es preciso,
So vieja, sin nido Ave.

Durante la contienda que enfrentó al general Andrés Avelino Cáceres contra la coalición acaudillada por Nicolás de Piérola el 17 y 18 de marzo de 1895, desplegó una intensa actividad política a favor de Andrés A. Cáceres.

Por ello, cuando en marzo de 1895, Piérola tomó el poder, la imprenta La Equitativa fue saqueada, sus manuscritos destruidos, y la excomunión fue seguida del exilio político. Durante esos días también la casa de la escritora fue asaltada.

Poco después, el 25 de abril de 1895 partió en el vapor Maipo a Valparaíso, para de allí viajar por tren a Santiago, Mendoza y Buenos Aires. En esta ciudad encontró un ambiente cultural más amplio que le permitió impartir clases en la Escuela Normal de Profesoras, traducir al quechua el Nuevo Testamento, y publicar artículos en "La Nación", "La Prensa", "La Razón" y "El Tiempo". El 14 de diciembre de 1895, pronunció en el Ateneo de Buenos Aires su conocida conferencia: "Las obreras del pensamiento en la América del Sur", una firme defensa de la educación de las mujeres, donde señala enfáticamente (…) "degradad a la mujer, pervertid su sentido moral y pronto habréis hecho del hombre un ser envilecido, sin fuerzas para luchar contra los más sombríos despotismos, ¡porque la mujer es el alma de la humanidad!"[38].

Publicó en Buenos Aires *Boreales, miniaturas y porcelanas*, una colección de semblanzas biográficas y discursos políticos e históricos, en varios de los cuales indaga sobre la naturaleza de la nación[39]. Y, para demostrarlo, recorre América Latina en la voz y pluma de mujeres escritoras, poetas, y ensayistas. En el Perú escribe sobre Carolina Freyre de Jaimes, Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa González de Fanning, Juana Rosa de Amézaga, Carolina García de Bambaren, Juana Manuela Lazo de Eléspuru y su hija Mercedes, Amalia Puga de Losada, Margarita Práxedes Muñoz, Fabiana de Dianderas, Matilde Guerra de Miró Quesada, Ángela Carbonell, Manuela Villarán de Plasencia, Leonor Saury, Manuela Antonia Márquez, Carmen Póts de Pérez Uribe, María Natividad Cortés, y María Trinidad Enríquez.

En 1896 fundó el "Búcaro Americano, periódico de las familias", en cuyo primer editorial señaló que su objetivo no solo era ofrecer la obra literaria de América sino algo más trascendente: la educación de las mujeres[40]. Por ello, en el "Búcaro Americano", que se publicó entre 1896 y 1909, el tema fundamental fue el derecho de las mujeres al trabajo en

38 Publicada posteriormente en *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires, 1902.

39 Ward. Ob. Cit., 2004, p. 179.

40 Clorinda Matto de Turner. *Búcaro Americano*, 1896, p. 3.

igualdad de condiciones, y el acceso a la educación secundaria y universitaria. También se publicaron consejos para preservar la salud, referencias de libros publicados en Europa y Estados Unidos sobre cuestiones domésticas, con el objetivo de mejorar la vida familiar.

Posteriormente, en 1908 Clorinda Matto recorrió varios países de Europa y escribió un diario titulado *Viaje de recreo*. Murió el 25 de octubre de 1909. Quince años después, en 1924, los restos de Clorinda Matto de Turner fueron trasladados y enterrados en Lima.

La mujer escritora

Mercedes Cabello de Carbonera nació en Moquegua. Tuvo una importante formación intelectual debido al acceso que tuvo a la biblioteca su padre. Se casó en Lima en 1866 con el médico Urbano Carbonera, y empezó a publicar versos en la revista "La Bella Limeña" en 1872 con las iniciales MC, y sarcásticas estampas tituladas "Linterna májica". Posteriormente, en 1874, publicó en "El Álbum" el primer artículo, "Influencia de la mujer en la civilización", con el nombre de Enriqueta Pradel. Los otros cuatro con el mismo título los firmó con su nombre. En todos reclama una educación igualitaria para mujeres y hombres, y el acceso de las mujeres a un trabajo remunerado.

En el primer artículo señala que la instrucción y la moralidad de las mujeres han sido siempre el termómetro que ha marcado el progreso y el grado de civilización de las naciones.

> "En vano el hombre intentará eludir esta influencia: ella será cada día más y más poderosa a medida que la humanidad avance en la senda del progreso y la civilización. Esta influencia bienhechora, que está llamada a sustentar, y conservar siempre puras sus virtudes del hombre sobre la tierra: ha sido puesta por la mano previsora de la Naturaleza"[41].

En su segundo artículo dice estar consciente que demandar educación sólida y científica para la mujer le parecerá a la mayoría de los lectores una tarea imposible de realizar. Consciente que se estaba enfrentando a

41 Mercedes Cabello de Carbonera. "Influencia de la mujer en la civilización". "El Álbum". Lima, 8 de agosto de 1874.

los sectores más conservadores de la sociedad decimonónica peruana, agrega "...nos sentimos débiles e impotentes para acometer una empresa que sabemos, que por su magnitud, es de aquellas que necesitan la acción lenta del tiempo, y sobre todo de ese fruto amargo que sólo se cosecha después de muchos trastornos y vicisitudes en la vida social, que se llama: experiencia"[42].

No comprende el anhelo de algunos padres de convertir a sus hijas en adorno superfluo de la sociedad a través de una educación que las convierte en objeto. "¡Triste destino el que le deparan a la mujer nuestras sociedades! – exclama - ¡Convertirla en un instrumento, en un objeto indispensable para la diversión, y la alegría de los demás! ¡Educación bárbara! Con la que se ha creado el carácter frívolo y ligero que caracteriza a la mujer, y le pervierte el gusto para todo estudio serio, alejándola cada día más y más del noble fin para el que fue creada"[43].

En el tercer y cuarto artículo insiste en definir el siglo XIX como el gran siglo, enriquecido por el progreso, las ciencias y el arte, siglo privilegiado y momento apropiado para la educación femenina. "La instrucción de la mujer es el enemigo más poderoso contra el escepticismo de unos y el fanatismo de otros"[44]. En otros tiempos, agrega, la "mujer no era la compañera del hombre, sino la esclava envilecida, oprimida hasta en sus más nobles y generosos sentimientos. El hombre para unirse a ella la compraba como una vil mercancía (…) no podía heredar ni testar, ni poseer bienes de ninguna clase. Lágrimas de indignación, cuánta humillación, cuánta desesperación…"[45].

Lo que estaba en juego eran dos modelos diferentes, la prédica de la mujer madre, el ángel del hogar bajo el amparo y dominio del marido, y la mujer capaz de tener acceso a una educación superior. Estaba sola en este intento porque incluso escritoras que compartían con ella la importancia de la participación femenina en la literatura, no estuvieron de acuerdo con una educación integral. Carolina Freyre de Jaimes señala que la mujer era, "débil por naturaleza, dulce por carácter, suave y tierna por educación, por costumbre,

42 Mercedes Cabello de Carbonera. "Influencia de la mujer en la civilización". "El Álbum", No. 14, 1874, pp. 105 -106.

43 Ibídem, pp. 105 -106.

44 Ismael Pinto. *Sin perdón y sin olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo.* Lima, 2003, p. 168.

45 Ibídem, p. 173.

por su misma delicada complexión, ejerciendo hoy día la más penosa, la más árida, la más dura de las profesiones: ¡una mujer médico y cirujano, es el colmo de los absurdos!"[46].

En su quinto artículo, se refiere nuevamente a la necesidad que la reforma educativa incorpore a las mujeres, y guarda esa esperanza sobre todo porque considera que se ha convertido en una tarea imperiosa de vital importancia para la sociedad.

> "¡Lucha grandiosa! En la que se ve que la fuerza de una idea destruye las que se han arraigado por siglos enteros. ¿Por qué se le niega a la mujer la capacidad para los estudios aún los más serios y profundos? ¿No cuenta la ciencia en el número de sus obreros más esforzados con mujeres que rompiendo los estrechos límites de su instrucción y salvando la barrera de las preocupaciones sociales, han sabido colocarse a la altura de los hombres más eminentes?"[47]

Fue un período difícil para la escritora. En 1875 murió su hermano David Cabello, el más querido, al que le dedica un poema publicado en "La Alborada" y en "El Correo del Perú", y a quien debía aliento y apoyo en su formación intelectual. Poco después, en 1876, el Dr. Urbano Carbonera abandonó el hospital, cerró su consultorio, y dejó su hogar y a su esposa trasladándose a Chincha donde abrió una farmacia. Fue un matrimonio sin hijos que terminó de manera inexplicable.

El 5 de mayo 1876, Mercedes Cabello pronunció un discurso titulado: "El patriotismo de la mujer", en el Club Literario en ocasión del 2 de mayo, que fue muy comentado y que la expuso a mayores críticas. Para entonces ya había publicado: "Misterios del corazón", "El desengaño", "La poesía", "La lectura", "El positivismo moderno", "Importancia de la literatura", y "Estudio comparativo de la inteligencia y la belleza de la mujer". Su presencia intelectual fue aún más notoria cuando en 1877 pronunció dos conferencias: "La influencia de las bellas artes en el progreso moral y material de los pueblos", y "Cuba", expresión de su simpatía por la independencia cubana, que ganó un concurso literario. Probablemente por eso, Emilia Serrano de Cordel, que escribía con el nombre de baronesa de Wilson aunque no era aristócrata ni escritora, difundió un artículo

46 Carolina Freyre. "El Correo del Perú". Lima, 20 de enero de 1872.

47 Ismael Pinto. *Sin perdón y sin olvido.* Ob. Cit., p. 179.

titulado "La mujer pedante", en clara alusión a Mercedes Cabello, publicado "La Broma", dirigida por Eloy Perillán Buxó.

En respuesta a las permanentes burlas que se publicaban en "La Broma" sobre ella y otras mujeres, Mercedes Cabello remitió una colaboración titulada "Mujer escritora" donde ironiza el miedo de los hombres por la mujer culta:

Me cuentan que un día
el joven Camilo,
muy serio pensaba,
entrar en el gremio
feliz del casado.
Y así meditando
pensó desde luego
dejar ya la vida
de alegre soltero:
más dijo jurando:
-No quiero para nada
mujer escritora

Yo quiero, decía,
mujer que cocine,
que planche, que lave,
que zurza las medias,
que cuide a los niños
y crea que el mundo
acaba en la puerta
que sale a la calle.
Lo digo y lo repito
y juro que nunca
tendré por esposa
mujer escritora

¿Qué sirven las mujeres
que en vez de cuidarnos
la ropa y la mesa
nos hablan de Byron,
del Dante y Petrarca,
cual si esos señores

lecciones les dieran
del modo que deben
zurcir calcetines
o haber el guisado?
Lo juro, no quiero
mujer escritora

La respuesta de Perillán Buxó se tituló: "Marido y poeta. Contestación a la interesante letrilla que remite mi ilustra amiga Da. Mercedes Cabello de Carbonera":

Cuentan que una noche
la hermosa Lucrecia
muchacha elegante
aunque algo coqueta,
pensando en la boda
y en sus consecuencias
pasaba revista
haciendo una hoguera
con sendos legajos
de epístolas viejas…
No quiero decía
marido poeta.
Codicio un marido
que fume y que beba,
que grandes negocios
atrevido emprenda
y me compre joyas,
trajes, carretelas;
aunque sea el pobre
duro de mollera,
con tal que su bolsa
esté siempre llena
No quiero decía
marido poeta
(…)

Animóse un busto
de José Espronceda
que era el ornamento

de una rinconera
y con voz sarcástica
dijo a la coqueta
¡Qué sabia y que grande
es la Naturaleza
que hace destacarse
la flor entre las yerbas,
y no da a las tontas
marido poeta

La mujer imbécil
para quien la tiene
y de Dios la imagen
son sólo materias:
y la luz divina
de la inteligencia
una gala estéril,
ridícula prenda:
merece un esposo
de jebe o de piedra
no llevar del brazo
marido poeta[48]

Mientras que el poeta Domingo de Vivero que escribía con el seudónimo de D. de V. le dedicó un comentario burlón titulado: "Todas contra mi. / y yo contra todas".

> "Pensar que con el continente mujeril podemos avanzar con más prontitud, es una paradoja como otra cualquiera, que no se apoya en la experiencia: paloma que ilumina con los consejos de su sabiduría. Por el contrario ella nos enseña que allí donde la mujer ha influido poderosamente ha habido siempre un desbarajuste completo, y que más de una vez, ellas han sido la causa de las desgracias de los hombres" (…) "Que escriba la mujer que tiene genio, admitimos; y podrá tener justo renombre con la educación que ahora recibe, pero si es una medianía ¿qué provecho sacará la humanidad aunque estudie ciencias sagradas y profanas? ¡Una pedante más que importa al mundo!"[49].

48 Ismael Pinto, Ob. Cit., p. 408.

49 "La Alborada". Lima, 19 de setiembre de 1875, en: Pinto, Ob. Cit., p. 102.

Mercedes Cabello escribió cinco novelas: *Sacrificio y recompensa* (1886), *Eleodora* (1887), *Los amores de Hortensia* (1887), *Blanca sol* (1889), *Las consecuencias* (1890) y *El Conspirador* (1892). Para la escritora la literatura tenía una función educativa porque contribuía al desarrollo y transformación de la sociedad; en consecuencia, en el prólogo de *Blanca Sol* señala que no intenta entretener.

> "Será necesario en adelante dividir a los novelistas en dos categorías, colocando a un lado a los que, como decía Cervantes, escriben papeles para entretener doncellas, y a los que pueden hacer de la novela un medio de investigación y de estudio, en que el arte preste su poderoso concurso a las ciencias que miran al hombre, desligándolo de añejas tradiciones y absurdas preocupaciones"[50].

El personaje central de la novela es Blanca Sol, mujer frívola y coqueta que solo ambiciona tener dinero y figuración social. Educada en un colegio de monjas que tratan con manifiesta consideración a las niñas ricas y con menosprecio a las pobres, se casa por interés con un hombre que no ama. Blanca Sol es una buena esposa que engaña a su marido, una perfecta ama de casa que delega las más importantes decisiones a sus empleadas, y una madre de seis hijos que cuidan las criadas. Es también presidenta de una hermandad de mujeres católicas que para celebrar el mes de María, encarga de París mil quinientas estampas de la Virgen para repartirlas a los feligreses a cambio de limosnas.

Lo que pretende Mercedes Cabello con *Blanca Sol*, es presentar en lo que se convierten las mujeres destinadas a ser objetos de lujo, animadas por una ansia de riqueza. Lo dice al inicio de la novela: "La educaron como en Lima educan a la mayor parte de las niñas: mimada, voluntariosa, indolente, sin conocer más autoridad que la suya, ni más limite a sus antojos, que su caprichoso querer". La novela originó un gran escándalo, en un mes se agotó la primera edición y la segunda tuvo igual éxito. Mercedes Cabello había osado criticar a las "mujeres distinguidas" de la sociedad peruana, y el rechazo fue total. Dejó de concurrir a las reuniones literarias y se apartó del núcleo de escritores y amigas que la habían acompañado. Hasta Juana Manuela Gorriti,

50 Mercedes Cabello de Carbonera. "Un prólogo que se ha hecho necesario". *Blanca Sol*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes http://www.cervantesvirtual.com

amiga cercana a quien le había dedicado varios trabajos[51], escribió así de *Blanca Sol*:

> "Tengo en mi poder la novela de mi querida Mercedes Cabello: "Blanca Sol." Es indigna de la pluma de cualquier mujer, mucho más de una persona tan buena como ella. Es la exposición del mal sin que produzca ningún bien social. Al contrario, de este escándalo surgirán otros que dejen a mi amiga muy mal parada, sin que pueda quejarse, porque ella comenzó"[52].

Juana Manuela Gorriti en una carta dirigida a Ricardo Palma, "lamenta la "osadía" de Mercedes que encaminada por la senda de la novela naturalista se expone a las críticas y enemistades de los colegas"[53]. Incluso, Manuel González Prada, el 1 de enero de 1889 en "El Radical", órgano del Circulo Literario de Lima, sostuvo que no era una novela significativa para la sociedad ni tendría el efecto que la autora esperaba. "Chismecillos caseros le han supuesto índole que no tiene y dado una intención que bien pudo ser de la autora, pero que no se manifiesta claramente[54].

Años después vendría el reconocimiento en palabras de Ventura García Calderón:

> "....esta mujer escribía mejor que muchos hombres. En Lima ha dejado Mercedes Cabello, por sus hábitos desenfadados y su locura final, la reputación de extravagancia; pero algún día se le llamará la primera escritora peruana"[55].

La fama y los elogios llegaron del extranjero cuando Mercedes Cabello fue elegida en 1889 Socia de Mérito de la prestigiosa Unión

---

51 Mercedes Cabello le dedicó a Juana Manuela Gorriti: "Misterios del corazón", "Importancia de las Literaturas", "Estudio Comparativo de la inteligencia y la belleza de la mujer", así como la conferencia sobre 2 de mayo que dictó en la Velada del 1 de mayo de 1876.

52 Ana Peluffo. "Las trampas del naturalismo en Blanca Sol: prostitutas y costureras en el paisaje urbano de Mercedes Cabello de Carbonera". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Nº 55. 2002, pp. 37-52.

53 Graciela Batticuore. *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Lima, 2004, p. XIX.*

54 Ismael Pinto. Ob. Cit., p. 577.

55 Ventura García Calderón. *Del romanticismo al modernismo. Prosistas y poetas peruanos.* París: 1910, p. 283.

Ibero-Americana. En 1891, ganó con su trabajo: "Juicio filosófico sobre la novela moderna", el concurso de la Academia Literaria del Plata. En el Perú recibió homenajes en la revista fundada por Francisco Mostajo, y en "Neblina", dirigida por José Santos Chocano. Fue invitada en 1892 al Congreso Internacional de Americanistas celebrado en España, y le sugirieron presentar un trabajo en conmemoración del descubrimiento de América, en el que debía rendir "el merecido tributo de admiración a aquéllos héroes". Mercedes Cabello no quiso sumarse al homenaje y no viajó.

En 1892 publicó, *El conspirador*, con una valiente posición contra el militarismo cuando gobernaba el Perú el general Morales Bermúdez. Novela en la que denunció la tortura, el clientelismo y a quienes habían convertido la política en un negocio. Así el personaje principal, Jorge Bello, el conspirador, afirma: "Los militares –decía mi tía – van derechito a la presidencia de la República, y sin calentarse los sesos ni envejecer libros, pasan de coroneles a presidente…"[56].

Novela que tuvo un gran éxito con cuatro ediciones en un año, y recibió elogios de Abelardo Gamarra – El Tunante – quien destacó: "La señora Cabello acaba de publicar una novela político-social de gran trascendencia, muy superior por su índole y Blanca Sol: ha reunido en un tipo todas las miserias de nuestros gobernantes"[57].

En 1893 fue invitada como delegada oficial a la Gran Exposición Universal de Chicago, pero no pudo viajar. Sus dos últimos artículos fueron: "La religión de la humanidad" (1893) y "El conde León Tolstoi" (1894). En el primero revela un gran conocimiento de la doctrina positivista y filosófica al escribir sobre Kant, Spinoza, Stuart Mill, Voltaire, así como de los religiosos: Tertuliano, San Jerónimo, San Crisóstomo, San Inocencio, San Isidro y San Atanasio. En "El conde León Tolstoi" (1894), elogia la capacidad del escritor ruso en el estudio de las pasiones, superando a Zola y Flaubert.

Lo que acrecentó la envidia y el encono contra la escritora. Juan de Arona, que con frecuencia la insultaba en "El Chispazo", llego a la ignominia de trastocar su nombre por: "Mierdeces Caballo de Cabrón-era",

56 Ismael Pinto, Ob. Cit., p. 641.

57 La Integridad, 3 de setiembre de 1892.

expresión de un hombre que no podía admitir ni soportar "que las mujeres en general y una escritora como Mercedes Cabello en particular pudieran competir intelectualmente con los hombres. Que tuvieran opiniones propias, que ganaran concursos en el Perú y en el extranjero y que, finalmente, pudieran tener y ostentar tanto o más prestigio como el más conspicuo, inteligente y prolífico de los intelectuales en boga"[58].

Pero el mayor escándalo estalló el 9 de enero de 1898, cuando Mercedes Cabello pronunció un discurso ante profesoras y alumnas del Liceo Fanning, mostrándose a favor de una educación laica para las mujeres a la par que denunció la corrupción del clero. El discurso fue publicado en "El Comercio", y fue muy criticado. Elvira García y García, directora del Liceo, en una carta fechada el 18 de enero hizo profesión de fe en su condición de católica creyente. Mientras que Lastenia Larriva de Llona, ofendida en su "dignidad de católica, de mujer, y de madre", no tuvo mejor argumento que enrostrarle a la escritora que no haya tenido hijos:

> "Sé que no tengo ni el talento ni la ilustración de la señora de Carbonera; y, sin embargo, me creo más competente que ella para fallar en la cuestión de la educación de las niñas. La razón es muy obvia: la señora de Carbonera ha tenido la gran desgracia de no tener hijos. Yo tengo la hermosa dicha de ser madre"[59]

Los padres de familia del colegio suscribieron un comunicado afirmando que "sus hijos reciben y han recibido siempre la educación moral más pura y la instrucción religiosa más completa", y que estaban satisfechos con esa educación. Se sumaron "El Comercio", "La Opinión Nacional", "El País", "El Bien Social", y en "El Siglo XX", un desconocido poeta llamado Julio A. Hernández, la insultó. Además, se sumó la prensa que actualmente conocemos como amarilla: "El Miércoles" y "El Obrero".

La respuesta de Mercedes Cabello fue publicar una carta de las alumnas del colegio Fanning, agradeciéndole su visita, "que sacó de quicio a Elvira García, quien llegó al grado de solicitar al convento de La Merced, un certificado, otorgado el 20 de enero de 1898, donde Fray Valerio Avedillo,

58 Ismael Pinto, Ob. Cit., p. 680.

59 El Comercio". Lima, 19 de enero de 1898.

certifica que ha bendecido el oratorio del colegio y que ha instruido a las niñas a fin de prepararlas para la primera comunión"[60].

El ataque fue de tal envergadura que sus amigos publicaron el 19 de enero en "El Comercio", una carta del Director de La Unión de Tegucigalpa en la que destaca la importancia de sus novelas y sus méritos intelectuales"[61]. También un poeta le dedicó un verso publicado en el diario "Callao" titulado: "To be or not to be A la distinguida escritora peruana doña MC de C":

"Ser o no ser, sinceros liberales:
Luchar por la verdad, ese es el tema,
Aunque ladren después los clericales"[62].

Mientras que Teresa González de Fanning, que había guardado prudente silencio, publicó cinco textos en "El Comercio" expresando ideas afines a las de Mercedes Cabello:

> "Todas las cargas y desventajas son, pues, para la maestra peruana; porque la moda, más ciega que el mitológico dios del amor, quiere que la mujer sea educada por monjas. Si de este capricho sólo resultaran perjudicadas unas cuantas centenas de mujeres que empeñosas buscan el modo de abrirse camino en el áspero brezal de la vida, siempre sería de lamentarse; pero ¡cuánto más lo es ante la consideración de que la educación de la mujer es la base sobre la que se alza el edificio social!"[63].

En busca de remedio a una enfermedad que se anunciaba de manera implacable, Mercedes Cabello viajó a la Argentina. Retornó a Lima a los once meses, escribió su testamento y un par de artículos. El sábado 27 de enero de 1900, la escritora insultada y despreciada, había perdido la batalla y solo le quedaba por delante el tortuoso y dramático ingreso al Manicomio del Cercado de Lima de donde no salió nunca más[64]. Murió

60 Ismael Pinto, Ob. Cit., p. 756.

61 Ibídem, p. 759.

62 Ibídem, p. 759.

63 Ibídem, pp. 763-764.

64 Sara Beatriz Guardia. "En nombre del *otro* desvalido y excluido por el poder. La escritura de Clorinda Matto y Laura Riesco", en: *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima, 2007, pp. 265-278.

el 12 de octubre de 1909, a los 67 años de edad. Poco antes, el periodista Carlos Sánchez que escribía con el seudónimo de Car San Gú, publicó un artículo titulado "Una visita al Manicomio", publicado en "Ilustración Peruana", el 17 de junio de ese año:

> "…una notable escritora peruana, sentada beatíficamente en un gran sillón de banqueta nos miró con el más profundo desdén. Quizá si nos reconoció del oficio y nos tuvo lástima, quizá si su gloria iluminó su cerebro por un segundo y nos halló pequeños, al verse ella de nuevo en el Ateneo y en el Libro, en la Revista y en el Diario; pero ¡oh ironía del destino: he allí una pensadora que ya no piensa, una antorcha que no da luz y que espera el último soplo de la Intrusa para que se extinga su último rayo…![65]

Pero la luz de Mercedes Cabello no se extinguió. Tuvieron que pasar varios años para que se haga realidad aquello que pronosticó Carlos Parra del Riego cuando le dijo: "Todo pasa, señora… No os apenéis, pues, si os hemos olvidado. Mañana el poeta exhumará vuestro recuerdo de entre la crítica pedante de los profesores y os dirá su rosario de líricos versos. Creedme a mí, señora"[66].

65 Ismael Pinto, Ob. Cit., p. 29.

66 Carlos Parra del Riego . Mundial, 4 de mayo 1920. Ibídem, p. 37.

CAPITULO XIV

LAS MUJERES EN LAS *TRADICIONES PERUANAS* DE RICARDO PALMA

Ricardo Palma nació el 7 de febrero de 1833, el mismo año que Andrés Avelino Cáceres, y cuando Ramón Castilla tenía 36 años. Sus vidas forman parte del más intenso e importante período del comienzo de la República. Son los años de la formación de una nacionalidad todavía incipiente, de las primeras constituciones, de los primeros colegios para mujeres, de la abolición de la esclavitud. En 1848, Ricardo Palma dejó de ser simpatizante de Ramón Castilla, y se afilió al movimiento de la "Bohemia limeña", que fundo un semanario político de oposición llamado *El Diablo*. "Palma, en esta labor, utilizará una poderosa arma de combate: la sátira, género literario con el cual se hallaba estrechamente familiarizado[1].

Ya entonces había publicado tradiciones en *La Revista de Lima*, y en el *Correo Peruano*. Entre 1858 y 1859, fue redactor de dos importantes periódicos, *El Liberal* y *La Zamacueca Política*. Y, el 23 de noviembre de 1860, participó en la conspiración contra el presidente Ramón Castilla liderada por José Gálvez. Poco después, el 20 de diciembre partió a Chile como asilado político.

Gracias a la amnistía promulgada por el presidente San Román, retornó al Perú en octubre de 1862. Ese año ingresó al periódico *El Mercurio*, dirigido por Manuel Atanasio Fuentes. Y, después en el periódico *La Campana* cuyo primer número apareció el 26 de mayo de 1867. Es aquí donde publicó los versos satíricos de su libro *Congreso Constituyente. Semblanzas por Un Campanero*. El nombre del diario se originó a raíz de un Decreto firmado por el Secretario de Gobierno, José María Quimper, que reglamentaba los toques de las campanas de las iglesias.

1 Carlos Alberto Pérez Garay. *Liberalismo criollo. Ricardo Palma, ideología y política (1833-1919)*. Lima, 2015, p.91.

Varios años después, en 1881, Ricardo Palma fue nombrado Sub-Director de la Biblioteca Nacional, cuya reapertura se produjo el 28 de julio de 1884, al finalizar la Guerra del Pacífico; y el 2 de noviembre de ese año fue nombrado Director de la Biblioteca y Archivo Nacional. Posteriormente, como Ministro residente y Delegado del Perú ante los Congresos Americanistas, Ricardo Palma viajó a España en 1892 para asistir a las celebraciones del IV Centenario del Descubrimiento de América.

La imagen de las mujeres en las *Tradiciones Peruanas*

Raúl Porras Barrenechea señala que Ricardo Palma, con Manuel González Prada y José Santos Chocano, constituyen claves para la modernidad en el Perú. "Sin estos escritores, no es posible comprender de manera plena cómo el Perú se articula con raíces propias y distintivas a la cultura occidental"[2].

Pero, ¿de qué tratan las *Tradiciones* de Ricardo Palma escritas entre 1872, 1883 y 1911? ¿qué representan estos escritos sobre la colonia y el siglo XVIII que según Ventura García Calderón no son ni historia ni novela?. "Como todas las cosas ingeniosas y volátiles no cabe en el casillero de una definición. Además las tradiciones cambian de forma y de carácter con el humor veleidoso del narrador"[3]. Mientras que para José Miguel Oviedo, resulta difícil definirla "porque es un arte fragmentarista, hecho de múltiples piezas mínimas cuya combinación puede variar sustancialmente; no hay un tipo único de tradición: aunque Palma es inconfundible, sus maneras son muchas y a veces sorprendentes"[4].

En los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui, señala que las *Tradiciones* de Ricardo Palma, "tienen política y socialmente, una filiación democrática. Interpreta al medio pelo, se burla risueñamente del prestigio del Virreinato y el de la aristocracia, y traduce el malcontento del criollo"[5].

---

2 Camilo Fernández Cozman. *Raúl Porras Barrenechea y la Literatura Peruana*. Lima, 1997, p. 68.

3 "Don Ricardo Palma!. Del romanticismo al modernismo. París, 1910, p.322.

4 Ricardo Palma. *Cien tradiciones peruanas*. Caracas, 1977. Selección, prólogo y cronología: José Miguel Oviedo, p. XXIII.

5 José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, 2012, p. 248.

La imagen de la mujer en las *Tradiciones*, es producto de la visión que tenía Ricardo Palma de la mujer en la sociedad colonial, donde la "belleza física suele ser lo único que la mujer realmente puede llamar suyo, lo que la hace valiosa y codiciable por el hombre, (…) más todavía si la mujer la usa con esa malicia y atrevimiento que se llama en el Perú lisura y que tanto exaltó Palma"[6].

Esta significativa mención a la belleza femenina figura en varias tradiciones. En "Don Dimas de la Tijereta", una joven llamada Visitación es una "gentil muchacha de veinte primaveras, con un palmito y un donaire y un aquel capaces de tentar al mismísimo general de los padres beletmitas, una cintura pulida y remonona de esas de mírame y no me toques, labios colorados como guindas, dientes como almendrucos, ojos como dos luceros y más matadores que espada"[7]. También en "Dos millones", es "una preciosa joven de veintiún años, de ojos grandes, negros, decidores, labios de fuego, brevísima cintura, hechicero donaire, todas las gracias, en fin, y perfecciones que han hecho proverbial la belleza de las limeñas (…) una de aquellas mujeres que nacieron para ejercer autocrático despotismo sobre los que las rodean; en una palabra, pertenecía al número de aquellos seres sin corazón que Dios echó al mundo para infierno y condenación de hombres"[8].

Mientras que en "El Encapuchado", Consuelo, es una "limeñita de talle ministerial por lo flexible, de ojos de médico por lo matadores y de boca de Periodista por el aplomo y gracia en el mentir. En cuanto a carácter, tenía más veleidades, caprichos y engreimientos que alcalde de municipio, y sus cuentas conyugales andaban siempre más enredadas que hogaño las finanzas de la república"[9]. También se refiere al carácter y la belleza de las mujeres en "La Emplazada", y en "Rudamente, Pulidamente, Mañosamente", donde la joven es una "hembra del coco, de rechupete y tilín". (..) La moza, en fin, no era boccato di cardenale, sino boccato de concilio ecuménico[10].

---

6 Ricardo Palma. *Cien tradiciones peruanas*. Caracas, Ob. Cit., Oviedo, p. XXXVIII.

7 Ibídem, p. 4.

8 Ibídem, p. 20.

9 Ibídem, p. 64.

10 Ibídem, p. 114.

Así mismo, las mujeres son descritas como las causantes del sufrimiento de los hombres. En "Los azulejos de San Francisco", Alonso Godínez, natural de Guadalajara en España, condenado a muerte por haber asesinado a Marta Villoslada se lamentaba: "¡Reniego de las mujeres y de los petardos que dan! La mejorcita corta un pelo en el aire. ¡Mal haya el bruto que se pirra por ellas!"[11]. De igual manera, figuran en "Sabio como Chavarría", y en "No juegues con pólvora".

Las mujeres de carácter fuerte son descritas en "Juana la Marimacho", era pendenciera, jugaba a los datos y utilizaba el puñal para defenderse, montaba caballo y después se retiro convirtiéndose en carnicera. En la tradición "Las brujas de Ica", Ricardo Palma señala que había varias brujas. Mama Justa diestra en preparar filtros amorosos. Manonga Lévano que ejercía el oficio de comadrona, y Ña Dominguita una anciana, encorvada por los años que usaba un turbante en la cabeza. Pero la más famosa bruja, era Melchorita Zugaray, hechicera de Cachiche[12].

Estas no son las únicas mujeres de las que escribe Ricardo Palma. Le dedicó dos tradiciones a La Perricholi: "Pues bonita soy yo, La Castellanos!" y "Genialidades de la Perricholi", en la segunda. En la primera, nos dice que Mica Villegas, "era una actriz del teatro de Lima, quebradero de cabeza del excelentísimo señor virrey de estos reinos del Perú" quien "por su corrección en eso de pronunciar la lengua de Castilla, apostrofaba en los ratos de enojo llamándola Perricholi"[13]. En "Genialidades de la Perricholi", relata que era hija de padres pobres, que nació en Huánuco y que de niña su madre la trajo a Lima donde no recibió ninguna educación. Pero estaba dotada de una gran memoria que le permitía recitar romances y escenas cómicas. Además, tocaba el arpa y cantaba al compás de la guitarra canciones de moda. Palma, señala que la Perricholi no fue una belleza.

En cambio, en "Los tesoros de Catalina Huanca", describe con admiración a esta mujer "de gran devoción y caridad". Poseía una inmensa riqueza que donó en miles de azulejos y maderas a la iglesia de San Francisco. Y, conjuntamente con el arzobispo Loayza y el obispo de la Plata fray Domingo de Santo Tomás, edificó el convento de Santa Ana, donde en una sala está su retrato. Así mismo, creó una fundación cuyo producto debía

11 Ibídem, p. 155

12 Ibídem, p. 293

13 Ibídem, p. 14.

emplearse en pagar parte "de la contribución correspondiente a los indígenas de San Jerónimo, Mito, Orcotuna, Concepción, Cincos, Chupaca y Sicaya, pueblecitos inmediatos a la capital del cacicazgo[14]. Durante cuatro meses al año doña Catalina residía en su casa de San Jerónimo, y después "regresaba a Lima en una litera de plata y escoltada por trescientos indios". Cuando murió a los 90 años, "fue llorada por grandes y pequeños".

También escribió con admiración de Santa Rosa en la tradición "El rosal de Rosa", que dedicó a su hija Augusta. Relata que el jardín de la casa de don Gaspar Flores, y que las "rosas no crecían en el Perú; pues según dice Garcilaso en sus Comentarios Reales, los jazmines, mosquetas, clavelinas, azucenas y rosas, no eran conocidas antes de la conquista"[15].

Señala que cuando en 1668 le presentaron al Papa Clemente IX el expediente para la beatificación de Rosa, expresó cierta desconfianza, y murmuró: "¿Santa? ¿Y limeña? ¡Hum, hum! Tanto daría una lluvia de rosas". Y de pronto perfumadas rosas cayeron sobre la mesa de Su Santidad. Tal fue su entusiasmo que en dos años expidió, además de su beatificación el 12 de febrero de 1669, otros seis en su honor.

> "El último fue nombrándola patrona de Lima y del Perú, y reformando la constitución de Urbano VIII para acelerar los trámites de canonización, la que realizó su sucesor, Clemente X, en 1671, junto con la de San Francisco de Borja, duque de Gandía y general de los jesuitas. Santa Rosa fue canonizada a los cincuenta y cuatro años de su fallecimiento"[16].

Ricardo Palma escribe también sobre "La tradición de la Saya y el Manto". Indumentaria que brotó "en Lima tan espontáneamente como los hongos en un jardín. (…) y me atrevo a afirmar que la saya y manto nació en 1560". Palma se refiere a la prohibición que decretó el 11 de abril de 1601 el arzobispo Toribio de Mogrovejo, olvidando que en 1590, Teresa de Castro, esposa del virrey don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, fue una de las primeras en vestir saya y manto.

14 Ibídem, p. 223.

15 Ibídem, p. 301.

16 Ibídem, p. 302.

Probablemente el intento de prohibición se debía a que según Palma, "las tapadas, en España y en todas las capitales de virreinato americano, la mantilla y el rebocillo eran los encubridores del coqueteo. Para la tapada limeña lo fue el manto negro de sarga o de borloncillo, no del todo desprovisto de gracia. La llamada saya de tiritas era una curiosa extravagancia"[17].

La educación de las mujeres

En varias tradiciones, Ricardo Palma se refiere a la educación de las mujeres. En "Mujer y tigre", relata que la señorita era en los años de 1601, "un fresco y codiciable pimpollo de diez y seis primaveras". Su padre, que tenía una gran fortuna murió dejando a su heredera, doña Sebastiana bajo la tutela de D. Blas Medina. Aquí Palma hace un interesante comentario sobre el matrimonio y la educación de las mujeres, al destacar que el tutor resolvió no permitir que la joven conozca a ningún hombre a fin de "guardar a la niña como tesoro en arca de avaro".

> "La educación de la mujer de calidad, se reducía a leer lo bastante para imponerse de la vida del santo del día, escribir no muy de corrido lo suficiente para hacer el apunte del lavado, y tocar el arpa, con más o menos primor, lo preciso para lucir su habilidad en una misa de aguinaldo. Esto, un mucho de repetir de coro trisagios y novenas, un poco de condimentar dulces y ensaladas y un nada de trato de gentes, y pare usted de contar, fue la educación de la millonaria y bella damisela"[18].

En "El divorcio de la condesita", vuelve a referirse a la educación de las mujeres en los mismos términos:

> "La educación que se daba a las niñas era por demás extravagante. Un poco de costura, un algo de lavado, un mucho de cocina y un nada de trato de gentes. Tal cual viejo, amigo íntimo de los padres, y el reverendo confesor de la familia, eran los únicos varones a quienes las chicas veían con frecuencia. A muchas no se las enseñaba a leer para que no aprendiesen en libros prohibidos cosas pecaminosas, y a la que alcanzaba a decorar el *Año Cristiano* no se lo permitía hacer sobre el

17 Ibídem, p. 430.

18 Ricardo Palma. *Tradiciones Peruanas.* Lima. Imprenta Torres Aguirre S.A, 1951, p. 20.

papel patitas de mosca o garrapatos anárquicos por miedo de que, a la larga, se cartease con el *percunchante*"[19].

Así mismo, en "Las poetisas anónimas", se refiere a la epístola que con el seudónimo de Amarilis una dama huanuqueña dirigió a Lope de Vega en 1620. Menciona también a la limeña Clarinda, que según Cervantes escribió poesía, lo cual según Palma se trata de una mistificación.

"La educación de la mujer, en el siglo XVII, era tan desatendida que ni en la capital del virreinato abundaban las damas que hubiesen aprendido á leer correctamente; y aun a éstas no se las consentía más lectura que la de libros devotos, autorizados por el gobierno eclesiástico y por la Inquisición, enemiga acérrima de que la mujer adquiriese una ilustración que se consideraba como ajena á su sexo"[20].

"La mujer sabia no fue hija del siglo XVII, en América, como tampoco lo fue la mujer librepensadora o racionalista. Para la mujer, en el Perú, no había siquiera un colegio de instrucción media, sino humildísimas escuelas en las que se enseñaba á las niñas algo de lectura, poco de escritura, lo suficiente para hacer el apunte del lavado, las cuatro reglas aritméticas, el catecismo cristiano, y mucho de costura, bordado y demás labores de aguja. Hasta después de 1830 no hubo escuela en la que adquiriesen las niñas nociones de Geografía é Historia"[21].

"No se diría sino que en el siglo XVII, en que la educación de la mujer estuvo descuidadísima, porque tal era la condición sociológica de nuestros pueblos todos, tuvimos en América epidemia de poetisas anónimas. Húbolas entre nosotros, en Bogotá, y en Quito y en fin, las poetisas anónimas brotaban espontáneamente, como los hongos. Y lo curioso, es que toda poetisa anónima, después de dar á luz una composición magistral, rompía la pluma y se daba por difunta, como diciendo á la posteridad: para muestra de mi quincallería intelectual y poética, te dejo un solo botón"[22].

19 *Ricardo Palma. Tradiciones peruanas completas.* Madrid, 1968. Sexta Edición.

20 Ob. Cit. Ricardo Palma. *Cien tradiciones peruanas.* Caracas, 1977, p. 390.

21 Ibídem, p. 392.

22 Ibídem, p. 395.

Monjas, santas y monasterios

El factor religioso, los confesores, los conventos, y las monjas, están presentes en varias tradiciones de Ricardo Palma. Con frecuencia las mujeres que ingresan a los conventos lo hacen motivadas por engaños amorosos o para escapar de la autoridad paterna. En "La monja de la llave", doña Violante de Rivera, es "una linda limeña de ojos más negros que una mala intención, tez aterciopelada, riza y poblada cabellera, talle de sílfide, mano infantil y el pie más mono que han calzado zapaticos de raso"[23]. Una noche, su novio murió en sus brazos, y días después tomó el velo de novicia en la Encarnación. Nada hizo cambiar la profunda melancolía de la monja, que llevaba siempre una llavecita de oro que pendía de una cadena de plata que llevaba al cuello y que suscitaba una serie de comentarios porque, aunque monjas, "no habían dejado de ser mujeres y curiosas"[24].

"Esquive vivir en Quive" era un refrán popular, cuya historia empieza en 1597 cuando habitaba aquí don Gaspar Flores, administrador de una mina que producía plata. Lo acompañaba su esposa María Oliva, "y una niña de once años, hija de ambos, llamada Isabel, predestinada por Dios para orgullo y ornamento de la América, que la venera en los altares bajo el nombre de Santa Rosa de Lima"[25].

En ese período cobra particular importancia "La Llorona del Viernes Santo". Mujeres que tenían como oficio llorar durante las procesiones religiosas. Se trata, escribe Ricardo Palma de, "una asociación de mujeres todas garabateadas de arrugas y más pilongas que piojo de pobre, cuyo oficio era gimotear y echar lagrimones como garbanzos. (…) En España dábanlas el nombre de plañidoras; pero en estos reinos del Perú se las bautizó con el de doloridas o lloronas"[26].

Otro asunto que concitaba el interés de la sociedad limeña de entonces era lo que ocurría en los conventos. En "Una elección de Abadesa", Ricardo Palma se refiere a la elección de abadesa del monasterio de Santa Clara. Disputaban el cargo, Sor Antonia María de los Llanos y Sor Leonor de Omontes que aspiraba la reelección. El día de las elecciones se reunió

23 Ibídem, p. 51.

24 Ibídem, p. 55.

25 Ibídem, p. 148.

26 Ibídem, p. 181.

el Cabildo eclesiástico y por cinco votos contra tres se determinó que la madre Leonor no podía ser reelegida. Ésta apeló a la Real Audiencia, al virrey y a los oidores, y después de una larga controversia se dispuso una nueva elección.

El día señalado por el jurado salió elegida la madre Leonor con ochenta y un votos y la madre Antonia, con setenta y uno. Pero el provisor, que esperaba la victoria de la madre Antonia, anulo la elección y nombro presidenta a la madre Urrutia. Pronto el virrey le ordenó que si en ocho horas no designaba a la madre Omontes como abadesa, lo enviarían a España. "Nada de paños tibios ni emolientes. Al grano, que en este caso es el bolsillo, allí, donde duela, pensó su excelencia el virrey, y pensó bien; porque, a las cuatro de la tarde del 15 de febrero, los canónigos todos, más suavecitos que guante de ámbar, hicieron reconocer por abadesa de Santa Clara a la madre Leonor Omontes"[27].

En "Historia de una excomunión", Ricardo Palma destaca el autoritarismo de algunos sacerdotes y el poder del dinero en un relato que se inicia el 4 de Junio de 1747, cuando entró a la Catedral doña Antonia Peñaranda, esposa del abogado don Pedro Echevarría. "Era doña Antonia señora de muchas campanillas, persona todavía apetitosa, que gastaba humos aristocráticos y tenida por acaudalada, como que era de las pocas que vestían á la moda de Lima, de donde la venían todas sus prendas de habillamiento y adorno. Acompañábala su hija Rosa, niña de nueve años"[28].

Apenas había empezado la misa cuando el señor Arcediano grito: "¡Fuera esas mujeres que tienen la desvergüenza de venir con traje profano á la casa de Dios!" Doña Antonia le respondió que no sabía que el mandato era también para su pequeña hija y que no había tenido tiempo de hacerle saya nueva. Pero en vez de calmarse, el señor Arcediano siguió gritando.

El día siguiente en la puerta de la Catedral un cartel anunciaba que Antonia Peñaranda había sido excomulgaba por los insultos proferidos al señor Arcediano. Regidores del Cabildo, el superior de los jesuitas, el comendador de la Merced y varias señoras del Cusco, solicitaron que se levante la censura. Pero el Provisor respondió que no habría inconveniente, siempre que la excomulgada pagase la multa de doscientos pesos. Cum-

27 Ibídem, p. 337.

28 Ibídem, p. 365.

plido el requisito se retiró el cartel de excomunión, y el Provisor declaró incorporada al seno de la Iglesia á la aristocrática dama[29].

Virreina del Perú. Doña Francisca. Manuela Sáenz

En "¡Beba, Padre: que le da la vida!", Ricardo Palma se refiere al gobierno de una mujer y la forma ingeniosa que empleó para descubrir si un hombre era sacerdote. Doña Ana de Borja, condesa de Lemos, se convirtió en virreina del Perú a la muerte de su marido tal como estaba previsto en la real cédula. Presidio la Audiencia y su gobierno duró desde junio de 1668 hasta abril del año siguiente. Pese al resquemor y desconfianza, doña Ana gobernó bien.

En 1668 llegó al Callao un fraile portugués de la orden de San Jerónimo. Pronto la virreina fue advertida que se trataba de un espía de Portugal. Esa misma noche la virreina lo invitó a cenar en palacio. El padre Núñez devoró la comida, había pasado una prueba, pero le faltaba otra, la decisiva. "El fraile tomó con ambas manos el pesado cántaro de Guadalajara, lo alzó casi a la altura de la cabeza, recostó ésta en el respaldo de la silla, echose a la cara el porrón y empezó a despacharse a su gusto. La virreina, viendo que aquella sed era como la de un arenal y muy frailuno el modo de apaciguarla, le dijo sonriendo: ¡Beba, padre beba, que le da la vida!. Ahora digan ustedes si no fue mucho hombre la mujer que gobernó el Perú"[30].

Con el título de "Seis por seis son treinta y seis", Ricardo Palma escribe sobre Francisca Zubiaga, esposa del general Agustín Gamarra, una mujer que supo vestir "el uniforme de coronel de dragones y ponerse a la cabeza del ejército", y agrega: "La presidenta fue lo que se llama todo un hombre"[31]. A fines de 1833 se reunió la Convención para elegir al sucesor del general Gamarra. El candidato de Francisca Zubiaga era el general Pedro Bermúdez, y el de la oposición el general José Luis de Orbegoso. La Convención estaba conformada por ochenta y cinco diputados, y Francisca decía que contaba con cuarenta votos.

29 Ibídem, p. 366.

30 Ibídem, pp. 82-83.

31 Ob. Cit., Biblioteca Virtual Universal Las tradiciones de Ricardo Palma http://www.cervantesvirtual.com/

El viernes 20 de diciembre de 1833, día de la elección de presidente provisorio de la Convención, cuando los diputados estaban reunidos se asomó doña Francisca por el balcón del palacio cuando pasaban varios pregoneros. Uno de ellos se paro frente al balcón, y mirando a la presidenta le dirigió una copla: "Seis veces seis treinta y seis. La cuenta queda ajustada. Gran puerca, ya lo sabéis"

Doña Francisca se retiró indignada del balcón y llamó a su mayordomo. "¡Seis por seis son treinta y seis! Pues que le den tres docenas". Y los criados llevaron al pregonero al patio de palacio y le aplicaron treinta y seis azotes. Poco después supo que Orbegoso acababa de ser proclamado presidente por cuarenta y siete votos. Bermúdez sólo obtuvo treinta y seis votos.

En "La carta de "La Libertadora", Ricardo Palma relata que el presidente de Venezuela, general Guzmán Blanco dispuso en 1880 que la imprenta del Estado publique en Caracas una compilación de las cartas a Bolívar que poseía el general Florencio O›Leary. Entre las cuales figura una de Manuela Sáenz a su esposo, que hasta la fecha se desconocía:

> "Usted es bueno, excelente, inimitable; jamás diré otra cosa sino lo que es usted. Pero, mi amigo, dejar á usted por el general Bolívar, es algo: dejar a otro marido, sin las cualidades de usted, sería nada.
> "¿Y usted cree que yo, después de ser la predilecta de Bolívar, y con la seguridad de poseer su corazón, prefiriera ser la mujer de otro, ni del Padre, ni del Hijo, ni del Espíritu Santo, o sea de la Santísima Trinidad?
> "Yo sé muy bien que nada puede unirme á Bolívar bajo los auspicios de lo que usted llama honor. ¿Me cree usted menos honrada, por ser él mi amante y no mi marido? ¡Ah! yo no vivo de las preocupaciones sociales".
>
> "(…) El amor les acomoda sin entusiasmo, la conversación sin gracia, la chanza sin risa, el saludar con reverencia, el caminar despacio, el sentarse con cuidado. Todas estas son formalidades divinas; pero a mi, miserable mortal, que me río de mí misma, de usted y de todas las seriedades inglesas, no me cuadra vivir sobre la tierra condenada a Inglaterra perpetua.
> "Formalmente, sin reírme, y con toda la seriedad de una inglesa, digo que no me juntaré jamás con usted. No, no y no.
> "Su invariable amiga, Manuela.[32]

32 Ob. Cit. Ricardo Palma. *Cien tradiciones peruanas*. Caracas, 1977, p. 378.

Condición de la mujer en la familia

En varias tradiciones Ricardo Palma se refiere a la situación de las mujeres en la familia. En "Muerta en vida", Laura enamorada de un joven médico español no pudo obtener el permiso paterno para casarse. En vano lloraba ante el padre exclamando que no amaría al hombre que le deparaba por esposo. "-¡Melindres de muchacha! – respondió el padre-. El amor se cría". Expresión que demuestra, agrega Palma, el despotismo en la familia[33]. Laura ingresó al convento de Santa Clara, y un año después pronunció los solemnes votos.

Pero una tarde llegó al monasterio el nuevo médico nombrado para asistir a las monjas enfermas. Al verlo, Laura cayó desmayada. El nuevo médico era su novio. "Una fiebre nerviosa se apoderó de ella, poniendo en peligro su vida y haciendo precisar la frecuente presencia del médico"[34]. Poco después ambos se fugaron y fijaron residencia en una ciudad de Chile.

También en "Altivez de Limeña", solo queda el ingreso al convento ante la autoridad paterna y el desengaño. El conde de San Javier y Casa-Laredo y la cuarta hija del conde de la Dehesa de Velayos se amaban. Sin embargo, el padre de la joven no aprobó el romance. Poco después el galán se casó con la marquesa de Casa-Manrique, y Rosa se retiró al claustro de Santa Clara. Un año después murió la marquesa, y el viudo sintió renacer en el alma su antigua pasión por Rosa y solicitó una entrevista. El galán rogó, pidió, apeló, pero no logró nada. Mientras que ella "terminó tranquilamente sus días en los tiempos de Abascal, sin poner pie fuera del monasterio de las clarisas. ¡Vaya una limeñita de carácter!"[35].

"La camisa de Margarita", es una tradición "que refleja la sociedad colonial limeña del siglo XVIII, informando sobre el matrimonio, la familia, el parentesco, la patria potestad y la sucesión"[36]36. Margarita era la hija mas mimada de Raimundo Pareja, caballero de Santiago y colector general del Callao. Llegó de España un joven que cuando conoció a Margarita se enamoró de ella. Entonces, olvidando su pobreza se presento ante el padre de Margarita y pidió la mano de su hija, que le fue negada. Ante la

33 Ibídem, p. 94.

34 Ibídem, p. 96

35 Ibídem, p. 247

36 Iván Rodríguez Chávez. El matrimonio y la familia en "La camisa de Margarita", p. 146.

resolución de la joven de ingresar al convento, el padre terminó por aceptar al novio. Entonces el tío del joven solicitó que no le entregue ningún dinero y solo se le permitió regalarle la camisa de novia.

En "Un drama íntimo", Palma describe la defensa del honor del padre y de una joven humillados por un libertino, que prometiendo matrimonio visitó a la joven que sucumbió a su encanto, "antes de que el cura de la parroquia la hubiese autorizado para arriar pabellón"[37]. Poco después el novio dejó de visitar a Laurentina porque se había enamorado de otra mujer. Su padre, que no sospechaba hasta donde había llegado la relación, la consolaba señalando que era mejor olvidar a quien no merecía el amor. Poco después le escribió al joven pidiéndole explicaciones sobre su conducta, y éste le respondió: "Esposa adúltera sería la que ha sido hija liviana. ¡Horror!". Profundamente conmovido el marqués llamó a su hija. La desdichada joven cayó de rodillas pidiendo perdón. "El Márquez, llorando estrechó a su hija en sus brazos musitando, -¡Pobre ángel mío!..."

Un mes después, en la misa de doce en Santo Domingo concurrida por lo más selecto de la sociedad limeña, Baldomero estaba parado frente a la puerta lateral de la iglesia cuando se le acercó el marqués de Santa Rosa, y le dijo despacio que se armase porque no quería matarlo sin defensa. Baldomero se rio y le repuso que no solía armarse contra viejos. El marqués volvió a pedirle que saque su arma, y el joven volvió a reír. Entonces el "marqués amartilló un pistolete, hizo fuego, y Baldomero Roldán cayó con el cráneo destrozado". Poco después, la Real Audiencia absolvió al marqués de Santa Rosa.

En "No se pega a la mujer", Palma relata que había un zapatero que por cualquier motivo le pegaba a su esposa hasta que un compadre suyo le llamó la atención reclamándole que era indigno pegarle a una débil mujer. Alentada por la defensa, la esposa le pidió que no la volviera a maltratar. Entonces el capitán catalán continuó la reprimenda: "A la mujer, compadre, nunca se le pega..., nunca..., ¿lo entiende usted? Nunca... más que una sola vez, y eso hasta dejarla en el sitio patitiesa para que no llegue a contar el caso a las vecinas y ande en lenguas el nombre del marido. O se pega en regla o no se pega"[38].

37 Biblioteca Virtual Universal Las tradiciones de Ricardo Palma http://www.cervantesvirtual.com/

38 Ob. Cit. Ricardo Palma. *Cien tradiciones peruanas*. Caracas, 1977, p. 319.

Condición jurídica de la mujer

En "El divorcio de la condesita", Ricardo Palma concluye que la educación de las niñas era nula, y que estaba encaminada al matrimonio que era decisión de los padres. Las muchachas podían protestar, negarse a la tiranía paterna pero todo era inútil. Tampoco podían conversar con los hombres, "salvo con los primos, que para nuestros antepasados eran tenidos por seres del género neutro, y que de vez en cuando daban el escándalo de cobrar primicias o hacían otras primadas minúsculas"[39].

Palma relata que Marianita Belzunce tenía trece años en 1755. Huérfana de padre y madre, su tía y tutora le presentó a su futuro marido, el conde D. Juan Dávalos y Ribera, "que pasaba de sesenta octubres y que era más feo que una excomunión". Margarita se desesperó, pidió, rogó, pero la tía la casó. Esa noche en el domicilio conyugal, Margarita le dijo al conde:

> "-Señor marido, aunque vuesa merced es mi dueño y mi señor, jurado tengo, en Dios y en mi ánima, no ser suya hasta que haya logrado hacerse lugar en mi corazón; que vuesa merced ha de querer compañera y no sierva. Haga méritos por un año, que tiempo es sobrado para que vea yo si es cierto lo que dice mi tía: que el amor se cría".

El conde suplicó, amenazó, pero no pudo cambiar la decisión de Marianita. La víspera de vencerse el plazo la joven desapareció de la casa conyugal, y entró en el convento de Santa Clara. El marido furioso apeló al poder eclesiástico y civil, pero no consiguieron sacarla del convento.

En esta tradición, aparece Marianita como una heroína "que con mucha astucia y valentía logra liberarse de una práctica social, que cosificaba a la mujer, decidiendo por ella el matrimonio sin consentimiento de su voluntad. La heroína despierta la simpatía del lector y Palma crítica y condena a una sociedad que hace de la mujer un objeto y una víctima; y a la vez, por las características presentadas en el texto, denigra el matrimonio en su esencia, destacando solamente su funcionamiento formal[40].

---

39 Ob. Cit. *Ricardo Palma. Tradiciones peruanas completas.* Madrid, 1968.

40 Iván Rodríguez Chávez. La condición jurídica de la mujer en la tradición "El divorcio de la condesita" **.** Universidad Ricardo Palma, *AULA PALMA XV.* Revista del Instituto Ricardo Palma, *2016*, pp. 43-44.

CAPITULO XV

MANUEL GONZÁLEZ PRADA
SALVAR A LAS MUJERES

Manuel González Prada, uno de los escritores peruanos más influyentes y discutidos de finales del siglo XIX, nació en Lima en 1844. Hijo de Francisco González Prada y de Josefa Álvarez de Ulloa, pertenecientes a distinguidas familias limeñas. Su padre fue vicepresidente de la Republica durante el gobierno de José Rufino Echenique (1851–1855), depuesto por el Mariscal Ramón Castilla. Manuel González Prada tenía 11 años cuando su padre se desterró a Valparaíso. Allí estudió en el Colegio Inglés; dos profesores, uno alemán, Herr Blumm, y otro inglés, Mr. Goldfinch, influyeron en su acercamiento a los idiomas y a la literatura de estos países[1].

Al retornar al Perú en 1857, ingresó al Seminario de Santo Toribio, del que se escapó debido a la intransigente disciplina clerical, y continuó sus estudios en el Convictorio de San Carlos. Entre 1871 y 1875 publicó algunos versos en "El Correo del Perú", y asumió en 1873 la vice presidencia del Club Literario2[2]. En la Guerra del Pacifico en 1879, se alistó en la Reserva para defender Lima y participó en la Batalla de Miraflores. Opositor tenaz de Nicolás de Piérola, se sublevó en el cuartel del Callao en contra de su posición durante la guerra y del contrato Dreyfus. Cuando las tropas chilenas ocuparon Lima, no salió de su casa durante dos años.

Elegido presidente del Circulo Literario en 1885 Lima desplegó una intensa actividad intelectual, dictando conferencias y en artículos de encendido verbo que posteriormente fueron publicados en su libro *Páginas libres*. Poeta, periodista, reformador radical, ideólogo, fundó en 1891 el

1 Sara Beatriz Guardia. "Manuel González Prada. Una visión de género". Thomas Ward. Editor. *"El porvenir nos debe una victoria" La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima, 2010, pp. 385-395.

2 En 1872 se creó en Lima el Club Literario con una sección dedicada a la literatura donde participó Manuel González Prada, Ricardo Palma, Luis Benjamín Cisneros, Eugenio Larrabure y Unanue, entre otros. La labor fue interrumpida a causa de la Guerra con Chile en 1880, y se reanudó cinco años después en agosto de 1885. Después cambió de nombre por el Ateneo de Lima.

partido Unión Nacional, y pronto se convirtió en guía político y literario de un sector de la juventud peruana que encontró en su prosa "el germen del nuevo espíritu nacional"[3].

En 1912 fue nombrado Director de la Biblioteca Nacional en dos periodos hasta su muerte el 22 de Julio de 1918. Su obra literaria y política, así como su prestigio de librepensador, han sido ampliamente reconocidos. Mariátegui señala que de González Prada se puede decir lo que él dice de Vigil,

> "Pocas vidas tan puras, tan llenas, tan dignas de ser imitadas. Puede atacarse la forma y el fondo de sus escritos, puede tacharse hoy sus libros de anticuados e insuficientes, puede, en fin, derribarse todo el edificio levantado por su inteligencia; pero una cosa permanecerá invulnerable y de pie, el hombre"[4].

Un Estado democrático y moderno

La independencia no significó en el Perú la liberación de los indios ni tuvo repercusión en su situación de exclusión social, económica, política y cultural. Esta dualidad originada por la invasión española, produjo una relación signada por permanentes conflictos que caracterizan el proceso histórico peruano[5]. A finales del siglo XIX el intento por modernizar el sistema político fue interrumpido trágicamente por la Guerra del Pacífico (1879–1884), calificada por Basadre como la hora más crítica de la historia del Perú.

En este contexto cobra particular relevancia el pensamiento de Manuel González Prada, sobre la sociedad y el Perú como Nación: cuestiones relativas a la educación, la iglesia, la marginación de los indios, y la inferioridad de condiciones de la mujer, significaron "el punto de partida del desarrollo de una conciencia moderna del Perú"[6], y tuvieron una marcada influencia en los intelectuales de los años veinte. En su discurso del Tea-

3 José Carlos Mariátegui 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas, 2007, p. 213.

4 Ibídem, p. 221.

5 María Beatriz Gentile. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS, 1996, p. 141.

6 Cesar Germana. "Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia literal al nacionalismo radical". Colloque Internacional Manuel González Prada. Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, 2005.

tro Politeama el 29 julio de 1886, a propósito de la colecta nacional para reunir fondos y rescatar Tacna y Arica entregadas por diez años a los chilenos en el Tratado de Ancón, Gonzáles Prada se dirige a la juventud,

> "Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera"[7].

Poco antes, el 3 de junio, había ascendió a la presidencia de la República el general Andrés A. Cáceres, héroe de la resistencia y fundador del partido Constitucional8[8]. Proceso en el que González Prada asignó a la educación y a los intelectuales un rol fundamental en la construcción de un estado moderno y de unidad nacional, expresado en varios artículos y particularmente en el discurso pronunciado en el Teatro Olimpo, en celebración de un año de haber asumido la presidencia del Círculo Literario.

Hay en el Perú, escribe, una "juventud que lucha abiertamente por destrozar los vínculos que nos unen a lo pasado; una juventud que desea matar con muerte violenta lo que parece destinado a sucumbir con agonía importunamente larga; una juventud, en fin, que se impacienta por suprimir obstáculos i abrirse camino para enarbolar la bandera roja en los desmantelados torreones de la literatura nacional"[9]. Nada nuevo aprenderemos de la España monarquista ultramontana, sentencia, porque aunque hay "una juventud republicana y librepensadora que trabaja por difundir gérmenes de vida en el Mar muerto de la Monarquía española". (…) "La España que viene hacia el Perú, la que nos llama y quiere deslumbrarnos con títulos académicos, es la de Nocedal en religión, de Cánovas en política y de los Guerra y Orbe en literatura"[10].

---

7 Manuel González Prada. Discurso en el Teatro Politeama. *Páginas libres. Horas de lucha.* Caracas: Biblioteca Ayacucho Digital s/f, pp. 44- 45. (Todas las citas pertenecen a esta edición).

8 Andrés Avelino Cáceres fue Presidente Constitucional del Perú de 1886 a 1890. Fue reelegido en 1894 pero 17 de marzo de 1895 Nicolás de Piérola lo depuso. Cáceres entregó el poder a una junta de gobierno, y viajó a Buenos Aires donde permaneció hasta 1899. Fue Ministro Plenipotenciario en Italia (1905-1911) y en Alemania (1911-1914). Falleció el 10 de octubre de 1923.

9 Joël Delhom. "Aproximaciones a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima, 2006, p. 67.

10 Discurso en el Teatro Olimpo (1888). *Páginas libres. Horas de lucha.* Ob. Cit., p. 27.

No se trataba solo de un discurso inteligente y valiente, en 1891 González Prada transformó el Círculo Literario en el Partido Unión Nacional con una propuesta concreta: un Estado democrático y moderno que garantice los derechos civiles y políticos, disminución del poder político de la Iglesia, y una educación laica. González Prada representó, como señala José Carlos Mariátegui, el primer instante lúcido de la conciencia del Perú[11].

Es el pensamiento que clama por su liberación del fanatismo religioso, el dogma y la ignorancia. Es la voz que se alza en defensa de los desvalidos y saqueados por el poder acusando a quienes dictan leyes que nadie acata, cuando todo se reduce "a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados. Las autoridades que desde Lima imparten órdenes conminatorias a los departamentos, saben que no serán obedecidas; los prefectos que reciben las conminaciones de la Capital saben también que ningún mal les resulta de no cumplirlas"[12].

El carácter innovador del pensamiento de González Prada en relación al indio, se percibe desde las tradiciones indígenas (1871), publicadas con el título de *Baladas peruanas* (1935). Obra que puede incluirse en la corriente indigenista, llamada en el siglo XIX indianismo, ó indigenismo romántico, que tuvo como objetivo incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, describir las costumbres y aspiraciones de los indígenas, y denunciar los abusos y atropellos que sufrían. Se trata de un movimiento interdisciplinario, como apunta Cornejo Polar, que tiene sus raíces en el trauma de la conquista, vigente hasta la década del veinte, signada por una intelectualidad regional emergente que buscaba en el indigenismo las bases de la identidad peruana[13].

Ni los indios ni los criollos pueden esperar algo positivo de los políticos, sostiene González Prada:

> "¿Qué fueron por lo general nuestros partidos en los últimos años? sindicatos de ambiciones malsanas, clubs eleccionarios o sociedades mercantiles. ¿Qué nuestros caudillos? agentes de las grandes

11 Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Ob. Cit., p. 213.

12 González Prada. "Nuestros indios" (1904). Ob. Cit., p. 337.

13 El pensamiento de González Prada influyó en Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, Julio C. Tello, José Uriel García, y José María Arguedas.

sociedades financieras, paisanos astutos que hicieron de la política una faena lucrativa o soldados impulsivos que vieron en la Presidencia de la República el último grado de la carrera militar.

No faltaron hombres empeñados en constituir partidos homogéneos y sólidos; mas al fin quedaron aislados, sin colaboradores ni discípulos, y tuvieron que enmudecer para siempre o limitarse a ejercer un apostolado solitario"[14].

Salvar a las mujeres

En sus escritos, González Prada expresa admiración por el conocimiento. ¿Cabe don más valioso que el pensamiento?15[15], se pregunta. Un pensamiento formado en la lectura y ofrecido a todos con la verdad e ideas adquiridas en permanente lucha contra el sacerdote católico que representa "una montaña sombría y escabrosa, interpuesta en el camino hacia la luz". El dogma del clero se convierte así en algo tan dañino por lo que se torna necesario combatirlo. En esta perspectiva, va directo al centro del debate, no rehúye la confrontación, y con su ejemplo insta a romper "el pacto infame y tácito de hablar a media voz". Considerando la religión, "como una superstición primitiva contraria a la razón, fuente de pasividad intelectual y de resignación social"[16]. Desarma ideológicamente a conservadores y liberales por igual, y sitúa a la moral como cuestión fundamental.

Califica a Nicolás de Piérola de "mesías de los conservadores", cuya acción se limitó a fundar iglesias con "frailes advenedizos", y oponerse a la ejecución de leyes favorables a la secularización del Código Civil. Solo eso sería suficiente para restarles credibilidad política, enfatiza, y sin embargo "exigen a sus correligionarios, y principalmente a sus jefes, una envoltura o epidermis sin manchas ni granulaciones sospechosas. Como siguen la ley de salvar las apariencias, desean que su monstruo guarde incólume la piel, aunque lleve ensangrentados los colmillos"[17].

Mientras que los liberales democráticos que surgieron en 1897 con cierta moderación, en 1900 tienen "aires de bravucones y pujos de

14 González Prada. "Los partidos y la Unión Nacional". Ob. Cit., pp. 201-202.

15 González Prada. "Libre pensamiento de acción" (1898). Ob. Cit., p. 222.

16 Joël Delhom. Ob. Cit., 2006, p. 57.

17 González Prada. "Nuestros conservadores" (1902). Ob. Cit., p. 262

ensoberbecidos, agraviando a todos sus predecesores y presumiendo de venir a pronunciar el *hágase la luz* del liberalismo peruano. (…) Vienen de innovadores sociológicos y de policías o polizontes morales", jueces críticos de una aristocracia colonial que sobrevive con sus prebendes y que profesa el principio que si "las blancas están buenas para mujeres legítimas, las negras y las mulatas sirven mejor para mancebas"[18].

Pero si para salvar a la sociedad es necesario sanear la política, darle un sentido moral y de coherencia, la salvación de las mujeres está estrechamente vinculada a la religión que las oprime y mantiene en la ignorancia, porque si "algunos hombres respiran el aire sano del siglo XIX, casi todas las mujeres se asfixian en la atmósfera de la Edad media. La mujer, la parte sensible de la Humanidad, no pertenece a la parte pensadora: está en nuestros brazos, pero no en nuestro cerebro; siente, pero no piensa con nosotros"[19]. Para salvarlas – agrega González Prada - se requiere de la acción enérgica de los hombres, reafirmando así el discurso patriarcal hegemónico del siglo XIX. A las mujeres hay que protegerlas, las mujeres lloran los hombres no: "Los héroes de los antiguos tiempos lloraban como niños y mujeres"[20]; "Dejemos a Boabdil llorar como mujer, nosotros esperemos como hombres"[21].

Ardua tarea la de salvar a las mujeres cuando el país vivía bajo el dominio de gobiernos clericales gracias a cuya protección seguía "creciendo la invasión negra", esa "remesa (de) clérigos, frailes y monjas" que llega permanentemente. ¿Qué es pues Lima sino, "un Mar Muerto en que iglesias y monasterios asoman como islotes sin agua ni vegetación", donde "las matronas se hallan militarmente organizadas en hermandades, congregaciones o cofradías, bajo la dirección (visible o invisible) de algún eclesiástico?"[22].

Para González Prada las mujeres sólo serán libres cuando dejen de pertenecer a las cofradías religiosas que, fundadas con fines humanitarios sirven para consagrar las desigualdades sociales. "El Catolicismo, pregonando su amor a humildes y desheredados, inclina la cerviz ante soberbios

18 Manuel González Prada. "Nuestra aristocracia". Ob. Cit., p. 290.

19 González Prada. Discurso en el Teatro Olimpo. Ob. Cit., p. 29.

20 González Prada. Discurso en el entierro de Luis Márquez. Ob. Cit., p. 34.

21 González Prada. Discurso en el Teatro Politeama (1888). Ob. Cit., p, 46.

22 González Prada. "Nuestros inmigrantes". Ob. Cit., p. 308.

y poderosos"[23], y la caridad de las mujeres devotas es hueca, porque a menudo olvidan que una persona devorada "por hambre no pide oraciones sino pan". Esta doble moral también se revela cuando las esposas siguen a sus maridos sin cuestionar ni desaprobar conductas inapropiadas o deshonestas. Por regla general, escribe González Prada, las mujeres profesan una religión epidérmica, elástica y acomodaticia que las permite casarse con un protestante o judío para en seguida jugar al escondite y la gallina ciega con un fraile catalán o un monseñor italiano:

> "Si no, ¿qué honrada y escrupulosa matrona se apartó de su marido al conocer sus estafas y venalidades? Todas comen tranquilamente el pan arrebatado a la boca de algún infeliz, todas lucen impávidamente las sedas compradas con el oro sustraído a la Caja fiscal.
> La moralidad requiere más elevación de alma que la religiosidad, así mientras en los hombres de gran cultura florece una moral sin religión, en las mujeres y en los hombres incultos abunda una religión sin moral. Todo lo dicho no impide que en las hermandades o cofradías de mujeres haya personas honorables y sinceras, acreedoras al respeto y la veneración, suficientemente anémicas de cerebro para seguir con buen éxito la profesión de santas"[24].

Solo una educación laica, abierta a la investigación y a la ciencia, y no supeditada a los dogmas puede salvar a las mujeres, sometidas al oscurantismo, a la vanidad y a la falta de conocimientos, "una señorita, con diploma de tercer grado, sabe de geografía lo suficiente para ignorar si a Calcuta se va por mar o por tierra, y conoce de idiomas lo indispensable para chapurrar un francés de Gascogne o balbucir un inglés del Canadá"[25].

¿Qué educación pueden entonces impartir estas mujeres al ser madres? Y, además, ¿Qué pueden enseñar las monjas a sus alumnas de maternidad y amor? Mientras que los hombres, educados "en el espíritu de hostilidad que la Iglesia fomenta contra la mujer" están más dispuestos a ser tiranos que padres y maridos y libertinos como hombres: "En todo buen discípulo de la educación sacerdotal, si no hay un misógino, se encierra un *prudoniano* que sólo admite dos rangos en la mujer: cortesana o ama de llaves"[26].

---

23 González Prada. "Nuestros conservadores" (1902). Ob. Cit., p. 264.

24 Ibídem, p. 266.

25 Manuel González Prada. "Instrucción católica" (1892). Ob. Cit., p. 72.

26 Ibídem, p. 80.

> ¿Qué sucede con la instrucción oficial? Como no funcionan escuelas normales, los directores de Liceos brotan por generación espontánea o se forman por *decreto* nominativo del Gobierno; como los profesores no pueden atenerse a un sueldo inseguro, mezquino i deficiente, el profesorado, en lugar de ser ocupación exclusiva o carrera pública, se convierte señaladamente en las universidades en cargo suplementario, auxiliar o de lujo.
>
> ¿Qué pasa con la instrucción independiente? Universidades libres no existen, liceos o gimnasios de igual clase luchan desesperadamente para no ceder a la competencia de los clérigos. Poseemos maestros hábiles, ilustrados i de tanta elevación moral que llevan el desinterés hasta el sacrificio; pero esos buenos obreros laboran silenciosa i oscuramente como la savia en el interior del árbol: se recata el mérito, se impone el *reclame;* se eclipsa el pedagogo, i brilla el pedante"[27].

Las esclavas de la iglesia

En una conferencia pronunciada en septiembre de 1904 en la logia masónica de Lima *Stella d'Italia*, titulada "Las esclavas de la iglesia"[28], González Prada responsabiliza a la religión católica de mantener a las mujeres apartadas del conocimiento, mientras que en Estados Unidos y en las naciones reformadas de Europa las mujeres brillaban por su ilustración y carácter. La diferencia radica en que en estos países las mujeres han tenido acceso a la educación a diferencia de los hogares peruanos donde el padre delega al sacerdote "la dirección moral de la familia, resignándose a vivir eternamente deprimido bajo un tutelaje clerical"[29].

Equipara la emancipación de la mujer con la ansiada libertad del esclavo en la conquista de una educación que le permita ser persona y ciudadana[30]. Sólo entonces podrá luchar contra la sujeción canónica y un ordenamiento jurídico que la equipara a los niños y a los locos, la condena

27 Ibídem, p. 75.

28 González Prada. "Las esclavas de la iglesia" (1904). Ob. Cit., p. 235.

29 Ibídem, pp. 236-237.

30 José Gálvez, señala que las tías eran una institución en Lima: "Nadie como ellas para presidir asociaciones piadosas, preparar pastillas para las fiestas del santo preferido, arreglar los nacimientos, (…) y realizar en las casas el franciscano prodigio de lograr la camaradería de perros y gatos. José Gálvez. *Estampas limeñas.* Lima, 1966, p. 139.

a la indisolubilidad del matrimonio, y a la tiranía del hombre. El Código Civil sancionado por el Congreso e inspirado en la ortodoxia católica sostiene que ni la impotencia, locura o incapacidad mental que pudiera sobrevenir a uno de los cónyuges disuelve el matrimonio contraído. La mujer está obligada a vivir con el marido, a seguirle donde él considere conveniente residir, y no puede realizar ninguna acción comercial ni presentarse en juicio alguno sin su autorización.

> "Veamos el Perú, nación tan católica en sus leyes y costumbres que merecería llamarse la sucursal de Roma y el futuro convento de Sudamérica. Aquí poseemos códigos donde se restringe la capacidad jurídica de las mujeres, sin disminuir la responsabilidad en la consumación de los delitos, no juzgándolas suficientes para beneficiar de la ley civil, pero declarándolas merecedoras de las mismas penas establecidas para los hombres. Al ocuparse del matrimonio, nuestro *Código Civil* es un Derecho Canónico, sancionado por el Congreso"[31].

Esa Iglesia que venera a María desprecia a las mujeres, sentencia González Prada, no por efecto del credo religioso sino porque está conformada por un clero misógino que no ocultó su hostilidad contra las mujeres. En el *Tratado sobre la creación del Hombre*, de Gregorio de Nisa, y en *De gens contra Manichaeos*, de San Agustín, la mujer aparece como culpable de todos los males debido a su caída espiritual. Recién en el siglo IV, en el Concilio de Macón, y por un estrechísimo margen, se aprobó que la mujer tenía alma[32]. Sólo así es posible comprender sentencias como la de San Cipriano: "La mujer es el instrumento del diablo para poseer nuestras almas"[33], y la exhortación del Obispo y Cardenal Pedro Damiani:

> "Hablo también a vosotras, ¡oh tesoro de los clérigos, carnadas del diablo, resaca del paraíso, veneno de los espíritus, espadas de las almas, leche de loba para los que beben, veneno para los que comen, fuentes de pecado, causas de la perdición. A vosotras, a vosotras hablo, casas del placer del viejo enemigo, teruteros, lechuzas, búhos, lobas, sanguijuelas que siempre desean a varios. ¡Venid pues y escuchad, rameras y amantes!"[34].

31 González Prada. "Las esclavas de la iglesia" (1904). Ob. Cit., p. 238.

32 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia.* Lima, 2002, p. 100.

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

34 Frank Griese. *Herejías católicas*, p. 27.

"La elevación moral de un hombre – enfatiza González Prada - se mide por el concepto que se forma de la mujer", y subraya que no se "conoce bien a un pueblo sin haber estudiado la condición social y jurídica de la mujer". Otra prueba de la desaprobación de la Iglesia es considerar indignas a las mujeres del sacerdocio y de la administración de los sacramentos[35]. En contraposición, destaca la valentía de las mujeres que acompañaron a Jesús cuando los apóstoles lo negaron, y se escondían en el peor momento, el de la agonía y la muerte.

Para que las mujeres cumplan una función social es necesario que trasciendan el estereotipo de instrumento de placer. "Transcurrida la época de agradar al hombre o -hablando con alguna crudeza- pasada la estación de enardecer al macho, la hembra quedaba recluida en el hogar, ocupando un sitio entre la servidumbre y el mobiliario"[36]. Esta trascendencia, señala González Prada, se advierte en la actitud valiente e inteligente de las mujeres durante la Guerra con Chile, cuando en defensa de su familia y de su patria insultaron a los comisionados, los amenazaron, y los atacaron hasta con escobas: "Una mujer del pueblo extrajo del escondite a su hombre o su marido y le entregó diciendo: -¡Llévense a este maricón!"[37].

Gonzáles Prada va más lejos en su apreciación respecto del rol y presencia de las mujeres cuando dice que "mientras los hombres no salimos de la croniquilla novelada o del cuentecillo historiado, las mujeres se lanzan a escribir novelas o disertaciones sobre Tolstoi o Augusto Comte. Si los hombres continuamos llevándonos la gloria en tanto que las mujeres se dan el trabajo, concluiremos por confundirnos con esos maridos que, al venir el alumbramiento de sus mujeres, se meten en cama, se ponen a dieta y reciben los parabienes"[38]. Alusión a la producción novelística de Mercedes Cabello de Carbonera y de Clorinda Matto de Turner.

Las emancipadas de González Prada

La emancipación de las mujeres y de los indios, los dos marginados de la sociedad peruana, constituye para González Prada la base y el principio del progreso de un Estado moderno. Responsabiliza de la derrota del Perú

35 Manuel González Prada. "Las esclavas de la iglesia" (1904). Ob. Cit., p. 239.

36 González Prada. *El tonel de Diógenes.* "El Lima antiguo". México, 1945, p. 22.

37 Impresiones de un reservista. Publicado en *El tonel de Diógenes* p. 33.

38 "Simbolismo católico". Publicado en *El tonel de Diógenes*, p. 139.

en la Guerra del Pacífico a la "incapacidad de los políticos, la ineficiencia y la cobardía de la mayoría de los jefes militares, la falta de orientación por parte del soldado raso"[39], resultado de la esclavitud de los explotados. Recalca que la mujer no sólo da vida, también nos educa. "La fuerza motriz, el gran propulsor de las sociedades, no funciona bulliciosamente en la plaza ni en el club revolucionario: trabaja silenciosamente en el hogar"[40].

Dos mujeres sintetizan el ideal de inteligencia y emancipación femenina para González Prada: la poetisa Louise Victoire Choquet (1813-1890) más conocida como madame Ackermann en razón de su matrimonio, y la anarquista Louise Michel (1830-1905), que luchó en la Comuna de París. En el ensayo que le dedica a Madame Ackermann, destaca su fortaleza y ternura:

> "Fuerte de ánimo por haber avanzado más allá del punto donde retroceden muchos hombres, tierna con la ternura de los corazones escogidos por haber consagrado lo mejor de su vida al culto de un recuerdo (el de su difunto marido), Madame Ackermann armoniza en su persona los elementos más discordantes, formando un mixto de facultades masculinas y sentimientos femeninos"[41].

El talento de Madame Ackermann le suscita a González Prada una reflexión sobre la soledad de los hombres cuando no tienen la posibilidad de contar con una mujer inteligente y culta con quien intercambiar ideas:

> "Regularmente, el hombre dado al cultivo de las letras, artes o ciencias vive en la soledad del espíritu, entabla un monólogo sombrío y está sin aliado ni amigo en los combates del alma, que son, a fe, los más recios y sangrientos, aunque los menos visibles y ruidosos. La mujer, espectadora de este drama en que debía de ser actriz y actriz principal, pues le tocaba el papel de confidente y redentor, nada o muy poco trasluce de lo que ante sus ojos pasa".

Mientras que en el artículo dedicado a Louise Michel, es la valentía y la convicción revolucionaria lo que suscita su admiración: "Si los hombres valen por lo que de sí mismos conceden a los demás, muy pocos de nues-

39 Walter Bruno Berg. "Manuel González Prada y el otro fin de siglo". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima, 2006, p. 207.

40 González Prada. "Las esclavas de la iglesia" (1904). Ob. Cit., p. 241.

41 González Prada. "Madame Ackermann", *Nuevas páginas libres*. Santiago de Chile, 1937, pp. 137-138.

tros semejantes pueden valer tanto como *la virgen roja o la buena Luisa;* su existencia se resume en dos palabras: abnegación y sacrificio". Ella representa "en el movimiento social de Francia lo que Georges Sand en la novela, Madame Ackermann en la poesía, Rosa Bonheur en la pintura, Clémence Royer en la ciencia"[42].

Estas son las heroínas, los paradigmas femeninos de González Prada. Mujeres que no son esclavas de la iglesia, ni sumisas prisioneras del dogma y del fanatismo religioso, encerradas en conventos o en casas sujetas a la voluntad de sus maridos. Las mujeres por las que aboga González Prada son ciudadanas con derechos, libres de ataduras del oscurantismo y del dogma, personas en una palabra.

Yo camino bajo un cielo

Yo camino bajo un cielo
no esplendor ni oscuridad;
en un país muy remoto,
ni vivido ni real43[43]

Escribe Gonzáles Prada, en uno de sus poemas. Porque este hombre de ideas firmes, luchador y altivo, poseía una fina sensibilidad, exenta de poses. En vida publicó *Minúsculas* y *Exóticas* y una edición anónima de *Presbiterianas*, pero su poesía quedó oculta ante el verbo encendido de la prédica política y social. Sin embargo, César Vallejo le dedicó su poema "Los dados eternos", y como dice su hijo Alfredo González Prada Vernuil, las "Baladas peruanas" representa "la creación del poema autóctono en el Perú". Lejos de la imagen beligerante que tenía, agrega, mi padre en la intimidad era un hombre afable, cariñoso, sereno.

Gonzáles Prada contrajo matrimonio en París con Adrianne Vernuil el 11 de setiembre de 1887, poco después de la muerte de su madre, Doña Josefa Ulloa viuda de González Prada. Su primer hijo nació en 1889 y murió al mes y medio. En 1890 nació su hija Cristina, que también murió. Entonces, y tal como lo cuenta Adriana, ella abjuró de la religión católica por la muerte de sus dos primeros hijos. Su hijo Alfredo, nació en 1891, y fue el único que sobrevivió. Siete años después retornaron de Francia.

42 González Prada. "Luisa Michel". Publicado en *Anarquía.*

43 González Prada. "En país extraño". *Exóticas y Trozos de vida.*

Adriana de Vernuil tuvo una notable influencia en la obra de González Prada[44]. Inclusive tal como señala participó en la redacción de la conferencia "Las esclavas de la iglesia[45]. En 1947, después de 29 años de la muerte de su esposo, escribió un conmovedor libro titulado *Mi Manuel*[46] donde es posible seguir los acontecimientos de la vida familiar, "memorias que echan luz sobre detalles insospechados de la vida del escritor, la exquisita sensibilidad hacia la dignidad del hombre, la admiración por figuras señeras de la libertad, la percepción de la a menudo problemática condición femenina"[47].

A lo largo de 43 capítulos, Adriana de González Prada, como firma este extraordinario testimonio escrito cuando tenía setenta años, rememora su juventud, su matrimonio y el posterior viaje a Europa. También los intensos años de actividad política, los amigos y los enemigos. Se trata de un relato íntimo, personal. "Mi Manuel que nadie conoció mejor que yo, en esos treinta años de vida conyugal"[48].

Reflejo de una relación que no admitió ninguna presencia femenina y menos aún si se trataba de poetas y literatas. En *Mi Manuel*, Adrianne Vernuil subraya esa sensación de propiedad de su marido consciente de su poder. Cuando narra la visita de "señoritas literatas", dice expresamente que a "esas las mirábamos todavía con más reojo, dudando mucho sobre las verdaderas intenciones que las traían. Él las despedía casi siempre, sobre todo cuando sabía que yo estaba allí"[49].

Luis Alberto Sánchez, criticó la publicación de *Mi Manuel* al que calificó de "verdadero desastre extemporáneo", que "recoge con exceso resentimientos personales de doña Adriana"[50]. Con anterioridad, Luis Alberto Sánchez había publicado en 1930 su libro titulado *Don Manuel.*

---

44 Sara Beatriz Guardia. *Una mirada femenina a los clásicos.* Lima, 2010, pp. 89-119.

45 Isabelle Tauzin Castellanos. "Adriana de Verneuil: Memorias de un olvido". *Mujeres que escriben en América Latina.* Lima, 2007, pp. 187-200.

46 Adriana Gonzales Prada. *Mi Manuel.* Lima, 1947.

47 Béatrice Chenot. "Desde una orilla a otra: perspectivas francesas en el testimonio de Adriana de González Prada". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima, 2006, p. 32.

48 Adriana González Prada, *Mi Manuel.* Ob. Cit. p. 343.

49 Ibídem, p. 120.

50 Luis Alberto Sánchez. *Nuestras vidas son los ríos… Historia y leyenda de los González Prada.* Lima, 1977, p. 337.

Es gracias a su esforzado trabajo y sobre todo al de su hijo, que debemos el paciente ordenamiento de los manuscritos de González Prada, de sus textos y citas. Lamentablemente, y por razones desconocidas, Alfredo González Prada Vernuil, escritor y diplomático, se suicidó a los 52 años en Nueva York el 27 de junio de 1943. "Muy de madrugada, después de haber estrechado la mano de su esposa, dio el salto desde el piso 22 de uno de esos rascacielos que han caracterizado a Nueva York", escribió Rafael Loredo en La Prensa el 1 de enero de 1945. Adriana lo sobrevivió cinco años.

CAPITULO XVI

LAS MUJERES EN LA GUERRA DEL PACÍFICO

A finales del siglo XIX, el Perú enfrentaba una situación de inestabilidad política y económica. Aunada a la complejidad de la sociedad peruana, estalló la Guerra del Pacífico el 5 de abril de 1879, seguida de la invasión chilena a Lima en enero de 1881 que se prolongó hasta el fin de la guerra en 1884. Conflicto que tuvo repercusión en la población y en el quehacer intelectual. En el periodismo y la literatura están expresadas las dificultades y limitaciones a las que se tuvo que enfrentar el Perú en ese período.

A rememorar este capítulo doloroso de la historia peruana, Clorinda Matto de Turner escribió:

> "La noble sangre peruana que nos sustenta parece que se agolpara en borbotones al corazón, tiñendo los puntos de nuestra pluma, cuando queremos recordar algo de aquella guerra cruenta del Pacífico, en la cual el Perú ha pagado con la sangre de sus venas, por sus hijos, con el oro de sus vetas, con el salitre, con jirones de su propio corazón, mutilado en Tarapacá, y con los grillos del cautiverio, remachados sobre Arica y Tacna; ha pagado, decimos, su leal proceder para con la hermana República de Bolivia; y oleajes desconocidos vienen de los misterios del pasado para avivar la ira santa de nuestra alma y fundirla luego en el crisol de la propia impotencia"[1].

Antonia Moreno de Cáceres

Antonia Moreno Leyva nació en Ica, el 13 de junio de 1848 y murió en Lima el 26 de febrero de 1916. Muy joven, a los 15 años, viajó a Lima donde conoció a Andrés Avelino Cáceres, Teniente Coronel del Ejército peruano. En 1867 se casaron y se establecieron en la ciudad de Ayacucho. Al heredar una casa en Lima, Antonia se trasladó con su familia y fue aquí que nacieron sus tres hijas.

1 Clorinda Matto de Turner. *Boreales, miniaturas y porcelanas.* Buenos Aires, 1902, p. 13.

El general Andrés Avelino Cáceres nació el 10 de noviembre de 1836 en Ayacucho y murió en el 10 de octubre de 1923. Cuando Chile le declaró la guerra al Perú en abril de 1879, Andrés Avelino Cáceres se trasladó a la frontera sur en defensa de la patria. En enero de 1881, los chilenos que habían ocupado Tarapacá, Moquegua, Tacna y Arica, iniciaron la marcha hacia Lima. Es entonces que Cáceres organizó la resistencia desde la sierra central con un ejército compuesto de gente humilde que son los verdaderos héroes de esta gesta. El Brujo de los Andes, como lo llamaban tuvo en su esposa, Antonia Moreno, su más importante apoyo durante los intensos y duros combates.

En sus memorias *La Guerra del 79: sus campañas*[2], el general Andrés A. Cáceres destaca la férrea personalidad de Antonia Moreno, quien lo acompañó durante la mayor parte de la "Campaña de la Breña" con sus hijas Lucila Hortensia, Zoila Aurora y Rosa Amelia. Campaña que no solo significó la prolongación de la guerra sino la resistencia y "rebeldía suprema del pueblo humillado y vejado por los enemigos de afuera, traicionado por los enemigos de adentro"[3]. Fue Antonia Moreno quien después de la Batalla de Miraflores impulsó el Comité Patriótico de la Resistencia. En *Recuerdos de la Campaña de la Breña*, escribió:

> "Habíamos seguido con el ejército al lado de Cáceres, durante casi toda esa heroica campaña de La Breña, tan heroica como dolorosa, compartiendo todo género de privaciones y ansiedades, de frío, de hambre y también, a veces, de ráfagas de alegría; de pasos escabrosos por las montañas, por los bordes de los abismos, de safiando los precipicios. En fin, todo un conjunto de asechanzas y amarguras que nos ligaban más con esos valerosos muchachos que yo miraba, como a hijos, y mis pequeñas como a hermanos"[4].

Posteriormente el general Andrés A. Cáceres fue invitado a ocupar el cargo de vicepresidente del gobierno de Francisco García Calderón. Pero no aceptó, tampoco las condiciones de paz propuestas por Chile, ratificando su firme resolución de permanecer al frente del Ejército. Partió a Tarma, donde instaló su cuartel general, y recibió a su esposa,

---

2 Andrés A. Cáceres. *La Guerra del 79: sus campañas*. Julio C. Guerrero. Redacción y Notas. Lima, 1973, p. 116. El Comandante EP Julio César Guerrero, uno de los militares más cultos y brillantes que ha tenido el Perú, fue Secretario Privado, Agregado Militar y hombre de confianza del general Andrés Avelino Cáceres, héroe de la Guerra del Pacífico.

3 Esteban Pavletich. *Leoncio Prado*. Lima, 1953, p. 96.

4 Antonia Moreno de Cáceres. *Recuerdos de la Campaña de la Breña*. Lima, 1976, p. 99.

"…la señora Antonia Moreno, asediada por el enemigos, debido a sus actividades en pro de la causa patria, huyó de la capital y vino a la quebrada a ponerme al corriente de la situación política por la cual atravesaba Lima y el gobierno de García Calderón, manifestándome la ninguna confianza que tenía en ese gobierno…"

(…) Luego regresó a Lima, volviendo a unírseme más tarde en compañía de mis tiernas hijas Hortensia, Zoila Aurora y Rosa Amelia, quedándose desde entonces a mi lado durante gran parte de la campaña y soportando con resignación y fe todas sus penalidades y vicisitudes"[5].

La Campaña estuvo signada por las victoriosas batallas de Marcavalle, Concepción y Pucará. Después de la derrota de Huamachuco regresó a Lima; y el 5 de junio de 1886 el general Cáceres asumió la Presidencia de la República hasta 1890. Su segundo mandato se inició en 1894, pero la coalición liderada por Nicolás de Piérola apoyada por montoneros se sublevó en varias provincias del Perú. El 3 de diciembre de 1894 se apoderaron de los cuarteles de Chincha y Mala. El 6 de enero cayeron Mollendo y Caudivilla, y la noche del 26 atacaron la prefectura de Arequipa y asaltaron las iglesias de San Francisco, Santo Domingo, San Juan de Dios, La Merced y La Catedral. En febrero, atacaron los cuarteles de Piura, Chiclayo y Trujillo.

En la madrugada del domingo 17 de marzo de 1895, Lima fue atacada por los montoneros de Huánuco, que comandados por Agustín Durand invadieron la Plaza 2 de Mayo y el Parque de la Exposición. El conflicto culminó con la abdicación de Cáceres.

Las rabonas

A las mujeres que siguieron a sus maridos, padres y hermanos en largas y fatigosas marchas, se las llamó -rabonas- porque caminaban al final de la tropa[6]. Marchaban "llevando cada una a sus espaldas, en un enorme rebozo de bayeta anudado sobre el pecho, los útiles de cocina, a veces un hijo, algunas provisiones y la fajina para prender el fuego"[7].

5 Andrés A. Cáceres. Ob. Cit., 1973, p. 116.

6 Clemente R. Markham. *La guerra entre Perú y Chile.* Lima, 1968, p. 9.

7 Alberto Tauro del Pino. *Enciclopedia Ilustrada del Perú. Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad.* Lima, 2001.

Marchaban llevando las mochilas y utensilios de cocina, y con frecuencia un niño pequeño a cuestas. Estas heroínas anónimas de las campañas, no recibían ración, se alimentaban con la parte asignada a sus familiares. Levantaban los campamentos, cuidaban el agua en los arenales desérticos de la costa, cocinaban la diaria ración alimenticia, atendían a los heridos, y enterraban a los muertos. Constituyen apenas un dato en las crónicas de la contienda; se ignora la cantidad de mujeres que acompañaron a los soldados y cuántas murieron en los enfrentamientos. Se desconoce también el destino que corrieron en las batallas perdidas.

Seis años después de la Guerra del Pacífico, Carlos Prince, francés radicado en Lima, publicó *Lima Antigua* (1890). Aquí destaca:

> "Si el soldado es sufrido é infatigable en las marchas, otro tanto es la *rabona*, que lo sigue á todas partes, soportando con santa resignación todas las penas y fatigas de una larga jornada por caminos escabrosos y escarpados. (…) Es en este extremo sorprendente la resistencia de esas pobres mujeres, y lo que sobre todo parece inverosímil, y que sin embargo ha sido presenciado y referido por multitud de testigos oculares, es que las indias y principalmente las *rabonas*, llegan á alumbrar en los caminos, y para no retrasar su marcha, acto continuo de dar á luz la criatura, la cargan á la espalda y siguen el viaje, como si nada les hubiera acontecido"[8].

Tacna. Resistencia heroica

Al finalizar la Guerra del Pacífico, Tacna y Arica quedaron bajo ocupación chilena hasta que el plebiscito estipulado en el Tratado de Ancón decidiera el destino de estas provincias. Durante los 40 años de ocupación, 1880-1929, la población de Tacna defendió permanentemente su derecho a pertenecer al Perú. En este contexto, las mujeres de Tacna resistieron con patriotismo incorporándose a los movimientos de resistencia y participaron "en cada uno de los proyectos de manifestación pública que afirmara la identidad nacional. Las mujeres peruanas se constituyen en estos momentos cruciales en bastiones de la defensa de la peruanidad"[9].

8 Carlos Prince, *Lima Antigua*. Lima, 2011.

9 Fanny Arango-Keeth. "Del `ángel del hogar' a la 'obrera del pensamiento': Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve". *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia - CEMHAL, 2002.

Ejemplo de resistencia constituyen, Carlos Basadre Forero y su esposa Olga Grohmann de Basadre, quienes transmitieron a su hijo un profundo amor por el Perú. "Viví mis primeros años en la Tacna ocupada por los chilenos", escribió el historiador Jorge Basadre Grohmann recordando esos años.

Al igual que Olga Grohman de Basadre, las mujeres tacneñas organizaron asociaciones patrióticas para confeccionar "banderas peruanas con las que embanderaron la cautiva ciudad de Tacna; otras como Cristina Vildoso (1895-1942)" se encargaron de repartir "manifiestos y consignas para el plebiscito llevando la bandera peruana en sus recorridos ante la mirada atónita de las autoridades militares chilenas"[10]. Doña Juana Arias de Freyre y sus dos hijas fueron golpeadas en la calle en represalia por la adhesión a la causa peruana. Mientras que Zoyla Sabel Cáceres Barreda, sufrió una permanente presión y hostilización por impartir una educación peruana, por lo que fue obligada a salir de Tacna y no regresó hasta que la ciudad retornó al suelo patrio.

En su libro, *El informe secreto Pershing Lassiter*, el historiador Ernesto Yepes señala que al no existir jefes, ni grandes personajes, fue el hombre común el que cotidianamente se enfrentó a la violencia, por lo que su gesta fue ignorada en Lima, "tanto como la acción de las esposas, madres, hermanas que convirtieron el hogar en la prolongación de su patria (escuela, iglesia, etc.) todos los días durante décadas. Mujeres que no vacilaban en enfrentarse al poder arbitrario reclamando por sus seres queridos y vecinos"[11].

10 Ibídem, p. 384.

11 Ernesto Yepes. *El informe secreto Pershing Lassiter*. Lima, 2013.

CAPITULO XVII

REIVINDICACIONES DEL SIGLO XX

Las mujeres se organizan

Las primeras décadas del siglo XX están caracterizados por el predominio político del Partido Civil fundado en 1871, cuya presencia se prolongó hasta 1919. En la llamada República Aristocrática, como la definiera Jorge Basadre, la producción de azúcar, algodón y minera estuvo dirigida al mercado internacional. Un lento proceso de industrialización permitió el surgimiento de la clase obrera. La primera huelga importante estuvo dirigida en 1887 por el gremio de panaderos que dio lugar a la Sociedad Obrera de Panaderos "Estrella del Perú", que en 1905 celebró por primera vez el Primero de Mayo. Período de marcada influencia del anarquismo y de su periódico "La Protesta" (1911-1926) en el movimiento obrero, en demanda de mejores salarios, y la jornada de ocho horas de trabajo.

Durante esos años surgieron los primeros núcleos de mujeres que lucharon por sus derechos en el movimiento anarcosindicalista. Aunque ya había grupos femeninos impulsados por la corriente mutualista orientados a actividades educativas y de apoyo a las familias como: la Sociedad Labor Femenina, Sociedad de Empleados del Comercio Bien del Hogar, Sociedad Progreso Femenino, Sección Femenina del Comité Obrero de Lima, y la Sección Femenina del Centro de Confraternidad y Defensa Obrera.

El feminismo anarquista surgió en Buenos Aires en la década de 1890 en un contexto signado por tres factores que diferenciaban a la Argentina de otros países de América Latina: crecimiento económico, flujo masivo de inmigrantes europeos, y la formación de un movimiento laboral activo y radical. Su vocero oficial fue *La Voz de la Mujer*, que apareció el 8 de enero de 1896 y se imprimió durante un año. En el editorial del primer número las mujeres proclamaron:

> "Cuando nosotros (despreciables e ignorantes mujeres) tomamos la iniciativa de publicar "La Voz de la Mujer", ya lo sospechábamos ¡oh modernos cangrejos! Que vosotros recibiríais con vuestra mecanística y acostumbrada filosofía nuestra iniciativa porque habéis de saber que nosotras las torpes mujeres también tenemos iniciativa y ésta es producto del pensamiento: ¿sabéis? También pensamos"[1].

En el Perú, la huelga de los sindicatos textiles de Vitarte entre 1914 -1915, tuvo una importante participación de las mujeres en tareas de abastecimiento y sostenimiento de la huelga. El auge de las inversiones en los sectores agroexportadores y mineros en grandes haciendas que cultivaban caña y algodón agudizó las contradicciones, y en setiembre de 1916 estalló la huelga general de jornaleros del valle de Huara y Sayán. Después de varios días de negociación los obreros llegaron a un acuerdo con los hacendados: 50% de aumento salarial y la jornada de ocho horas. Pero fueron engañados, poco después se enteraron que ningún hacendado había firmado el convenio.

El 14 de junio de 1917, los jornaleros iniciaron otra huelga que se prolongó durante dieciocho días en los cuales paralizaron la ciudad, y se implantó el estado de sitio y la ley marcial. Inicialmente las mujeres apoyaron la huelga sin intervenir directamente; "eran vendedoras de mercado, al mismo tiempo que amas de casa, agricultoras, pastoras"[2]. Pero cuando los soldados de caballería salieron a las calles con la intención de sofocar la huelga, las mujeres suspendieron la venta en el mercado en señal de protesta, y el 16 de junio se produjo un enfrentamiento entre soldados y trabajadores, en el que murieron Irene Salvador y Manuela Chaflajo, mártires de la jornada de las ocho horas. Esta acción de las mujeres de Huara y Sayán constituye la primera manifestación femenina en la lucha sindical[3].

Fue una acción significativa, pero aislada. El proceso de industrialización tuvo en el proletariado femenino mano de obra barata, y escasa conciencia sindical. Además, la Ley 2851 de protección a la mujer, aprobada en 1918, prácticamente no fue cumplida y los legisladores no le otorgaron las garantías que las nuevas corrientes sociales consideraban indispensables[4]. Sin ninguna

1 La Voz de la Mujer. Buenos Aires, 2002, pp. 12, 17, y 21.

2 Carolina Carlessi. *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*. Lima, 1984, p. 124.

3 Ibídem, p. 124.

4 Mary González. "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo". Labor, 1 de mayo de 1929, p. 8.

protección, las obreras soportaron jornadas excesivas, salario insuficiente, "amenazas y despotismo, y cuanta negación de derecho o trato inhumano pueda idearse[5]. El embarazo fue considerado un "delito", y por la misma jornada de trabajo las mujeres ganaban 40 y 60% menos que los obreros.

Entre 1917 y 1920, Miguelina Acosta Cárdenas y Dora Mayer, dirigieron "La Crítica", el periódico del anarcosindicalismo, con artículos que abordaron temas relacionados con las reivindicaciones de las mujeres obreras, y la grave situación económica a consecuencia de la Primera Guerra Mundial. El 13 de enero de 1919 el movimiento obrero impulsó un paro general por la jornada de ocho horas y en protesta por el alza del costo de vida. Cuatro meses después en la conformación del Comité Pro-Abaratamiento de las subsistencias, figuró entre las primeras acciones la convocatoria a una Asamblea Femenina. El 22 de mayo de ese año, en el local de la Federación de Estudiantes del Perú, hicieron uso de la palabra los líderes sindicales, Nicolás Gutarra y Carlos Barba, y en representación de las mujeres: Evangelina Antay, Rosa de Saury, Elisa Perrichino, Teresa Ticipiano, y Miguelina Acosta Cárdenas, que demandaron la creación de un Comité Femenino. A propuesta de Zoila Aurora Cáceres, se convocó a un mitin de mujeres para el domingo 25 de mayo de 1919 a las 3 de la tarde en el Parque Neptuno[6].

En el mitin, María Augusta Arana destacó en su discurso el trascendental hecho de que hombres y mujeres obreros se unieran en la lucha sindical. Sin embargo, ningún documento de la época registra las demandas de las obreras, solo figura que las mujeres desfilaron portando letreros que decían: "¡Abajo los capitalistas!", "¡Viva la organización femenina!". Conquistada la jornada de las ocho horas, en 1919, la presencia del anarcosindicalismo fue disminuyendo en el movimiento obrero, y lo mismo ocurrió con el intento de organización de las mujeres obreras.

La única huelga de obreras que está registrada en los documentos de la época se produjo en la Fábrica de Tejidos La Victoria. Empresa textil que obligaba a las obreras a trabajar tres horas suplementarias los sábados por la tarde, sin pagarles la remuneración del 7% adicional que establecía la ley. Ante lo cual, las obreras se organizaron, convocaron asambleas, y finalmente decretaron una huelga que se prolongó hasta que lograron que se reconocieran sus derechos. En esa ocasión, "Labor" destacó la acción de

5 Labor. "Por la mujer que trabaja". Año 1. No. 3, Lima, 8 de diciembre de 1928, p. 8.

6 Ricardo Martínez de la Torre. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia del Perú.* Tomo I, Lima, 1949.

las obreras cuando "las manos femeninas se levantaron en alto para votar por la dignidad de la obrera textil y la elevación de la conciencia proletaria"[7].

La presión de las obreras hizo posible que en 1929, cuando se fundó la Central General de Trabajadores del Perú, CGTP, se plasmara un texto en el "Manifiesto a la clase trabajadora del país" que señalaba:

> "Todo el cúmulo de calamidades que pesa sobre la mujer explotada no puede resolverse, sino es a base de la organización inmediata; de la misma manera que los sindicatos tienen que construir, sus cuadros juveniles, deben de crear sus secciones femeninas, donde se educarán nuestras futuras militantes femeninas"[8].

En este período detacan Dora Mayer, María Jesús Alvarado, Zoila Aurora Cáceres Moreno y Miguelina Acosta Cárdenas.

Dora Mayer

Dora Mayer nació en Hamburgo, Alemania, el 12 de marzo de 1868. Vino al Perú a los cinco años y aquí permaneció hasta su muerte el 7 de enero de 1959. Escribió en el diario "El Comercio" durante cuarenta años desde 1900, y colaboró en revistas con artículos que abordan diversos temas. En 1909, durante el debate que se realizó en el Centro Universitario sobre la cuestión indígena, conoció a Pedro Zun Leng, o Zulen como firmaba el estudiante de origen chino de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que tuvo gran relevancia en su vida[9]. En 1910, participó en el Primer Congreso Femenino Internacional que se realizó en Buenos Aires.

El 13 de octubre de 1909 fundó con Pedro Zulen y Joaquín Capelo, la Asociación Pro Indígena con el objetivo de reclamar un trato justo y equitativo para los indígenas. Se trata de la "institución más duradera del indigenismo peruano, por lo que podemos calificarla como la sociedad con mayor influencia, difusión y resonancia en todo el territorio de la república. Además, tenia asociados en casi todos los departamentos"[10].

---

7 Labor. "Por la mujer que trabaja". Ob. Cit., 1929, p. 2.

8 Labor. "Manifiesto de la Central de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país". Año 1, No. 10. Lima, 7 de setiembre de 1929.

9 El Deber Pro Indígena, No. 43.

10 Katalin Jancsó. La Asociación Pro-Indígena. Cátedra Mariátegui. Lima, Año III, No. 14, 2013.

> "(...) una Asociación privada, i dentro de ella, una mujer, débil por su sexo, pero de gran corazón, i poderoso carácter, levantan por primera vez, el lábaro de la resurrección nacional abordando el problema de la población por lo mas hacedero i humano: la regeneración de la gran masa aborigen. (...) Bendita seas, Sociedad Pro-Indígena!"[11]

La revista de la Asociación, "El Deber Pro-Indígena", se publicó en octubre de 1912 dirigida por Dora Mayer durante casi cuatro años hasta diciembre de 1917. La revista denunció permanentemente la explotación que sufrían los indios, porque tal como señala Dora Mayer: "Los peruanos no adivinan cuánto sufre el indio y este indio no adivina que su sufrimiento individual importa la lenta sangría y la muerte de la nación. El Perú se muere sin que nadie lo sienta"[12]. Su Directiva estuvo integrada por: Joaquín Capelo. Presidente; Pedro S. Zulen. Secretario General; Vitaliano Berroa. Tesorero; Dora Mayer. Publicaciones; Emilio Segui. Bibliotecario; Rómulo Cúneo Vidal. Vocal; Daniel Alomía Robles. Vocal; Abelardo Gamarra. Vocal.

La campaña más importante que implementó la Asociación Pro-Indígena, se inició con la publicación en español e inglés de un artículo de Dora Mayer titulado, "La conducta de la Cerro de Pasco Mining Company". Finalmente el Congreso aprobó en 1916 la ley 2285, que reglamentaba el pago efectivo de jornales y un salario mínimo de veinte centavos para los indios. En 1919 la Asociación cambio de nombre por el Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, contando siempre con la presencia de Dora Mayer.

> "La Asociación se erigió como una voz de la conciencia nacional. Recusó la tesis del exterminio de los indios considerándola "un suicidio de la nacionalidad peruana": el "indio está encarnado en la entraña misma del organismo nacional". Puso en debate los puntos esenciales del problema, planteó alternativas y soluciones. Enrostró al gamonalismo en la prensa, las revistas, conferencias, parlamento y en las investigaciones que sus miembros alentaron"[13].

En la nueva Constitución de 1920, "el artículo 58 estableció el derecho legal de las comunidades indígenas sobre sus tierras comunales. En combina-

---

11 Emilio Gutiérrez de Quintanilla. El primero de los deberes. *El Deber Pro-Indígena.* No. 1, octubre 1912, p. 3.

12 Wilfredo Kapsoli. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena.* Cusco, 1980, p. 23.

13 Ibídem, Cusco, 1980, p. 3.

ción con la creación de una Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento, a través de la cual las comunidades podrían solicitar al Estado su reconocimiento oficial, la Constitución de 1920 restableció en Perú una relación proteccionista entre los indígenas y el Estado"[14].

En el balance que hiciera en su artículo, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", con el que inició su participación en la Revista Amauta dirigida por José Carlos Mariátegui, señala que en primer lugar llenó un vacío: "Dormida estaba, a los cien años de Emancipación Republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado"[15], respecto de sus obligaciones con la población indígena que más que una defensa filantrópica, merece figurar como elemento central de la cuestión nacional.

El valor de la Asociación Pro Indígena, dice Mariátegui, "sirvió para aportar una serie de fundamentales testimonios al proceso del gamonalismo, determinando y precisando sus tremendas e impunes responsabilidades". Posteriormente, fue otra mujer de vanguardia, Miguelina Acosta Cárdenas, quien planteó en la Segunda Conferencia Panamericana de Mujeres, que la situación de explotación y miseria de los indígenas peruanos sea incorporada al debate. En su artículo "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", enfatiza que para "procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable"[16], la tarea educativa es fundamental.

Lo insólito en la vida de Dora Mayer fue el amor apasionado y no correspondido que profesó por Pedro Zulen, 22 años menor que ella. En 1911 cuando le confesó su amor, Zulen le dijo que no la amaba y no la amaría nunca. Y así fue. En 1920 Zulen se graduó con una tesis titulada "La filosofía de lo inexpresable: Bosquejo de una interpretación y una crítica de la filosofía de Bergson", y posteriormente prosiguió estudios en la Universidad de Harvard. La noche que fue a despedirse de Dora Mayer, algo ocurrió. A partir de entonces ella se consideró su esposa y firmó como tal, Dora Mayer de Zulen. El joven filósofo regresó al Perú en 1922, y murió de tuberculosis en enero de 1925, sin tener ningún vínculo con la

14 Florencia E. Malló. "Las sociedades indígenas frente al nuevo orden. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Historia General de América Latina, Tomo VI, p. 270.

15 Amauta No. 1. Lima, setiembre de 1926, pp. 20 - 22.

16 Amauta. No. 12. Lima, febrero de 1928, p. 38.

escritora. Pero hasta el final de sus días ella se siguió llamando Dora Mayer de Zulen, y así firmó el libro *La Poesía de Zulen* que le dedicó.

En su artículo "Matrimonio, Desposorio y Enlace", publicado en Labor, Dora Mayer de Zulen, escribe sobre la polémica suscitada por Ellen Key cuando definió amor libre como una estructura moral, y libertad de amar como una autorización para toda clase de licencias eróticas. Analiza los términos matrimonio, desposorio y enlace, y concluye que el matrimonio "parece indicar un acuerdo para convertir a la mujer en madre. Mirado el objeto desde el punto de vista femenino debería tal acuerdo llamarse patrimonio, como un convenio para convertir al hombre en padre"[17].

Incluso al referirse a su relación con Pedro Zulen, señala que no fue matrimonio, tampoco desposorio, ni casamiento -como ella hubiera querido- sino que se trata de un enlace, porque "enlazados son, sin que valgan negaciones o sofismas, todas las parejas amantes o no amantes, fieles o infieles, que han pasado la línea en que conservan el derecho a considerarse como seres independientes y separables sin desgarramiento de un lazo que se halla en una región donde manos humanas no alcanzan para desatar el nudo"[18].

María Jesús Alvarado Rivera

La defensa de los derechos de las mujeres que realizó María Jesús Alvarado Rivera (1878-1971), estuvo unida a las reivindicaciones de los obreros y los indígenas[19]. En 1911, dictó en la Sociedad Geográfica de Lima la primera conferencia sobre "los fundamentos y los fines del feminismo como movimiento mundial de la liberación de la mujer"[20]. Un año antes se había realizado el Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, organizado por la Asociación Universitaria Argentina a propuesta de la Dra. Julieta Lanteri para celebrar el Centenario de la independencia[21]. No sabemos si María Jesús Alvarado llegó a conocer los aportes de este evento en el que participaron mujeres académicas, políticas y obreras.

17 Labor No. 7. Lima, 1929, p. 7.

18 Labor No. 7. Lima, 1929, p. 7.

19 Elsa M. Chaney. "Significado de la obra de María Jesús Alvarado Rivera". Lima, 1988.

20 Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericana.* Barcelona, 2009, p. 75.

21 Graciela Tejero Coni. Presentación. Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina. Mayo 1910. Buenos Aires, 2010, p. 9.

En su conferencia, María Jesús Alvarado, señala que el principio fundamental del feminismo es lograr que las mujeres accedan a la educación y a los derechos civiles y políticos. Con anterioridad ya se había pronunciado en varios artículos publicados en "El Diario", "El Comercio" y "La Prensa". En uno de estos destaca como objetivos:

> "Dar mayor amplitud y facilidades a la educación de la mujer, desarrollando su intelecto y actitudes de igual manera que el hombre; Darle acceso a los empleos públicos y a las profesiones liberales, para que pueda subsistir por sus propios esfuerzos; Que se le concedan los mismos derechos civiles que al varón, libertando a la mujer casada de la dependencia del esposo; (…) y Que se le otorguen los derechos políticos para poder intervenir directamente en los destinos nacionales"[22].

En 1912 se incorporó al Comité Directivo de la Asociación Pro-Indígena, donde "denunció la servidumbre y explotación indígena, en especial en la sierra sur, y exhortó a las autoridades a decretar la abolición del enganche y dotar a los indígenas de justicia y protección legal"[23].

Fundó en 1914, la primera organización feminista peruana, Evolución Femenina, integrada por mujeres de clase media, orientada a lograr la incorporación de la mujer al trabajo y la igualdad jurídica. Iniciando así el debate en torno a la emancipación de la mujer, el derecho al sufragio, la educación y el acceso a cargos públicos. Así mismo, con el propósito de capacitar a las mujeres, Evolución Femenina creó la Escuela-Taller Moral y Trabajo. En el discurso de inauguración, María Jesús Alvarado señaló que las principales causas por las cuales las mujeres de bajos ingresos económicos se prostituían, eran el abandono, la falta de educación, y oportunidad laboral.

> "La decadencia de la moral social, nunca se origina en la libertad y cultura de la mujer, por el contrario son su esclavitud é ignorancia las que relajan las costumbres; cuando la mujer se cree nacida para el placer y al servicio del hombre, su ideal supremo es ser la odalisca preferida, y la sociedad toda se convierte en un harén; pero cuando tiene conciencia

22 María Jesús Alvarado Rivera. "La Escuela y el Hogar. A las madres de familia". El Álbum, 1908, p. 19.

23 Margarita Zegarra. "María Jesús Alvarado: la construcción de una intelectual feminista en Lima, 1878-1915". Lima, 2011.

de la dignidad humana y de sus destino social, se dignifica a sí misma, y dignifica al medio"[24].

Posteriormente, Evolución Femenina impulso la creación de la Escuela de Enfermeras, y luchó para que las mujeres participaran en las Sociedades de Beneficencia Pública, "aspiración que nadie podía impugnar pues estas funciones no estaban reñidas con las aptitudes y condiciones femeninas"[25]. Con este fin retomó la iniciativa que en 1913 los diputados José Balta y Samuel Payán habían presentado a la Cámara de Diputados. Se trata de un proyecto de ley que posibilitaba la incorporación de las mujeres al trabajo en las Sociedades de Beneficencia Pública. El Memorial enviado a la Cámara de Diputados el 24 de setiembre de 1914, publicado en el diario "El Comercio", subraya:

"Que teniendo nuestra Institución por objetivo fundamental propender al mejoramiento y dignificación de la mujer peruana y ampliar su radio de acción social, para que pueda ejecutar eficazmente sus eficientes, nobles y generosas aptitudes en beneficio de la colectividad, y conocedora de que en esa Honorable Cámara de encuentra un proyecto de Ley suscrito por los Honorables señores José Balta y Samuel Sayán Palacios, que sanciona el ingreso de mujeres a las Sociedades de Beneficencia, pedimos a VE., se digne estimular a la Comisión a la cual pasó el citado proyecto, para que emita su dictamen y pueda ser debatido y aprobado, como no dudamos que lo harán los señores representantes, pues dada la elevada cultura de todos y cada uno de los miembros de esa Honorable Cámara, no se les ocultará que en la nueva organización de las sociedades modernas es precisamente, el ramo de beneficencia el campo en que la mujer está llamada a actuar, prestando al Estado un precioso contingente de servicios conducentes al bien general y al progreso del país"[26].

Firmaron: María J. Alvarado Rivera. Presidenta; Juana Jansohn. Vice-Presidenta; Miguelina Acosta Cárdenas. Secretaria; Emilia Davis de Gaige. Tesorera; Teresa González de Fanning; Elena Gonzáles; Luisa G. Llona; Lydia K. de Mac Knight; María Julia Salardi; Augusta Ugarte; Evangelina Antay; Angélica Ronceros; María Irene Larragoytia. Apoyaron también

24 María S. Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria.* Lima, 1969, pp. 14-15.

25 bídem, p.69.

26 Ibídem, pp. 67, 69.

esta iniciativa desde Evolución Femenina: Dora Mayer, Juana Alarco de Dammert, Rebeca Catter, Julia Peralta de Cantuarias, Luisa Dammert, Blanca de García Grilló, Cristina Montes, Ernestina Narváez, Josefina Narváez, Albina Palacios, Rosa Puyó, Berta Ríos, Dominga Pérez Liendo, entre otras.

Sin embargo, "los padres de la patria" por mayoría le negaron este derecho a las mujeres. Durante dos años a través de charlas, conferencias, artículos y memoriales, Evolución Femenina prosiguió una tenaz lucha con este objetivo porque, tal como sostuvo María Jesús Alvarado, "no existe en el Perú, razón alguna para continuar manteniendo a la mujer rezagada a las últimas filas, olvidada y humillada, excluida de los cargos públicos, privando así inconsultamente a la sociedad de su benéfico concurso; es tiempo ya e imperiosa la necesidad de llamarla a colaborar en la actividad nacional"[27].

Recién en agosto de 1915, la Cámara de Diputados aprobó el proyecto de ley, lo que significó un triunfo para Evolución Femenina y para las mujeres. No obstante, no se logró la igualdad jurídica de la mujer. Esta acción no mereció el apoyo ni de los parlamentarios ni de las mismas mujeres, que por entonces no comprendieron el significado que revestía formar parte de la sociedad como ciudadanas con derechos políticos y cívicos. En el Memorial enviado a la Cámara de Diputados el 7 de octubre de 1914 y que fuera archivado sin discusión, Evolución Femenina cuestionó el Código Civil promulgado en 1851, influenciado por el tradicional dominio sobre la mujer y por los prejuicios sociales: "Están bajo la Patria Potestad las mujeres que dependen de sus maridos, los hijos menores que dependen de sus padres, los incapaces", y en el Art. 1247: "Tienen impedimento para contratar: los menores no emancipados y las mujeres casadas sin autorización del marido. Los locos o fatuos. Los pródigos no declarados"[28].

La conquista de la Reforma Universitaria significó para María Jesús Alvarado, al esperanza de un cambio en la educación:

> "Hoy que un soplo de renovación transforma las seculares instituciones del mundo culto, aboliendo errores, prejuicios e injusticias, para orientarlas en las ciencias, la equidad y la democracia también hasta nosotros llega su impulso renovador, iniciando la reforma de nuestra arcaica constitución y de nuestra Universidad.(…) La

27 El Comercio". Lima, 24 de setiembre de 1914.

28 María S. Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria.* Ob. Cit., pp. 71-72.

> Reforma Universitaria, debe seguir paralela a la reforma de la educación popular, para que haya verdadera y uniforme renovación en los viejos métodos, y la enseñanza racional y científica moderna forme la mentalidad, el carácter y la conciencia moral y democrática de nuestro pueblo, desde el modesto trabajador hasta el alto magistrado"[29].

Sin embargo, la esperanza pronto se desvaneció. La Escuela-Taller Moral y Trabajo, que funcionó en la casa de María Jesús Alvarado, adquirió una imprenta en 1924 para facilitar la divulgación de los materiales de estudio. Ese año estalló el conflicto de los campesinos y mineros contra de la Ley de Conscripción Vial o del Servicio Obligatorio de Caminos promulgada por Presidente Leguía, según la cual todos los hombres entre 18 y 60 años tenían que trabajar gratuitamente de 6 a 12 días al año en la construcción de carreteras.

Ante la amenaza del Gobierno, las imprentas rehusaron publicar volantes y folletos de protesta. Pero María Jesús Alvarado, no solo aceptó la tarea, sino que se negó a revelar los nombres de los obreros y estudiantes, autores de los volantes, cuando la policía allanó la imprenta. En represalia la imprenta fue allana y destruida. María Jesús fue recluida tres meses en la cárcel de Santo Toribio, y liberada con la condición de que partiera del país, porque según el mensajero del presidente Leguía, "podrían sucederle incidentes más graves"[30]. Entonces, el diario "La Crónica" comentó en su editorial: "Cuando las damas se meten en cosas de hombres, se exponen a tener que someterse a las consecuencias de los actos viriles"[31].

Once años después regresó al Perú en 1935. Entones desarrolló una intensa actividad: fundó la Academia de Arte Dramático "Ollantay"; presentó al Ministerio de Educación un proyecto para apoyar la creación de la Dirección de Extensión Cultural y Artística. Publicó dos novelas, *La Perricholi*, y *Amor y Gloria*, sobre Manuela Sáenz y Bolívar. Y, en 1945, el gobierno aprobó su proyecto de creación de un Teatro Nacional. Falleció en Lima, en 1971, a los 93 años de edad.

---

29 María Jesús Alvarado. *"La Reforma Universitaria. Funestas consecuencias sociales del maestro incapaz"* La Prensa, Lima 5 agosto 1919.

30 Maria S. Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria.* Ob. Cit., p. 57.

31 La Crónica. Lima, 30 de enero 1925.

Zoila Aurora Cáceres Moreno

Zoila Aurora Cáceres Moreno, nació el 29 de marzo de 1876, fue la segunda hija del mariscal Andrés Avelino Cáceres y de Antonia Moreno. Su infancia estuvo marcada por la Guerra del Pacífico, cuyos recuerdos aparecen en su libro *La princesa Suma Tica*, en el que revela su admiración por el patriotismo de su madre[32]. Vivió en Europa entre 1891 y 1892 cuando el general Cáceres ocupó el cargo de Ministro Plenipotenciario en Inglaterra y Francia.

En 1895 el presidente Andrés Avelino Cáceres fue derrocado por Nicolás de Piérola y tuvo que exilarse. Zoila Aurora viajó con su padre a Buenos Aires, donde frecuentó el círculo literario de Clorinda Matto de Turner. Poco después, en 1896 publicó, "La emancipación de la mujer", en el Búcaro Americano dirigido por Matto de Turner. El artículo está firmado con el seudónimo de Eva Evangelina, y allí escribió: "Triste, tristísima es la condición de la mujer sud-americana; ofuscada por el pasajero amor del hombre querido, no medita en el lamentable rol que desempeña en la humanidad. Muchas todavía asumen un papel similar a las antiguas esclavas de oriente y con frecuencia están prontas a criticar a sus hermanas que se dedican a las ciencias o a las letras o trabajan".

Después de vivir cuatro años en Buenos Aires viajó a París, donde se graduó en la Escuela de Altos Estudios Sociales de La Sorbona en 1902 con la tesis "Feminismo en Berlín". Fue la primera mujer de habla española que dictó una conferencia en esa universidad titulada, "El oro del Perú". Aquí conoció al escritor guatemalteco Enrique Gómez Castillo, con quien se casó el 6 de junio de 1906 y se separó diez meses después, según narra en su libro, *Mi vida con Enrique Gómez Carrillo*. Diario íntimo, doloroso, donde el conflicto está presente en todo el libro. Se trata de "la versión de la vida íntima de un hombre y una mujer que alcanzaron reconocimiento en la sociedad española y francesa de fines del siglo diecinueve y en las primeras décadas del veinte"[33].

Posteriormente viajó a Italia y Alemania cuando su padre ocupaba el cargo de Representante del Perú. La admiración que sintió por él está

32 Sofía Pachas Maceda. *Aurora Cáceres "Evangelina". Sus escritos sobre arte peruano*. Lima, 2009.

33 Lucía Fox Lockert. "Dialéctica en la subversión de los sexos en la autobiografía de Aurora Cáceres". *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima, 2007, p. 409.

expresada en la coautoría de su libro de narración histórica, *La Campaña de la Breña. Memorias del mariscal del Perú D. Andrés A. Cáceres* (1924).

Retornó a Lima y fundó una sociedad de carácter cultural y humanitaria denominada, "Centro Social de Señoras", con el objetivo de crear planteles educativos para mujeres sin recursos económicos. Publicó en 1909, Mujeres de ayer y hoy, y fundó la "Unión Literaria de los Países Latinos". En 1911 publicó, Oasis de arte, un libro de viajes donde se refleja la formación de las mujeres de letras en el Perú. Es importante tener en cuenta que desde el comienzo de la escritura de la historia y aún antes cuando la transmisión oral registraba los hitos y las creencias fundamentales, los viajes siempre fueron territorio masculino, unido a la aventura, la audacia y el valor. Por ello, este libro también reafirma la actitud contestaría de la escritora[34]. Posteriormente publicó La rosa muerta y Las perlas de la rosa en 1914.

En este período también destacaron varias escritoras en un ambiente cultural dominado el discurso masculino. Leonor Espinoza de Menéndez, publicó en Arequipa en 1915 la primera novela que se definió feminista en el Perú: *Zarela, una novela feminista.* En el prólogo, Francisco Mostajo, señala que con esta obra presentada como una novela de tesis, la autora podría correr un riesgo, y la califica como "hija del propio esfuerzo". *Zarela* relata las vicisitudes de varias mujeres de la elite arequipeña, cuyas vidas transcurren inmersas en adversidades por enfrentarse a una sociedad tradicional y al poder de la Iglesia. Constituyó la primera expresión literaria feminista, incluso diez años antes que María Jesús Alvarado publicara su novela también feminista, *Nuevas Cumbres*, que tuvo poca repercusión. Mientras Elvira García y García en su libro *La mujer peruana a través de la historia*, proporciona importante documentación sobre la autora de *Zarela, una novela feminista*[35].

El 10 de marzo de 1918 estalló la primera manifestación estudiantil en la Universidad de Córdova. Días después se conformó el Comité Pro Reforma cuyo primer pronunciamiento llamaba a una huelga general en demanda de la democratización de la universidad. Entre 1919 y 1923 se suceden las rebeliones indígenas en el sur andino contra la explotación de los dueños

34 Sara Beatriz Guardia. Edición. *Viajeras entre dos mundos.* Universidad Grande Dourados, 2012.

35 Isabelle Tauzin-Castellanos. "Zarela: La emergencia del feminismo en Arequipa". *Mujeres y Género en la historia del Perú.* Lima, 1999.

de las haciendas. La discriminación contra los indígenas está expresada en este período cuando en 1920 durante el segundo gobierno de Augusto B. Leguía se promulgó la Ley Orgánica de Enseñanza, que ordenaba que en las escuelas indígenas se intensificara la enseñanza del idioma español, y prohibía que los docentes hablasen en quechua. Cien años después de la independencia los indios seguían siendo considerados ciudadanos sin derecho a su cultura y a su idioma.

Zoila Aurora Cáceres fundó en 1934 la organización "Feminismo Peruano", que asesoró la organización del primer Sindicato de Costureras, y de las trabajadoras de la Compañía Peruana de Teléfonos. El feminismo que defendía Zoila Aurora Cáceres, aunque resulte paradójico, era un feminismo católico conocido como marianismo, que situaba la maternidad como la principal misión de la mujer. El feminismo católico se oponía al sufragio femenino porque sostenía que con esta acción las mujeres podrían masculinizarse. Es interesante observar aquí la contradicción que vivió la propia Zoila Aurora Cáceres.

En su lucha por lograr el sufragio femenino y la igualdad de salarios, implementó varias acciones durante catorce años. En los cuales dirigió numerosas cartas solicitando apoyo. Gestión que nos permite conocer el pensamiento de personalidades de la época como: Jorge Basadre, José de la Riva Agüero y Osma, Dora Mayer, Luis Antonio Eguiguren, José Antonio Encinas, Miguelina Acosta, Luis Alberto Sánchez, Luis Alayza Paz Soldán, entre otros, que están comprendidas en un libro publicado por Sofía Pachas[36].

Sin embargo, aunque el sufragio femenino no figuró en el debate del Congreso Constituyente de 1933, la Constitución Política de ese año, en su Artículo 86°, le otorgó a las mujeres alfabetizadas mayores de edad el voto en elecciones municipales.

Miguelina Acosta Cárdenas

Miguelina Acosta Cárdenas nació en Yurimaguas el 26 de noviembre de 1887 y murió en Lima en 1933, a los 45 años de edad. Hija de Miguel Acosta Sánchez y Grimanesa Cárdenas Montalván. Su padre, fue un acaudalado cauchero lo que le permitió estudiar en Francia, Alemania y Suiza. Regresó a

36 Sofía Pachas Maceda. *Zoila Aurora Cáceres y la ciudadanía femenina. La correspondencia de Feminismo Peruano.* Lima, 2019.

Lima en 1910, y "cursó estudios de instrucción media en un plantel educativo dirigido por Elvira García y García, posiblemente en el Liceo Fanning[37].

A su retorno a Lima, formo parte de la Asociación Pro Indígena, en defensa de los indígenas desposeídos y explotados; y entre 1917 y 1920 dirigió con Dora Mayer el semanario "La Crítica", que fue prohibido por el régimen de Augusto Leguía. También presidió el Comité Femenino Pro abaratamiento de las Subsistencias, y apoyo la huelga obrera del 27 de mayo al 5 de junio de 1919, con el objetivo de lograr la jornada laboral de ocho horas.

Estudio en la Facultad de letras de la Universidad nacional Mayor de San Marcos, y luego en la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Políticas. Se graduó con la tesis sustentada el 24 de junio de 1920: "Nuestra institución del matrimonio rebaja la condición jurídica social de la mujer". Después obtuvo el grado de doctora con la tesis: "Reformas necesarias del código civil común peruano tendientes a hacer efectiva la igualdad civil y jurídica del hombre y la mujer". Ambas tesis "cuestionan con sólidos argumentos el Código Civil de 1852, el cual justificaba la relación de tutelaje del varón hacia la mujer, pues prácticamente era considerada una menor de edad"[38].

Fue la primera abogada en el Perú que ejerció su profesión en defensa de los indígenas, las mujeres, y los obreros. Publicó artículos en "La Crítica", "El obrero textil", y en Amauta. Fue, además secretaria de la Asociación feminista Evolución Femenina, y participó en la sección femenina de La Liga Agraria. Publicó artículos en La Crítica, El Obrero Textil y en la revista Amauta.

En 1924, participó en la Conferencia Panamericana de Mujeres que se realizó en Lima, con la ponencia "Creación de maestros rurales ambulantes". En su artículo publicado en la revisa Amauta, "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", enfatiza que para "procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable"[39], la tarea educativa es fundamental.

37 Joel Rojas Huaynates. *Miguelina Acosta Cárdenas: pensamiento y acción.* Lima, 2020, p. 10.

38 Ibídem, p. 11.

39 Amauta. No. 12. Lima, febrero de 1928, p. 38.

Su presencia fue importante para José Carlos Mariátegui, por el aporte que significó su conocimiento de la Amazonía. Mariátegui reconoce su contribución "en el análisis de la época del caucho y otros aspectos de la realidad amazónica de ese tiempo cuando escribe[40] en los *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, en el ensayo: Regionalismo y centralismo:

> "El valor de la montaña en la economía peruana –me observa Miguelina Acosta– no puede ser medido con los datos de los últimos años. Estos años corresponden a un período de crisis, vale decir a un período de excepción. Las exportaciones de la montaña no tienen hoy casi ninguna importancia en la estadística del comercio peruano; pero la han tenido y muy grande, hasta la guerra. La situación actual de Loreto es la de una región que ha sufrido un cataclismo"[41].
>
> "Pero prefiero no contentarme con esta explicación. Quiero considerar con la más amplia justicia las observaciones de Miguelina Acosta. Una de éstas, la esencial, es que de la sociología de la montaña se sabe muy poco. El peruano de la costa, como el de la sierra, ignora al de la montaña. En la montaña, o más propiamente hablando, en el antiguo departamento de Loreto, existen pueblos de costumbres y tradiciones propias, casi sin parentesco con las costumbres y tradiciones de los pueblos de la costa y de la sierra. Loreto tiene indiscutible individualidad en nuestra sociología y nuestra historia. Sus capas biológicas no son las mismas. Su evolución social se ha cumplido diversamente.
>
> A este respecto es imposible no declararse de acuerdo con la doctora Acosta Cárdenas, a quien toca, sin duda, concurrir al esclarecimiento de la realidad peruana con un estudio completo de la sociología de Loreto. El debate sobre el tema del regionalismo no puede dejar de considerar a Loreto como una región. (Es necesario precisar: a Loreto, no a la "montaña"). El regionalismo de Loreto es un regionalismo que, más de una vez ha afirmado insurreccionalmente sus reivindicaciones. Y que, por ende, si no ha sabido ser teoría, ha sabido en cambio ser acción. Lo que a cualquiera le parecerá, sin duda, suficiente para tenerlo en cuenta"[42].

40 Hugo Cabieses Cubas. "Mariategui, Miguelina, Pueblos amazonicos y los caballos de los coquistadores". Lima, Cátedra Mariátegui, No. 12, 2013.

41 José Carlos Mariátegui. (2012). *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima, 2012, p. 204.

42 Ibídem, pp. 205-206.

CAPITULO XVIII

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI. UNA VISIÓN DE GÉNERO*

José Carlos Mariátegui nació en Moquegua el 14 de junio de 1894 y murió el 16 de abril de 1930 a los 36 años de edad. Es uno de los más importantes pensadores peruanos cuya influencia en el desarrollo político y cultural abarca varias décadas de la vida nacional. Es también el primer teórico marxista de América Latina que fue al mismo tiempo un hombre de letras capaz de emocionarse con el surrealismo y la poesía, y un hombre de acción que en 1926 fundó la revista Amauta, y en 1928 el Partido Socialista y la Central General de Trabajadores.

Hijo de Javier Francisco Mariátegui y de Amalia La Chira, vivió la infancia de un niño pobre y sin apoyo paterno. En esos años sufrió un accidente que dañó su rodilla izquierda, hecho que repercutió en su salud. En 1911 ingresó a trabajar en el diario La Prensa como ayudante en los talleres de linotipia y muy pronto inició su labor periodística con el seudónimo de Juan Croniqueur. Asciende a columnista y hace suyos los secretos del oficio ganando prestigio rápidamente. Escribe con sencillez, sin exaltación ni petulancia; el estilo peculiar, directo, sereno, ya está presente. Se familiariza con la cultura, el arte, la literatura peruana y clásica. Estudia y trabaja sin desmayo superando el medio, y el dolor permanente en la pierna. Así mismo, escribió dos obras teatrales, "Las Tapadas" con Abraham Valdelomar, y "La Mariscala", con Julio de la Paz.

En 1916 continuó su labor periodística en el diario El Tiempo y en 1918 fundó con César Falcón la revista Nuestra Época, que fue clausurada. Los primeros meses de 1919 fundó La Razón con César Falcón, de claro apoyo a la reforma universitaria y al movimiento obrero. Partió ese año a Italia donde consolidó su formación política y cultural. Significó también la necesaria distancia para comprender mejor al país, y la separación de su más

* Sara Beatriz Guardia. J*osé Carlos Mariátegui. Una visión de género.* Lima: Editorial Minerva, 2006. Lima, 2016, 2da Edición.

íntimo entorno, como es posible advertir en su correspondencia publicada en *Mariátegui Total*[2].

Aunque se sabe poco de la relación sentimental con Victoria Ferrer, a quien conoció en 1918, el dato importante es el nacimiento de su hija Gloria María, el 17 de noviembre de 1919. Poco después de llegar a Italia, el 24 de enero de 1920, Mariátegui le escribe a Victoria una carta donde a pesar del tono cordial, se advierte que la relación había terminado. En esa carta como en las que se sucederán, "se desprende la preocupación constante por la salud y la educación de la niña, así como el profundo respeto por la madre. Son aspectos que confirman, en el nivel de la vida privada el sentimiento de responsabilidad que anima toda la actuación de José Carlos en la madurez"[3].

> "La carta que te adjunto te advertirá que estoy en posesión de la noticia de la venida al mundo de la Srta. Gloria María a quien me apresuro a enviar por intermedio tuyo, mi primer beso". Falcón, por su parte, se preocupó también de comunicarme desde España el mismo acontecimiento"[4].

Le vuelve a escribir el 18 de marzo, donde le dice que no ha recibido respuesta y le confirma otro envío de dinero, además de "muchos besos para la bambina". Mariátegui conoció a su hija a su retorno a Lima en marzo de 1923, cuando tenía 3 años de edad. A partir de entonces, la relación entre padre e hija va consolidándose hasta que en mayo de 1924, Mariátegui es internado de emergencia y sufre la amputación de una pierna. Convalece en Miraflores y Chosica y en 1925 se traslada a la casa del Jirón Washington, y se reinicían las visitas de su hija.

Italia tuvo una influencia decisiva en la formación de Mariátegui: Croce, Gobetti y Sorel, fortalecen el ideal ético. Adhirió la opinión de Croce de que Marx tuvo un compromiso moral con su investigación social y económica; y, como dice Malcolm Sylvers, tomó de Sorel el concepto de una moral del productor que iba más allá del simple interés económico.

---

2 *Mariátegui Total*. Lima, 2 Tomos. 1994.

3 Antonio Melis. "El diálogo creador de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui total*. Correspondencia (1915-1930). Lima, 1994, Tomo I, pp. 1577-1598.

4 *Mariátegui Total*. Tomo I. Lima, 1994, p. 1699.

También, la postura de Gobetti sobre la importancia de la fábrica en la formación de una nueva conciencia[5].

Esta nueva lectura de la política, le permitió una reflexión que abarcó los ámbitos de la cultura y de las relaciones intersubjetivas. Nada escapa a su mirada acuciosa: política, economía, arte, cultura, literatura, cine, psicoanálisis. Todo forma parte del conjunto de la sociedad que él intenta cambiar de rostro. No es imparcial ni ajeno a cuanto ocurre a su alrededor. "No soy un espectador indiferente al drama humano", enfatiza. "Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe"[6].

En el prólogo de *Vida imaginarias* de Marcel Schwob, José Emilio Pacheco dice que los historiadores que han aprendido de la llamada Escuela de los Anales se interesan hoy por la biografía de las personas porque "el relato de sus experiencias proporciona una dimensión humana, a lo que de otra manera sólo podemos representarnos como abstracciones"[7]. El conocimiento de esta dimensión humana nos permite entrever aspectos íntimos, cotidianos, no expuestos a las miradas. Es en este ámbito privado donde el hombre construye la utopía, al que Gramsci se refiere cuando señala que la ética es la expresión de la coherencia que existe entre los postulados que se esgrimen ante la sociedad y los actos de la vida privada. El quiebre de ese equilibrio significa el fin de una propuesta ética de vida.

Como señala, en Italia desposó una mujer y algunas ideas. Se casó con Anna Chiappe en febrero de 1921, y en diciembre nació su hijo Sandro, al que después siguieron: Siegfried, José Carlos y Javier. A su regresó al Perú en 1923 se incorporó a las Universidades Populares González Prada, y publicó artículos en las revistas Variedades y Mundial. En 1924, internado de emergencia ante una crisis de salud, los médicos le amputaron la pierna derecha. En octubre de 1925 constituyó con su hermano Julio César la Editorial Minerva y apareció su primer libro, *La Escena Contemporánea.* En setiembre de 1926 fundó la revista Amauta, y en 1928 publicó *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el libro que más repercusión e influencia ha ejercido en el siglo XX.

---

5 Malcolm Sylvers. "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los 7 Ensayos". México. Revista Buelna, 1980, p. 61.

6 José Carlos Mariátegui. *La escena contemporánea.* Lima, 1970, p.12.

7 Marcel Schwob. *Vidas Imaginarias.* México, 1991, p. XI.

Mariátegui vincula la construcción de la Nación en sus tres primeros ensayos: Esquema de la evolución económica, El problema del indio, y El problema de la tierra. El cuarto ensayo está dedicado al Proceso de la Instrucción Pública, el quinto al Factor Religioso, el sexto a Regionalismo y Centralismo, y el sétimo al Proceso de la literatura.

Inauguró en el Perú los estudios sociales y una reflexión profunda de la realidad nacional adhiriendo el socialismo como fin ético de justicia social, y como un proyecto político exento del dogma y la retórica, resultado de una interpretación del marxismo distinta al esquema del desarrollo histórico europeo. "No queremos ciertamente, - dice - que el socialismo en América Latina sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una nueva generación"[8].

> …"cuando Mariátegui interroga al marxismo lo hará preocupado por el problema nacional, recogiendo de manera consciente una problemática que le permitirá encontrar al marxismo con la tradición cultural peruana y, a la vez, pensar al marxismo no desde una preocupación individual, sino asumiendo una preocupación colectiva. Lo esencial de la obra de Mariátegui se resumen en el esfuerzo por unir marxismo y nación; (…)"[9].

En concordancia con esta fe combativa que animó su pensamiento, en 1923 declaró en una entrevista, que su ideal en la vida era tener siempre un alto ideal[10]. "El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa"[11]. Esta visión de Mariátegui está formulada en su ensayo: "Dos concepciones de la vida", donde sostiene que lo que diferencia a los hombres no solo es la doctrina sino el sentimiento[12]. La intuición de la vida "no asoma exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos", la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia sino en su fe, en su pasión y en su voluntad.

---

8 Mariátegui. "Aniversario y Balance". *Mariátegui Total*. Lima, 1994, p. 261.

9 Alberto Flores Galindo. *Tiempo de Plagas*. Lima, 1988, p. 48.

10 Mariátegui. "Reportajes y Encuestas". *La novela y la vida*. Lima, 1984, p. 139.

11 Mariátegui. "Dos concepciones de vida". *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, 1972, p. 21.

12 Michael Lowy. *Por un Socialismo Indo-Americano*. Lima, 2006, p. 17.

Los verdaderos revolucionarios, escribe, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos, porque "encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento o su decadencia"[13]. "La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super –humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de mito"[14].

Es en esa perspectiva que analizaré el discurso de Mariátegui en sus tres aspectos constitutivos: a) el proceso desde la adopción del ideal femenino tradicional y conservador de comienzos de siglo hasta la expresión de una postura distinta en la década del veinte; b) su defensa de los derechos políticos y sociales de las mujeres; c) y su intento de definir una escritura femenina, a través de las mismas voces femeninas.

La Edad de piedra

Mariátegui definió el período de su vida anterior al viaje a Europa como la "Edad de Piedra". Para él, estos ocho años de juventud constituyen sólo los primeros tanteos de literato aficionado, y no vacila en afirmar que en su "adolescencia literaria", se nutrió de "decadentismo, modernismo, estetismo, individualismo, escepticismo"[15]. Si bien esta separación corresponde a un evidente "salto de calidad que significa el encuentro con el mundo europeo, en un período tan intenso de su historia"[16], ubicó de manera estática una oposición entre el joven Mariátegui y el Mariátegui maduro. Entre la "Edad de Piedra" y la etapa posterior al viaje a Europa. Dejó incompleta una visión de conjunto de su obra, de su desarrollo intelectual, cultural y político, y de su propia vida. No se trata, pues, de dividir a Mariátegui en dos períodos, sino de situar su obra en el marco de un proceso, que incluso él mismo reclama cuando sostiene que su pensamiento y su vida constituyen un único proceso.

---

13 Mariátegui. "Heterodoxia de la tradición". *Peruanicemos al Perú.* Lima, 1970, pp. 118-119.

14 Mariátegui. "El hombre y el mito". *El alma matinal.* Lima, 1972, p. 249.

15 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* "El proceso de la Literatura". Lima, 1968. p.274

16 Antonio Melis. "Mariátegui y la Crítica de la Vida Cotidiana". *Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York, 1980.* Lima, 1987, p. 33.

En sus crónicas y artículos de esos años, cuando era conocido como Juan Croniqueur, es posible advertir también un marcado interés por la vida cotidiana. Sin embargo, lo más significativo de esta etapa es el malestar que le produce la situación del país. En 1918, enfatiza: "Si yo me gobernara, en vez de que gobernara la miseria del medio, yo no escribiría diariamente, fatigando y agotando mis aptitudes, artículos de periódico. Escribiría ensayos artísticos o científicos más a mi gusto"[17].

La disconformidad ante la mediocridad del medio motiva en Mariátegui una actitud de rebelión inmediata[18], expresada en el análisis de la realidad, la disciplina, el método, y el acento en la virtud y la ética. "Me enorgullece, dice, mi juventud porque es sana y honrada y porque conserva esta gran virtud de la sinceridad". Y añade, "ninguna influencia me ha malogrado. Mi producción literaria desde el día en que siendo niño escribí el primer artículo ha sido rectilínea y ha vibrado en ella siempre el mismo espíritu"[19].

Entre 1911 y 1916, diez artículos y doce entrevistas expresan la visión del ideal hegemónico de la mujer de comienzos del siglo XX. También los personajes femeninos de sus 17 cuentos y dos obras de teatro. En todos las mujeres aparecen pecadoras y vanidosas, y esto es precisamente lo que hace de ellas seres "inútiles y frívolos", es decir, "adorables", escribe Juan Croniqueur en "La semana de Dios" publicado en "La Prensa", en 1912.

> "Las damas limeñas, demuestran claramente su psicología de pecadoras en esta exteriorización de sus sentimientos religiosos. (...) De la evolución femenina, que cada día mayores triunfos conquista, no tendremos aquí seguramente, el afán de las mujeres por obtener el derecho de votar, ni la fiebre por dedicarse a profesiones liberales. Las mujeres limeñas, serán siempre, deliciosamente inútiles y frívolas. Y así también, serán siempre adorables"[20].

Esta mujer "pecadora", y "deliciosamente inútil", transita por la ciudad que "tiene un aspecto de silencio y de vaga tristeza". En su artículo "Por esas calles", lo sorprende la melancolía del invierno y se maravilla ante "las divinas siluetas, los cuerpos admirables de belleza, los rostros que son un

17 El Tiempo. Lima, 27 de junio de 1918, p. 2.

18 Oscar Terán. *Discutir Mariátegui.* México, 1985, p. 21.

19 La Prensa. Lima, 2 de marzo de 1916.

20 Mariátegui. "La semana de Dios". *Escritos Juveniles.* Lima, Tomo II, 1991, p. 18.

milagro de blancura entre la brillante suntuosidad de los terciopelos". Pero el invierno también supone un cambio en el vestir y en las costumbres que Mariátegui advierte con nostalgia por la pérdida de libertad:

> "Acaso os parece más seria, más grave, vuestra alegre amiga, más alegre todavía entre los vaporosos trajes de verano. Vosotros que las visteis en un balneario, con los rizos meciéndose al impulso de la brisa, o jugueteando entre las olas del mar; vosotros que las visteis jugando con señorial distinción el "tenis"; enseñando, merced a las peripecias del juego, el nacimiento de las piernas finas (...) no os acercáis ahora a ellas con el mismo desenfado, con la misma frescura con que antes lo hacíais"[21].

Pero la mujer también le suscita otras interrogantes a Juan Croniqueur, quien se pregunta con inquietud, ¿Por qué el destino habla siempre por labios de mujer? ¿Qué recónditos designios han convertido a las mujeres en depositarias o interpretes de los oráculos?. No existe respuesta. Sólo, quizá, la "razón secreta", sea "la afinidad entre el alma sospechosa y aleve de la mujer y el misterio del Destino"[22]. Sin embargo, dos crónicas escritas en 1914 y 1915, reflejan con mayor vehemencia los valores conservadores de la sociedad limeña que entonces Mariátegui adhería.

El 21 de junio de 1914, en la revista "Mundo Limeño", señala que se dirige a las lectoras más por sugerencia de los directores de la publicación que seducido por convertirse en comentador "de cosas femeniles"; y confiesa su temor de "no saber dar a estas crónicas la ligera, la risueña amenidad" destinada a la mujer, y que lo "asusta la posibilidad" de que parezcan "demasiado serias, cansadas y empalagosas nuestras divagaciones":

> "Porque para nosotros, lectora, lo sesudo, lo meditativo, lo grave, no debe tener cabida en cabecitas hechas para albergar ilusiones y ensueños volanderos, y amamos tanto a las que sólo saben de la coquetería y la frivolidad como detestamos a las que tienen el mal gusto de engolfarse en el estudio de problemas tremendos y en la solución de áridas y groseras cuestiones.

21 Mariátegui. "Por esas calles". *Escritos Juveniles*, Tomo II, p. 18.

22 Mariátegui. "El destino, las gitanas y la clarividencia de la mujer". *Escritos Juveniles*, Tomo II. p. 135.

> Seguros estamos, lectora, de que tú gustas más de la delicadeza de una página de Prevost, de la distractiva variedad de una revista de modas, del encanto del flirt, de una novela de amoríos y de un poema idílico, que de cualquier tópico tan profundo como antipático del feminismo que quiere robar a las mujeres el natural encanto de su frivolidad y de su gracia y tornarlas en austeras tenedoras de libros o en grandílocuas oradoras de plazuela"[23].

Para un "espíritu cultivado y sentimental", dice Mariátegui, el ideal de mujer está más acorde con la "sugestiva figura de una "midinette parisina" que con la de una sufragista "desgreñada, rabiosa, de aquellas que se lanzan a la conquista del voto femenino por los medios más inverosímiles y violentos", y se felicita que "aquellas teorías del sufragismo y del feminismo" sean en Lima "cosas exóticas" incapaces de entusiasmar a las mujeres. Y llega al extremo de sostener que la inventora "de las más antipáticas de estas teorías, debe haber sido alguna "nursy" fea que jamás saboreó el halago de un requiebro, o alguna cuarentona calabaceada"[24].

Para él ningún derecho es comparable a la belleza y a la gracia de la mujer, y su razón de ser "no es otra que la que motiva la existencia de las flores, de todo lo bello y de todo lo armónico". Juan Croniqueur concluye que una mujer hermosa vale más "que una docena de sabios viejos y apergaminados, no por exceso de sentimentalismo, sino por extremo culto a la Belleza, supremo bien de la vida", porque si no existieran tales mujeres no se habría producido ni la guerra de Troya, ni la epopeya de Homero, y "Dante, sin Beatriz, se habría dedicado seguramente a catedrático de astrología o de latín, y ni Cervantes habría escrito el Quijote porque le habría faltado Dulcinea"[25].

La aversión que siente contra el feminismo está expresado en su artículo "Mujeres pacifistas", escrito en 1915 a propósito del Congreso Femenino por la Paz realizado en La Haya, durante la Primera Guerra Mundial, donde enfatiza su total rechazo "por este feminismo dogmático y petulante que tiene su más antipática pretensión en el derecho al voto y su más grosera representación en la turbulencia impertérrita de las sufragistas inglesas":

---

23 Mariátegui. "Contigo Lectora". *Escritos Juveniles*. Tomo II, p. 37.

24 Ibídem, p. 38.

25 Ibídem, p. 38.

> "Yo no concibo a la mujer abandonando el ritmo encantado de su vida y tornándose vocinglera, corre-calles y exaltada como uno de nuestro capituleros criollos. Es tanta mi devoción por la armonía, por la gracia de sus actitudes, que la prefiero cien veces frívola y loca que adoptando el ademán hierático y doctoral de la mujer letrada, abstraída en la contemplación de tremendos problemas científicos. Y dicho esto, piense el lector como he de detestar a esas marimachos desgreñadas, empeñadas en la conquista de un derecho tan prosaico y vulgar como el voto. A todas las sufragistas me las imagino nurses histéricas, a cuyos oídos ninguna voz caritativa deshojó jamás la flor de un requiebro"[26].

El suicidio de dos pobres mozos de hotel, le produce una honda consternación. Ingresa a esas vidas, "modestas, ignoradas e insignificantes", donde tal vez un día, "la fragancia de mujer elegante rompió la monotonía de las horas". Aquella dama elegante, plácida y voluptuosa que incitaba con su presencia la prosa encendida, ante "gasas sutiles, encajes inverosímiles, sedas mimosas o pieles acariciadoras". Dama que ponía en "la estancia del hotel el paréntesis luminoso de su paso", y dejaba "en sus almas y en sus carnes una desconocida impresión de malestar y placer". Seguramente, a "hurtadillas palparían la tibieza perfumada del lecho recién abandonado por las carnes tentadoras, mórbidas y lechosas"[27].

La sensibilidad artística está presente en las entrevistas a artistas que actuaron en el entonces elegante y concurrido Teatro Municipal. Le conmueve el drama de Sarah Bernard cuando le amputaron la pierna, debido a un accidente ocurrido mientras actuaba. Al referirse a uno de sus últimas actuaciones, el L›Aiglon, que Edmundo de Rostand escribiera para ella, dice que "la divina Sarah": "Sexagenaria y todo, supo caracterizar a un muchacho de dieciocho años e hizo sentir al público las hondas amarguras y desvelos del infortunado "aguilucho", cuya vida se agostara en la atmósfera de intrigas de que le rodearan los cortesanos de Metternich y al influjo del nostálgico recuerdo de las glorias militares de su padre"[28]

Lo conmueve el suicidio de la poeta uruguaya Delmira Agustini, "llena de sentimiento y robusta de inspiración", y sugiere que su espíritu inquieto, y su

---

26 Mariátegui. "Las mujeres pacifistas". *Escritos Juveniles.* Tomo II, p. 241.

27 Mariátegui. "Glosario de las Cosas Cotidianas". *Escritos Juveniles.* Tomo III. (La Prensa, 27 de febrero de 1916). Lima, 1991, p. 73.

28 Mariátegui. "El ocaso de una gloria", *Escritos Juveniles.* Tomo II, pp. 42-43.

búsqueda del amor y la pasión que la monotonía del hogar no le permitían, fueron el origen que los condujo al suicidio a ella y a su esposo[29].

Mientras que las crónicas sobre las danzas de Antonia Mercé, Amparo Ferré, Felyne Verbist, Resurrección Quijano, y Tórtola Valencia, están marcadas de sensualidad y admiración. Describe sus movimientos lánguidos y voluptuosos, que "trazan rúbricas de fantásticas gasas, seda, brazos, cabellos, sonrisas; deliquio mágico en que sollozan castas impudicias"[30]. Y declara que lo subyuga Amparo Ferrer con su gracia "su donaire y su pícara coquetería"[31]. No es un espectador reservado e indiferente, cuando un amigo le expresa su desacuerdo con la pretendida gracia de la bailarina Resurrección Quijano. "Yo, dice Mariátegui, que soy tan apacible y a veces tan silencioso me he indignado y he discutido con mi amigo. No le falta gracia a Resurrección Quijano. Ocurre sólo que esta palabra gracia está prostituida. Se confunde la gracia con el gracejo, la picardía o la "lisura" que decimos los limeños"[32].

La labor periodística de Mariátegui, nos permite también conocer la vida cultural de entonces. En la sección "Por los teatros" del diario "El Tiempo" aparecen varias reseñas de las obras que presentó la compañía de María Guerrero y Fernando Díaz de Mendoza durante su temporada en el Teatro Municipal: "En Flandes se ha puesto el sol", "Doña María, la Brava", "Malvaloca", "La propia estimación". "El destino manda", "El collar de estrellas", "Locura de amor" y "Mariana". En todas, Mariátegui expresa su admiración por la actriz española[33]. También describe con elocuencia el arte de la pianista Luisa Morales Macedo

Para completar la visión que Mariátegui tiene de la mujer en sus escritos iniciales, es necesario mencionar los diecisiete cuentos hípicos publicados en "El Turf", entre 1914 y 1917. Son narraciones de prosa sencilla, algunos similares entre sí, donde por lo general los personajes femeninos están constituidos por mujeres coquetas, frívolas y cínicas. En cambio, los personajes femeninos de sus obras teatrales son más definidos y firmes. En

29 Mariátegui. "El ocaso de una gloria". *Escritos Juveniles.* Tomo II, p. 153.

30 Mariátegui. "Viendo a Antonia Mercé". *Escritos Juveniles.* Tomo III, p. 202.

31 Mariátegui. "En el Municipal". *Escritos Juveniles.* Tomo III, p. 209.

32 Mariátegui. "Glosario de las cosas cotidianas". *Escritos Juveniles.* Tomo III, p. 54.

33 Mariátegui. "Por los Teatros". *Escritos Juveniles.* Tomo III, p. 228.

"Las Tapadas", escrita en 1915 con Julio Baudoin de la Paz, y estrenada el 12 de enero de 1916, dos mujeres se enfrentan: Isabel defiende un amor que merece porque en ella no existe ninguna sombra de pecado. Mientras que Mercedes no merece ser amada, porque "la mujer que mercara sus favores y, contando sus días por amantes, les tendiera sus brazos pecadores igual a caballeros que a tunantes, no sabe amar con ley"[34].

"La Mariscala", escrita en 1916 con Abraham Valdelomar, recoge la convulsión de los primeros años de la República, y la presencia de Francisca Gamarra, una mujer fiel a su destino que no vacila en cumplir sus mandatos. Cuando todavía no es La Mariscala, Francisca le dice en tono severo al futuro presidente de la República, y marido suyo: "Yo no comprendo, coronel Gamarra,/que vos que en esta tierra habéis nacido/ sirváis aún al Virrey. Nuestros hermanos/ de libertad y patria han dado el grito./ Vuestra espada, más bien, poner debierais/ de este suelo en defensa y de vos mismo"[35]. Mi alma tiene otros anhelos que están lejos del hogar, clama La Mariscala y se lanza al combate por la Patria. Al final, sola y perseguida concluye: "La verdad. Es todo lo que anhelo./ Vos no me conocéis. Nunca he temido/ descubrir la verdad. Nunca la muerte/ me amedrentó. La he visto. La he vencido./ Y el desafiarla siempre fue mi suerte"[36].

Cartas a Ruth

Dos hechos que se producen en este período son significativos en la vida de Mariátegui: la correspondencia que sostuvo con una mujer desconocida llamada Ruth, y la danza de Norka Rouskaya en el Cementerio General de Lima. A través de 32 cartas escritas a Ruth entre 1916 y 1920, de las cuales 27 corresponden a 1916, una a 1919, y cuatro a 1920, es posible acercarnos a una etapa decisiva en el proceso de su formación. Aunque el diálogo epistolar está sujeto a las normas de la época, y guiado por una fina discreción, se advierte el genuino deseo de encontrar una alma gemela, alguien a quien contar sus más recónditos pensamientos y sentimientos[37].

---

34 Mariátegui. "Las Tapadas". *Escritos Juveniles.* Tomo III, p. 240.

35 Mariátegui. "La Mariscala". *Escritos Juveniles.* Tomo III p. 268.

36 Ibídem, p. 287

37 Alberto Tauro. "Las cartas de José Carlos Mariátegui a Berta Molina". Anuario Mariateguiano, 1989, p. 37.

La historia comienza cuando Mariátegui recibe una carta firmada por "Ruth" el 28 de febrero de 1916, entonces tenía 21 años y ya era un periodista conocido. "Una misiva femenina, que inmediatamente ejerció influencia sobre su volición, pues, al papel perfumado y la letra finamente trazada, se asociaba en ella el candor del texto y la discrecional incógnita de la firma", dice Alberto Tauro[38].

La carta está fechada el 28 de febrero de 1916, cundo Mariátegui tenía 21 años, y ya era un periodista conocido. Aunque al comienzo no le dio importancia y hasta la rompió, algo llamó su atención. Reconstruyó la carta y respondió enseguida desde el Convento de los Descalzos, donde había acudido invitado por el padre Aramburu, porque "es plácida, grata, dulce y reconfortante esta soledad".

Las cartas tienen párrafos reveladores de la personalidad de Mariátegui, y en la forma como se produce la relación con Ruth destaca la sinceridad, discreción, y el reconocimiento de un alma con la que puede comunicarse, o que anhela comunicarse. En una de las primeras cartas, Mariátegui escribe:

> "Faltan almas exquisitas, almas sutiles, almas diáfanas. Sobran las almas vastas, las almas turbias, las almas groseras. Yo conozco, como es natural, muchos hombres de talento grande o mediano. Conozco muy pocos de alma exquisita. Entre los mejores literatos es raro hallarlos. A lo mejor nos lastime una grosería espiritual de ellos"[39].

Pronto surge una forma más cercana de comunicación, el usted es reemplazado por el cotidiano tú, y las confidencias se suceden:

> "En la prensa me inicié, me formé, publiqué mi primer artículo. La quiero. La dejo porque desde el cambio de director ha perdido su ambiente, y me siento ahí un poco extraño". "No te escribo más. Estoy nervioso. Me apena dejar esta casa, donde empecé a trabajar. Así es la vida. Así dejaré un día mi país"[40].

El deseo de conocerse, de tener un contacto más cercano, fue mucho más explícito en Mariátegui quien reclama condiciones iguales, ella lo

38 Ibídem, p. 37

39 Ibídem. Carta a Ruth, 4 de febrero de 1916, p. 51.

40 Ibídem. Sin fecha en el original, p. 52.

conoce, en cambio él sólo tiene esa firma "Ruth". Le insinúa que lo llame por teléfono, y le da su horario de permanencia en el periódico. Pero los prejuicios de la sociedad limeña de comienzos del siglo XX, impidieron el encuentro. La comunicación entre Mariátegui y "Ruth", quedó suscrita sólo a la relación epistolar.

A pesar de esto, el tono afectivo de las cartas sube. En abril, Ruth, ya es "dulce amiga", "amiga adorable", "amiga y confidente mía". Establecida su identidad, Ruth es Berta Molina y ambos fijan el lugar y la hora en que ella hará su aparición. Es un encuentro lejano, fugaz:

> "Hoy te he visto en el Palais Concert. Tu sonrisa y tu mirada están aún ante mis ojos, como tu carta ¿Me acompañarán mucho?" (...) Adiós Ruth. Al quitar de la máquina la cuartilla la besaré con unción. Devotamente"[41].

Las cartas se van espaciando, en agosto escribe tres veces, en setiembre sólo lo hace una vez. En octubre, también una. "Yo no sé explicarte por qué he dejado de escribirte", le dice. En noviembre, le dice que no la olvida, pero escribe solo algunas líneas. La comunicación epistolar se interrumpe desde noviembre de 1916 hasta el l8 de octubre de 1919. Ese día, a bordo del "Atenas", en el momento que parte del Perú, se dirige a ella como a una de las personas que fueron buenas y dulces con él, y recuerda sobre todo, "nuestra original y simpática intimidad de un tiempo"[42]. Es la primera carta que firma: José Carlos, atrás ha quedado Juan Croniqueur, antes incluso de que Mariátegui partiese al encuentro definitivo con su destino.

Desde Italia, en 1920, le escribe cuatro cartas. En una de ellas le explica su nuevo estado de ánimo:

> "Hasta ahora mi sensación más plácida es esta: la sensación de mi libertad. En New York, en París, en Roma, se siente uno libre, totalmente libre, ilimitadamente libre. No hay quien espíe, no hay quien vigile, no hay quien controle, no hay quien envidie, no hay quien aceche. Y el desconocido es más libre que todos. La ciudad lo acoge sin prevención, sin prejuicio, sin reticencia. ¡Es muy interesante, Ruth, ser un desconocido![43].

41 Ibídem, Carta a Ruth, 7 de mayo de 1916, p. 60.

42 Ibídem. Carta a Ruth, 18 de octubre de 1919, p. 68.

43 Ibídem. Carta a Ruth, 6 de marzo de 1920, p. 69.

El 16 de octubre de 1920, le escribe la última carta. Es casi una despedida, el tiempo y la distancia ha cerrado este capítulo de su historia.

> "Yo no te hablo casi de las cosas de que tú me hablas. Y es que estamos tan distantes el uno del otro. Tu voz emplea dos meses en llegar hasta mí. Y la mía, que es menos joven, emplea, sin duda mucho más. O, por lo menos llega muy apagada, muy vaga, casi imperceptible"[44].

El affaire Norka Rouskaya

En la madrugada del lunes 5 de noviembre de 1917, una bailarina suiza con el nombre artístico de Norka Rouskaya danzó la Marcha Fúnebre de Chopin en el Cementerio General de Lima. Estuvo acompañada por José Carlos Mariátegui, César Falcón, y otros incluidos un violinista. Todos con el anhelo de vivir una experiencia artística intensa[45].

El hecho motivó una excesiva reacción pública, y la prensa maltrató a los "escandalosos" durante varios días. Anoche – clamó "El Comercio" - se ha realizado una escena que ha de producir la más profunda indignación en toda persona de sentimientos delicados. (…) Un grupo de jóvenes se trasladó a la una de la mañana en varios automóviles al Cementerio General, llevando en su compañía a la bailarina Norka Rouskaya; llegados a este lugar y contando seguramente con la aquiescencia de algún empleado subalterno, lograron penetrar al lugar sagrado y olvidando todo el respeto que él merece, tuvieron la inconcebible temeridad de hacer bailar, con acompañamiento de música, a la bailarina nombrada, escogiendo para este acto la Avenida del Panteón en el sitio en que se levanta el mausoleo del mariscal Castilla"[46].

Mientras el diario "La Unión", se rasga las vestiduras en un editorial titulado "La degeneración actual",

> "La sociedad limeña se ha conmovido profundamente ante el hecho macabro que ayer, de madrugada, se verificó en nuestro Cementerio general. ¡Una bailarina danzando sobre las tumbas de nuestros mayores, seducida o contratada por una docena de amorales, de pobre intelecto y bajos instintos! (…). Porque basura es lo que aparece ahora

44 Ibídem, Carta a Ruth, 16 de octubre de 1920, p. 72.

45 William Stein. *Mariátegui y Norka Rouskaya.* Lima, 1989, p. 15.

46 Ibídem, p. 48.

> a la superficie; pues, un acto como el que acaba de realizar un puñado de nuestra florida o marchita juventud no se lleva a términos sin que antes se hayan perdido todas las nociones de moral y hasta de hombría de bien"[47].

La policía detuvo a Norka Rouskaya y la condujo a la cárcel de Santo Tomás; mientras que a Mariátegui lo llevaron a la cárcel de Guadalupe. Solo entonces algunos diarios, como La Crónica y El Tiempo, intentaron mostrar lo ocurrido con mayor serenidad. "La Crónica" calificó de ridículo el alboroto que había suscitado el asunto: "De esta humorada en que no ha habido seguramente otra cosa que snobismo, chifladura, y mentecatada, se ha hecho un crimen enorme cuando ni siquiera tiene el mérito de la novedad, puesto que otras bailarinas han hecho cosas semejantes"[48].

La misma Norka Rouskaya relató la experiencia vivida en una entrevista que publicó La Prensa, el 6 de noviembre:

> "Caminábamos lentamente. De repente, en una explanada que está después de la Capilla, uno de mis acompañantes principió a tocar la Marcha Fúnebre de Chopin, en violín. Entonces yo me sentí agitada de una emoción extraordinaria y di unos pasos siguiendo el ritmo. Alcé los brazos a Dios y después me arrojé al suelo, llorando desesperadamente. Sentía en mi alma en ese momento, todo el dolor de mi vida, todo el dolor del mundo y no pude seguir"[49].

Mientras que "El Tiempo", diario en el que trabajaba Mariátegui, sale al frente con un artículo titulado "La versión exacta del hecho":

> "Apareció Norka Rouskaya en lo alto de la gradería y vestida de blanco, con la cabellera suelta y en una sublime actitud invocativa. Dos guardianes se aprestaron a encender sendas velas y alumbraron el rostro de la bailarina. Cáceres continuó ejecutando la admirable pieza religiosa de Chopin, sobre cuya fúnebre armonía Norka interpretó varios instantes de supremo dolor.
> El momento fue de hondo y fervoroso recogimiento. Todos los asistentes permanecieron en silencio, henchidos de emoción y fijas sus miradas en

47 La Unión. Lima, 6 de noviembre de 1917.

48 La Crónica. Lima, 6 de noviembre de 1917.

49 La Prensa. Lima, 6 de noviembre de 1917.

> la emocional actitud de la danzarina. (...) Norka descendió la gradería y se hinojó en una actitud de profundo abatimiento. Su cuerpo se dobló sobre sus rodillas y su cabellera le cubrió totalmente el rostro. Norka simulaba una de las estatuas doloridas de los mausoleos. Después, advertido esto por el señor Valega, se puso término a este acto esencialmente artístico, en virtud de la conveniencia de evitar tergiversaciones. Norka permaneció varios segundos postrada en tierra y los asistentes continuaron inmóviles, y en mudo y solemne recogimiento. Pasado un instante, la danzarina se levantó del suelo y lloró profundamente impresionada. Los concurrentes se acercaron a ella y la rodearon en silencio".

En "El Tiempo" del 8 de noviembre, ella dice: "Guardo de la cárcel de Santo Tomás el más penoso recuerdo. Sin respetarse mi condición de mujer delicada y de artista accidentalmente llevada allí se me quiso oprimir por el rigor de las prácticas conventuales que rigen en ese establecimiento". Señala que en los "dos primeros días no probé bocado porque me repugnaba el rancho que las monjas me ofrecían, una mezcla indefinible de agua pan y carne". Pero reconoce que la madre superiora parecía bondadosa, aunque sus "subalternas - que eran las que estaban en contacto conmigo- se deleitaban en hacerme sufrir"[50].

Las afirmaciones de Norka Rouskaya originaron una investigación de las condiciones de la cárcel de mujeres, y la madre superiora tuvo que mostrar los cuartos del vetusto edificio. Durante varios días se celebraron misas en la Catedral y en el Cementerio, mientras que en la Cámara de Diputados defensores y detractores se enfrentaron en una enconada discusión que puso en ridículo a la clase política.

Para José Carlos Mariátegui, la prisión tuvo un significado trascendental, y fue "el pretexto para que el proceso de transformación que se venía operando en él empezara a manifestarse plenamente"[51]. En medio de la grita, se levanta su voz en un alegato ético formulado con intensa sinceridad y dolor titulado: "El asunto de Norka Rouskaya. Palabras de justificación y de defensa":

> "Yo le juro a la ciudad, por el santo nombre de Dios que ha sido constante mi escudo, mi broquel y mi bandera, que es la verdad la que estas

50 El Tiempo. Lima, 8 de noviembre de 1917

51 Guillermo Rouillon. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui".* Lima, 1975, p. 196.

palabras contienen. No; no fue irreverente nuestra visita al Cementerio. No hubo la más tenue irreligiosidad en nuestra intención ni en nuestro comportamiento. Yo afirmo que practicamos un acto artístico. Afirmo más aún, afirmo que practicamos un acto uncioso y santo" .
Y se pregunta indignado:

"¿En el nombre de qué ley del Estado, en el nombre de qué utilidad pública, en el nombre de qué conveniencia social se ha roto la armonía de nuestra emoción, se ha borrado la huella del goce artístico con la huella de la extorsión brutal y se ha turbado la paz y la dulzura de una especulación espiritual con la secuela criolla de una orden de policía? ¿Esto no es una profanación? Si lo ha sido. Profanadores son los que nos han ofendido con su calumnia. Profanadores son los que nos han puesto bajo un señorío de gendarmes taimados y de corchetes cazurros. Profanadores son los que han arrollado nuestras almas limpias y buenas con el turbión de sus imputaciones groseras y procaces, de sus risas osadas y de sus gritos sórdidos"[52].

Flores Galindo señala que esta respuesta debe ser estudiada en la perspectiva de la vida de Mariátegui, porque es indudable que con el affaire Norka Rouskaya termina una etapa su vida[53]. En ese año decisivo, renunció al seudónimo de Juan Croniqueur, y fundó en 1918 con César Falcón y Félix del Valle, "Nuestra Época", con dos números: 22 de junio y 6 de julio, donde colaboraron escritores de diferentes ciudades del Perú que habían adoptado una posición en lo político y lo estético[54].

En 1919, fundó "La Razón", publicación política que defendió las reivindicaciones obreras, por lo que fue intervenida por el gobierno y clausurada posteriormente. Ricardo Martínez de la Torre señala que cuando "el 8 de julio desfilaron miles de trabajadores hasta Palacio de Gobierno presididos por tres de sus dirigentes: Carlos Barba, Nicolás Gutarra y Adalberto Fonkén, que esa mañana habían abandonado la cárcel"[55], se detuvieron frente a "La Razón", el único periódico que los había defendido. Poco después, Mariátegui viajó a Europa el 8 de octubre de 1919.

---

52 El Tiempo. Lima, 10 de noviembre de 1917.

53 Stein. *Mariátegui y Norka Rouskaya.* Ob. Cit., p. 143.

54 Alberto Tauro. *Sobre la aparición y la proyección de "Nuestra Época".* Lima, Edición facsímile, p. 11, s/f.

55 Ricardo Martínez de la Torre. "El movimiento obrero en 1929". Amauta No 19, p. 68.

La vida que me diste

En "Italia, el amor y la tragedia pasional", Mariátegui se pregunta si el amor merece ser tan tropicalmente sentido y tan altamente valorizado, y señala que "la vida enseña que el amor no representa en ella lo más trascendental, y mucho menos representa lo único trascendental como les parece a los enamorados en estado febril". No obstante, y aunque declara expresamente que él opta "en trances de amor por la moderación y la prudencia", admira y quiere "a Italia sobre todas sus virtudes y excelencias por su capacidad de amar con locura". "Porque, después de todo, agrega, es necesario que haya en el mundo quien sepa amar con heroísmo y sin ponderación, medida ni apasionamientos. De otra manera, el mundo sería de una aburrida y detestable monotonía espiritual"[56].

Su anhelo de vivir el amor está expresado en "Reflexiones sobre Florencia", luego de un paseo que hace a la Piazzale Michelangelo a contemplar la luna. "Pienso en seguida, que debe ser agradable estar enamorado esta noche. Lo mismo piensa, sin duda alguna, la inglesa que tan pertinazmente mira la luna. Yo debería enamorarme de la inglesa por algunos momentos. Pero no es posible, ni siquiera por algunos momentos enamorarse de una mujer que mira la luna con sus impertinentes. No es posible ni razonable"[57].

Es precisamente en Florencia, donde Mariátegui conoce el amor con Anna Chiappe, a quien en emocionado homenaje le dedica un poema titulado "La vida que me diste", publicado en Poliedro, el 20 de setiembre de 1926:

> "Renací en tu carne cuatrocentista como la de "La Primavera de Botticelli. Te elegí entre todas, porque te sentí la más diversa y la más distante. Estabas en mi destino. Eras el designio de Dios. Como un batel corsario, sin saberlo buscaba para anclar la rada más serena. Yo era el principio de muerte, tú eras el principio de vida. Tuve el presentimiento de ti en la pintura ingenua del cuatrocientos. Empecé a amarte antes de conocerte, en un cuadro primitivo. Tu salud y tu gracia antiguas esperaban mi tristeza de sudamericano pálido y cenceño. Tus rurales colores de doncella de Siena fueron mi primera

56 Mariátegui. "Italia, el amor y la tragedia personal". *Cartas de Italia*, 1991, p. 209.

57 Mariátegui. "Reflexiones en Florencia". *Cartas de Italia*, 1991, p. 211.

> fiesta. Y tu posesión tónica, bajo el cielo latino, enredó en mi alma una serpentina de alegrías. Por ti, mi ensangrentado camino tiene tres auroras. Y ahora que estás un poco marchita, un poco pálida, sin tus antiguos colores de Madonna toscana, siento que la vida que te falta es la vida que me diste"[58].

Es la vida lo que le ofrece Anna Chiappe a José Carlos Mariátegui cuando ambos se encuentran aquella primavera florentina de 1920. "Estabas en mi destino. Eras el designio de Dios", escribe Mariátegui. Los primeros encuentros tuvieron como escenario el restaurante "Il picolo eden", y de esa fecha existe una foto de ambos con el escultor Artemio Ocaña y con Palmiro Macchiavello González, Cónsul General del Perú en Génova, quien vinculó a Mariátegui con la revista del Touring Club de Italia, la "Vie d'Italia e dell 'America Latina", en la que publicó en 1924 tres artículos recopilados posteriormente por Giovanni Casetta[59].

Al describir los primeros meses de su vida con Anna Chiappe, Mariátegui dice: "Fuimos a vivir en una casita aislada de la campiña romana. Me desposé con ella y con la felicidad. Esos meses fueron para mí el mejor descanso en la jornada. La posesión del objeto verdaderamente amado despierta en el hombre desconocidas energías. Nunca me sentí más fuerte ni más dueño de mi destino".

Fue el amor que irradió su propia luz en ese hogar y la devoción de Anna Chiappe lo que permitieron que la vida y obra de Mariátegui no quedasen truncas. Al enterarse de la muerte de Mariátegui, Waldo Frank le escribe a Luis Alberto Sánchez:

> "Veo a aquella mujer clara y fuerte que fue su esposa, sin la cual, estoy seguro, su trabajo no hubiera podido realizarse. Porque había una singular y compleja claridad en ese hogar creado por ambos: había un rasgo en su esposa así como en José Carlos, recio y fuerte y certero como un alambre de plata"[60].

---

58 Mariátegui. *La novela y la vida.* 1984, pp. 93-94.

59 Sara Beatriz Guardia. *El amor como acto cotidiano.* Lima, 1994, p. 9.

60 Carta de Waldo Frank a Luis Alberto Sánchez. Lima, junio de 1930. Anuario Mariateguiano. Vol. 1 No. 1, 1989. p. 63.

CAPITULO XIX

LAS MUJERES DE LA REVISTA AMAUTA*

Entre 1920 y 1930, Mariátegui escribió veintiún artículos sobre la mujer de variada temática, que difieren sustancialmente de los escritos en la llamada Edad de Piedra. Transformación que confirma un desarrollo, que él mismo reclama cuando sostiene que su pensamiento y su vida constituyen un único proceso. La utopía del socialismo ligada a la ética y a "la creación en la historia viviente y compartida de los hombres, de nuevos valores y formas de vida"[1].

En 1924, califica como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo XX "la adquisición de la mujer de los derechos políticos del hombre", y señala que la mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Sitúa a Margarita Bondfield Ministra de Trabajo de Inglaterra, y a Alejandra Kollantay, representante diplomática de la Unión Soviética en Noruega, como los ejemplos más preclaros del cambio que se empezaba a producir en el ámbito femenino[2].

Para Mariátegui, las reivindicaciones del feminismo constituyen la última etapa de la revolución burguesa y del ideario liberal. En ese sentido, la revolución francesa inauguró un régimen de igualdad política para los hombres, no para las mujeres: "Los Derechos del Hombre podían haberse llamado, mas bien, Derechos del Varón". Pero aunque la democracia burguesa no impulsó ni realizó el feminismo, involuntariamente creó las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. "La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma"[3], concluye.

---

* Sara Beatriz Guardia. *Mujeres de Amauta.* Caracas, 2013.

1 Alfonso Ibáñez. "Alberto Flores Galindo: La agonía de Mariátegui". Anuario Mariateguiano, 1991, p. 135.

2 José Carlos Mariátegui. *Temas de Educación.* "La mujer y la política". Lima, 1970 p. 123.

3 Ibídem, pp. 125-126.

Refiriéndose al Perú, sostuvo que el feminismo no apareció como algo artificial ni arbitrario, sino como consecuencia, "de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletantes un poco pedante y otro poco mundano"[4].

El feminismo como idea pura, es esencialmente revolucionario, y precisamente por ello, "las mujeres feministas y conservadoras carecen de intima coherencia", y cita a Babeuf, el líder de la revolución francesa, en su famosa arenga: "no impongáis silencio a este sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos. Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra república, haréis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal que ellas la restaurarán".

Rechazó "la poesía del hogar", porque en realidad se trata de una defensa de la servidumbre de la mujer. "En vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer, lo disminuye y lo rebaja. La mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho"[5]. Lo que plantea Mariátegui es que la cuestión femenina es parte sustancial de la humanidad, y por ello los hombres sensibles a las emociones e ideas del siglo XX, no deben ni pueden sentirse extraños ni indiferentes. Se trata de la transformación de la sociedad en su conjunto, y de la transformación de las relaciones intersubjetivas.

En esa perspectiva, defendió los derechos económicos de las mujeres. En Labor se publicaron artículos de sindicalistas hombres y mujeres, que denunciaron los despidos injustificados a las mujeres embarazadas, salarios más bajos para las obreras a cambio de más horas de trabajo. En su artículo, "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo", Mary González proclamó la necesidad de unión del proletariado femenino con el masculino para formar un solo frente, puesto que en "la fábrica, en el taller y en la oficina, se tiende a sustituir al hombre por la mujer, con la convicción de que con un salario bajo puede adquirirse un rendimiento igual"[6].

---

4 Mariátegui. *Temas de Educación.* "Las reivindicaciones feministas". Ob. Cit., pp. 129-130. "Mundial". Lima, 19 de diciembre de 1924.

5 Ibídem, p. 132.

6 Labor No. 8, 1929.

Revista Amauta

Varias revistas caracterizaron diferentes momentos del desarrollo socio político y cultural del Perú. El Mercurio Peruano (1791-1794), representó las ideas y las aspiraciones que animaron a los precursores de la independencia; la Revista de Lima (1859-1863) fue una destacada tribuna del liberalismo; y el Boletín Titikaka (1926-1930)[7],8significó una importante expresión del indigenismo. Pero es la revista Amauta (1926-1930), fundada por José Carlos Mariátegui, la que enfatiza la continuidad histórica del país con sustento ideológico, la integración nacional en armonía con los ideales que gestaron la independencia, y el rechazo a "la subordinación a los intereses del imperialismo financiero"[8].

En febrero de 1926, Mariátegui publicó el Boletín Bibliográfico "Libros y Revistas", de la Librería e Imprenta Minerva. El segundo número correspondió a marzo y abril; y a partir del tercer número hasta el 17, "Libros y Revistas" se publicó en Amauta manteniendo su propia numeración. Posteriormente estuvo incorporado al cuerpo de la revista que apareció en setiembre. Ese año Mariátegui se encuentra en la etapa más importante de su vida. Él mismo lo dice en un reportaje: "Hace algunos años yo habría escrito que no ambicionaba sino realizar mi personalidad. Ahora prefiero decir que no ambiciono sino cumplir mi destino. En verdad, es decir la misma cosa"[9]. Es con esta fe que afirma que le ha nacido al Perú una revista histórica coincidiendo con el surgimiento de una nueva conciencia nacionalista y el impulso de renovación que incluía las vanguardias artísticas y literarias como el surrealismo. En el país "había terminado una época signada por el predominio de una democracia señorial; crecían los movimientos reivindicativos de los trabajadores"[10] y ya se sentía "una corriente, cada día más vigorosa y definida de renovación, a cuyos fautores se les llamaba 'vanguardistas', 'socialistas', 'revolucionarios"[11].

---

7 Publicación del Grupo Orkopata bajo la dirección de Alejandro y Arturo Peralta, éste último adoptó el nombre de Gamaliel Churata. Cynthia Vich. *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka.* Lima, 2000.

8 Alberto Tauro. "Noticias de Amauta". Edición Facsímile. Lima, 1975, p. 7.

9 Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.

10 Alberto Tauro. "Noticias de Amauta". Edición Facsímile. Lima, 1975, p.7.

11 Amauta. No. 1. Lima, setiembre de 1926, p. 1.

Amauta representó ese movimiento ideológico, político y cultural en el que estuvieron incorporados los problemas fundamentales del país, con una clara orientación política como lo expresa el editorial titulado "Aniversario y Balance", de setiembre de 1928:

> "Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esa sola, sencilla y grande palabra: Socialismo"[12].

Es en la revista Amauta donde el proyecto mariateguiano se perfila en la construcción de la utopía como acto creador, teniendo en cuenta como apunta César Germaná, que para Mariátegui el socialismo no era "la continuación y el coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad y la comunicación", reflexión que "suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político"[13].

Por ello, el indigenismo fue un aspecto importante de la revista. No es casual el nombre de Amauta, palabra quechua que significa maestro, y que José Sabogal sea autor de varias carátulas. En esa perspectiva, desde el número cinco, de enero de 1927, apareció el "Boletín de Defensa Indígena", dedicado debatir temas relaciones con la tenencia de la tierra, su distribución, los conflictos generados por el "gamonalismo"[14]. Sin embargo, y aunque Mariátegui destacó la importancia de la literatura indigenista, no existe ningún artículo sobre el valor del idioma quechua, factor preponderante en la resistencia cultural.

---

12 Amauta. No. 17. Lima, setiembre de 1928, pp. 1-3.

13 César Germaná. *El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima, 1995, *p. 171*.

14 Gamonalismo es un término que empezó usarse a mediados del siglo XIX en el sur andino peruano para designar a hacendados que expandieron sus tierras y su poder socio-político a costa de expropiar por medios ilícitos y violentos a los comuneros de los ayllus indígenas.

En Amauta escribieron los más destacados poetas y artistas de un movimiento de renovación interesado en las vanguardias artísticas y literarias, expresión de un discurso cultural que representó "una mixtura virtuosa de vanguardismo estético y político"[15]: Martín Adán, José María Eguren, Xavier Abril, Emilio Adolfo Westphalen, Cesar Moro, Carlos Oquendo de Amat y Enrique Peña Barrenechea. Así mismo, Cesar Vallejo que había publicado en 1922 un poemario titulado "Trilce", palabra inventada por él, mezcla de triste y dulce. En la historia de nuestra literatura, dice Mariátegui, la Colonia termina ahora.

> "El Perú, hasta esta generación, no se había aún independizado de la Metrópoli. Algunos escritores, habían sembrado ya los gérmenes de otras influencias. (...) Pero todavía duraba lo fundamental del colonialismo: el prestigio intelectual y sentimental del Virreinato. Había decaído la antigua forma; pero no había decaído igualmente el antiguo espíritu. Hoy la ruptura es sustancial"[16].

Amauta acoge la libre creación artística que, "al emanar de un rechazo a los estereotipos de una tradición literaria fosilizada, tiene indirectamente una proyección política renovadora, y, podríamos decir, revolucionaria"[17].

Entendiendo por arte revolucionario aquel que subordina lo estético al interés histórico e interpreta "la fragmentación del arte de vanguardia como síntoma de la decadencia de la civilización capitalista"[18]. Introdujo el Surrealismo como principio creador del verdadero arte pleno de fantasía, señalando que el mérito más cierto del movimiento que representan Bretón, Aragón y Eluard, es haber preparado "una etapa realista en la literatura, con la reivindicación de lo suprarrenal"[19].

---

15 Martín Bergel. "Latinoamérica desde abajo. Las redes trasnacionales de la Reforma Universitaria (1918-1930)". *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después.* Buenos Aires, 2008, p. 167.

16 Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* Lima, 1992, p. 322.

17 Américo Ferrari. "La revista Amauta y las vanguardias poéticas peruanas". *Simposio Internacional Amauta y su Época.* Lima, 1998, p. 323. 18.

18 Viviana Gelado. *Poéticas de La transgresión.* Buenos Aires, 2007, p. 137.

19 Mariátegui. "Nadja de André Breton". *El artista y la época.* Lima, 1988 p. 178.

20 José Sabogal fundó con Julia Codesido, Alicia Bustamante y Teresa Carvallo, el Instituto de Arte Peruano, con el auspicio de Luis E. Valcárcel, fundador del Museo de la Cultura Peruana y del Museo de Arte Popular Peruano.

En las artes plásticas, la revista Amauta priorizó la producción de artistas nacionales del movimiento indigenista, liderado por José Sabogal[20] (1888-1956) en el que destacan Camilo Blas, Quíspez Asín, Julia Codesido, Carmen Saco, Carlota Carvallo de Núñez, Teresa Carvallo, y las hermanas Izcue, Elena y Victoria. A nivel internacional Amauta divulgó el muralismo mexicano, el Futurismo ruso, a Emilio Pettoruti y a George Grosz. Martí Casanovas[21] publicó dos artículos destacando la presencia de la pintora mexicana Juana García de la Cadena; y otra pintora, Laura Rodríguez, ilustró los poemas de José María Eguren [22].

La escritura femenina. Transgrediendo el monólogo masculino

El movimiento político, social y cultural que significó Amauta, tuvo un componente femenino indiscutible. Estas mujeres que se enfrentaron al convencionalismo de la sociedad de entonces por lograr un espacio, adhirieron el proyecto socialista con un discurso definido y estatura propia. Poetas, educadoras, artistas, escritoras, periodistas, luchadoras sociales, todas comprometidas con un mismo anhelo de justicia social y equidad.

Participaron en las tres etapas que tuvo la revista. La primera abarca del primer al noveno número, cuando la revista fue clausurada por el gobierno con la acusación de haber descubierto un "complot comunista". La segunda etapa es del décimo al 29 donde se anuncia la gravedad del estado de salud de Mariátegui, y su muerte. Ricardo Martínez de la Torre asumió la dirección. La tercera incluye los números 30, 31 y 32. El número 30 estuvo dedicado al homenaje póstumo que le tributó la revista a Mariátegui con artículos de María Wiesse, Carmen Saco y Ángela Ramos[23]. En el número 31 sólo se publicó una carta sobre una exposición de libros de mujeres[24]. En el último número ya no existe presencia femenina.

Es la década de la posguerra y del triunfo de la Revolución Rusa. En México caen asesinados Pancho Villa y Emiliano Zapata; Sandino lucha en Nicaragua; Gandhi se prepara a liberar la India, y los fascistas marchan a Roma. En el Perú, las intensas jornadas obreras por las ocho horas dan lugar a la organización proletaria; surgen corrientes literarias y artísticas

21 Amauta. No. 24. Lima, Junio de 1929, pp. 76-78.

22 Amauta. No. 20. Lima, febrero – marzo de 1930, pp. 53-55.

23 Amauta. No. 30. Lima, abril-mayo de 1930.

24 Amauta. No. 31. Lima, junio-julio de 1930, p. 83.

de expresión genuinamente nacional. Son los años del surrealismo, de la "Quimera de Oro" de Chaplin y de "El acorazado Potemkin" de Eisenstein. Las mujeres no piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a ser escuchadas. Cambian el suave vals por el charlestón, se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes.

> "En vano, - dice María Wiesse - han vociferado los moralistas contra la mutilación del cabello femenino y contra la falda, que descubre toda la pierna (...) En vano los poetas han llorado sobre "las trenzas de oro o de ébano", que caían al suelo bajo la tijera cruel. (...) En este siglo de campeonas de tenis y natación, de chauffeuses, electoras, oficinistas, periodistas y abogadas, resultaban anacrónicos e incómodos el cabello y el traje largo"[25].

Es fácil comprobar, escribe Victoria Ocampo, que hasta ahora la mujer ha hablado muy poco de sí misma, directamente[26]. Pero en la revista Amauta las mujeres escribieron de sí mismas transgrediendo el monólogo masculino, algo que ya habían iniciado las mujeres ilustradas de finales del siglo XIX. Constituyeron un grupo de avanzada que buscó transformar la condición de la mujer desde diferentes concepciones y diversos caminos. Me refiero a Dora Mayer de Zulen, María Wiesse, Magda Portal, Carmen Saco, Julia Codesido, Ángela Ramos, Miguelina Acosta Cárdenas, Blanca del Prado, María Isabel Sánchez Concha de Pinilla y Teresa Carvallo[27].

Sin embargo la vida cotidiana de la inmensa mayoría de mujeres transcurría en el ámbito doméstico, sometidas a los límites de una educación sentimental. *Pablo y Virginia*, la novela de moda entonces, produce intensas reacciones en estas rebeldes que sucumben con el "cuerpo sacudido por los sollozos y el rostro bañado en lágrimas"[28]. Ah que la vie est quotidienne!, exclama María Wiesse en "Pequeñas prosas", al describir el ritual dominguero. En otro artículo traza con particular ingenio las ilusiones pérdidas de una mujer que sueña con encontrar "el alma gemela":

> "Todos los días al atardecer, cuando el cielo deja caer rosas sobre la tierra y el mar es como una inmensa copa de vino, viene esa señora gor-

25 Amauta No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 11.

26 Victoria Ocampo (1890-1979). "La mujer y su expresión". Sur. No. 11, Buenos Aires, 1935.

27 Sara Beatriz Guardia. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género.* Lima, 2006, p. 65.

28 Amauta No. 16. Lima, julio de 1928, p. 28.

da a sentarse a la playa. La playa está silenciosa y solitaria; las parejas flirtean bajo los parasoles rayados se han ido a algún casino, a tomar té y a bailar, los chiquillos construyen castillos y fuertes de arena".

Aparece un nuevo vínculo entre hombres y mujeres que no conocieron otras generaciones: la camaradería. Sentimiento, agrega Wiesse, que no es romántico ni lo adornan los matices de la amistad, que tan fácilmente se torna "amorosa", pero que tiene la lozanía y la frescura de una planta silvestre.

Tampoco guardaron discreto silencio frente al divorcio. En un artículo titulado "El poeta de los ojos dorados", Ángela Ramos, hizo pública confesión de su separación y posterior divorcio:

"Yo era una mujer débil y cursi como todas las demás con una almita tenue y azulada en la que todavía quedaban rezagos del convento, la dulzura de los cánticos celestiales y la vaguedad en espiral del incienso. Y así como hay mujeres a las que solo las dominan los galones y el bigotito de un alférez, hay otras que caen con un soneto".

(…) Mujeres, (advierto que no es una proclama) Desconfiad mucho de los hombres que ponen su nombre, su corazón y su lira a vuestras plantas, porque llegará el día en que pondrán las plantas en vuestras caras, no para pegaros (con las manos basta) sino para pediros que les lustréis los chuzos(...) ¡Qué pronto se descubren los hombres! Las mujeres esconden las uñas durante más tiempo, siquiera hasta que se acostumbren a nosotras y les cueste trabajo abandonarnos (...) Dócil a la tiranía del baño, del almuerzo y de las camisas, terminé por reemplazar a la cocinera y a la lavandera en las grandes solemnidades (...) Yo debía tener la cara de resignación estúpida con que representan en algunos espantosos cromos a la Virgen de los Siete Dolores. Y mientras mayor era mi resignación, subía la marea de sus exigencias: de fregona de adorno pasé a ser fregona obligatoria. Ahora exigía medias limpias y menú variado todos los días y en cuanto a camisas era más tirano que Mussolini, porque éste se conforma con su camisa negra"[29].

Encontramos en este discurso de manera recurrente opiniones sobre la relación entre los sexos, referencia a los problemas que enfrentaba el país

29 Amauta No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 33.

desde una perspectiva crítica, y el anhelo por un arte y ética nuevos, así como el impacto del capitalismo y la incorporación de las mujeres al trabajo. Los elementos más constitutivos están expresados en la contradicción entre la sociedad conservadora de comienzos del siglo XX con su hegemónico discurso patriarcal, y las aspiraciones de estas mujeres por una patria más justa, y por lograr un espacio propio[30].

Poesía, literatura y arte

"La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer", dice Mariátegui. No es un hecho aislado, se trata de un vasto fenómeno, común a todas las literaturas. Y, agrega, "en épocas anteriores sólo hubo poesía masculina, la de las mujeres también lo era porque se contentaba con ser una forma de variación de sus temas líricos o de sus motivos filosóficos. Y desde que la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas"[31].

La sensualidad, el amor, la ansiedad, el deseo, expresados sin temor ni vergüenza de ser mujeres, de sentirse artistas, "de sentirse superiores a la época, a la vulgaridad, al medio", y no dependientes "como las demás de su tiempo, de su sociedad y de su educación", enfatiza Mariátegui. Al referirse a *Il libro di Mara*, de Ada Negri, señala que representa ese grito, la mujer que llora al amante muerto, pero no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas. El duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia, la viudez de su cuerpo.

Virginia Woolf señala que uno de los obstáculos para la escritura femenina es la dificultad de decir la verdad sobre sus propias experiencias, porque significa rechazar la imagen de la mujer pura e ideal y explorar francamente la sexualidad y el inconsciente[32]. Es manifestar sus propios deseos antes que adherirse a las opiniones y deseos de los demás. Y este es, precisamente, el aspecto sustancial en la poesía escrita por mujeres: la forma como expresan un mundo interior pleno de intensidad lírica.

---

30 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima, 2002. Cuarta Edición.

31 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* Lima, 1992, p. 323.

32 Virginia Woolf. *Las mujeres y la Literatura.* Barcelona, 1979.

En los *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, en el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana, Mariátegui señala que con el advenimiento de Magna Portal, "le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras"[33]. En "su poesía se encuentran todos los acentos de una mujer que vive apasionada y vehementemente, encendida de amor y de anhelo y atormentada de verdad y de esperanza. En su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad. Magda no trabaja para ofrecernos una imagen aliñada de su alma en "toilette" de gala. En un libro suyo podemos entrar sin desconfianza, sin ceremonia, seguros de que no nos aguarda ningún simulacro, ninguna celada. El arte de esta honda y pura lírica, reduce al mínimo, casi a cero, la proporción de artificio que necesita para ser arte. Esta es para mí la mejor prueba del alto valor de Magda. En esta época de decadencia de un orden social -y por consiguiente de un arte- el más imperativo deber del artista es la verdad. Las únicas obras que sobrevivirán a esta crisis, serán las que constituyan una confesión y un testimonio"[34].

En el primer número de Amauta se publicó su poema "Círculos violeta"[35]. En mayo de 1927 cuatro poemas de su libro *Una esperanza y el mar*[36]: Cartón morado, El mandato, Las miradas ausentes, y Ausencia. Así como, Dos poemas proletarios para los compañeros de Vitarte, Palabra de esperanza y El hijo, que aparecieron posteriormente[37].

Ausencia

Embriaguez de dolor y amor
tan cercana a la muerte
hoy agonizan mis llamadas
frente al espectro de tu sonrisa
que ya es apenas
un instante muerto
ante tu realidad presente

33 Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ob. Cit., p. 322.

34 Ibídem, pp. 324-325.

35 Amauta. No. 1. Lima, setiembre de 1928, pp. 31-32.

36 Amauta. No. 9. Lima, mayo de 1927, p. 33.

37 Amauta. No. 25. Lima, julio-agosto de 1929, pp. 18-23.

desconocida para mí.
Yo ignoro todo
hasta los aletazos de la Tragedia
trazando sus círculos sobre mi cabeza
Solo en esta hora
de proyecciones infinitas
que amo y estoy
sola
y que ha muerto la tierra.

En la polémica sobre el nuevo arte y la definición del artista y su tiempo, Magda Portal planteó que el arte era el resultado lógico de las diversas tendencias sociológicas y filosóficas, y no producto anárquico; por tanto el arte nuevo respondía a esa gran época de la postguerra, signada por triunfos de la ciencia y el grito de libertad del hombre. "Todo un desfile de cadáveres fue necesario para esto, también los millones de fantasmas hambrientos. El arte se desvistió de las inútiles pompas de Darío –la belleza en sí, es estéril, el arte debe ser creador[38].

Cuando Miguel Angel Urquieta publicó el artículo: "Izquierdismo y Seudoizquierdismo Artísticos"[39], la réplica de Magda Portal no se dejó esperar: "Para mí – dice - todo el sensualismo del arte rubeniano, con su evidente fecundidad, es estéril, como resultado humano, como aporte a la vida (...) Toda la razón que habría para resucitar el pasado, sería ésta: poder decapitarlo de un tajo –creo en las medidas radicales- y además el pasado está superado, se ha rebasado la posibilidad de la semilla: Toda la vida es un presente con los brazos abiertos del mañana"[40].

No en vano, Nicanor de la Fuente al referirse a la publicación de su libro *Hacia una estética económica*, la califica como "nuestra beligerante compañera, acaso el más puro fermento revolucionario femenino de este instante en América"[41]. Por entonces, Magda Portal se encontraba en gira política por diversos países, después de que fuera deportada en 1927 por el gobierno de Leguía acusada de haber participado en un supuesto "complot comunista" en el que estaba implicado Mariátegui. Esa noche la policía apresó a decenas

38 Amauta, No. 5, enero de 1927, p. 12.

39 Amauta. No. 7. Lima, marzo de 1927, pp. 25-27.

40 Amauta. No. 7. Lima, marzo de 1927, p. 28.

41 Amauta, No. 24, junio de 1929.

de obreros e intelectuales, ingresaron a la casa de Mariátegui, lo apresaron, y arrestaron en el local de Minerva a Magda Portal y a su compañero Serafín Delmar. Clausuraron los talleres de la imprenta y prohibieron la publicación de la Revista Amauta por seis meses. Mariátegui fue internado en el Hospital Militar de San Bartolomé[42].

En México participó en la fundación del Apra, y pese a la desavenencia surgida entre Mariátegui y Haya de la Torre, mantuvo correspondencia con Mariátegui quien la invitó a formar parte del Partido Socialista que había fundado en 1928, y le comunicó que viajaría a Buenos Aires. Viaje que no se concretó porque Mariátegui murió en abril de 1930. Magda Portal continuó en el Partido Aprista hasta 1948, que renunció por desavenencias con Haya de la Torre cuando éste se opuso a que las mujeres ejercieran su derecho al voto en una elección partidaria aduciendo que todavía no se les había otorgado ese derecho en el Perú.

Otra poeta que tuvo una importante presencia en Amauta, fue Blanca Luz Brum, que a los 16 años se casó en Uruguay con el poeta peruano Juan Parra del Riego. Viuda con su primer hijo Eduardo partió a Lima en busca de su familia política y aquí cambió su vida. Conoció a Mariátegui, se casó posteriormente con César Miro, publicó sus poemas en Amauta y fundó una revista de poesía: "Guerrilla, Revista quincenal de arte y literatura de vanguardia".

Los poemas de Blanca Luz Brum publicados en Amauta reflejan un mundo interior intenso, donde la justicia social aparece como un signo constante. El amor, la ausencia y el dolor acompañan los himnos a la revolución que estas mujeres cantan:

La United Press
anuncia los últimos fusilamientos
las ciudades civilizadas
hacen crujir las horas

las cabezas de los decapitados
tienen los ojos vueltos
hacia Rusia.
Sacco y Vanzetti

42 Sara Beatriz Guardia. Entrevista a Magda Portal. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia.* 1985, p. 83. 1° Edición. Daniel R. Reedy. *Magda Portal. La pasionaria peruana.* Lima, 2000, p. 6.

trágica rosa de los vientos
giran hacia los cuatro puntos cardinales
de la Revolución

los hermanos del bosque
se esparcen por el mundo
¿no oís cantar las balalaikas?[43]

En 1928 Blanca Luz Brum regresó a Montevideo y un año después conoció a David Alfaro Siqueiros, con quien sostuvo un apasionado romance que la llevó a México con su hijo Eduardo. Allí casaron y vivieron situaciones complejas y difíciles por la militancia política de Siqueiros, apresado varias veces. La pareja viajó a Montevideo y posteriormente a Buenos Aires. Separada de Siqueiros viajo a Chile donde se casó con Jorge Béeche, ingeniero de minas y diputado radical. Es difícil comprender cómo esta mujer que con tanta pasión le había cantado a la revolución y a la vida, a los obreros y a los desposeídos. Esta luchadora social que había sufrido cárcel por levantar la voz, haya podido apoyar el golpe militar de Pinochet en 1973, por lo que fue condecorada años después por el sangriento dictador. En realidad, en esos años ya se había convertido en otra persona.

Esa misma intensidad lírica se advierte en el poema "Olvido" de Alfonsina Storni, y en "Alegría de un día" de Juana de Ibarbourou[44]; en "Muñeco" de María Mónvel[45]; y "El pino" de Edgarda Cadenazzi[46]. "Esqueleto de la torre" y "Lamparero de la noche" de la poetisa uruguaya María Elena Muñoz[47], y "Multiplicación" de Giselda Zani[48]. Así como el poema de Graciela Garbalosa, cuya imagen de la mujer choca con el ideal femenino de entonces.

43 Amauta. No. 9, Lima, mayo de 1927, p. 19.

44 Amauta, No. 20, enero de 1929.

45 María Monvel, seudónimo de Tilda Brito.

46 Amauta. No 15, Lima, Mayo-junio de 1928, p. 23.

47 Amauta. No. 16. Lima, julio de 1928, pp. 30-31.

48 Amauta. No. 22. Lima, abril de 1929, p. 32.

¡Siglo de abracadabra sociológica,
soy tu sacerdotisa,
y en el círculo mágico del pasado y el futuro
lanzo mis alaridos,
mis hondos alaridos de embrujada
la escoba es mi caballo
en la noche macabra
cabalgaré sobre los aires
tal que una bruja desdentada[49].

En la corriente indigenista destacó la pintora Julia Codesido, calificada por Mariátegui como la "mística de su arte" quien vive en un "señero encantamiento, entre sus colores y sus telas. Pinta por el placer de pintar, nada más que por placer de pintar. El gozo de la creación le basta"[50]. Se publicaron también los poemas y cuentos titulados "Caima" de Blanca del Prado, con ilustraciones de cuadros de Camilo Blas y Julia Codesido[51].

Así como el artículo de María Isabel Sánchez Concha de Pinilla, "La pascua del sol: Intip Raymi", ilustrado por Elena Izcue, que canta a la fiesta del sol, aquella que festeja la recolección de las cosechas en el mes de junio[52]. También cuatro cuentos de María Wiesse. En "El forastero", tres hermanos, Carlos, Alfonso y Felipe, dueños de la hacienda El Naranjal, se enfrentan cuando Felipe influenciado por ideas "peligrosas y extrañas contraídas en Europa", pretende un trato justo y un aumento salarial para los trabajadores, ante lo cual deciden prohibirle que trabaje con ellos[53]. También un cuento de la chilena Amanda Labarca Huberston, "Indefensa"[54], sobre una muchacha que vive en la ciudad de Concepción, huérfana de madre y en conflicto permanente con la madrastra. Desesperada y sola se suicida.

---

49 Amauta. No. 10. Lima, abril de 1927, p. 58.

50 José Carlos Mariátegui. "Julia Codesido". *El Artista y la época.* Lima, 1959. Amauta No. 11, Lima, enero de 1928.

51 Amauta. No. 23. Lima, mayo de 1929, pp. 17-20, 52.

52 Amauta. No. 3. Lima, noviembre de 1926, p. 30.

53 Amauta. No. 14. Lima, abril de 1928, p. 21.

54 Amauta. No. 20. Lima, enero 1929, pp. 63-72.

Dos columnas, una dedicada a la música y otra al cine, estuvieron a cargo de María Wiesse. "Revista de novedades ortofonicas"[55] apareció en el número 23 de Amauta, informaba de las colecciones de música clásica que llegaban a Lima. Eran discos de Mozart, Grieg, Debussy, Schubert, y Beethoven, "creador formidable, escribe Wiesse, que en sus composiciones pone todo el drama de su vida, todos sus anhelos de amor, nunca realizados, toda la nobleza y la generosidad de su alma y también su maravillosa alegría, su sentimiento de la naturaleza y aquella fe que lo hacía exclamar: ¡Oh Dios mío, mi único refugio!"[56].

En la columna, "Notas sobre algunos films", que apareció de manera regular a partir del número 19, comenta películas como "Iván el Terrible", "El jugador de ajedrez", y "La dama misteriosa" protagonizada por Greta Garbo. Califica las películas comerciales, "de anodinas y vulgares, semejante a una buena fotografía y nada más, fabricada para amenizar la digestión de los buenos burgueses y provocar las lágrimas de las pollitas sensibleras"[57].

Una nueva patria

Dueña de una prosa directa, Dora Mayer publicó seis artículos en la revista Amauta entre 1926 y 1927. En "La fórmula Kellogg", con un lenguaje claro, directo, y sin rodeos ni vacilaciones, Dora Mayer plantea como la más preciada esperanza la recuperación de Tacna y Arica:

> "Pero si la Nación quiere hacerlo, exijo y quiero que la Nación se pare firme en esa noble y altiva declaración de su íntimo y profundo sentimiento y abomino de que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad"[58].

En "América para la humanidad", señala que para los norteamericanos, los únicos americanos son ellos, "aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos

55 Anunció la llegada de los Nocturnos de Chopin y Andante del Cuarteto de Debussy (No. 23); "MamereL´Oye" de Ravel, L´Arlesienne de Bizet, Sonata en La Menor para Cello y piano de Grieg (No. 24) y Los blues de Ted Lewis (No. 27). Así como la visita a Lima de la pianista catalana, Mercedes Padrosa y del violinista belga André Sas (No. 26).

56 Amauta. No. 8. Lima, abril de 1927, p. 33.

57 Amauta. No. 12. Lima, febrero de 1928, p. 24.

58 Amauta. No. 6. Lima, febrero de 1927, p. 2.

del imperialismo yanqui que visitan con un objeto y otro nuestras ciudades y nuestros despoblados. Además, teniendo en cuenta que la ley de naturalización norteamericana prohíbe el otorgamiento de la ciudadanía a personas que no sean blancas ni libres".

> "En rigor de verdad todos los sud y centro americanos han sido de semejante modo declarados indignos de poseer la *ciudadanía americana*, por que los sud y centro americanos legítimos son hombres de color o de raza mezclada. ¿Qué hacer ante dicha contingencia? ¿Disimular cortésmente la conciencia de la soberbia que el "hermano" norteamericano lleva en su pecho o procurar blanquear más y más la raza colombina, a fin de poder ser admitidos al festín de banqueros de Wall Street?"[59].

Vuelve a referirse a los Estados Unidos en su artículo "El Júpiter de América", publicado en Labor, cuando compara la influencia que ejerce Júpiter en el sistema planetario, semejante al que ejerce los Estados Unidos en el continente Latinoamericano. "Desde los tiempos del presidente Monroe, el de la famosa doctrina, de los que van corridos cien años, Yanquilandia ha ido acumulando substancia y más substancia, en forma de tierras, de oro, de armas y de habilidades, hasta convertirse en un Júpiter perturbador de los movimientos de las diversas entidades políticas a su alrededor". "La fortuna de Yanquilandia, agrega, significa fuerza de armas bélicas y fuerza de corrupción, además de fuerza levantadora de riquezas. Así que no hay que indignarse cuando nos gane la partida"; "indignémonos con nosotros mismos por no haber sabido poner en jaque a tan respetable jugador"[60], concluye.

En "El problema religioso en Hispano América", escrito a propósito del conflicto que estalló en México en 1926 entre la Iglesia y el Estado, conocido como la Guerra Cristera, describe con admiración la enardecida actitud de las mujeres cuando no sólo salieron a las calles, sino que durante una movilización que tuvo lugar en Guadalajara "atacaron a los soldados con cuchillos".

> "Esta actitud, que podría ser explicada como una consecuencia del atraso y la ignorancia de la mentalidad femenina, expresa una verdad mucho más dramática. Todo aquello contra lo que se rebelan los

59 Amauta. No. 9. Lima, mayo de 1927, pp. 14-15.

60 Labor. No 4. Lima, 29 diciembre 1928, p. 5.

> socialistas, la iniquidad de las leyes, la servidumbre personal, el desprecio sufrido como categoría o clase, la explotación desvergonzada por el más fuerte, todo eso lo ha impuesto y lo impone todavía, ese mismo socialista, como hombre al sexo femenino. ¿Qué le queda a la mujer frente a estos agravios? Acudir a la Iglesia que mal que bien, ha restañado algunas de sus heridas"[61].

Las diferencias ideológicas con José Carlos Mariátegui, se evidenciaron en su ensayo, *El oncenio de Leguía*, publicado en 1932, donde sostuvo: "José Carlos Mariátegui, un destacado talento, se encarga de adiestrar a un grupo de jóvenes intelectuales de ambos sexos en las doctrinas de Lenin y de Marx. Cuando toda lectura liberal se halla perseguida por los esbirros de la Oficina de Investigaciones, la revista "Amauta" de Mariátegui circula con pasaporte oficial y echa todavía un tímido retoño "Labor", mas apropiado que aquella revista para penetrar con su material en las masas populares. Mariátegui siembra el comunismo durante la Fiesta de Árbol. "Peruanicemos el Perú" es el santo y seña elegido por don José Carlos aunque mas franco el lema debiera haber sido: "Sovieticemos al Perú"[62].

La educación como medio de transformar la sociedad peruana aparece también en la escritura femenina. Judith Arias y Cesar Acurio, sostienen en el artículo, "La Escuela hogar", la necesidad de "modificar el hogar indígena en un sentido racional, para de allí en acción simultánea emprender la obra educativa del individuo y la sociedad"[63]. María Wiesse, reclama para los niños el derecho a ser amados y soñar enfrentando los métodos carentes del fuego vital de la "inteligencia del corazón"[64]. Mientras que Gabriela Mistral demanda privilegios para la infancia porque los niños deben vivir ese estado natural de acaparamiento de las cosas excelentes y puras del mundo[65].

La cuestión laboral y sindical también concito la atención de las mujeres. Pero fue sobre todo en Labor[66] donde se publicaron más artículos referidos

---

61 Amauta. No. 10 Lima, diciembre de 1927, p. 59.

62 Dora Mayer. *El oncenio de Leguía*. Callao: Tipografía Peña, 1932. p. 12.

63 Amauta. No. 23. Lima, mayo de 1929, p. 22.

64 Amauta. No. 5. Lima, enero de 1927, p. 33.

65 Amauta. No. 10. Lima, diciembre de 1927.

66 Labor. Quincenario de información de ideas, fundado por Mariátegui el 10 de noviembre de 1928. Tuvo diez números hasta el 7 de setiembre de 1929.

al tema. En el cuarto número figura el de Eduardo Barba y Aciego, "Por la mujer que trabaja", que se repite en el siguiente número, donde informa que la Fábrica de Tejidos La Victoria ha sido denunciada repetidas veces por infracciones, y que ha llegado al extremo de amenazar a las madres de despido sin fundamento legal[67]. Mary González, en su artículo "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo", señala que "las legislaciones de América Latina no han otorgado aún al proletariado femenino las garantías legales que sí conceden a los hombres. Es por ello imprescindible, agrega, que el proletariado femenino se una con el masculino para formar un solo frente.

Ricardo Martínez de la Torre, en un artículo publicado en Amauta, "El movimiento obrero en 1919"70[68], da cuenta del mitin femenino del Comité Pro Abaratamiento, de inspiración anarquista, presidido por Evangelina Soto, y destaca el discurso de María Augusta Arana sobre la necesidad de la incorporación de las mujeres a la lucha sindical. El movimiento anarquista jugó un importante rol en la formación sindical femenina y sus reivindicaciones. En 1902, la revista anarquista "La Idea Libre" contó con una Sección Femenina, donde se reprodujeron textos de las sufragistas norteamericanas; en 1911 apareció el periódico anarquista "La Protesta", en el que se publicaron artículos sobre temas relacionados con la condición femenina; y en 1918 se creó en la ciudad de Huacho el Centro Femenino "Luz y Libertad", presidido por Luzmila La Rosa.

La preocupación por los desvalidos y los marginados tuvo expresión en la campaña que lideró Ángela Ramos contra de la Ley de Vagancia. En su artículo: "La represión de la vagancia"[69] denunció que durante sus visitas a las cárceles de Lima y del Frontón, encontró presos conocidos como "vagos". Realizada la investigación se trataba de hombres apresados por la Ley de Vagancia, según la cual todo aquel que no tenía trabajo era un "vago", y por lo tanto podía ser apresado y enviado a trabajar en obras públicas, construcción de carreteras, trabajos de limpieza pública, e incluso en las casas de los jefes de la policía, sin ninguna remuneración.

67 Labor No. 5, 1929.

68 Amauta. No. 18. Lima, octubre de 1928, pp. 39-51.

69 Labor. No 9. Lima, 18 de agosto de 1929, p. 3.

Otros escritos

Amauta le dedicó un amplio espacio al ensayo del escritor francés Luc Durtain, titulado, "La otra Europa", orientado a analizar la nueva situación de la mujer soviética, electora y elegible desde los 18 años al igual que el hombre. "De hecho, dice, de un extremo al otro del sistema gubernamental –desde los Soviets municipales hasta el Comité Ejecutivo donde ocupa aproximadamente la cuarta parte de los asientos, hasta el Consejo de Comisarios del Pueblo- la ciudadana tiene realmente el lugar que en derecho le corresponde. (...) Por trabajo igual, salario igual. Los derechos y los prestigios son iguales. Nada distingue la posición de la mujer de la del hombre en las ruedas del Estado (...) Más de la tercera parte de los estudiantes en las Universidades. Más de la mitad de los médicos. En todas partes, trabajo femenino, trátese de laboratorio, de prensa o de arte"[70].

Moscú, en los artículos de Carmen Saco, se revela como una ciudad distinta a la imagen que entonces se difundía colmada de mendigos y de personas tristes.

> "Las calles de Moscú están repletas de gente que corre por el empedrado obstruido por innumerables cochecitos para una sola persona y muy originales y elegantes de forma (...) Las calles de Moscú están llenas de ruido de voces, de carreras, de gritos de vendedores de fruta apostados en filas a los bordes de las aceras, En las canastas hay uvas largas como dedos, que se llaman "dedos de jovencita", peras, pepas de sandía en costales, frutas de todos los climas y de todas las altitudes de la inmensa Rusia. Hay vendedores de chocolates riquísimos y baratos, y de cigarrillos con muestrarios como mosaicos"[71].

También se publicaron artículos de Rosa Luxemburgo, Larissa Reissner, Nydia Lamarque y Tina Modotti. En tres números sucesivos (28, 29 y 30) aparece la biografía de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque[72], quien retrata la férrea voluntad y la firme adhesión al socialismo de la militante comunista alemana asesinada el 14 de enero de 1919. De esta

70 Amauta. No. 19. Lima, noviembre de 1928, pp. 1-9.

71 Amauta. No. 11. Lima, enero de 1928, p. 32.

72 Amauta. No. 28. Lima, enero, 1930 pp. 9-15

extraordinaria mujer, Amauta publicó un estremecedor relato titulado "Navidad en el asilo de noche", donde Rosa Luxemburgo describe la muerte por envenenamiento de decenas de ancianos del Asilo Municipal:

> "Cada día los sin albergue mueren de hambre y de frío. Nadie se ocupa de ellos, a no ser el parte cotidiano de la policía. La emoción provocada esta vez por este fenómeno se explica únicamente por su carácter de masa (...) Pero hay cadáveres que hablan más alto que las trompetas e iluminan aventajando a las antorchas. Después del combate de barricadas del 18 de marzo de 1848, los obreros de Berlín, levantando en sus brazos los cadáveres de sus hermanos caídos en el curso de la lucha, los condujeron delante del palacio real y obligaron al despotismo a saludar a sus víctimas. Ahora se trata de levantar los cadáveres de los "sans-logis" de Berlín envenenados (...) y de conducirlos en la nueva jornada de lucha que se abre ante nosotros, a los gritos mil veces repetidos; ¡Abajo el orden social infame que engendra tales horrores!"[73]

Mariátegui destaca la importancia de Madeleine Marx a quien sindica como "una de las mujeres de letras más inquietas y más modernas de la Francia contemporánea". Señala que vendrá un tiempo "que a despecho de los engreídos catedráticos que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila"[74]. De su libro *C'est la lutte final*, subraya el saludo de los obreros rusos a la revolución.

> "Grito multitudinario, de combate y de esperanza que Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época está en él. Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final. (…) La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos, esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos

---

73 Amauta. No. 22. Lima, abril de 1929, p. 10.

74 José Carlos Mariátegui. "La lucha final". *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy.* "La lucha final". (Mundial, Lima, 20 de marzo de 1925). Lima, 1972. pp. 29-31.

> los renacimientos. Cuando la gran ilusión tramonta es porque se ha creado ya una nueva realidad humana. Los hombres reposan entonces de su eterna inquietud. Se cierra un ciclo romántico y se abre el ciclo clásico"[75].

En Amauta se publicó el artículo de Larisa Reissner, "En los campos de la pobreza", conmovedor relato de la situación de miseria de los obreros alemanes.

> "En Alemania los obreros sin trabajo no está expuestos a la dura suerte de morir de hambre. El subsidio que les pasa el Estado, si es poco para vivir, es demasiado para morir. Los sin trabajo vegetan en la miseria más espantosa. Y gracias a que pueden comer pan que es lo único que está a su alcance. Si son casados carecen de recursos para pagar el alquiler del cuarto, por pequeño y mísero que éste sea. Ya se sabe: lo primero que hace el obrero despedido es dejar la vivienda, abandonar el barrio en que ha habitado una serie de años seguidos. El Municipio se encarga de alojarle en cualquier suburbio, en un cuartel vacío, abandonado, en las cuadras de cualquier regimiento, en un barracón, en cualquier antiguo parque desmantelado de artillería. He aquí los campos de concentración de la pobreza, desoladas guaridas de piedra que el Imperio construyó para sus tropas…"[76].

Cierra este capítulo el artículo de Tina Modotti, "La contrarrevolución mexicana", publicado en marzo de 1930 y que probablemente Mariátegui leyó cuando ya estaba gravemente enfermo. La fotógrafa italiana ingresó al Partido Comunista Mexicano en 1921, y trabajó como reportera gráfica en "El Machete", órgano de ese partido, hasta que fue expulsada de México en 1930 acusada del asesinado de Julio Antonio Mella[77]. En este artículo, Tina Modotti denuncia a las autoridades mexicanas de haber perdido hasta el último vestigio de pudor en su sometimiento a Wall Street.

> "Desde luego hay que reconocer que las autoridades mexicanas gozan de un don de imaginación que haría la fortuna de un escritor de cuentos policíacos; me refiero a todos los complots, planes terroristas, etc., que

75 Ibídem, pp. 29-31.

76 Amauta, No. 25. Lima, julio-agosto de 1929, pp. 1-11.

77 Sara Beatriz Guardia. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista Quehacer, 1996, pp. 96-101.

> han inventado para beneficio de los lectores de la prensa burguesa, los cuales por cinco o diez centavos, y junto con el café matutino engullen toda clase de disparates y aprenden a confundir a los comunistas con los terroristas y a los antimperialistas con los fabricantes de bombas destinadas a matar presidentes de la América Latina"[78].

La sección Libros y revistas de la revista Amauta también revela la importante presencia de las mujeres. Dora Mayer que escribe sobre el libro *Ricardo Wagner y Matilde Wesendonk* de la escritora alemana Leonore Niessen Deiters; María Wiesse, comenta *Las mujeres y el Estado Soberano* de A. Maude Royden (No. 1), y Faits divers, de Henri Barbusse (No. 14). También dos ensayos de André Maurois publicados en 1928 en la revista Nouvelle Revue Française: "Voyage au pays des Articoles" y "Bernard Quesnay". Y el de Luc Durtain "L´Autre Europe"; sobre los poetas Charles Vildrac y Guy Charles (No 16) y "La vie prodigieuse d´Honoré de Balzac" de Rene Benjamin (No. 22). Las más significativas revistas de la época figuran en esta sección. Carmen Saco, reseña "Monde", dirigida por Henri Barbusse, (No. 19). María Wiesse, "Europe" (No. 21), y "Bifur" (No. 27) donde escriben: Nathan Alman, Lilika Uacos, Jean Giono y Ramón Gómez de la Cerna.

Así mismo, varios escritores se refieren a libros de autoras peruanas y de otros países. Martín Adán, comenta el libro de Graziella Garbalosa, *Una mujer que sabe mirar* (No.11); Armando Bazán, *Glosas Franciscanas* de María Wiesse y *Lejos* de María Elena Muñoz (Nos. 2 y11). Ricardo Martínez de la Torre, reseña con emoción el libro de Nydia Lamarque *Elegía del Gran Amor*; J.C. Welker comenta los libros de Blanca Luz Brum, *Impresiones* y *Levante* (No. 4). Mientras que Alberto Guillen reseña el libro de Angélica Palma, *Tiempos de la patria vieja* (No. 6). Y, Xavier Abril, el libro de Ernestina de Champourcin *Ahora* (No. 18).

El movimiento político, social y cultural que significó la revista Amauta, tuvo un componente femenino indiscutible. Estas mujeres que se enfrentaron a los convencionalismos de la sociedad limeña de entonces por lograr una espacio propio, adhirieron decididamente el proyecto mariateguiano con un discurso definido y estatura propia. Pero estas voces se apagan al morir Mariátegui, y solo figuran en el homenaje

78 Amauta. No. 29. Lima, febrero-marzo de 1930, p. 94.

póstumo que le tributaron[79]. Allí, María Wiesse, Carmen Saco y Ángela Ramos destacaron el profundo significado de la presencia de Mariátegui, y su dolorosa ausencia. En los números 31 y 32 de la Revista Amauta, ya no figuran artículos, ni poemas, ni comentarios escritos por mujeres.

Artículos escritos por mujeres publicados en la revista Amauta

No. 1 Setiembre de 1926

Dora Mayer de Zulen. "Lo que ha significado la Pro-Indígena". pp. 20-22.
Magda Portal. Círculos Violeta. Poesía, pp. 3-4.

No. 2 Octubre de 1926

Blanca Luz Brum de Parra del Riego. La noche, Lo que soñé. Poesía. p. 16.
Magda Portal. Guja, Vidrios de amor. Poesía. p. 20.
María Wiesse. "San Francisco de Asís y nuestro siglo". p. 3.

Libros y Revistas
Armando Bazán: Maria Wiesse. *Glosas Franciscanas*. Lima: Imprenta Lux, 1926, p. 5.

No. 3 Noviembre de 1926

María Isabel Sanchez Concha de Pinilla. "La pascua del sol: Intip Raymi". Ilustración de Elena Izcue. p. 30-31.
Dora Mayer de Zulen. "La idea del castigo". p. 35-36.

Libros y Revistas
Angela Ramos: María Lacerda de Morúa. "*Religión de amor y de belleza*". Sao Paulo, 1926, pp. 3-4.

No. 4 Diciembre de 1926

Maria Wiesse. "Señales de nuestro tiempo". pp. 11-12.
María Rosa González. Croquis de atardecer. Poesía. p. 16.
Angela Ramos. "El poeta de los ojos dorados". p. 33.

79 Amauta. No. 30. Lima, abril-mayo de 1930.

Libros y Revistas.
Armando Bazán. Blanca Luz Brum de Parra. *Levante*. Lima: Editorial Minerva, 1926, p. 4.

No. 5 Enero de 1927

Dora Mayer de Zulen. "La fórmula Kellog". pp. 9-10.
Magda Portal. "Andamios de vida". p. 12.
María Wiesse. "El niño y el sentido de lo maravilloso". pp. 33-34.
Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Mañana limeña. Poesía. p. 34.

No. 6 Febrero de 1927

Dora Mayer de Zulen. "Frente al imperialismo yanqui". pp. 2-3.
Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Nocturno, Mañana. Poesía. p. 26.
La fiesta de la planta: Magda Portal, Blanca Luz, p. 33.

Libros y Revistas.
Alberto Guillén: Angélica Palma. *Tiempos de la patria vieja*. Buenos Aires: Editorial Nuestra América, pp. 2-3.

No. 7 Marzo de 1927

Miguel Angel Urquieta titulado "Izquierdismo y seudoizquierdismo artísticos", p. 25-27. Replica de Magda Portal, p. 28.
Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Regreso del trabajo. Poesía. p. 32.

Libros y Revistas. Aparecen dos avisos de revistas dirigidas por Brum y Portal p. 4.

No. 8 Abril de 1927

María Wiesse. "Escalas". p. 12, 33.

No. 9 Mayo de 1927

Dora Mayer de Zulen. "América para la Humanidad" p. 14-15.
Blanca Luz Brum de Parra del Riego. Poema. p. 19.
Carmen Saco. "La altura elemento estético: La Torre Eiffel". p. 24.
Magda Portal. Poemas de *Una esperanza y el mar*. p. 33.

No. 10 Diciembre de 1927

Gabriela Mistral. "La Escuela Nueva en Nuestra América". Carta a Julio R. Barcos, pp. 4-6.
Carmen Saco. "Moscú, la ciudad mística". p. 34-35.
María Wiesse. "Dos hombres". p. 35-36.
Blanca Luz Brum. Alabanza por los instantes puros. Poesía. p. 58.
Graciela Garbalosa. Grito. Poesía. p. 58.
Dora Mayer de Zulen. "El problema religioso en Hispanoamérica", p. 59-62.

No. 11 Enero de 1928

Arte peruano. Julia Codesido, p. 9-12.
Blanca Luz Brum. Poema. p. 19.
Carmen Saco. "Moscú, la ciudad mística". pp. 32-33.

Libros y Revistas.
Magda Portal: *Los libros de la Revolución Mexicana*. Lecturas populares de Esperanza Velásquez Bringas, p.41.

Crónica de Libros.
Martín Adán: Graziella Garbalosa. *Una mujer que sabe mirar*. México, 1927, p. 41.
Armando Bazán: María Elena Muñoz. *Lejos*. Montevideo: Agencia General de Librería y Publicaciones, p. 42.
Ricardo Martínez de la Torre: Nydia Lamarque. *Elegía del Gran Amor*. Buenos Aires, p. 44.

No. 12 Febrero de 1928

Carmen Saco. "José de la Solana". p. 12-13.
María Wiesse. "Los problemas del cinema". p. 24-25.
María Monvel. Muñeco. Poesía. p. 25.
Gabriela Mistral. "Derechos del niño". p. 32.
Miguelina Acosta Cardenas. "Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas", pp. 38-39.

No. 13 Marzo de 1928

Arte peruano. Teresa Carvalho, p. 9-10.

Blanca Luz Brum. Nicaragua. p. 18.
Carmen Saco. "La llegada a Moscú". pp. 27-28.

Cronica de revistas
Maria Wiesse. 900, Forma, pp. 43-44.

No. 14 Abril de 1928

María Wiesse. "El forastero". pp. 17-21.

Crónica de revistas
Maria Wiesse: Henri Barbusse "Faits divers". Paris, 1928, p. 43.
Maria Wiesse: La Nouvelle Revue Française. Paris, enero-marzo, 1928, p. 44.

No. 15 Mayo-junio de 1928

Arte peruano. Carmen Saco, p. 10.
Blanca Luz Brum. Fuerza. Poesía. p. 19.
Edgarda Cadenazzi . El Pino. Poesía. p. 23.
Carmen Saco. "Ramón Gómez de la Serna". p. 27.
María Wiesse. "Pequeñas prosas". p. 29.

No. 16 Julio de 1928

Blanca Luz Brum. Poema p. 27.
María Wiesse. "Infancia". p. 28.
María Elena Muñoz. "Esqueleto de la torre" y "Lamparero de la noche". Poesía. pp. 30-31.

Crónica de Libros.
Maria Wiesse: Luis Alberto Sánchez. *Literatura peruana.* Lima: Talleres Perú 1928, p. 43.
Maria Wiesse: Andre Maurois. "Voyage au pays des Articoles". Nouvelle Revue Française, 1928, p. 43.
Maria Wiesse: Andre Maurois. "Bernard Quesnay". Nouvelle Revue Française, 1928, p. 43.

Maria Wiesse: Luc Durtain. "L´Autre Europe". Nouvelle Revue Française, 1928, p. 43.

N. 17 Setiembre de 1928
Blanca Luz Brum. Pequeña Antología de la Revolución. Poesía. pp. 83-84.

No. 18 Octubre de 1928

Blanca Luz Brum. Himno de las fuerzas. Poesía. p. 76.
María Wiese. Notas sobre algunos Films, p. 95-96.

Crónica de Libros.
Maria Wiesse: André Murois. *Ariel ou la Via de Shelley*. Paris: Editions Grasset, 1928, p. 98.
Xavier Abril: Ernestina de Champourcin. *Ahora*. Poemas, Madrid, 1928, p. 99.

No. 19 Noviembre - diciembre de 1928

Luc Durtain. "La otra Europa. Las costumbres: La mujer: prodigiosa transformación de las costumbres. Matrimonio, divorcio y unión libre. Amor y comunismo", pp. 1-9.
María Wiesse. "Momentos cerca de Schubert", pp. 74-75.
Maria Wiesse. Cinema: notas sobre algunos Films, p. 98.

Crónica de Libros.
J.C. Welker: Blanca Luz Brum. *Impresiones*, p. 101.
Maria Wiesse: *Dos poetas: Charles Vildrac y Guy Charles*, pp. 102 – 103.
Carmen Saco: Revista "Monde", dirigida por Henri Barbuse, p. 104.

No. 20 Enero de 1929

Juana de Ibarbourou. Alegria de un dia. Poesia. p. 37.
Amanda Labarca Hubertson. "Indefensa". Cuento. pp. 63-72.
Maria Wiesse. Cinema. Notas sobre algunos films, pp. 93-94.

Crónica de Libros.
Maria Wiesse: André Coeroy. *Panorama de la musique contemporaine*. Paris: Editions Kra, 1928, p. 99-100.
Maria Wiesse: Ricardo E. Molinari. *El imaginero*. Poemas. Buenos Aires: Editorial Proa, 1927, p. 100.

No. 21 Febrero-marzo de 1929

María Wiesse. "Elementos de la poesía de Eguren". pp. 41-42.
Miguelina Acosta Cárdenas. "Los Educacionistas suizos piden la abolición de la milicia". pp. 99-100.

Crónica de Libros.
Maria Wiesse: Revista de cultura "Europa". París, 1929, p. 104.

No. 22 Abril de 1929

Rosa Luxemburgo. "Navidad en el asilo de noche". pp. 8-13.
Giselda Zani. Multiplicación. Poesía. p. 32.

Crónica de Libros.
Maria Wiesse: Guy de Pourtalés. *Chopin ou le poete*. París: Editorial N.R.F, 1919, pp. 99-100.
Maria Wiesse: Rene Benjamin. *La vie prodigieuse d´Honoré de Balzac*. Paris: Editions Plon, 1928, p. 100.
Blanca Luz Brum: Giselda Zani. *Poetas Uruguayos*, p. 104.

No. 23 Mayo de 1929

Blanca del Prado. "Caima". Poesía. Ilustración: Julia Codesido, p. 17-20 -52.
María Judith Arias y César Acurio. "La Escuela hogar" pp. 22-34.
María Wiesse. "El hombre que se parecía a Adolfo Menjou". Cuento. pp. 40-47.
Maria Wiesse. Cinema: Notas sobre algunos Films, pp. 98-99.

Crónica de Libros.
Magda Portal: Carlos Montenegro. *El renuevo y otros cuentos*. La Habana, 1929, pp. 100-102.
Maria Wiesse: Leon Moussinac. *Le cinema sovietique*. Paris: Editorial N.R.F, 1928, p. 104.

No. 24 Junio de 1929

María Judith Arias y César Acurio. "La Escuela Hogar". pp. 65-74.
Dibujo Carmen Saco, p. 75.

Martí Casanovas. Pintores mexicanos. Juana García de la Cadena. p. 76-78.
María Wiesse. Notas sobre algunos Films, pp. 96-97.
María Wiesse. Revista de Novedades Ortofónicas. Ravel, Bizet, Grieg, p. 97.
Crónica de Libros.
Nicanor de la Fuente: Magda Portal. *Hacia una estética económica*. Lima: Editorial del Apra, 1928, pp. 102-103.
Maria Wiesse: Luis Franco. *Los trabajos y los días*. Buenos Aires: Editorial Babel, 1928, p. 103.

No. 25 Julio – Agosto de 1929

Larisa Reissner. "En los campos de la pobreza". pp. 1-11.
Arte Americano. Julia Codesido, pp. 18-19.
Magda Portal. Dos poemas proletarios para los compañeros de Vitarte, El hijo. Poesía. pp. 18-23.
Blanca del Prado. Caima. Poesía. p. 27.
Blanca Luz Brum. Poesía. p. 36
Angela Ramos. "El viaje de Blanca Luz a México". pp. 92-93.
María Wiesse. Notas sobre algunos Films, p. 93-94.
Revista de novedades ortofónicas. María Wiesse, pp. 94-95
Crónica de Libros.
Maria Wiesse: N. Ogner. *Journal de Kostia Riabtzev*. Paris: Calmann Levy Editeurs, 1928, p. 100.
Maria Wiesse: "Bifur". Editions du Carrefour, No. 1, París, 1929, p. 104.

No. 26 Setiembre – Octubre de 1929

Blanca del Prado. "Caima", "El Pueblo". p. 13.
María Wiesse. "El veneno". Cuento. pp. 13-16.
Carmen Saco. "Balance Sumario de Bourdelle". pp. 54-56.
María Wiesse. "Mercedes Padrosa, Pianista mediterránea" y "El violinista André Sas, elemento para nuestra cultura musical", pp. 98-99.
María Wiesse. Cinema: Notas sobre algunos films, pp. 99-100.

No. 27 Noviembre – Diciembre de 1929

Carmen Saco. "Sugestiones del Arte de Julia Codesido". pp. 17-20.
Blanca del Prado. Poesía. p. 56.
María Wiesse. Novedades ortofónicas. Chopin, y Los blues de Ted Lewis, p. 101.
Carmen Saco. "La exposición de Valdivia". p. 99.

Crónica de Libros.
Angela Ramos. Larissa Reissner. *Hombres y Máquinas*, pp. 83-86.
Xavier Abril. "Catálogo de la exposición de Julia Codesido", p. 100.
Maria Wiesse: Ezequiel Martínez Estrada. *Titeres de pies ligeros.* Buenos Aires: Editorial Babel, 1929, p. 102.

No. 28 Enero de 1930

Nydia Lamarque. "La vida heroica de Rosa Luxemburgo". pp. 9-15.
Blanca del Prado. Poemas Caima, ilustraciones de Camilo Blas. pp. 18-19.
Busto de Carmen Saco, p. 54,
María Wiesse. Novedades Ortofónicas, p. 97-98.

Crónica de Libros.
María Wiesse: Genaro Estrada. *Escalera (Toccata y fuga)*. México: Ediciones del Murciélago, 1929, p. 103,
María Wiesse: Ramón Fernández. *Vie de Moliére.* París: Editions N.R.F, 1929, p. 103.
María Wiesse: Jean Rostand. *Le mariage.* Paris: Hachette, Editeurs, pp. 103 - 104.

No. 29 Febrero – marzo de 1930.

Pintura de Laura Rodríguez. Poemas de Eguren. p. 53-55.
Nydia Lamarque. "La vida heroica de Rosa Luxemburgo". pp. 76-85.
Tina Modotti. "La contrarrevolución mexicana". pp. 94-95.
María Wiesse. Novedades ortofónicas, p. 99

Crónica de Libros.
María Wiesse: Valery Larbaud. *Allen.* Paris: Editions Revue Française, 1929, pp. 101 - 102.
María Wiesse: André Demaison. *Le livre des bêtes qu'on appelle sauvages.* Paris : Grasset editor, 1929, p. 102.
María Wiesse: Américo Castro. *Santa Teresa y otros ensayos.* Ediciones Historia Nueva, 1929, p. 102.
María Wiesse: *Dos libros sobre Beethoven*, pp. 102-103.

No. 30 Abril – Mayo de 1930

Carmen Saco. "José Carlos Mariátegui, constructor profeta". pp. 32-33.
Ángela Ramos. "La sonrisa de José Carlos". pp. 34-35.
María Wiesse. "El mensaje de José Carlos Mariátegui". pp. 35-36.
Nydia Lamarque. "La vida heroica de Rosa Luxemburgo" pp. 78-87.

No. 31 Junio – Julio de 1930

Exposición libros mujeres. Carta. p. 83.

CAPITULO XX

ENTREVISTA A MAGDA PORTAL

LA POESÍA COMBATIVA[1]

Con el advenimiento de Magda Portal le nació al Perú su primera poetisa, auguró José Carlos Mariátegui en 1927, pues hasta su aparición sólo habían surgido mujeres de letras. Y, añade, en "su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad". Pero no solo su poesía. Cuando la conocí estaba inmersa en la preparación de su libro *Flora Tristán, Precursora*, publicado en 1983. Afanosa buscaba los datos precisos que le permitieran seguir las huellas de la feminista franco-peruana y soñaba que algún día, como destacada en la dedicatoria de este libro, las mujeres peruanas tuvieran un futuro libre de sumisiones. Y, es que la rebeldía también fue su verdad. No en vano, Nicanor de la Fuente al referirse a ella la calificó como "el más puro fermento revolucionario femenino de este instante en América.

¿Qué poetas y escritores de los años veinte recuerdas más?

Viví los años juveniles con amigos poetas y escritores como Cesar Vallejo, Alfonso de Silva, Sandoval, Zulueta, Orrego, Spelucín, Cesar Moro, los hermanos Peralta y otros que recuerdo con afecto.

Acababa de regresar de Bolivia donde frecuenté a estudiantes y obreros dentro de la tónica de la época, éramos protestatarios y rebeldes. Publiqué entonces un libro llamado *El derecho de matar* en colaboración con otro poeta con el que fundamos la revista "Bandera Roja" donde expresábamos nuestras inquietudes y desacuerdos con regímenes dictatoriales y militaristas. Gobernaba Bolivia el señor Hernán Siles, que inconforme con nuestra participación nos deportó de vuelta al Perú.

1 Entrevista realizada en 1984. Publicada en *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima: Imprenta Humboltd, 1985. 1ª Edición, pp. 81-84.

¿Y cuándo conociste a Haya de la Torre?

En 1923 vi a Haya de la Torre durante una manifestación política de protesta por la pretendida consagración del Perú al Corazón de Jesús. Era un hombre con carisma, que tenia un gran magnetismo y era un magnífico orador. En esa manifestación murió un obrero y un estudiante. Mientras Haya hablaba en el entierro, la policía rodeó el cementerio y él se fugó saltando al río. Como consecuencia de esto le dio neumonía y ahí fue que lo conocí, porque unos amigos me llevaron a visitarlo.

¿Después conociste a José Carlos Mariátegui?

Mi acercamiento a José Carlos Mariátegui, cuyos pormenores no recuerdo, se produjo casi por una ley física ya que él era entonces el polo de atracción más fuerte y entrañable. Vallejo había viajado a Europa, rumbo a su destino, y la mayoría de los jóvenes sensibles seguían el mismo derrotero que yo. Ninguno de nosotros con una ideología definida, pero sí con el anhelo de aprender la palabra vital de Mariátegui, que hacía poco había regresado de Europa.

José Carlos era un conversador incansable, un maestro para quienes lo frecuentábamos, obreros, mineros, campesinos, estudiantes, intelectuales. En ese grupo recuerdo a la poetisa Blanca Luz Brun, a María Wiesse y a Ángela Ramos.

¿Viviste la experiencia de las Universidades Populares González Prada?

Las Universidades Populares se fundaron a iniciativa de Haya de la Torre, deportado en 1923 y residente en esa época en Europa. A estas universidades, mejor dicho a la situada en el pueblo industrial de Vitarte, concurríamos algunas veces a celebrar la Fiesta del Árbol, con José Carlos y una docena de estudiantes y amigos. Allí pasábamos un día de fraternal convivencia, matizada de discursos, poemas y música. José Carlos Mariátegui acudía en su sillón de ruedas, ya inválido de una pierna, pero siempre lúcido, alerta y sonriente como si nada pudiera alterar su función rectora y su gran voluntad. En Amauta está perennizados estos acontecimientos, fijados para la historia como hitos de la trayectoria mariateguista.

Escribiste en la Revista Amauta…

En 1926 se comenzó a editar Amauta, semillero del pensamiento revolucionario de José Carlos Mariátegui, y que fue como un faro que alumbró una etapa auroral del movimiento revolucionario del Perú. En los primeros tomos de Amauta figuran los escritos de intelectuales peruanos de tendencia progresista, que más tarde tomarían diversos rumbos ideológicos. Así como aquellos que después continuaron la obra de Mariátegui y le dieron consistencia a la creación de grupos de acción revolucionaria en nuestra patria.

En la Revista Amauta se publicaron varios poemas tuyos

José Carlos conoció mis primeras producciones poéticas como mi libro Ánima absorta destruido por mi misma en México con la idea de dejar la poesía y dedicarme a estudios menos líricos. Conoció y editó en 1927 en la Editorial Minerva, *Una esperanza y el mar* y en su libro *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, uno de los más renombrados del Amauta, publicó en la sección El proceso de la literatura peruana, un ensayo a mi iniciación poética.

¿En qué circunstancias saliste deportada del Perú?

En 1927, cuando José Carlos Mariátegui estaba afanado en la fundación de la imprenta obrera y la respectiva publicación de una revista que motivara un mejor acercamiento con las clases populares, se produjo el muy publicitado "complot comunista" para derrocar al dictador Leguía. En realidad, era una salida del dictador para enfrentar la intensa inquietud y descontento social que existía. Sirvió como pretexto la incautación de una carta de Esteban Pavletich dirigida desde Panamá a Mariátegui donde le comunicaba sus actividades dentro de una huelga triunfante. Los diarios dieron las noticias en grandes titulares exagerando la situación para permitirle al gobierno una represión generalizada. José Carlos Mariátegui, pese a su invalidez, fue atropellado, sometido a prisión y su casa registrada, con la consiguiente incautación de libros y artículos que según la política tenían carácter subversivo. Hubo prisioneros, persecuciones y deportaciones. "El Comercio" denunció que entre las inspiradoras había dos mujeres: Magda Portal y Blanca Luz Brun.

¿Y adónde las deportaron?

Blanca Luz a pedido suyo, a Uruguay. A mí sin consultarme con un grupo de peruanos se nos deportó a Cuba. Gobernaba la isla bella, uno de esos sátrapas semejante a Batista que le sucediera después, Gerardo Machado. El proceso de 1927, tuvo repercusión latinoamericana, pues a nuestra llegada a Cuba se produjo otro "complot comunista" de Machado, en el que apresaron a centenares de personas entre las que se encontraban Alejo Carpentier y Raúl Roa.

Estando en Cuba nos enteramos que Mariátegui había sufrido una durísima prisión en el Hospital Militar "San Bartolomé", del que semanas después fue liberado debido a la presión del pueblo, y a la protesta de los escritores de América Latina que alzaron su voz de condenación por el aberrante acto de fuerza.

Mientras tanto, después de un proceso policial de 47 días fuimos extrañados de Cuba a México, país acogedor donde no sólo no fuimos hostigados sino que disfrutamos de la solidaridad de los mexicanos con los que vivimos algún tiempo.

Fue en México donde te encontraste con Haya de la Torre nuevamente

Sí, en México fue la segunda vez que vi a Haya de la Torre, pero esta vez conversamos largamente. Fundamos la célula del movimiento antiimperialista y antioligárquico que después se convertiría en el Partido Aprista. Con el fin de difundir nuestra posición recorrí las Antillas dando dos conferencias: "América Latina frente al imperialismo" y "Defensa de la revolución mexicana". De Puerto Rico me deportaron por hablar contra los Estados Unidos.

En esa época las células apristas eran progresistas y revolucionarias. Haya en realidad, llegó al Perú en 1931, cuando ya se había realizado el Primer Congreso del APRA, fundado en 1930. Los planteamientos del Primer Congreso no le gustaron porque eran muy progresistas, y después él se encargó de ir cambiando el curso ideológico lentamente.

Ya entonces Mariátegui había fundado el Partido Socialista

En 1929 estando en Colombia luego de la gira por las Antillas, recibí una carta de Mariátegui donde me invitaba a adherirme al Partido Socialista, que él acababa de fundar en Lima. Su carta era cordial y fraterna y me informaba de su posible viaje a Buenos Aires en busca de recuperación para su salud cada vez más deteriorada. Le contesté a mi llegada a Costa Rica que a mí entender, era urgente crear un partido con características más nacionalistas, antioligárquico y antiimperialista, en cuyo empeño estábamos los militantes del movimiento aprista. Por entonces ya se había roto el nexo amistoso entre José Carlos Mariátegui y Haya de la Torre, sin que esto significara la existencia de ningún partido, pues el APRA contenía planteamientos antiimperialistas y antioligárquicos, y no era todavía un partido sino un movimiento. Aprovechando su posible viaje a Buenos Aires, le sugerimos a José Carlos Mariátegui que viéramos la posibilidad de un encuentro de deportados peruanos en Santiago de Chile. Me contestó rápidamente que estaba de acuerdo y que posiblemente viajaría a principios de 1930.

Desde San José iniciamos las gestiones para reunirnos todos los deportados en Santiago, y sin más tardanza nos abocamos a preparar el viaje. Como debíamos pasar delante de la costa peruana teníamos que cuidarnos de la policía, y por eso obtuvimos de la fraternidad de los amigos de Costa Rica pasaportes falsos para evitar el enfrentamiento. Recuerdo que cuando llegamos al Callao no salimos de nuestro camarote, y ni siquiera dimos aviso a nuestros familiares para que no intenten vernos aunque lo hicieran con discreción.

Finalmente llegamos a Chile, allí nos esperaba la inmediata prisión debido a informaciones procedentes del Perú en las que se nos señalaba como peligros comunistas. Era la primera vez que yo estaba en Chile, y gobernaba Ibáñez, un dictador de mano dura. Mi única defensa fue declararme en huelga de hambre durante ocho días. Luego de lo cual, y bajo promesa de no mezclarnos en la política interna del país, nos pusieron en libertad.

Pero Mariátegui no pudo realizar ese viaje...

Desgraciadamente todo fue en vano porque a mediados de abril nos llegó la tristísima noticia del fallecimiento del Amauta, víctima de la enfermedad que lo aquejara desde los primeros días de su vida. Muchas veces me he preguntado cuál habría sido el resultado de una entrevista en Santiago

con el ideólogo que más había influido en nuestra formación y cuyo contacto directo, ya en la madurez de su prédica y de su acción, hubiera sido decisiva. Si no hubiese mediado la brutal realidad de su enfermedad y de su muerte, es posible que otro hubiese sido el destino de varios jóvenes en 1930, muchos de nosotros anhelosos de integrarnos a la lucha que recién empezaba en el Perú. Sensiblemente esto no fue posible, a mí solo me ilumina el recuerdo de la bella frase final de la carta donde fijábamos el encuentro de los deportados con él en Santiago de Chile: "Yo sé que usted estará allí donde la llame el deber".

¿Por qué renunciaste al Partido Aprista?

Desde 1930 hasta 1948 fui miembro del Comité Ejecutivo Nacional del APRA. En 1946 presidí la Primera Convención de Mujeres a la que concurrieron mujeres de todo el país. Fue una reunión que duró diez días y en la que se tomaron acuerdos muy importantes. ¨

Dos años después cuando se realizaba el Segundo Congreso del Partido Aprista, luego de veinte años de convenciones y reuniones. Renuncié, entre otras razones, porque las conclusiones del Congreso sostenían este enunciado: "Las mujeres no son miembros activos del Partido Aprista porque no son ciudadanas en ejercicio". Me levanté y pedí la palabra. Haya dio un golpe en la mesa y dijo: "No hay nada en cuestión". Insistí con energía que quería hablar y él volvió a repetir lo mismo. Ante eso, me levanté con un grupo de mujeres y dije en voz alta: "¡Esto es fascismo!". Después me eligieron Segunda Secretaria General del Partido, pero me quitaron la dirección del Comando de Mujeres. No volví nunca más al Partido. Fueron veinte años de intensa actividad política. Veinte años que me enseñaron mucho y de los cuales no me arrepiento.

ENTREVISTA A ÁNGELA RAMOS

VOLVIENDO A DARLE VIDA A TODOS ESOS ROSTROS INOLVIDABLES[2]

Ángela Ramos publicó varios artículos en la Revista Amauta como: "La represión de la vagancia", "Religión de amor y de belleza" en torno al libro de María Lacerda de Morúa, y "Hombres y Máquinas", título de la obra de Larissa Reissner. Dueña de una personalidad atrayente y de una inteligencia vivaz, convirtió su palabra y pluma en arma siempre esgrimida con habilidad. Fue también una de las primeras periodistas que denunció las condiciones infrahumanas en las que vivían los presos.

¿Cuál fue el primer trabajo que tuviste?

Mi primer trabajo me hizo ser escritora porque eran tales las injusticias que sufrí que tuve que expresarlas de alguna manera. Trabajaba todos los días, incluidos los sábados y domingos en la Pacific Steam Navegation Company, que fue bautizada con el ingenio limeño: Poca será nuestra comida. A lo que el humor contestó: Peor sería no comer.

Entré a esta compañía como ayudante del Secretario que era un pobre hombre acomplejado que quería ser superior a mí. No desperdiciaba oportunidad para humillarme, pero a la postre le demostré que sabía más que él, y hasta en eso pude ver qué superiores somos las mujeres a los hombres. Siempre he sido amiga de los hombres y casi no he tenido amigas mujeres, pero ahora, con el correr de los años y no tan sólo porque tengo dos hijas, advierto que en el Perú, desde las clases populares hasta la burguesía, la mujer es la que más aporta en la sociedad, en el hogar y fuera de él, y no está ni retribuida ni considerada. En cambio hemos visto llegar a tantos pobres diablos a la Asamblea Constituyente que han dicho tanta necedad y sólo ha habido dos mujeres, y posteriormente sucedió lo mismo en el Congreso.

---

2 Entrevista realizada en enero de 1985. Publicada en *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima: Imprenta Humboltd, 1985. 1ª Edición, pp. 77-81.

¿Cuál es el primer aliento, o la primera fuerza, que debe tener una mujer que lucha por sus ideales?

Creo que nadie es revolucionario sin amor. Hay que poner amor y pasión en las causas que defendemos, entonces lo misma da tener 18 años o dar la vuelta al número y tener 84 años que es mi edad. A los 84 años se puede ser apasionada y se debe ser apasionada en la defensa del hombre. En este sentido me enseñó mi padre que fue una explotado y un hombre justo. Después. José Carlos Mariátegui, quien no sólo es un recuerdo inolvidable sino que está presente permanentemente en mi vida. Me ha dejado una impronta difícil de borrar, quizá qué destino torcido hubiera tenido mi vida sino lo hubiera conocido a él.

¿Qué significó para ti la amistad con José Carlos Mariátegui?

Mi amistad con él data de la época de Labor y Amauta. Lo visitaba a menudo en su casa de Washington. Él influyó en todos los que se acercaban a escucharlo, era imposible estar cerca de él y no ser influenciada. Emanaba tal dulzura su persona. Recuerdo que cuando estaba en silla de ruedas nos turnábamos para llevarlo y cuando salía a dar alguna conferencia cientos de personas le hacían calle para que pasara y él se ruborizaba. Tenía una frase, una palabra para cada persona, para alentarla, para dirigirla, para guiarla. Era increíble cómo se acordaba de todos, del hijo enfermo, de la cosecha, de los problemas, de las aspiraciones. Era profundamente humano, profundamente interesado en los problemas de todos y cada uno. Cuando murió no pudimos darnos cuenta de la magnitud de la desgracia, de la catástrofe que había caído sobre nosotros. Su entierro fue una manifestación de dolor popular. No hubo carrozas, sino hombros de trabajadores que lo llevaron hasta el cementerio cantando La Internacional.

El Partido Comunista fue fundado en una playa, y quizá para no atraer la persecución policíaca le dieron el nombre de Partido Socialista, pero todos sabíamos que se trataba del Partido Comunista. Lo fundó Mariátegui conjuntamente con Hugo Pesce, Ricardo Martínez de la Torrre, Avelino Navarro, un ferroviario que vino como Julio Portocarrero del campo anarcosindicalista y el abogado Luciano Castillo que a mi me da pena decirlo porque como amigo le tengo especial deferencia, pero el Partido Socialista no ha sido sino siempre Luciano Castillo y su sello.

De todos los mencionados Ricardo Martínez de la Torre fue un magnífico amigo mío y además un consecuente comunista que no pudo ser borrado de las filas del Partido por ese tránsfuga y traidor, que no tiene Patria, pero presumo que la podría volver a tener, que es Ravines. Ravines forma la primera célula aprista en París, pero después se volvió antiaprista. Fue conductor del Partido Comunista a la muerte de Mariátegui, después salió despotricando en Chile contra la Unión Soviética y el Partico Comunista. Lo demás ya es historia reciente y conocida, y no la voy a repetir. Me parece que Velasco al quitarle la ciudadanía peruana obedeció a un dictado de conciencia porque un traidor de esa calaña no es digno de tener una Patria.

Otro que ha tenido una trayectoria sinuosa es el jefe del APRA. Fue Presidente de los estudiantes universitarios y por eso fue perseguido y extrañado del país en el gobierno de Leguía. Inició su peregrinación en París donde le gustó La Marsellesa que convirtió en himno aprista. Después se trasladó a la Unión Soviética, allí se puso la blusa mujik y beso el suelo ruso. Los soviéticos no se dejaron seducir por el personaje. Después Haya viajó a Inglaterra donde tomó la costumbre de saludar con el pañuelo blanco luego de su coqueteo con el Partido Laborista. También estuvo en Italia y en Alemania, algunos lemas apristas se parecen a lemas fascistas no por casualidad. De regreso al Perú y desde Panamá, tuvo la divertida ocurrencia de enviarle una carta a José Carlos Mariátegui, acompañada de una foto en la que aparecía, ya no con la blusa mujik, ni obrera, ni pañuelo blanco, sino con camisa de cuello y corbata con una inscripción que decía: "De Haya futuro Presidente del Perú".

Larga y triste trayectoria de un hombre que tuvo dimensión territorial, y si quieres, internacional. Poseedor de un talento reconocido y que sin embargo, después de estar confinado en la Embajada de Colombia por orden del dictador de turno Manuel Odría, pactó con Odría. Después de haber sido denigrado por Ravines, volvió a ser socio de Ravines.

Has estado presa ¿no?

He estado presa en dos oportunidades. Una vez cuando Sánchez Cerro estaba en el poder. En esa ocasión Zoila Aurora Cáceres fue a pedir por mí y Sánchez Cerro le respondió: "¿Ángela Ramos? He hecho todo lo posible por ser amigo de ella y me ha rechazado. Una vez se publicó la lista de visitantes a Palacio y apareció su nombre, rectificó al día siguiente y dijo que no había venido a visitarme ni pensaba venir nunca. No me pida usted por ella,

porque la quisiera ver colgada en los alambres del tranvía". A pesar de esto no le guardo rencor porque era natural en él, y por encima de estas cosas pienso que fue uno de los pocos presidentes que no ha metido las manos en las arcas públicas. Permanecí durante un mes presa, la segunda, un poco más, en esta oportunidad intervino el Alcalde del Callao, José Valega, que era muy amigo de mi padre.

También escribiste teatro

En 1923 se estrenó en el Teatro Colón mi comedia costumbrista de principios de siglo, en la que por primera vez la clase media subía a escena. Se tituló: "Por un marido". Se presentó 25 noches seguidas. Después pasó al Segura y al Municipal, también la dieron en Chile. Según un crítico de la época Nataniel Yáñez Silva: "Tenía todos los aciertos y los defectos propios de la obra de una mujer". Después escribí tres comedias más.

¿En qué periódicos trabajaste como periodista?

He colaborado en casi todos los periódicos. En "El Comercio" siempre fui silenciada, aunque allí comencé a escribir nunca figuró mi nombre. En "El Mundo" de Andrés Aramburú gané algún dinero, 10 soles, y en "La Noche" de Gastón Roger sin ganar dinero gané prestigio lo mismo que en "La Crónica" donde Clemente Parra me abrió las puertas. Allí hice campaña por los presos comunes, esa es la única obra que reconozco como mía. Denuncié esas cárceles de donde jamás ha salido un hombre regenerado y que muchas veces son escuelas de la delincuencia. Luché contra la Ley de la Vagancia y recibí el espaldarazo de José Carlos Mariátegui, en un artículo magistral en el que examina y condena esa ley que pone al hombre fuera de la ley y que marcha al margen del Código Penal. Todavía sigue siendo una afrenta para la llamada "justicia".

Quizá sin mi vocación por la gente que sufre prisión no hubiera podido ocupar el cargo de Secretaria General del Socorro Rojo Internacional, en defensa de todos los presos y perseguidos. Laboré con tal ardor que en una ocasión me encontré con 32 presos que habían salido de El Frontón a los que hube de conseguir vivienda, alimentación y regreso a las tierras de donde les habían traído. Estuve en el Socorro Rojo durante tres años y tuve a mi cargo todo el grupo "Vanguardia Roja" de la Universidad de San Marcos en el cual estaba el inolvidable Genaro Carnero Checa, que en la visita que me hizo en febrero de 1980, me puse en su libro *Los peces infernales*:

"A mi primera jefa en la revolución y en la amistad". Recuerdo esa pléyade de muchachos entusiastas y capaces de hacer lo imposible por ayudar a sus compañeros de prisión como Jorge del Prado y su hermano Julio.

No sabes cómo desearía volver a ser joven para ir al Sexto, a Lurigancho y a todas las cárceles que fue para denunciar lo que denuncié hace 50 años pero que ahora ha adquirido contornos sombríos y criminales.

¿Y qué te ha dejado el amor?

El amor me ha dejado muchas alegrías y tristezas, pero sobre todo me dejó dos hijas que siguen mis huellas y aún la superan. Es el mejor homenaje que puedo rendir a la memoria de su perecido padre, del cual estuve separada durante 26 años y cuando supe que estaba enfermo fui a verlo.

¿A qué mujeres recuerdas más de esa época?

He conocido a muchas mujeres interesantes como Dora Mayer de Zulen, primera voz que se alzó a favor del indígena. Fue una mujer que no transigió, que vivió en una pobreza franciscana y que, cuando tuvo algo, lo entregó totalmente a los pobres. Nadie la recuerda hoy, quizá porque es mujer. Se habla de Tello, de Valcárcel, pero nunca se cita a Dora Mayer de Zulen. Yo siento la necesidad de repetir esos nombres, como también el de Adela Montesinos, esa extraordinaria amiga, el de María Wiesse, una gran mujer, el de Blanca Luz Brun y Julia Codesido. Es curioso, las tengo tan presentes como si fuera ayer que las hubiera visto, y sin embargo siento también que se las olvidó pronto. En esta tarde que me he confesado, tú, Sara Beatriz, estás volviendo a darle vida a todos esos rostros inolvidables y fecundos.

¿Cuál ha sido tu principal virtud para enfrentarte a una sociedad tan conservadora?

No creo que haya tenido virtudes, pero siempre he estado alerta frente a la luz roja que me avisaba de un peligro para mi conducta. Lo que me hizo agonizar, como decía Unamuno, fue la lucha con mis creencias porque murió en mí lo religioso, pero ha quedado ardiendo la mística. Esa mística que me hace seguidora de Cristo, de Francisco de Asís, que me hace defender la justicia. Si volviera a nacer volvería a ser comunista y a defender y luchar por los presos.

El galardón que he recibido en los últimos tiempos es una carta de Jorge del Prado que es de antología. Admiro, respeto a Jorge del Prado como el amigo y camarada que por sus excepcionales dotes, es un digno discípulo de Mariátegui. Las tristezas que he tenido han sido la muerte de Genaro Carnero Checa, de Ernesto More, y de Esteban Pavletich. Ahora que tú me dicen que han elegido a Lucía, su excelente esposa, como presidenta de COSALC, se que llevará dignamente la bandera de la solidaridad que Esteban desplegó con tanta valentía.

Lo más significativo para mí ha sido Nicaragua y ahora la lucha de El Salvador. En realidad todo el Caribe está convulsionado, y no son las balas del cowboy Reagan las que van a matar un movimiento que forma parte de la historia de la liberación delos pueblos.

CAPITULO XXI

CAMBIAR LOS PARADIGMAS

Ciudadanía y Sufragio

El derecho al sufragio de las mujeres peruanas se logró el 7 de setiembre de 1955, mediante la Ley Nº 12391, que modificó los artículos 84, 86 y 88 de la Constitución Política de 1933. Sucedió durante el gobierno del general Manuel A. Odría, que no era precisamente un demócrata. El 29 de octubre de 1948, dio un golpe de Estado contra el presidente José Luis Bustamante y Rivero; y para no aparecer ante la opinión internacional como un dictador, señaló que presidiría un gobierno provisional hasta las elecciones. En ese contexto sin contendores ganó las elecciones de 1950, inaugurando un régimen militar conocido como el Ochenio que se caracterizó por la ausencia de libertades políticas y una sistemática represión contra sus opositores.

Largo y difícil el camino de las mujeres hacia la conquista de sus derechos. La primera Constitución de la naciente República en 1826, estipulaba que los requisitos para ser ciudadanos eran: "Ser peruano. Ser casado, o mayor de veinticinco años. Saber leer y escribir. Tener algún empleo o industria o profesar alguna ciencia o arte". Es decir, en primer lugar ser hombre, letrado y con profesión. Las Constituciones de 1828, 1834 y 1839, son aún mucho más explícitas al establecer en el Artículo 4°: "Son ciudadanos peruanos todos los hombres libres nacidos en el territorio de la República".

El derecho al sufragio femenino se empezó a debatir en la Asamblea Constituye de 1931, instalada durante la asunción como Presidente del comandante Luis Sánchez Cerro, en un contexto de confrontación política y violencia. Finalmente y luego de un intenso debate y una tenaz oposición de los sectores políticos conservadores, la Constitución Política de 1933, en su Artículo 86°, le otorgó a las mujeres alfabetizadas y mayores de 21 años, el voto en elecciones municipales.

Durante las décadas del 1940 y 1950 continuó la lucha por lograr el voto femenino en un clima más propicio para el reconocimiento de los derechos de las mujeres, a partir del principio de la igualdad de derechos humanos proclamado en la Carta de las Naciones Unidas. En 1945 en el Congreso Femenino de París, se fundó la Federación Democrática de Mujeres, y después la Federación Mundial de la Mujer. Mientras que en América Latina, entre 1946 y 1949, se conformaron organizaciones y federaciones de mujeres en Argentina, Chile, Cuba, México, Brasil y República Dominicana; en la década del 50 en Costa Rica, Guatemala, El Salvador, Venezuela, Colombia, Uruguay, Ecuador y Paraguay; y posteriormente en Haití, Honduras, Perú y Panamá.

En la Novena Conferencia Internacional Americana realizada en Bogotá el 30 de marzo de 1948, los gobiernos representados señalaron que era aspiración de la comunidad americana equilibrar a hombres y mujeres en el goce y ejercicio de los derechos políticos, y acordaron "que el derecho al voto y a ser elegido para un cargo nacional no deberá negarse o restringirse por razones de sexo". Es en este período que la mayoría de gobiernos latinoamericanos otorgaron a las mujeres el derecho al sufragio:

> Canadá (1918); Ecuador (1920); Brasil (1932); Uruguay (1932); Cuba (1934); El Salvador (1939 -limitado); República Dominicana (1942); Jamaica (1944); Guatemala (1945 -limitado); Panamá (1945); Trinidad Tobago (1946); Argentina (1947); Venezuela (1947); Surinam (1948); Chile (1949); Costa Rica (1949); Haití (1950); Barbados (1950); Antigua y Bermuda (1951); Dominica (1951); Granada (1951); Santa Lucía (1951); Bolivia (1952); México (1953); Guyana (1953); Honduras (1955); Nicaragua (1955); Perú (1955); Colombia (1957; Paraguay (1961); Bahamas (1962); Belice (1964).

En la década del 50 diversos países de América Latina atravesaron un período de intensa convulsión social, y de lucha contra regímenes militares y dictaduras civiles, que tuvo una importante repercusión en el triunfo de la Revolución Cubana. Durante esos años varias revistas: "Hora del Hombre", "Peruanidad", "Excélsior", "De todas partes", publicaron poemas, artículos y cuentos de María Rosa Macedo de Camino, Isabel de la Fuente, Carlota Carvallo de Núñez, Felisa Moscoso, Eva Morales, y Hortensia Málaga de Cornejo.

La revista "Hora del Hombre" dirigida por Jorge Falcón, contenía una sección femenina orientada a difundir diferentes actividades de las mujeres, avances de su incorporación a la actividad económica, e información de su participación en la reconstrucción de ciudades destruidas por la guerra. Un artículo escrito por una estudiante de pedagogía, refleja el cambio de percepción del discurso femenino a comienzos de los 50. Traza líneas que permiten vislumbrar el despegue del movimiento feminista en la década del 60 primero en Europa y Estados Unidos, y posteriormente en América Latina:

> "Es indudable que vivimos en una época en la que las mujeres escalan posiciones y ocupan un lugar privilegiado dentro de distintas actividades de la vida misma. El prejuicio que circunscribía única y exclusivamente a lo doméstico el campo de acción femenina, se va desarraigando cada vez más. La línea divisoria que existiera hasta hace muy poco tiempo entre lo que se daba en llamar actividades masculinas y femeninas, ha ido desapareciendo paulatinamente, conforme la práctica ha demostrado que la mujer puede desempeñarse tan bien o mejor que el hombre en muchas de aquellas que antes le estaban completamente vedadas.
>
> (...) La educación moderna, si es que cabe hablar de épocas tratándose de educación, va cayendo poco a poco en un desprecio a las atenciones y delicadezas que se merecen quienes usan las faldas y saben hace sentir que realmente las llevan. Me refiero a la cortesía traducida ya sea en una frase amable, en ceder un asiento en el ómnibus, en un gesto, en fin, en esa serie de pequeñas cositas que reunidas, no sólo nos hacen reparar a nosotras en que la caballerosidad todavía existe, sino que hace recordar a los caballeros, que por más que nuestras actividades puedan ir paralelas a las de ellos, biológicamente, por lo menos, permanecemos tan diferentes como siempre. Entiéndase que no me refiero a las fórmulas y reverencias de antaño, sino a algo más profundo y más a tono con la época en que vivimos. Para terminar, quisiera aclarar que si al hablar de la mujer moderna he omitido la palabra "glamour", "tea-bridge" y "rouge", ha sido porque he querido evitar en lo posible hablar de ese tipo de mujer que se empeña en pintarse los labios en forma de sandía, hablar continuamente del último modelo o de su actor favorito y cuyas únicas actividades se reducen a estar en público, a prepararse para estar en público, a recuperarse de

los efectos de haber estado en público, y que, por añadidura y no sé por que extraña razón, se empeña en llamarse a sí mismas: "mujeres modernas"[1].

El 17 de junio de 1956, las mujeres peruanas votaron por primera en elecciones generales donde fue elegido, Manuel Prado Ugarteche, Presidente de la República. También en esos comicios las mujeres llegaron por primera vez al Congreso en calidad de senadoras y diputadas para el período 1956-1963. De los 54 escaños del Senado, 1 le correspondió a una mujer: Irene Silva de Santolalla, Senadora por Cajamarca. Y, en la Cámara de Diputados, de 182 escaños, 8 fueron ocupados por mujeres: Lola Blanco de la Rosa Sánchez, Diputada por Ancash; Alicia Blanco Montesinos, Diputada por Junín; María Eleonora Silva, Diputada por Junín; María Colina de Gotuzzo, Diputada por La Libertad, Manuela Billinghurst, Diputada por Lima; Matilde Pérez Palacio, Diputada por Lima; Juana Ubilluz de Palacios, Diputada por Loreto; Carlota Ramos de Santolalla, Diputada por Piura.

Posteriormente, la Constitución Política de 1979 estableció el voto universal, con lo que se amplió el sufragio para la población analfabeta. Con esta medida, un mayor número de mujeres pudieron ejercer sus derechos políticos. En esos años surgieron organizaciones de mujeres de los sectores urbano-populares, que se movilizaron en pro de conquistas sociales ante la carencia de una política de Estado favorable a las mujeres, la ausencia de reivindicaciones en los partidos, y en la institucionalidad política.

En 1991, se conformó el Grupo Parlamentario de Mujeres con el objetivo de impulsar tres propuestas: Coeducación; Prevención de la violencia contra la mujer; y la Ley de Comisarías para las Mujeres. El Congreso Constituyente de 1993 aprobó una Ley contra la Violencia Familiar, y la instauración del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social. En 1994, se creó la Comisión de la Mujer en el Congreso; y en 1997 se implementó el sistema de cuotas. Así, en 1998, la Ley General de Elecciones estableció que los partidos políticos debían incluir en sus listas candidatas mujeres en un porcentaje mínimo del 30%, tanto en las elecciones internas de los partidos como en los procesos de elecciones generales, municipales y regionales.

1 Ettel de Lloc. "La mujer moderna". Hora del Hombre. Lima, marzo de 1950.

La incorporación a la vida política y a cargos de representación política de las mujeres ha sido progresiva:

En 1956 fueron elegidas 7 mujeres al Congreso.
Después de varios gobiernos militares para el período presidencial de 1980-1985: 15 mujeres representaron el 6.3% de participación.
En las elección 1985-1990: 13 mujeres, 5.4%.
1990-1992: 16 mujeres, 6.7%.
1993-1995: 7 mujeres, 8.8%.
1995-2000: 13 mujeres, 10.8%, y por primera vez una mujer presidió el Congreso, y también fueron mujeres las integrantes de la mesa directiva.
2000-2001: 26 mujeres, 25%.
2001-2006: 20 mujeres, 24%.
2006-2011: 35 mujeres, y por primera vez una mujer fue designada Presidenta del Consejo de Ministros.
2011-2016: 28 mujeres.
2016-2021: 36 mujeres.

Obtenida la igualdad jurídica, quedaba pendiente la lucha por lograr una plena participación política como ciudadanas. Cambiar las prácticas y ejercer realmente los poderes y las libertades tan duramente conquistados[2]. Es necesario, además, tener en cuenta que la relación de la mujer en términos de poder y liderazgo es muy compleja debido a acondicionamientos culturales. Un porcentaje significativo de mujeres que han accedido a puestos de dirección con las consabidas ventajas económicas, sociales y personales, muchas veces, según Julia Kristeva, "se convierten en pilares de los regímenes existentes, guardianas de la situación, las protectores más celosas del orden establecido"[3] . Por ello, la resolución del problema de la representatividad política, los derechos ciudadanos, la igualdad social y la participación popular, guarda relación con la renovación de las sociedades civiles y la consolidación de la democracia.

Movimiento Femenino

Simone de Beauvoir proclamó en 1949: "No se nace mujer, se llega a serlo", en su libro *El segundo sexo*, el ensayo feminista más importante del

2 Anne-Marie Käppeli trata ampliamente este tema en su ensayo "Escenarios del feminismo". Michelle Perrot y Georges Duby. *Historia de las mujeres*. Madrid, 1993.

3 Julia Kristeva. *Las enfermedades del alma*. Barcelona, 1995, p. 198.

siglo. Todo lo que se ha escrito después en el campo de la teoría feminista ha tenido que contar con esta obra sea para continuar sus planteamientos y seguir desarrollándolos, o para criticarlos oponiéndose a ellos[4]. Desde la perspectiva de la filosofía existencialista analiza el origen histórico y las referencias culturales en la construcción de "un segundo sexo", que ningún destino biológico define, "es la civilización en conjunto quien ha elaborado ese producto intermedio entre el macho castrado al que se califica como femenino"[5]. Un ser dependiente y con relaciones de sometimiento con el otro sexo[6].

Entonces, los grupos femeninos no eran reconocidos y existía una cierta desconfianza hacia el feminismo. Esto obedecía principalmente a que no hubo en el Perú ni en América Latina un feminismo de larga tradición, "con su filosofía, el liberalismo, y su encarnación económica, el capitalismo. Libertad (individual) e igualdad (como) principales ejes de su lucha"[7]. Por ello, a pesar de la intensa lucha de las mujeres no accedieron a una participación política hasta el último tercio del siglo XX, "según la definición que de ésta hace la ciencia política, es decir, capacidad do representación a través del sistema de partidos políticos, ejercicio del voto y manejo del poder en las instituciones de gobierno"[8].

Entre 1960 y 1970, el movimiento femenino con diferentes corrientes teóricas y tendencias que explican las causas de la subordinación y las estrategias del cambio de las relaciones y condición de las mujeres, cobró notable impulso en Europa y Estados Unidos, en el contexto de una América Latina marcada por un clima de agitación social, dictaduras militares, y una fuerte presencia del pensamiento de izquierda y marxista. Tres obras teóricas tuvieron entonces una notable repercusión: *La mística de la feminidad* (1963) de Betty Friedman; *Política sexual* (1969) de Kate Millet; y *La dialéctica del sexo* (1970) de Sulamith Firestone.

Tuvieron el mérito de analizar el patriarcado y el género desde el psicoanálisis y el marxismo, a través de lo cual estudiaron las relaciones

4 Simone de Beauvoir. *El segundo sexo.* Valencia, 1998, p.7.

5 Simone de Beauvoir. *El segundo sexo.* Buenos Aires, 1962, p. 13.

6 Isabel Morant. "El sexo de la historia". Ayer, No. 17, 1995, p. 37.

7 Louise Toupin. *Qu'est-ce que le féminisme?.* Quebec, 1997.

8 Lola G. Luna. "Los movimientos de mujeres en América Latina o hacia una nueva interpretación de la participación política". Barcelona, Boletín Americanista, N°. 45, 1995, p. 251.

de poder al interior de la familia y la sexualidad. Para Kate Millet, la relación entre los sexos es una relación de poder, sintetizada en su célebre afirmación: "Lo personal es político". Pero lo interesante de esta corriente del feminismo no solo radicaba en sus obras teóricas, sino en la organización de grupos de autoconciencia donde las mujeres empezaron a contar sus propias experiencias. Lo que originó la capacidad de verse a sí mismas, y nuevas formas de solidaridad entre mujeres que impulsarían aún más su desarrollo.

Según Joan W. Scott, escribir la historia del feminismo no significa escoger entre la estrategia de la igualdad o de la diferencia, como si ésta pudiera resolver todas las contradicciones vividas. Una historia del feminismo debe ser, "la historia de las mujeres (y de algunos hombres) constantemente inmersos en la resolución de los dilemas que enfrentan"[9].

A partir de la década del ochenta y noventa se inició un nuevo orden signado por el triunfo de lideres de la derecha, el agotamiento de las ideologías, la disolución de la Unión Soviética, la debacle del socialismo en los países de Europa del Este, y el liderazgo económico, político y militar de Estados Unidos. Esto originó la formación de bloques geopolíticos encabezados por Estados Unidos, países de Europa y de Asia, mientras África y América Latina quedaban en la periferia bajo el impulso de políticas de desregulación, privatización y disminución del rol del Estado en la producción. Política que no ha solucionado el desempleo, ni la desarticulación de los procesos productivos, y mucho menos la grave crisis de distribución del ingreso que explica los profundos abismos sociales que se dan[10].

En ese contexto, el trabajo de las organizaciones femeninas y feministas respondió a la incorporación creciente de la mujer al mercado del trabajo antes predominantemente masculino. Entre 1961 y 1981, la tasa de crecimiento de la Población Económicamente Activa Femenina alcanzó el 70% superando largamente la tasa de crecimiento masculina[11]. Sin embargo, se trataba de un trabajo donde las mujeres eran "la mayoría

9 Joan Wallach Scott. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis, 2002.

10 Agustín Haya de la Torre. *La restauración neoliberal*. Lima, 1994, p. 83.

11 Virginia Guzmán, Patricia Portocarrero. *Dos veces mujer*. Lima, 1985.

sólo en aquellos empleos de tiempo parcial, de bajo o ningún salairo"[12]. Tampoco los índices de alfabetismo se redujeron en las zonas de extrema pobreza ni mejoraron las condiciones de salud para las mujeres que habitaban esas zonas.

A partir del 2000, América Latina ha iniciado un camino que intenta ser propio, con un fuerte sesgo nacional, democrático, e inclusivo con los sectores marginados, y de reconfiguración de la inserción de los pueblos indígenas en el proyecto nacional. En este contexto, el movimiento femenino afronta el reto de lograr una equidad que incluya todas las voces marginadas. Porque, "la lucha por relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas"[13]. Así también en las organizaciones populares las mujeres están luchando para cambiar una tradición que las excluye y oprime. Un formidable reto para el feminismo contemporáneo que necesariamente en el Perú deberá trazarse estrategias que incluyan género, raza y clase[14].

12 Cecilia López Montaño. "La dimensión de género del capital social. Equidad de género: una decisión política. Socialismo y Participación No. 92, Lima, abril del 2002.

13 Aída Hernández Castillo Salgado. "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?.

14 Sara Beatriz Guardia. "Derechos Políticos: Una visión de género en la historia de las mujeres peruanas". 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile, 14 – 18 Julio del 2003.

CAPITULO XXII

DEMOCRACIA TAMBIÉN PARA LAS MUJERES

Antecedentes

La democracia liberal surgió con el pensamiento ilustrado asociada a una economía capitalista de mercado y a la aceptación teórica de la división de las clases sociales. A partir de lo cual, se originaron los cuatro modelos de democracia hasta ahora conocidos; entendiendo como modelo "un sistema de elementos que reproduce determinados aspectos, relaciones y funciones del objeto que se investiga"[1]. No obstante, hay que considerar que la sociedad en que actúa un sistema político democrático está unida al "carácter esencial de las personas que hacen que funcione el sistema (lo cual, evidentemente, en un sistema democrático, significa la gente en general y no sólo una clase gobernante o dirigente)"[2].

En su libro, *Teoría de la Legislación*, el filosofo inglés Jeremy Bentham (1748-1832), defendió a finales del siglo XVIII un sufragio que excluía a los pobres, los analfabetos, las personas dependientes y las mujeres. Si bien creía que las mujeres para compensar sus problemas naturales debían tener derecho incluso a más votos que los hombres, sostuvo que era imposible sugerirlo por los enfrentamientos y la confusión que la propuesta causaría en la sociedad. Corresponde a este período un notable ensayo titulado: *Vindicaciones de los derechos de las mujeres* (1792) de Mary Wollstonecraft, quien se opuso al pensamiento político tradicional que negaba a la mujer los derechos políticos, y sostuvo que esta exclusión obedecía a preceptos humanos e históricos[3]. Contra la imagen recurrente de la mujer como un ser débil, superficial y pasivo, Wollstonecraft sostuvo que era capaz de asumir el reto político y también el liderazgo, pero que la carencia de educación y el aislamiento doméstico habían frenado su desarrollo como ciudadanas de pleno derecho.

---

1 Blauberg, Kopnin, Pantin. *Breve diccionario filosófico.* Buenos Aires, 1972.

2 C. B. Macpherson. *La democracia liberal y su época.* Madrid, 1987, p 14.

3 Mary Wollstonecraft. *Vindicaciones de los derechos de las mujeres.* Penguin, 1982, pp. 257-258.

En 1820, otro teórico desarrollista, James Mill, planteó en su artículo titulado "Del Gobierno" la necesidad de excluir a personas cuyos intereses estaban comprendidos en los de otras personas, como el de las mujeres que estaban incluidos en el de sus padres y maridos. Es decir, la concepción de la política era vista como asunto público, ámbito de los hombres y directamente relacionada con el poder, el gobierno y las instituciones. Y, todo lo que concernía a las mujeres pertenecía al ámbito privado, separado de la sociedad y el estado. Por ello, el sufragio femenino solo pudo ser posible en el siglo XX y después de una importante lucha de las mujeres. Posteriormente, estas reivindicaciones figuraron en el libro de John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, *La sujeción de la mujer* (1869).

Coincidente con este discurso, las feministas alemanas unieron la lucha por sus reivindicaciones a la política agrupándose en el Partido Social Demócrata Alemán y en el Partido Bolchevique. En su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*, *Raúl* Fornet-Betancourt destaca la influencia del pensamiento socialista y marxista, que "contribuyó de manera notable a consolidar la vanguardia de un fuerte movimiento feminista, ya desde los albores del siglo XX"[4]. Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin y Alejandra Kollantay, son las figuras más notables de esta corriente. Rosa Luxemburgo participó en la fundación del partido socialdemócrata de Polonia, militó en la Liga Espartaquista y dirigió la revista "La Internacional". Fue asesinada el 15 de enero de 1919. Clara Zetkin dirigió en 1890 el periódico "La Igualdad"[5] durante 25 años y logro que la prohibición que las obreras alemanas se reunieran fuera revocada en 1906. Y, Alejandra Kollantay, fue Ministra Plenipotenciaria de la URSS, cuando en la Primera Constitución de 1918 se proclamó la igualdad de los derechos de la mujer y el hombre por primera vez en la historia de la humanidad

Posteriormente, Thomas Humphrey Marshall definió el concepto de ciudadanía como "una condición conferida a aquellos que son miembros plenos de una comunidad" [6]. Se trata de una democracia participativa que se inició como consigna de los movimientos estudiantiles y obreros en la década del sesenta como resultado del creciente descontento ante la desigualdad social y económica. Modelo que abarca más que la existencia de

4 Raúl Fornet-Betancourt. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil.* Barcelona, 2009, p. 51.

5 El tiraje del periódico aumentó de 4 mil ejemplares en 1902 a 125 mil en 1914.

6 Thomas Humphrey Marshall. *Ciudadanía y clase social.* Madrid, 2007.

los partidos, su lógica competencia y elecciones periódicas, porque incluye la participación directa de la sociedad civil organizada. Apunta a la transformación de la estructura organizativa de la sociedad para convertirla en una sociedad donde no existan exclusiones de raza o sexo. Significa también, una propuesta y una forma de vida. "Si las personas, dice Held, saben que existen oportunidades para una participación efectiva en la toma de decisiones, es probable que crean que la participación merece la pena, y que además defiendan la idea de que las decisiones colectivas deban ser obligatorias. Por otro lado, si las personas son sistemáticamente marginadas y/o pobremente representadas, es probable que crean que rara vez se tomaran en serio sus opiniones y preferencias"[7].

Por ello, la democracia debe incluir cuestiones relativas al poder, a la reforma del estado, y a la reestructuración de la sociedad civil. Una reestructuración donde el principio de autonomía, que implica la capacidad de todos los seres humanos, hombres y mujeres a participar en la vida pública y forjarse como seres libres, posibilite la transformación interdependiente tanto del estado como de la sociedad civil. Lograda la igualdad jurídica, quedaba por delante la lucha de las mujeres por ejercer este derecho y acceder a una plena participación política como ciudadanas. Es decir, cambiar las prácticas y ejercer realmente los poderes y las libertades tan duramente conquistados[8].

Actualmente, las mujeres tienen una mayor presencia en el espacio político y en la consolidación de la democracia. Pero aún existen diferencias en el acceso a la educación, una práctica no igualitaria en la división social del trabajo y los puestos de dirección; también en las funciones y tareas al interior de la familia, en el espacio público y en el acceso a cargos de responsabilidad política.

Así mismo, enfrentan una situación compleja signada por elementos de cambio en contraposición con la continuidad de viejas herencias. La misma sociedad se mueve saturada de contradicciones. La profusa migración rural que marcó la década del sesenta a todos los países de la región, ahora trasciende las fronteras nacionales en lo que se ha denominado: "migración de la miseria". Como señala el informe del Foro sobre Migración,

7 David Held. *Modelos de democracia.* Madrid, 1991, p. 312.

8 Anne-Marie Käppeli. "Escenarios del feminismo". En: Michelle Perrot y Georges Duby. *Historia de las mujeres.* Tomo VIII. Madrid, 1993.

Agricultura y Desarrollo Rural de la FAO (2017), actualmente la migración es resultado de la extrema pobreza y de las condiciones adversas para acceder a un desarrollo adecuado.

Un estudio realizado por el FMI (2018), basado en datos macroeconómicos, sectoriales y empresariales, señala que la desigualdad de condiciones entre mujeres y hombres impone un gran costo para la economía mundial en razón de las disparidades de acceso a educación, salud, finanzas y tecnología. Todo lo cual significa una menor productividad y un bajo crecimiento económico.

Es decir, si el empleo de las mujeres se pudiera equiparar al de los hombres, las economías serían más resilientes y el crecimiento económico mayor. En esa perspectiva, cerrar la brecha de género en el empleo podría incrementar el PIB un 35% en promedio, del cual entre 7 y 8 puntos porcentuales corresponden a aumentos de productividad gracias a la diversidad de género[9].

Democracia en el Perú

En el Perú, la década del sesenta representó profundos cambios signados por una migración masiva del campo a la ciudad y el incremento de zonas marginales. También a partir de ese período el discurso de las mujeres fue logrando una mayor influencia, y su participación política no estuvo circunscrita a un reducido grupo de vanguardia. En los ochenta surgieron las organizaciones de mujeres de los sectores urbano-populares, que cuestionaron el orden establecido al convertirse en soporte económico de sus hogares, frente a la carencia de políticas del Estado y la ausencia de reivindicaciones en los partidos y en la institucionalidad política.

Su incorporación a la vida política y a cargos de representación política ha sido progresiva. El sistema de cuotas, implementado en 1997, ha significado un avance en lograr la igualdad en la representación política. Las cuotas de género en el Perú sostenían inicialmente un 25% para listas al Congreso y municipios. En el año 2000 se aumentó la cuota para el Congreso a 30%, y en el 2002 se hizo lo mismo con la cuota para municipios. Además, en el 2002 también se aplicó el 30% para las elecciones regionales.

9 Sara Beatriz Guardia. "Capacitación y empoderamiento económico de las mujeres". Seminario La Mujer y el Capítulo de Género en las relaciones de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños y la Unión Europea CELAC-UE. Lima, 9 de Marzo 2020.

Sin embargo, las mujeres pertenecientes a zonas rurales continúan con bajos niveles de educación. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), la tasa de analfabetismo de la población femenina mayor de 15 años en zonas rurales en el 2002 llegaba al 37,4%; en el 2005 fue de 14.4%; en el 2011 el 10.5%, y en el 2015, de 9%.

Así mismo, según el III Censo de Comunidades Nativas y el I Censo de Comunidades Campesinas (2017) en el Perú existen 9,385 comunidades, de las cuales 2,703 son nativas y 6,682 campesinas. La población indígena está compuesta por 8 millones de quechuas, 603,000 Aymarás, y 299,218 indígenas que pertenecen a los 56 pueblos que habitan la Amazonía, representando por tanto el 40% de la población peruana[10]. Sin embargo, históricamente los indígenas han sido considerados como una minoría que se debe integrar a la sociedad nacional, atribuyendo a sus diferencias culturales y su lengua la causa de su supuesto atraso. Por ello, las mujeres indígenas son las más subordinadas y excluidas, porque a la dominación por género y clase, se incorpora la cuestión étnica.

Por otro lado, la escasa representación y participación de las mujeres en los sindicatos, representa un obstáculo para la realización de reformas que las beneficien, a pesar de su creciente incorporación al mercado de trabajo. Tampoco existe en el Perú una legislación laboral que atienda las necesidades específicas de las mujeres como trabajadoras[11]. Se trata, además, en su mayoría de un trabajo informal y mal remunerado.

Desde una perspectiva de género, la democracia debe contar con la presencia de las mujeres en la formulación de políticas públicas. La participación activa de la ciudadanía como elemento de democratización debe significar para las mujeres la apertura de nuevos espacios en la esfera pública donde actuar; es decir, como apunta Hannah Arendt[12], la ciudadanía significa el espacio de construcción de lo público donde los derechos se ejercen con responsabilidad y eficacia. Significa una nueva forma de hacer política relacionada con los principios de autonomía, igualdad y democracia interna. Actualmente los intereses de las mujeres están poco representados en el Estado en términos de justicia social y equidad; tampoco

10 Chirapac: Centro de Culturas indias. Lima, 2000.

11 Paulina de los Reyes. "Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de genero?. En: *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia, Haina, 1998.

12 Hanna Arendt. *La condición humana*. Barcelona, 1993.

las responsabilidades en la esfera privada se comparten, aunque se haya redefinido el ámbito político, una forma de socialización entre las personas y un nuevo imaginario social.

Un Estado que posibilite la participación popular, con un proyecto nacional y una sociedad altamente participativa en las decisiones que más le atañen. Lo que implica profundizar lo que Pablo González Casanova llama *democracia emergente*. Un Estado que descanse, "en un poder que sea pluralista, que sea respetuoso de las ideas de los demás, que sea respetuoso de las variaciones políticas, de los universos ideológicos y que aproveche todas las experiencias anteriores del proyecto democrático y de la lucha por la libertad, la justicia social, la independencia y la soberanía"[13]. O como resumiría Gramsci, la única posibilidad de superar la crisis inmanente de la modernidad es uniendo ética y política y desarrollar la democracia.

Una reestructuración donde el principio de autonomía, que implica la capacidad de todos los seres humanos, hombres y mujeres de participar en la vida pública y forjarse como seres libres, posibilite la transformación interdependiente tanto del estado como de la sociedad civil. Porque no basta con ser reconocido como un sujeto de derechos, se requiere la legitimación de derechos civiles, políticos y sociales[14], en el marco de una sociedad multicultural y pluriétnica inmersa en luchas sociales por lograr una participación que asegure equidad e igualdad para quienes han sido históricamente marginados por razones económicas, étnicas y sexuales. De esa manera, la construcción de un espacio de lo público por una ciudadanía activa en la acción y el discurso posibilitará relaciones de reciprocidad y solidaridad.

En este contexto es importante la transformación de los espacios institucionales en relación a la mujer y el tránsito del ámbito doméstico al mundo laboral, lo que implica la elaboración de una nueva concepción y nuevos deberes y derechos. Puesto que el trabajo fuera del ámbito doméstico ha significado más trabajo y responsabilidades, pero no mayores derechos frente a un modelo tradicional que continúa definiéndolas en el ámbito doméstico y en el papel de esposas y madres. Por ello, es necesario "interpretar los cambios en el trabajo de las mujeres como un proceso de

13 Pablo González Casanova. "Paradigmas y Ciencias Sociales: una aproximación". Revista Dialéctica, No. 22, México, 1992, p. 24.

14 Sinesio López. *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima, 1997.

transición entre dos órdenes de género en el cual hay una redefinición de tareas, responsabilidades y derechos, al interior de la unidad doméstica, en el mercado laboral y a nivel institucional"[15].

Es decir, una participación amplia, plural, que en el marco de sociedades signadas por la desigualdad estructural, la coexistencia de una modernidad incipiente con costumbres atávicas y tradicionales, significa asumir la participación de las mujeres y las relaciones de género con las características particulares que tienen actualmente; donde incluso el lenguaje – que juega un rol fundamental en la transformación de la identidad social de los individuos - adquiere connotaciones singulares al reflejar una cultura patriarcal y machista. No es casual que Foucault haya puesto el acento en la relación entre poder y discurso, y que Pierre Bourdieu describa la existencia de un capital lingüístico como forma de poder simbólico. Por ello, no es posible hablar de democracia, ni de ciudadanía, y menos de representación política sin mencionar los derechos de las mujeres, de una nueva conciencia democrática que respete la diversidad y la pluralidad, y de un pensamiento que una ética y política. Todo lo cual apunta a una nueva forma de mirarse y compartir.

15 Ibídem, p. 286.

CAPÍTULO XXIII

HISTORIA DE LAS MUJERES

Historia de las mujeres

El estudio de la presencia de las mujeres en la historia del Perú supone reformular las categorías del análisis histórico, y rescribir la historia desde una alternativa contestataria con nuevos modelos interpretativos. Es decir, asumir la historia desde una perspectiva que considere que las relaciones entre los sexos son construcciones sociales, que la dominación masculina es una expresión de la desigualdad de estas relaciones, y producto de las contradicciones inherentes a toda formación social[1]. La construcción de esta historia debe estar centrada en la forma cómo se han percibido y vivido las diferencias, y en el análisis de una dominación que ha generado distintos grados de sumisión en relaciones de interdependencia[2].

No se trata de separar la historia de las mujeres de una historia general, sino escribir una historia donde la relaciones entre los sexos sean contemplados como entidades sociales, políticas y culturales[3]. Una historia, como señala Gisele Bock, que utilice "todos los métodos y enfoques de que disponen los historiadores, con inclusión de la biografía, la historia cultural, antropología, economía y política, la historia de las mentalidades y de las ideas, la tradición oral y los métodos preferidos de la historia social, tales como el estudio de la movilidad, de la demografía histórica y de la historia de la familia"[4]. Con esta nueva forma de abordar la historia será posible analizar y estudiar las experiencias femeninas, la revisión de modelos que han impregnado a todos los grupos sociales, y los factores diferenciales que afectan a las mujeres.

---

1 Silvia Rodríguez Villamil. "Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?". Boletín Americanista, 1992-93, p. 76.

2 Selva López Chirico. "Comentario". Silvia Rodríguez Villamil. Ibídem, p. 27.

3 Gisela Bock. "La Historia de las Mujeres y la Historia del género: aspectos de un debate internacional. Historia Social No. 9, 1991, p. 61.

4 Ibídem, p. 57.

Coincidiendo con esta orientación, Eric Hobsbawm, planteó que si se quería "ver" a las mujeres y a través de ellas imaginar una sociedad - incluso "otra" sociedad - era necesario remitirse a lo privado, lo social y lo cotidiano. En *El mundo del trabajo*, investigó la iconografía de fines del siglo XIX y comienzos del XX buscando las más probables imágenes del hombre y la mujer. Concluye afirmando que "el olvido" de la historia de las mujeres es el olvido de las clases oprimidas, que al igual que las mujeres están menos documentadas.

> "Parece imposible excepto dentro de límites muy estrechos, escribir la historia de un sexo particular separándolo del otro, del mismo modo en que es realmente imposible escribir la historia de una clase en particular separándola de la otra. En consecuencia, los mejores intentos para traer a las mujeres a la historia me parecen aquellos que se han ocupado del papel de la mujer en lo que es básicamente una sociedad de dos sexos"[5].

Por lo mismo, la construcción de esta historia no puede estar centrada en el eje sujeción - transgresión, sino en el uso que se ha hecho de las diferencias sexuales a través de la historia. Y del análisis de una dominación que abarca miles de años, que ha trascendido a las épocas y a los modos de producción. Al poner el acento en las relaciones entre los sexos, la historia de las mujeres revisa un conjunto de problemas donde están incluidos elementos antes no estudiados, el tiempo, la violencia, el trabajo, el sufrimiento, el amor, la seducción, el poder, "las representaciones, las imágenes y lo real, lo social y lo político, la creación y el pensamiento simbólico"[6].

Para Jacques Derrida, hay que reemplazar la lógica tradicional practicada en las ciencias sociales por una nueva manera femenina de abordar el pensamiento crítico, siguiendo como señala Scott, una lógica de investigación diferente a la aplicada en la historiografía tradicional. Es decir, rescribir la historia desde una perspectiva femenina, plantear nuevas formas de interpretación, y revisar conceptos y métodos existentes con el objetivo de convertir a las mujeres en sujetos de la historia, reconstruir sus vidas en toda su diversidad y complejidad, mostrando cómo actuaron y reaccionaron en circunstancias impuestas, inventariar las fuentes con las que contamos, y dar un sentido diferente al tiempo histórico, subrayando lo que fue importante en sus vidas[7].

---

5 Eric Hobsbawn. "¿Qué sentido tiene la historia?". Análisis No. 143, 1988.

6 Michelle Perrot. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Paris, 1999, p. XVI.

7 Anne Pérotin-Dumon. *El género en la historia*. Santiago de Chile, 2000.

Conocer ese otro lado de la historia, ese conocimiento surgido desde la otra orilla, y desde otro saber, es el objetivo de la historia de las mujeres. Solo entonces será posible valorar sus experiencias y actividades, explorar las representaciones que las cubren, y encontrar su verdadero rostro. Diferente será su voz y distinta su imagen creación de intelectuales, educadores y directores espirituales, quienes le señalaron qué era lo propio de su mundo, cuáles los códigos del comportamiento "femenino", y cuál el modelo de conducta donde pureza, honor, sumisión y obediencia al hombre las apoyaba y redimía.

Para ilustrar la importancia que tiene la historia de las mujeres, Gerda Lerner demuestra a través de una imagen muy interesante donde esta el quid de la cuestión. Pensemos, escribe, que hombres y mujeres viven en un escenario en el que interpretan el papel de igual importancia que les ha tocado. La obra no puede proseguir sin ambos intérpretes. Pero la escena ha sido concebida y definida por los hombres. Ellos han escrito la obra, han dirigido el espectáculo, e interpretado el significado de la acción. Se han quedado con las partes más interesantes, las más heroicas, y han dejado a las mujeres los papeles secundarios[8].

¿Qué sucede entonces? Cuando las mujeres se dan cuenta de esto reclaman y logran que se las considere en papeles de igual importancia, aunque tengan que pasar por el examen de calificación de los hombres que obviamente eligen a las más dóciles y a las que mejor se adecuan al trabajo que ellos determinan, en tanto castigan con la exclusión a las que se arrogan el derecho de representar su propio papel. Ese es el error, lo que las mujeres deben hacer es escribir también el argumento, intervenir en el escenario de la obra, en la interpretación de los papeles importantes, y en aquellos que prefieran y consideren útiles.

Un derecho conquistado

Hasta comienzos del siglo XX las mujeres que aparecen en el discurso histórico son excepcionales por su belleza, virtudes o heroísmo[9]. Todas las demás no existen en una historia fundada en personajes de la elite, batallas y tratados políticos; una historia que registra e interpreta los distintos procesos y experiencias que ha vivido la humanidad a través de

8 Gerda Lerner. *La creación del patriarcado.* Barcelona, 1990. p. 30.

9 Michelle Perrot. "Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa". Revista Ayer, 1995, p. 71.

la visión, pensamientos y manifestaciones de quienes la han escrito. Todos hombres en su mayoría de clases y pueblos dominantes que se erigieron según el modelo androcéntrico, en el centro arquetípico del poder ejercido en el espacio público y en un tiempo cronológico[10], de acuerdo a la división de lo privado y lo público que articula estructuralmente las sociedades jerarquizadas. Según lo cual los hombres aparecen como los únicos capaces de gobernar y dictar leyes, mientras las mujeres ocupan un lugar secundario, en el espacio privado y alejadas de los grandes acontecimientos de la historia[11]. Conocer ese otro lado de la historia, ese conocimiento surgido desde la otra orilla, y desde otro saber, es el objetivo de la historia de las mujeres.

El cambio en la historia oficial se inició en el siglo XVIII cuando el espacio privado se empezó a configurar separado del ámbito del poder político[12]. Hecho que constituye un punto de partida de la visibilidad de las mujeres, puesto que una historia que solo enfoca la esfera pública, entendida como el espacio de las relaciones de poder político y económico, significa una mirada de los hombres hacia los hombres. Aquí, las huellas públicas y privadas de las mujeres quedaron borradas, silenciadas en los archivos públicos, invisibles para la historia[13]. Varios factores posibilitaron el cambio: la Ilustración en la que razón y educación constituyeron las características fundamentales; el liberalismo que planteó la igualdad aunque sin concretar su propuesta durante la Revolución Francesa, cuando las mujeres demandaron que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano las incluyera. El principio de que la igualdad, la libertad y la autonomía son comunes a todos los seres humanos, permitió que las mujeres articularan un proyecto de lucha como movimiento social con diferentes corrientes teóricas y tendencias que explican las causas de la subordinación y las estrategias del cambio.

Pero si las huellas de las mujeres han sido borradas, ¿Cómo podemos conocer sus formas de vivir la cotidianidad, e interpretar sus pensamientos, emociones y acciones? ¿Cómo aproximarnos a los hechos que originaron

10 A. Moreno Sardá. *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no-androcéntrica.* Barcelona, 1986.

11 Eric Hobsbawn. "El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda". *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera.* Barcelona, 1987, p. 17.

12 Rocío de la Nogal. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Madrid, 2006, p. 36.

13 Michelle Perrot. *Les femmes ou les silences de l'Histoire.* Ob. Cit., 13.

cambios desde las mujeres?. En definitiva, ¿Qué sabemos de ellas si hasta los tenues rastros "provienen de la mirada de los hombres que gobiernan la ciudad, construyen su memoria y administran sus archivos"?[14]. No se trata, entonces, como dice Michelle Perrot, de llenar un "casillero" del conocimiento hasta ahora vacío, sin modificar el conjunto con la inclusión de las mujeres como sujetos históricos.

En 1929, Marc Bloch[15]y Lucien Febvre fundaron en París La Escuela de los Annales, corriente historiográfica que transformó el concepto de la historia al priorizar una historia social que incluía mentalidades, vida cotidiana, costumbres, familia, sentimientos, y subjetividades colectivas. Hasta entonces se había ubicado a la familia en la esfera privada separada de otro tipo de relaciones sociales, lo que contribuyó a perpetuar una ideología de la domesticidad, y promover la invisibilidad de las mujeres como trabajadoras[16]. Tal como señala Lucien Febvre, la historia "no se hace dentro de una torre de marfil. Se hace en la misma vida, y por seres vivos que están inmersos en el siglo"[17].

Coincidiendo con la creación de la Escuela de los Anales, un grupo de historiadoras inglesas fundaron la Conferencia de Mujeres Historiadoras de Berkshire, con el propósito de influir en la American Historical Association dominada por los hombres. Pero no se trataba solo de permear las instituciones, el aspecto primordial fue estudiar el pasado de las mujeres a través de la mirada de las mujeres. Data de 1933 el planteamiento pionero de la historiadora norteamericana, Mary Ritter Beard, en su libro, *America Through Women's Eyes* (América a través de los ojos de las mujeres). ¿Qué idea tenían las mujeres de sí mismas? ¿Cómo veían su presencia en la sociedad? ¿Cómo eran percibidas por los hombres? Son algunas de las interrogantes que la obra intentó responder, utilizando como fuentes los diarios, las novelas y la correspondencia personal.

Posteriormente en 1945, el historiador inglés William L. Schurz, incluyó un capítulo dedicado a las mujeres en su libro *This New World: The*

14 George Duby - Michelle Perrot. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours.* Paris, 1991, p. 44.

15 Marc Bloch fue fusilado por los nazis el 16 de junio de 1944 en Lyon. Posteriormente su obra fue publicada por Lucien Febvre: *Apologie pour l'Histoire ó Métier d'historien.*

16 Joan W. Scott. "El problema de la invisibilidad". *Género e Historia.* México, 1992, p. 54.

17 Roger Chartier. *Escuchar a los muertos con los ojos.* Buenos Aires, 2008, p. 16.

Civilization of Latin America[18]. Y, en 1946, Mary Ritter Beard publicó: *Woman as force in History: A study in Traditions and Realities*[19]. Otro aporte sustancial fue el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949), que influyó de manera relevante y constituye el ensayo feminista más importante del siglo XX. Para Beauvoir, la historia de las mujeres y el análisis de la condición femenina requerían de una antropología estructural y de una historia entonces inexistente.

La intensa movilización social y política en favor de los derechos civiles, la justicia social, la autodeterminación de los pueblos y la independencia política y económica que se produjo en la década de 1960, posibilitó el cambio del discurso de la historiografía tradicional. Edward Thompson, definió por primera vez el concepto de clases en términos de cultura, en cuyo estudio las expresiones literarias y artísticas cobran incluso más relevancia que los datos económicos. Michael Foucault situó el análisis de la explotación vinculada hasta entonces al control político y económico, a una red de poder que incluye a la familia, la cultura, el conocimiento y la sexualidad. Mientras que Philippe Ariès y George Duby, plantearon interrogantes respecto de los límites entre lo público y lo privado, la familia y la sexualidad[20]. Fueron también importantes: *Out of our Past: The forces that Shaped Modern America*, de Carl Degler (1970), y *Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815*, de Charles Boxer (1975).

Es en este proceso que la historia social cambió su orientación dirigida al estudio del espacio público hacia el espacio privado, cuando el espacio privado se empezó a configurar separado del ámbito de poder político2121, y del estudio de la sociedad hacia una aproximación a los grupos marginales o carentes de poder, entre los que se encuentran las mujeres. El fin de una historia excluyente en términos de clases, etnias y género, significó el punto de partida para que las mujeres conquistaran su derecho a una historia en la que "dejaron de solo víctimas para convertirse en protagonistas"[22].

---

18 William Schurz. *This New World: The Civilization of Latin America*. Nueva York, 1945 pp. 76-338.

19 Mary Ritter Beard. *America Through Women's Eyes*. Connecticut Greenwood Press, 1969. (1933). *Women as a Force in History: A Study in Traditions and Realities*. New York: Macmillan, 1946.

20 Michael Foucault. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

21 Rocío de la Nogal Fernández. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Ob. Cit., p. 36.

22 Roger Chartierr. "La historia no terminó". El Clarín, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.

Así mismo, la introducción del género como categoría planteó la necesidad de deconstruir categorías absolutas, identificar la opresión femenina"[23], y poner "al descubierto los espacios femeninos, los modos de vida particulares de las mujeres, las prácticas culturales que les pertenecían a ellas y no a los hombres"[24]. Fue entonces posible conocer que la pertenencia a uno u otro sexo configuran diferentes actitudes, creencias y códigos en una sociedad determinada.

En 1973, Michelle Perrot, Pauline Schmitt y Fabienne Bock, organizaron por primera vez un curso titulado: "¿Tienen una historia las mujeres?"; y en 1982 realizaron un coloquio en Toulouse, "Investigaciones sobre la mujer y estudios feministas". Un año después, en 1983, volvieron al tema con un seminario titulado: "¿Es posible una historia de las mujeres?"[25].

Así se fue consolidando un campo específico de la historia de las mujeres gracias al esfuerzo académico de Gerda Lerner, Natalie Zemon Davies, Mary Hartman, Lois Banner, Renata Bridenthal, Claudia Koonz, Sheila Rowbotham, Judith Bennet, Irene Silverblatt y Nora Nash, entre otras. Gerda Lerner analizó la formación del patriarcado y el papel de las mujeres en la prolongación de su subordinación; para Natalie Zamon Davis, el objetivo de la historia de las mujeres es descubrir los roles sexuales y el simbolismo sexual en distintas sociedades y periodos con el fin de conocer su significado y cómo funcionan para mantener el orden o impulsar el cambio. Mary Hartman y Lois Banner publicaron: *Clios Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (1976); Irene Silverblatt: "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu" (1976); Renate Bridenthal, y Claudia Koonz: *Becoming Visible: Women in European History* (1977); Sheila Rowbotham: *Conciencia de mujer en un mundo masculino* (1977); Irene Silverblatt: "Andean Women in the Inca Empire" (1978); Judith Bennet: *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America 1848-1869* (1978).

El interés por "ver" a las mujeres en la historia y el reconocimiento de un campo histórico femenino, cobró impulso en América Latina en 1983 cuando se creó el Seminario Participación Social de la Mujer en

23 Asunción Lavrin. Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas. México, 1985.

24 Isabel Morant, "El sexo de la historia". Ayer. No. 17, 1995, p. 38.

25 Michelle Perrot. *Une histoire des femmes est-elle possible?*. Paris, 1984.

la Historia Contemporánea de México 1930-1964[26], en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. En 1984, se inició el Taller de Historia de la Mujer, del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. En 1985, Asunción Lavrin publicó, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, obra que marcó una etapa en los estudios de la historiografía de las mujeres. Poco después, en 1986, se impartió el primer curso de Historia Social de la Mujer en México, en la División de Estudios Superiores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El primer estudio colectivo europeo es de 1988. Se trata de *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours*, dirigido por Michelle Perrot y Georges Duby[27]. "Es justo decir, señala Michelle Perrot, que la iniciativa de *La Historia de las mujeres en Occidente*, no provino de nosotras sino de Laterza, un editor italiano. Sorprendido por el éxito de *La historia de la vida privada* que tradujo en Italia, preguntó a George Duby prestigioso historiador francés de la Edad Media que dirigió ese libro en el que yo había colaborado, ¿Por qué no una *Storia della Donna*?"[28]. El equipo estuvo conformado por: Pauline Schmitt, Christiane Klapish-Zuber, Arlette Farge, Natalie Zemon-Davis, Geneviève Fraisse y Françoise Thébaud. La obra de cinco tomos, traducida a varios idiomas, en la que participaron cerca de cien investigadoras, se editó en español con el título de *Historia de las Mujeres en Occidente* (Madrid: Taurus, 1993).

En 1990, Irene Silverblatt publicó, *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*; y en 1992, Silvia Rodríguez Villamil, su libro: *Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia*?. De este período también es el trabajo de Ellen Dubois, quien sostuvo que la base de la historia de las mujeres era su resistencia a la dominación masculina; y el de Carol Smith Rosenberg, que planteó el análisis de la historia de las mujeres desde el eje interpretativo de la cultura femenina. Mientras que Mary Nash sostuvo que el interés de la historia de las mujeres era detectar las diferentes modalidades de resistencia de las mujeres,

26 Carmen Ramos Escandón. "¿Qué veinte años no es nada? La mujer en México según la historiografía reciente". Memorias del Simposio de Historiografía Mexicana. México, 1990.

27 Duby – Perrot. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours*. Ob. Cit., 1991.

28 Sara Beatriz Guardia. Las mujeres y el silencio de la historia. Una entrevista con Michelle Perrot. Revista Quehacer. Lima, 2000.

y descifrar su interacción y su transformación en contextos históricos específicos[29].

Historia de las mujeres en el Perú

Cuatro libros anteceden los estudios de la historia de las mujeres en el Perú: Rebeca Carrión Cachot. *La mujer y el niño en el antiguo Perú* (1923); Elvira García y García. *La mujer peruana a través de los siglos* (1924); Judith Prieto de Zegarra. *Así hicieron las mujeres el Perú* (1965); y María S. Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria* (1969).

A partir de la década de 1970 la orientación de la historia tuvo un notable giro hacia la historia social: elites, criollos, mestizos, comunidades campesinas, Iglesia; historia agraria (tenencia de la tierra, producción, fuerza de trabajo); historia económica (minería, obrajes, gremios, mercado); y la historia demográfica[30]. Lo que permitió un relato más objetivo de las diferentes etapas del proceso histórico peruano. Posteriormente el desarrollo de la etnohistoria andina significo un intento sistemático por explicar la originalidad y particularidad del pasado de estas sociedades, y un cambio de la visión que se tenía hasta entonces de la organización prehispánica. Así, los términos de reciprocidad, dualidad y redistribución en la organización del Estado Inca empezaron a ser utilizados en nuevas lecturas de las crónicas y de los documentos españoles; surgiendo una historia de las sociedades indígenas como un corpus histórico con su propia lógica, categorías, mecanismos de resistencia y sobrevivencia.

La deconstrucción de la historia posibilitó estudiar la condición de las mujeres en las sociedades andinas, el impacto que produjo la conquista española, su presencia durante el Virreinato, en la lucha por la independencia, y en la construcción de los Estados Nación. Tarea nada fácil en el período prehispánico si se tiene en cuenta que una de las mayores dificultades que enfrentan estos estudios es que las principales fuentes están constituidas por cronistas españoles, en su mayoría sacerdotes, soldados, funcionarios y aventureros, cuya información no solo estuvo orientada a justificar la conquista sino que se hallaba distorsionada por su propia cultura.

29 Mary Nash. "Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España". Historia Social. No 20, 1994, pp. 151-172.

30 Teresa Cañedo-Arguelles Fábrega "La Historia de América ante los nuevos retos". *Metodología Docente de la Historia de América.* Pamplona, 1999, pp. 89-99

El interés por el estudio de la historia de las mujeres en el Perú se evidenció en la década de 1970 con el libro de Juan José Vega, "*Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas* (1972). En 1977, apareció "Sexo y coloniaje" de Pablo Macera, incluido en el tercer tomo de *Trabajos de historia*, del Instituto Nacional de Cultura. En 1980, Anne Marie Hocquenghen y Patricia Lyon, publicaron: "A class of anthropomorphic super natural female in Moche Iconography". Libros que constituyeron una importante fuente para el estudio de la historia de las mujeres peruanas.

A quienes corresponde el primer lugar en abordar específicamente la historia de las mujeres fueron, Pablo Macera y María Rostworowski, durante el Primer Seminario Nacional de Mujer e Historia en el Perú, realizado en 1984, con sendos trabajos con el título: "La mujer en la historia del Perú". En 1985 apareció la primera edición de mi libro: *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, primer intento de analizar y estudiar la historia de las mujeres. La carencia de fuentes, fue el reto más difícil de resolver durante los años de ardua y difícil investigación en busca del dato que permitiera reconstruir esta historia.

También en 1985, se publicaron dos artículos referidos al tema: "Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII" de María Emma Mannarelli en la Revista Andina; y "La mujer en el Perú prehispánico", de María Rostworowski, en la revista Mujer y sociedad. Un año después, en 1986, María Rostworowski publicó *La mujer en la sociedad prehispánica*; y en 1989. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598.* Ese año Carolina Carlessi publicó *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917.*

En 1997, ya había cobrado importancia el análisis del desarrollo y participación de las mujeres en la historia. Sin embargo, no existía ninguna universidad, escuela, centro o institución, donde se estudiara e investigara la presencia de las mujeres, su condición, pensamientos y acciones. Fue así que con colegas de varios países convoqué al Primer Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, organizado por una Comisión Organizadora integrada por Pablo Macera, Director del Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Concepción Solana, Presidenta del Capítulo México de la Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras; Marco Martos, Director del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; y Beatriz Prieto, Decana del Colegio de Bibliotecólogos del Perú.

En el simposio propuse la creación de un centro de estudios dedicado a la historia de las mujeres, lo cual se concretó en noviembre de 1998, con la fundación del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, con las siguientes líneas de investigación: Situación de las mujeres en las sociedades prehispánicas; Impacto de la conquista española en las mujeres; Condiciones de las mujeres en el período colonial en América Latina: Familia, cultura, cultura afectiva, religión, educación, literatura, periodismo y arte; Las mujeres en la independencia de América Latina; Cambios producidos en el imaginario femenino de América Latina en los siglos XIX y XX; Representaciones de la mujer en los siglos XIX y XX; Las Mujeres en la Formación de los Estados Nacionales en América Latina; Elementos teóricos e históricos en la conformación de movimientos de mujeres en América Latina; Historiografía feminista latinoamericana; Escritura femenina e historia en América Latina; La mujer latinoamericana en el discurso histórico.

Durante estos 23 años de trabajo intenso e ininterrumpido, CEMHAL ha difundido más de 200 trabajos de la historia de las mujeres, en la Revista Historia de las Mujeres en el web de CEMHAL. Hemos organizado cuatro simposios, dos redes de investigación, un seminario y un congreso: Simposio Internacional Las Mujeres en la Historia de América Latina (2000); Red de Investigación Historia de las mujeres en América Latina (2001-2004); Seminario Escritoras del Siglo XIX en América Latina (2007); Red de Investigación Viajeras entre dos mundos. Siglos XVI-XXI (2007); Comisión del Bicentenario. Mujer en Independencia en América Latina (2009). Simposio Internacional Las Mujeres en la Independencia de América Latina (2009); Primer Congreso Internacional Las Mujeres en los Procesos de Independencia de América Latina (2013); Simposio Internacional Las Mujeres en la Formación de los Estados Nacionales en América Latina y El Caribe (2017); Simposio Internacional Las mujeres en la Independencia del Perú (2021).

Así mismo, CEMHAL ha publicado los libros de estas investigaciones y simposios: *Historia de las mujeres en América Latina* (2002); *Escritura de la Historia de las Mujeres en América Latina (*2005); *Mujeres que escriben en América Latina* (2007); *Viajeras entre dos mundos* (2012); *Mujeres en la Independencia de América Latina* (2010); *Primer Congreso Internacional. Las mujeres en los procesos de Independencia de América Latina* (2014); *Las Mujeres en la Formación de los Estados Nacionales en América Latina y El Caribe* (digital 2018).

La historia de las mujeres se presenta así como un elemento transformador de las mismas mujeres, y constituye un paso decisivo para su emancipación. Una nueva historia significa cambiar todo un andamiaje de ideas y creencias, y transformar las actividades femeninas en experiencias definidas y trascendentes. No es muy difícil imaginar que entonces sus experiencias y vivencias serán valoradas en el curso del desarrollo de la humanidad, la cultura y la civilización.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias* (1550). México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

AGUIRRE, Nataniel. *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia.* Cochabamba, Bolivia: Amigos del libro, 1959.

ANTOLOGÍA DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú. Lima, 1972.

ARANGO-KEETH, Fanny. "Del "Ángel del hogar" a la "obrera del pensamiento": Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve". Juan Andreo - Sara Beatriz Guardia. Edición. *Historia de las mujeres en América Latina.* Murcia: Universidad de Murcia, CEMHAL), 2002.

ALBERTI MANZANARES, Pilar. "La mujer indígena americana". Revista de Indias, Vol. IL, Nº 187, 1989, pp. 683-690.

ALCIBIADES, Mirla. *José Carlos Mariátegui.* Literatura y estética. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

ALVA, Walter. "Orfebrería del Formativo". José Antonio Lavalle. *Oro del Antiguo Perú.* Lima: Banco de Crédito del Perú, 1999.

ALVA, Walter. "La mujer en el mundo Mochica: Una visión desde los descubrimientos de Sipán". Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL. Lima, 18-20 de octubre del 2000.

ALVAREZ SAÁ, Carlos. *Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles.* Quito: Imprenta Mariscal, 1994.

ALVARADO RIVERA , María Jesús. "La Escuela y el Hogar. A las madres de familia". El Álbum, Lima, 22 de junio de 1908.

ALVARADO RIVERA, María Jesús. "La Reforma Universitaria. Funestas consecuencias sociales del maestro incapaz" La Prensa, Lima 5 agosto 1919.

AMAR Y BORBÓN, Josefa. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres.* Madrid: Imprenta de D. Benito Cano, 1790.

AMELANG, James - NASH, Mary (Eds.) *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea.* Valencia: Edicions Alfons El Magnánim, 1990.

AMÉZAGA, Mariano. *La educación de la mujer. Problemas de la Educación Peruana.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

ANDERLE, Ádám. *Modernización e identidad en América Latina.* Hungría: Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Szeged, 2005.

ANDERSON, Bonnie S. - ZINSSER, Judith P. *Historia de las mujeres: una historia propia.* Barcelona: Crítica, 1991.

ANGLES, Víctor. Macchupicchu, enigmática ciudad. Lima, 1972.

ANTEPARA, José María. *Miranda y la emancipación suramericana.* Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2009. Prólogo: Carmen Bohórquez.

ANDREO, Juan; GUARDIA, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las Mujeres en América Latina.* Murcia: Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia - CEMHAL, 2002.

ANUARIO MARIATEGUIANO. Carta de Waldo Frank a Luis Alberto Sánchez. Lima, junio de 1930. Vol. 1 No. 1, 1989.

ARCHER, Christon. "Ejército y milicias, 1820-1870". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870. Historia General de América Latina.* Tomo VI. Madrid: Editores Trotta. UNESCO, 1999.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA. Sección Audiencia del Cusco; legajos 32 y 33. Audiencia de Lima: legajos 1039 y 1040.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA, AGI, Escribanía 496-A, ff. 696v697.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA, AGI, Escribanía 496-A ff. 1250-128v.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA, AGI, Escribanía 496-A, f. 451.

ARMACANQUI TIPACTI, Elia. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.

ARRIAGA, Pablo Joseph de (1621). *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima: Sanmartí, Serie 2, Volumen 7, 1920.

ARRIAGA, Pablo Joseph de (1621). *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Estudio Preliminar y notas de Henrique Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.

AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí* (1598?) Traducción al español: José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia – Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

ARENDT, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Paidos, 1993.

ARIES, Philippe; DUBY, George. *Histoire de la vie privée*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

BACHOFEN, Jacob J. *Myth, Religion, and Mother Right*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

BARREDA LAOS, Felipe. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima: Editorial Universitaria, 1983.

BASADRE, Jorge. *Peruanos del siglo XIX*. Lima: Ediciones Rikchay, 1981.

BASADRE, Jorge. *Apertura. Memoria y Destino del Perú. Textos esenciales*. Lima: Congreso de la República, 2004.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Lima: Editorial Universitaria, 1968, Tomo VII.

BATTICUORE, Graciela. *Juana Manuela Gorriti. Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Lima: Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Universidad de San Martín de Porres, 2004.*

BAZAN, Armando. *Mariátegui y su tiempo.* Lima: Empresa Editora Amauta, 1979.

BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo.* Valencia: Ediciones Cátedra, 1998.

BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo.* Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1962.

BERG, Mary G. "Clorinda Matto de Turner: Periodista y crítica". *Las desobedientes: Mujeres de nuestra América.* Bogotá: Panamericana Editorial, 1997.

BERG, Mary G. "Ficciones de la historia: Francisca Zubiaga de Gamarra. Sara Beatriz Guardia. Edición. *Las mujeres en la Independencia de América Latina.* Lima: UNESCO, USMP, CEMHAL, 2010.

BERG, Walter Bruno. "Manuel González Prada y el otro fin de siglo". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

BERGEL, Martín "Latinoamérica desde abajo. Las redes trasnacionales de la Reforma Universitaria (1918-1930)". *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después.* Buenos Aires, 2008.

BERTAN DE LIS, Fernando. *Reglas de Urbanidad para uso de las señoritas.* Valencia: Imprenta de Julián Mariana, 1859. Reimpreso por Valladolid: Editorial Maxtor, 2001.

BERMEJO, Vladimiro. "Flora Tristán". Revista de la Universidad de Arequipa. Agosto-diciembre de 1945.

BETANZOS, Juan Diez de. *Suma y narración de los Incas.* Madrid: Ediciones Atlas, 1987.

BOCK, Gisela. "La Historia de las Mujeres y la Historia del género: aspectos de un debate internacional". Historia Social No. 9, Barcelona, 1991.

BOLÍVAR, Simón. *Doctrina del Libertador.* Compilador: Manuel Pérez Vila. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

BONILLA, José. *La revolución de Túpac Amaru*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo, 1971.

BORREGAN, Alonso. *Crónica de la conquista del Perú*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Serie 7° No. 2, 1948.

BOSCH GIMPERA, Pere. *La América pre-hispánica*. Barcelona: Editorial Ariel, 1975.

BOUDIN, Louis. *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos Incas*. Buenos Aires, 1958.

BOURRICAUD, François. *El Mito de Inkarrí*. Lima: Folklore Americano. Vol. IV CIF, 1975.

BOUVIER, Virginia M. "Los alcances de la historiografía: La mujer y conquista de América". ANDREO, Juan; GUARDIA, Sara Beatriz. *Historia de las Mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 111-133.

BOYD-BOWMAN. P. Índice geográfico de 40.0000 pobladores españoles en América en el siglo XVI, Bogotá, 1964.

BURKETT. Elinor G. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI". Asunción Lavrin. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

BURCKHARDT, Jacobo. *Del paganismo al cristianismo*. México, 1945.

BURNS GLYNN, William. La escritura de los Incas. Lima: Editorial Los Pinos, s/f.

BURON-BRUN Bénédicte de. Universidad de Pau, Francia Letras Femeninas. Volumen XXIII. Nos. 1-2, 1997. Reseñas, pp. 217- 221

BUSHNELL, David "Unidad Política y conflictos regionales". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Historia General de América Latina, UNESCO, 2003, Tomo VI.

BUSTO, José Antonio del. *Pizarro*. Tomo I. Lima: Petróleos del Perú, 2000.

BUSTO, José Antonio del. *Tupac Yupanqui. Descubridor de Oceanía.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.

BLAUBERG, I. KOPNIN, P. PANTIN, I. *Breve diccionario filosófico.* Buenos Aires: Ediciones Sapiens, 1972.

BLOCH, Marc. *Apología para la Historia o el oficio de historiador.* México: INAH, Fondo de Cultura Económica, 1996.

BRIAN S, Bauer – DEARBORN, David S. *Astronomía e Imperio en los Andes.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2003.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. "Influencia de la mujer en la civilización". El Álbum, No 12. Lima, 8 de agosto de 1874.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. "Influencia de la mujer en la civilización". "El Álbum", No. 14, Lima, 22 de agosto de 1874.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. *Blanca Sol (novela social*). Lima: Imprenta y Librería del Universo de Carlos Prince, 1889.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. *La novela moderna.* Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1948.

CABELLO DE VALBOA, Miguel. *Miscelánea Antártica: Una Historia del Perú Antiguo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

CABIESES CUBAS, Hugo. "Mariátegui, Miguelina, Pueblos amazónicos y los caballos de los conquistadores". Cátedra Mariátegui. Lima, Año II, No. 12, mayo - junio 2013

CÁCERES, Andrés Avelino. *La guerra del 79: sus campañas.* Julio C. Guerrero. Redacción y notas. Lima: Editorial Milla Batres, 1973.

CADENA. MARISOL DE LA. *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas.* Documentos de Trabajo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.

CAÑEDO-ARGUELLES FÁBREGA, Teresa. Ronald Escobero et alt (Editores). "La Historia de América ante los nuevos retos". *Metodología Docente de la Historia de América.* Pamplona, España: Asociación Española de Americanistas. 1999.

CARLESSI, Carolina. *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*. Lima: Ediciones Lilith y Tarea, 1984.

CARTAGENA, Nicole y Herbert. *Por el camino de los Incas*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor, 1978.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca. *La religión en El antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2005. 2da. Edición.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca. *El culto al agua en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2005.

CARRILLO, Francisco. *Clorinda Matto de Turner y su indigenismo literario*. Lima: Biblioteca Nacional, 1967.

CASAS, Fray Bartolomé de Las. *Brevísima relación y destrucción de las Indias*. Madrid: Real Academia Española, 2013.

CASAS, Fray Bartolomé de Las. *Las antiguas gentes del Perú*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX, 1939.

CASTILLO, Doll Darcie. "La crítica literaria de mujeres en Chile: las precursoras y las contradicciones frente a la literatura nacional". *Género y memoria en América Latina*. Mendoza: Universidad de Cuyo, 2007.

CASTILLO, Luis Jaime - HOLMQUIST, Ulla Sarela. "Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía". Simposio Internacional "La mujer en la historia de América Latina". Lima, 1997.

CASTILLO, Luis Jaime. "Las Sacerdotisas de San José de Moro". *Divina y Humana*. La Mujer en los Antiguos Perú y México. Lima, Ministerio de Educación del Perú; Consejo de Nacional para la cultura y las artes de México, 2005.

CASTORINO, María S. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*. Lima, 1969.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Del señorío de los Incas. Segunda parte de la Crónica del Perú), que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación* (1551). Buenos Aires, 1943.

CIEZA DE LEÓN, Pedro; ZÁRATE, Agustín; JEREZ, Francisco. *Crónicas de la conquista del Perú*. México: Editorial Nueva España, 1960.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Historia del nuevo mundo.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo II, 1964.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. El señorío de los Incas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Crónica del Perú. Segunda parte.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Academia Nacional de Historia. Colección Clásicos Peruanos, 1984-1987.

COBO, Bernabé. *Historia del nuevo Mundo.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, II Tomo, 1964.

COELHO, María Ligia. *América Latina no século XIX*. São Paulo, 2004.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. *La Rebelión de Túpac Amaru. Antecedentes.* Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 1ero, 1971.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión.* Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 2do, 1971.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión.* Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 3ro, 1971.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión.* Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo II, Volumen 4°, 1971.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. *La Rebelión de Túpac Amaru. La Rebelión.* Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo III, Volumen 1°, 1971.

CÓRDOVA, Fray Martín de. *Jardín de nobles doncellas.* Madrid: Colección Joyas Bibliográficas, 1953.

CORNEJO BOURONCLE, Jorge. "Francisca Zubiaga". Revista de Letras, No. 2. Universidad Nacional del Cusco, octubre de 1948.

CORNEJO QUESADA, Carlos. "El pensamiento educativo en Mercedes Cabellos de Carbonera". Ismael Pinto. Editor. *Primer Simposio Internacional Mercedes Cabello de Carbonera y su tiempo (1909-2009)*. Lima: Fondo Editorial Universidad San Martín de Porres, 2010.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Indole*. Prólogo. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Clorinda Matto de Turner, novelista*. Lima: Lluvia Editores, 1992.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar, 2005.

CONSPIRACIONES Y REBELIONES EN EL SIGLO XIX. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú. Volumen 1, Tomo III, 1971.

CUNOW, H. *La organización social del Imperio de los Incas*. Lima: Librería y Editorial Peruana de Domingo Miranda, 1933.

CUSI YUPANQUI, Titu. *Relación de la conquista del Perú*. Lima: Colección Clásicos Peruanos, 1973.

CLEMENT, Jean Pierre. "La opinión de la corona española sobre la rebelión de Tupac Amaru". Acta Literaria Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus 23, 1981.

CHANEY, Elsa M. "Significado de la obra de María Jesús Alvarado Rivera". Lima, CENDOC, 1988.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. *Género y jerarquía en La Florida del Inca*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

CHARTIER, Roger. "La historia no terminó". El Clarín, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.

CHENOT, Béatrice. "Desde una orilla a otra: perspectivas francesas en el testimonio de Adriana de González Prada". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

CHIARAMONTE, José Carlos. "Estado y Poder Regional. Las expresiones del poder regional, análisis del caos". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Historia General de América Latina, Tomo VI, Madrid, 1999.

CHOY , Emilio. *Desarrollo del pensamiento esclavista en la sociedad de los Incas.* Lima: Empresa Editora Chalaca S.A., 1961.

CHOY, Emilio. *Trasfondo económico de la conquista española de América.* Lima: 1957.

CHUMBITA, Hugo. *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín.* Buenos Aires: Fundación Ross, 2013.

DAVIES, Catherine, BREWSTER, Claire, OWEN, Hilary. S*outh American Independence: Gender, Politics, Text.* UK: Liverpool University Press, 2006.

DECOSTER, Jean-Jacques – MENDOZA, José Luis. *Ylustre Consejo, Justicia y Regimiento. Catálogo del Fondo Cabildo del Cusco (Causas civiles*). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2001,

DELHOM, Joël. "Aproximaciones a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa". *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

DENEGRI, Francesca. El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú. Lima: IEP- Flora Tristan, 1996.

DIEZ DE BETANZOS, Juan. *Suma y narración de los Incas.* Madrid: Ediciones Atlas, 1987.

DIEZ MARTIN, María Teresa - PARCERO, Celia María. "Perspectivas Historiográficas: Mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana". *Escritura de la Historia de las Mujeres en América Latina.* Lima: CEMHAL, 2005.

DIVINAS Y HUMANAS. Lima: Ministerio de Educación del Perú – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México, 2005.

DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ. Narración quechua recogida por Francisco de Avila. Traducción José María Arguedas. Estudio Bibliográfico Pierre Duviols. Serie: Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú, 1. Segunda edición Facsimilar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

DUBY, George. *Mujeres del siglo XII*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1998.

DUBY, George - PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres*. Madrid: Editorial Taurus, 1993. (10 Tomos)

DUBY, George - PERROT, Michelle. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité* á nos *jours*. París: Plon, 1991. (5 Tomos).

DUNBAR TEMPLE, Ella. "El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac". Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional. Lima, 1970.

DUNBAR TEMPLE, Ella. "Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú". Revista 3, Lima, 1939, pp. 25-56.

DURAND, José. *El Inca Garcilaso clásico de América*. México: Secretaría de Educación Pública, 1976.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y Represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVIII*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, Biblioteca de Archivos de Historia Andina, No. 5, 1986.

DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L´extirpation de l´idolâtrie entre 1532 et 1660. Lima: Institut Français d´Études Andines*, 1971.

EARLS, John. "La organización del poder en la mitología quechua". Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.

EIDELBERG, Nora. "Flora Tristán: "La paria". Betty Osorio, María Mercede Jaramillo. *Las desobedientes*. Colombia: Panamericana Editorial, 1997.

EISLER, R. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

EHRENREICH, Barbara. "The real truth about female". Time, Vol. 153, No. 9. New York, march 8, 1999.

ENGELS, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Buenos Aires: Editorial Claridad, 1957.

ENCUENTRO INTERNACIONAL JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA. EL OTRO ASPECTO DEL DESCUBRIMIENTO. Lima: Empresa Editora Amauta, 1993.

ENSAYOS SOBRE MARIÁTEGUI. SIMPOSIO DE NUEVA YORK, *1980.* Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.

ESCOBAR, Alberto. Prólogo. *Comentarios reales.* Lima: Ediciones Nuevo Mundo s/f.,

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señoralismo feudal en el Imperio Inca". Revista del Museo Nacional, No. 42, Lima, 1976.

FARGE, Arlette. "La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía". Historia Social No. 9, Barcelona, 1991.

FEIJÓO Y MONTENEGRO, Benito G. *La defensa de la mujer*. Nueva York: An Anthology of Spanish Literature in English. Nueva York, 1958.

FERNÁNDEZ COZMAN, Camilo. Raúl Porras Barrenechea y la Literatura Peruana Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1969.

FERNÁNDEZ LIZARDI, José Joaquín. La Quijotita y su prima. México: Editorial Porrúa, 1967.

FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis. Hernando Pizarro en el Castillo de la Mota. Publicac Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991

FERNÁNDEZ VILLEGAS, Oswaldo. *"Las capullanas: mujeres curacas de Piura siglos XVI-XVII"*. Boletín de Lima, N° 66 (1989), pp.43-50.

FERRARI, Américo. "La revista Amauta y las vanguardias poéticas peruanas". *Simposio Internacional Amauta y su Época.* Lima: Editorial Minerva, 1998.

FERREIRA, Rocío. "Introducción. Antonio Cornejo Polar y Clorinda Matto de Turner. Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin*

nido, Índole y Herencia. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar, 2005.

FIGUEROA, Guillermo. "La mujer lambayecana en la lucha social y anticolonial 1780-1850". Juan Andreo - Sara Beatriz Guardia. *Historia de las mujeres en América Latina.* Murcia - CEMHAL, 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil.* Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.

FOUCAULT, Michael. *La volonté de savoir.* Paris: Gallimard, 1976.

FOX LOCKERT, Lucía. "Dialéctica en la subversión de los sexos en la autobiografía de Aurora Cáceres. Sara Beatriz Guardia. Edición. *Mujeres que escriben en América Latina.* Lima: CEMHAL, 2007.

FURLONG, S. J., Guillermo La cultura femenina en la época colonial. Buenos Aires: Editorial Kapelusz, 1951.

FLORES GALINDO, Alberto. *Tiempo de Plagas.* Lima: El caballo rojo ediciones, 1988

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y Plebe.* Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

FRANCO, Juan Francisco. "Las escuelas rurales en el Perú". Revista Hora del Hombre. No. 30-31. Enero-Febrero, Año III (sin fecha).

FRANK. Waldo. Carta a Luis Alberto Sánchez. Anuario Mariateguiano. Lima: Impresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.

FREGOSO, Carlos Gennis. *El Despertador Americano.* Guadalajara. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001.

FREYRE DE JAIMES, Carolina. "Una necesidad imperiosa". El Correo del Perú. Núm. IX, 1872.

FREYRE DE JAIMES, Carolina. "Al bello sexo". El Correo del Perú, 30 de diciembre de 1871.

FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1939.

GALEANO, Eduardo. *Memoria de fuego: Los nacimientos*. 1989.

GÁLVEZ, José. *Estampas limeñas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura. *Del romanticismo al Modernismo. Prosistas y Poetas Peruanos*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, Librería Paul Ollendorff, 1912.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura. *Don Ricardo Palma!. Del romanticismo al modernismo*. París: Librería Paul Ollendorf, 1910.

GARCÍA Y GARCÍA, Elvira. *La mujer peruana a través de la historia*. Lima: Imprenta Americana, Tomo II, 1924.

GARCÍA, Santos S. J. *La Inquisición en el Perú*. Lima, 1973.

GARCILASO de La Vega, Inca. *Comentarios Reales*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Sucre, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976. Biblioteca digital, Tomo I. Tomo II.

GARCILASO de La Vega, Inca. *Comentarios Reales de Los Incas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.

GARCILASO de La Vega, Inca *Comentarios Reales de los Incas*. Tomo I. Buenos Aires, 1945.

GARRY, Hanna. "La mujer sustituye al hombre en las industrias de guerra". Revista mensual de los intelectuales. No. 22, noviembre de 1943.

GEBRAN, María Filomena. *As Sociedades Andina. Uma historiografía particular da América Latina*. Rio de Janeiro: E-papers Servicos Editoriais, 2004.

GEBRAN, María Filomena. "La mujer Inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala". Juan Andreo – Sara Beatriz Guardia Edición. *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 57-68.

GELADO, Viviana. *Poéticas de La transgresión.* Buenos Aires, 2007, p. 137.

GENTILE, María Beatriz. "Mariátegui y la utopía andina". CELEHIS, 1996.

GERMANÁ, Cesar "Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre. De la democracia literal al nacionalismo radical". Colloque Internacional Manuel González Prada en Bordeaux, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, 2005.

GERMANÁ, César. El "socialismo indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1995.

GERO, Joan M. "Field Knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period". KLEIN, Cecelia F. (Editor). *Gender in Pre-Hispanic America.* Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001.

GISBERT, Teresa. ARZE, Silvia. CAJÍAS, Martha. *Arte textil y mundo andino.* La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore Plural Editores, 2006.

GODINEAU, D. *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution.* Aix-en-Provence: Alinéa, 1988.

GOETSCHEL, Ana María. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX.* Quito: FLACSO - Abya Yala, 2007.

GOLTE, Jürgen. *Moche. Cosmología y Sociedad.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Centro Bartolomé de las Casas, 2009.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo. "Paradigmas y Ciencias Sociales: una aproximación". Revista Dialéctica. No 22. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1992.

GONZÁLEZ DE FANNING, Teresa. "Las literatas" (Seudónimo: María de la Luz). Correo del Perú, Año VI, No. 40, Lima, 1 de octubre de 1876.

GONZÁLEZ, Mary. "La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo". Labor, Año 1. No. 8. Lima, 1 de mayo de 1929.

GONZÁLEZ HOLGUIN, Diego. *Vocabvlario de la Lengva General de todo el Perú llamada Lengva qqichua o del Inca (1608).* (Dictionary of General Lan-

guage of the whole of Peru called Qqichua or Inca Language (1608).) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989, Edición facsimilar versión de 1952.

GONZÁLEZ PRADA, Adriana. *Mi Manuel.* Lima: Cultura Antártica, 1947.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *El Tonel de Diógenes.* México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. "Madame Ackermann". *Nuevas páginas libres.* Santiago de Chile: Ediciones de Ercilla, 1937.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha.* Caracas: Biblioteca Ayacucho Digital.

"Exóticas y Trozos de vida". Publicado en Anarquía
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu28.htm

Discurso en el Teatro Olimpo. Publicado en Pájinas libres (1894).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas3.html

Discurso en el entierro de Luis Márquez (1888). Publicado en Pájinas libres (1894).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas4.html

Discurso en el Teatro Politeama (1888). Publicado en Pájinas libres (1894).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html

Instrucción católica (1892). Publicado en Pájinas libres (1894).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas10.html

"Libre pensamiento de acción" (1898). Publicado en Horas de lucha (1908).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas2.html

"Las esclavas de la iglesia" (1904). Publicado en Horas de Lucha (1908).
http://es.wikisource.org/wiki/Las_esclavas_de_la_Iglesia"

"Nuestros indios" (1904). Publicado en Horas de lucha (1908).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas19.html

"Nuestros conservadores" (1902). Publicado en Horas de lucha (1908).
http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas7.html

"Nuestros liberales" (1902). Publicado en Horas de lucha (1908). http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas8.html

"Nuestra aristocracia". Publicado en Horas de lucha (1908). http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas11.html

Nuestros inmigrantes. Publicado en Horas de lucha (1908). http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/horas/horas15.html

Luisa Michel. Publicado en Anarquía. http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/anarquia/anarqu28.htm

GONZALEZ VIGIL, Francisco de Paula. *Importancia de la Educación del bello sexo*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1976.

GONZÁLEZ VIGIL, Francisco de Paula. *Educación y sociedad*. Alberto Tauro. Compilación y Estudio Preliminar. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1973.

GOUGH, Kathleen. "The origin of the Family". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. La Paz: Editorial del Instituto Tiahuanacu de Antropología, Etnografía y Prehistoria. La Paz, Bolivia, 1944.

GUARDIA MAYORGA, César. *Diccionario Kechwa-Castellano. Castellano-Kechwa*. Lima: Editorial Minerva, 1997, (7ª Edición).

GUARDIA MAYORGA, César. ¿Quién es don Felipe Guaman Poma de Ayala?. Lima: Ediciones EPASA, 1980.

GUARDIA MAYORGA, César. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1979.

GUARDIA, Sara Beatriz. Claudia Luna, Fanny Arango Keeth, Edgar Montiel. *Micaela Bastidas*. Lima: CEMHAL, 2019.

GUARDIA, Sara Beatriz. Edición. *Ponencias del Simposio Internacional 7 ensayos 90 años.* Libro digital. Lima: Cátedra José Carlos Mariátegui, 2019.

GUARDIA, Sara Beatriz. Edición. *Las mujeres en la formación de los Estados Nacionales en América Latina y El Caribe.* Lima: CEMHAL. Libro digital, 2018.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Dominga, Francisca, Flora. Soy una fugitiva, una profana, una paria.* Lima, 2017, Segunda edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género.* Lima: Librería Imprenta Minerva, 2006. Lima, 2016, 2da edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. *El poder de la palabra.* Lima, Libro digital, 2014.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres de Amauta.* Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2014.

GUARDIA, Sara Beatriz. Edición y compilación. *Primer Congreso Internacional. Las mujeres en los procesos de independencia de América Latina.* Lima: CEMHAL, UNESCO, Universidad de San Martín de Porres, 2014.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima: Cemhal, 2013, 5ta. Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz (Edición y compilación) – Losandro Antonio Tedeschi. (Presentación). *Viajeras entre dos mundos.* Lima: CEMHAL – Brasil: Universidad Federal Grande Dourados, 2012.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Francisca Pizarro. La primera viajera mestiza a España". *Viajeras entre dos mundos.* Lima: CEMHAL – Brasil: Universidad Federal Grande Dourados, 2012.

GUARDIA, Sara Beatriz. Edición y compilación. *Mariátegui. Siglo XXI. Textos Críticos.* Lima: Librería Minerva, 2012.

GUARDIA, Sara Beatriz. Las ilustradas de la República. Mercedes Cabello y la educación femenina. Yamile Delgado de Smith María Cristina Gonzáles. Coordinadoras. *Mujeres en el mundo: Multiculturalismo, violencia, trabajo, literatura y movimientos sociales.* Venezuela: Universidad de Carabobo, 2011, pp.69 86

GUARDIA, Sara Beatriz. "Reconociendo las huellas. Historia, identidad y educación en el Perú". *Historia e Historiografia da Educacao Imerocamericana.* Claudia Alves – Ana Chrystina Migot. Organizadoras. Río de Janeiro: Editorial Quartet, 2011, pp. 87-104.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Historia e identidad. La educación en el Perú". *Mujeres: Miradas Interdisciplinarias.* María Rodríguez – Lilia Campos. Editoras. México: Centro de Estudios Antropológicos de la Mujeres, 2011, pp. 27-45.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Historia e identidad. La educación de las mujeres en el Perú". VIII Coloquio Internacional Multidisciplinario de Estudios de Género. Jornada Académica de la DEAS, Coordinación Nacional de Antropología - Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia México, DF, 4, 5, 6 octubre de 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz (2010): "Escritura femenina del siglo XIX: voces de ruptura y cambio en nombre del desvalido y excluido por el poder", Claire Emilie Martin (ed.): *Cien años después. La literatura de mujeres en América Latina: el legado de Mercedes Cabello de Carbonera y Clorinda Matto de Turner*, Universidad de San Martín de Porres, Lima, pp. 67-82.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Una mirada femenina a los clásicos.* Lima: Librería Imprenta Minerva, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. Vírgenes, Coyas, Mujeres. Garcilaso: Una visión de género. *Una mirada femenina a los clásicos.* Lima: Editorial Minerva, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Las mujeres en la Independencia de América Latina.* Lima: UNESCO, USMP, CEMHAL, 2010.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Reconociendo las huellas. Micaela Bastidas y las heroínas de la Independencia del Perú. *Las mujeres en la Independencia de América Latina.* Lima: UNESCO, USMP, CEMHAL, 2010, pp. 31-47.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Manuel González Prada. Una visión de género". Thomas Ward (Editor). *"El porvenir nos debe una victoria" La insólita modernidad de Manuel González Prada.* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010, pp. 385-395.

GUARDIA, Sara Beatriz. Imaginar la mujer. Mercedes Cabello de Carbonera y la educación. Ismael Pinto. Editor. Primer Simposio Internacional Mercedes Cabello de Carbonera y su tiempo (1909-2009). Lima: Fondo

Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, 2010, pp. 21-38.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Perseguidas, locas, exiladas. El odio en la construcción de la escritura femenina". *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI - XXI*. Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, pp. 183-210.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Vírgenes, Coyas, Mujeres. Garcilaso: Una visión de género". Congreso Internacional Las palabras de Garcilaso. Academia Peruana de la Lengua. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Universidad de San Martín de Porres. Lima, abril. 2009.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las mujeres en el discurso histórico de América Latina". Fernando Tadeu de Miranda Borges, et alt (Organizadores). *Trajetorias de Vidas da História. Cuibá*: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso – Carlini & Caniato Editorial, 2009.

GUARDIA, Sara Beatriz. Estudiar a las mujeres como sujetos en América Latina. Un derecho conquistado. Yamile Delgado de Smith María Cristina Gonzáles. Coordinadoras, *Mujeres en el mundo: Ciencia, género, migraciones, arte, lenguaje y familia*. Venezuela: Universidad de Carabobo, 2009, pp.21 35

GUARDIA, Sara Beatriz. "Indigenous Cultures and Women: South America from Prehistory to 1000 CE." Women History Dictionary. Oxford University – New York, 2007.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Peruvian Women". Women History Dictionary.Oxford University – New York, 2007.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: CEMHAL, 2007.

GUARDIA, Sara Beatriz. "En nombre del *otro* desvalido y excluido por el poder. La escritura de Clorinda Matto y Laura Riesco". *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: CEMHAL, 2007, pp. 265-278.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mujeres Andinas antes de la Conquista Española". *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Madrid: Editorial Cátedra, 2005, Volumen I, pp. 797-827.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Historia de las mujeres: un derecho conquistado", en: *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas.* Lima: CEMHAL, Universidad de San Martín de Porres; Universidad Fernando Pessoa (Portugal); Foro de Estudios Culturales de Viena (Austria), 2005, pp. 13-27

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mujeres de la elite incaica en el drama de la conquista: La mestiza Francisca Pizarro y su viaje a España. (1534-1598)". Sara Beatriz Guardia (Edición y compilación). *La escritura de la Historia de las mujeres en América Latina.* Lima: CEMHAL, 2005.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Del silencio a la palabra. La revuelta de las escritoras peruanas". Encuentro Internacional Escritura femenina y reivindicación de género en América Latina. Universidad de Pau, Francia, 2004.

GUARDIA, Sara Beatriz. *La flor morada de los Andes.* Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2004.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La Mujer en las culturas del antiguo Perú". III Mesa de Estudios de Género, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 28 - 30 de abril del 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Derechos Políticos: Una visión de género en la historia de las mujeres peruanas". 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile, 14 – 18 Julio del 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mujeres de la elite cusqueña en el drama de la conquista. Francisca Pizarro la célebre mestiza. I Congreso Iberoamericano de Caminería Andina. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2003.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia.* Lima: Editorial Minerva, 2002. 4° Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Un acercamiento a la historia de las mujeres". Andreo, Juan – Guardia, Sara Beatriz. (Editores). *Historia de las mujeres en América Latina.* Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 489-500.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las mujeres y el silencio de la historia. Una entrevista con Michelle Perrot". Revista Quehacer No. 123. Lima, marzo-abril 2000.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Voces y cantos de las mujeres.* Lima: Punto & Línea, 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Diosas, reinas y esclavas". II Congreso Internacional Muldisciplinario. Mujeres, Ciencia y Tecnología. Buenos Aires, julio de 1998.

GUARDIA, Sara Beatriz. "El discurso de las mujeres de Amauta. En: *Amauta y su Época Simposio Internacional.* Lima: Editorial Minerva, 1998.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer y la recuperación de la historia". Mestrado em Memória Social e Documento. Centro de Ciencias Humanas. Universidade do Rio de Janeiro, Brasil. Río de Janeiro, octubre de 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Una conversación con Elena Poniatowska". Revista Quehacer No. 99, Lima, enero-febrero de 1996, pp. 96-101.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Entre el mito y la esclavitud, la mujer como sujeto histórico". Simposio Internacional Mujer, Creación y problemas de identidad en América Latina. Department de Recherches Péruviennes et Andines, Andinica. Universidad de Pau, Francia, mayo de 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima: Editorial Minerva, 1995. 3° Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. *El amor como acto cotidiano.* Homenaje a Anna Chiappe. Lima: Editorial Minerva, 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer en la obra de Mariátegui". Simposio Internacional José Carlos Mariátegui. Lima, junio de 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mariátegui y la crítica de la literatura femenina" Ciclo de Mesas Redondas "Mariátegui: entre la memoria y el futuro de América Latina", Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F., setiembre, 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mariátegui: Ética y cuestión femenina". En: *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento.* Lima: Empresa Editora Amauta, 1993.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima: Editorial Tempus, 1986, 2° Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: Imprenta Humboldt, 1985. Primera Edición.

GUERRA MARTINIERE, Margarita. *Historia General del Perú. La República*. Lima: Editorial Brasa, Tomo VII, 1994.

GUEVARA GIL, Armando. "Entre la libertad y los votos perpetuos: el caso de la Dominga Gutiérrez (Arequipa, 1831)". Armando Guevara Gil. *Legal interpretation takes place in a field of pain and death*. Robert Cover, 1986.

GUTIÉRREZ DE QUINTANILLA, Emilio. El primero de los deberes. *El Deber Pro-Indígena*. No. 1, octubre 1912.

GUZMÁN, Virginia. PORTOCARRERO, Patricia. *Dos veces mujer*. Lima: UNIFEM, Flora Tristán, Mosca Azul Editores, 1985.

GUILLÉN, Edmundo. La Guerra de la Reconquista Inka. Lima: R.A Ediciones, 1994.

GLAVE, Luis Miguel. "Dama de sociedad. Trinidad María Enríquez, Cusco 1846-1891". Lima, Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina., 1997.

GRIESE, Frank. Herejías católicas. s/f.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. La Biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.

HARRIS. Olivia. "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer". Revista Allpanchis. No, 25 Año XV, Vol. XXI. Cusco, 1985.

HARRISON, Regina. "Guaman Poma, la construcción de la memoria incaica y la estética corporal". Martín Lienhard (coord.). *La memoria popular y sus transformaciones*. Madrid: Vervuert- Iberoamericana, 2000, pp. 237-249.

HAYA DE LA TORRE, Agustín. *La restauración neoliberal*. Lima: Fundación Andina, 1991.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. "La coya en la organización del tahuantinsuyo". Andreo, Juan – Guardia, Sara Beatriz. Edición. *Historia de las mujeres en América Latina.* Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002, pp. 25-43.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. *Los incas y el poderío de sus ancestros.* Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú, 2012.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. Lima, Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines, 2008.

HERNÁNDEZ, Max, et al. *Entre el mito y la historia.* Lima: Fondo Editorial Sidea, 1996.

HINTZE, Gloria - ZANDANEL, María Antonia. *Género y memoria en América Latina.* Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo - Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos, 2007.

HOBSBAWN, Eric. "El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda". *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera.* Barcelona: Crítica, 1987.

HOBSBAWN, Eric. "¿Qué sentido tiene la historia?". Análisis No. 143, 1988.

HOCQUENGHEN, Anne Marie; Lyon, Patricia. *A class of anthropomorfic supernatural female in Moche Iconography.* Berkeley, California: Ñampa Pacha an International series for Andean Archaeology. Institute of Andean Studies, No. 18, 1980.

HOLMQUIST PACHAS, Ulla Zarela. *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

HURTADO AMES, Carlos. "Las mujeres de Jauja en el proceso de La Independencia. El Caso de Las Toledo". Sara Beatriz Guardia. Edición y compilación. *Primer Congreso Internacional. Las Mujeres en los Procesos de Independencia de América Latina.* Lima: CEMHAL, UNESCO, Universidad de San Martín de Porres, 2014.

IBÁÑEZ, Alfonso. "Alberto Flores Galindo: La agonía de Mariátegui". Anuario Mariateguiano Vol. III. No 3. Lima, 1991.

IRIARTE, Isabel. "Las túnicas incas en la pintura colonial". Henrique Urbano. Ccompilador. *Mito y simbolismo en los Andes.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.

JANCSÓ, Katalin. "La Asociación Pro-Indígena". Cátedra Mariátegui. Lima, Año III, No. 14, setiembre - octubre 2013.

JEREZ, Francisco de. *Crónicas de la conquista del Perú.* México, s/f.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo. "Textilería peruana". José Antonio de Lavalle, Rosario de Lavalle. *Tejidos milenarios del Perú.* Lima: Integra AFP, 1999.

JOZEF, Bella. *História da literatura Hispano-americana.* Río de Janeiro: Universidad Federal do Río de Janeiro, 2005.

KAPSOLI, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena.* Cusco: Centro Las Casas, 1980.

KÄPPELI, Anne-Marie. "Escenarios del feminismo". En: Michelle Perrot y Georges Duby. *Historia de las mujeres.* Madrid, 1993.

KAUFFMANN DOIG Federico. *El Perú arqueológico.* Lima: 1963.

KUSZYNSKI, Jurgen. *Breve Historia de la Economía.* México: Editorial Cultura Popular, 1976.

KNAPP, Cássio "Política educacional para a educacao escolar indigena". Losandro Antonio Tedeschi – Antonio Dari Ramos (Organizadores). *Temas sobre género e interculturalidade.* Cuadernos Academicos da UFGD, 2010.

KRISTEVA, Julia. *Las enfermedades del alma.* Barcelona: Editorial Pretextos, 1995.

KRÖGEL, Alison. *Food, Power, and Resistance in the Andes.* Maryland: Lexington Books, 2011

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural.* Barcelona: Paidos, 1996.

LANGUE, Frederique. "El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

LARA, Jesús. *La poesía quechua.* Bolivia: Universidad San Simón de Cochabamba, 1947.

LASTRES, Juan B. *Historia de la Medicina Peruana. Medicina Incaica.* Tomo V. Volumen I Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

LASTRES, Juan B. "Flora Tristán y su entrevista con La Mariscala". Revista "Hora del Hombre", No. 16, Lima, noviembre de 1944.

LAVALLÉ, Bernard. *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

LAVALLÉ, Bernard. "Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglos XVIII". Juan Andreo – Roland Forgues. *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina.* Université de Pau, Andinica, Universidad de Murcia, 1999.

LAVRIN, Asunción. *Mujeres, Feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940.* Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006.

LAVRIN, Asunción – LORETO, Rosalva. Editoras. *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII.* México: Universidad de las Américas, Puebla - Archivo General de la Nación, 2002.

LAVRÍN, Asunción. "Género e Historia. Una conjunción a finales del siglo XX". Cuadernos del Instituto. No. 1. Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, La Pampa, 1998.

LAVRIN, Asunción. *Las Mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LEIBOWITZ, Lila. "Perspectives on the Evolution of Sex". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women.* London: Monthly Review Press, 1975.

LEICHT, Hermann. *Arte y Cultura Preincaicos.* Madrid: Aguilar, 1964.

LEÓN, Fray Luis de. *La perfecta casada.* México: Editorial Porrúa, 1970

LEONARDINI HERANE, Nanda. Presencia femenina durante la Guerra del Pacífico. El caso de las rabonas. *NORBA, Revista de Arte*, vol. XXXIV, 2014, pp. 177-195

LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado.* Barcelona: Crítica, 1990.

LÉVANO MEDINA, Diego. "Colegio, recogimiento o escuela. El Colegio de la Caridad, un ejemplo de la educación femenina en Lima colonial". *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI.* Lima, 2006.

LEVI STRAUSS, Claude. *The Elementary Structures of Kinship.* Boston, 1969.

LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Tupac Amaru.* Buenos Aires: Sociedad Editora Latino Americana, 1967.

LICINI, Patricia. "La contribución de la cartografía náutica de la Marca de Ancona en otro tiempo llamada Piceno, en época de la empresa de Cristóbal Colón y Juan Ponce de León". *Cartografía e Historia Natural del Nuevo Mundo.* Valladolid, 2006.

LISZEK, Marie. *De l'émancipation des femmes a celle du syndicalisme.* Paris: Editions L' Harmattan, 1994.

LOAYZA, Francisco A. *Mártires y Heroínas.* Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, 1945.

LOBO, Yolanda. FARIA, Lia. *Vozes femininas do Império* e da República. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Amarilis Indiana. Identificación y Semblanza.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

LÓPEZ CHIRICO, Selva. "Comentario". Silvia Rodriguez Villamil (Coordinadora). *Mujeres e Historia en el Uruguay.* Montevideo: Grecmu, 1992.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. *Historia General de las Indias.* Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1941.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca. *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista.* México: El Colegio de México – Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997.

LOPEZ MARTINEZ, Héctor. *El Perú y el mar. Una relación ancestral.* Lima: Cátedra Perú, Universidad de San Martín de Porres, 2008.

LÓPEZ MONTAÑO, Cecilia. "La dimensión de género del capital social. Equidad de género: una decisión política". Socialismo y Participación No. 92, Lima, abril del 2002.

LÓPEZ, Sinesio. *Ciudadanos reales e imaginarios.* Lima: Instituto de Diálogos y Propuestas, 1997.

LUDEÑA, Hugo. "Don Francisco Pizarro. Un estudio arqueológico e histórico". Boletín de Lima, No. 4, enero de 1980.

LUCENAY, Martín de. *Las leyes y el sexo.* Madrid: Editorial Fénix, 1957.

LUMBRERAS, Luis G. *Los orígenes de la civilización en el Perú.* Lima: Editorial Milla Batres, 1974.

LUMBRERAS, Luis G. *De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú.* Lima: Moncloa - Campodónico Editores, 1969.

LUNA, Lola G. *Los movimientos de las mujeres en América Latina y la renovación de la historia.* Barcelona. Universitat de Barcelona, Boletín Americanista, N°. 45, 1995. 251.

LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LA MUJER EN MÉXICO. México: Ediciones Instituto de Capacitación Política, 1984.

LA REVOLUCIÓN DEL CUSCO DE 1814. . Prólogo: Horacio Villanueva. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo III, 1971.

LLANOS. Sosa. *Nos los Inquisidores.* Caracas, 2005.

LLERAS PÉREZ, Roberto. "La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental". Boletín Museo del Oro, No. 47, Bogotá, 2000.

LLOC, Ettel de. "La mujer moderna". "Hora del Hombre", Lima, marzo de 1950.

MACERA, Pablo – CASANTO, Enrique. *El poder libre Asháninca.* Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, 2009.

MACERA, Pablo. Prólogo. Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia.* Lima: Editorial Minerva, 1995, (3 ª Edición).

MACERA, Pablo. Mesa Redonda "La Mujer en la Historia del Perú". Primer Seminario Nacional de la Mujer e Historia en el Perú. Lima, 1984.

MACERA, Pablo. Prefacio. VILLANUEVA URTEAGA, Horacio. *Documentos. Economía y sociedad en el sur andino.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1982.

MACERA, Pablo. Sexo y Coloniaje. Trabajos de Historia. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Tomo III, 1977.

MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época.* Madrid: Alianza Editorial, 1997.

MAJFUD, Jorge. "Mestizaje cosmológico y progreso de la historia en el Inca Garcilaso de la Vega". Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades Año 9, Nº 18, segundo semestre de 2007.

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

MALLÓ, Florencia. "Las sociedades indígenas frente al nuevo orden. *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Historia General de América Latina, Tomo VI.

MALLEUS MALEFICARUM. El Martillo de las Brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (1486). Traducción: Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Editorial Maxtor, 2004.

MANRIQUE, Nelson. *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo.* Lima: Centro de Informe y Desarrollo de Autogestión, CIDIAG; SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1999.

MARTÍN, Luis. *La conquista intelectual del Perú.* Barcelona: Casiopea Editorial, 2001.

MARTÍNEZ I ALVAREZ, Patricia. *La libertad femenina de dar lugar a* dios. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Librería Minerva, 2012.

MARIÁTEGUI EN EL SIGLO XXI. TEXTOS CRÍTICOS. Sara Beatriz Guardia. Compilación y edición. Sandro Mariátegui Chiappe. Ordenamiento de textos. Dirección de la edición. Lima: Librería editorial Minerva, 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*. Lima: Empresa Editora Amauta. Homenaje Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui. 2 Tomos. 1994.

MARIÁTEGUI., José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1992. Quincuagésima Séptima edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Escritos Juveniles. La Edad de Piedra. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Tomo II, 1991.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta, Tomo III, 1991.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1991, Décimo-Primera Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. S.A., 1988. Décima Primera Edición

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1984. Décima Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima. Empresa Editora Amauta, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1972. 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1971. 3° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1970. 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de educación.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1970, 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Decimotercera Edición, 1968.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1967.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Artista y la época.* Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1959. Primera Edición

MARKHAM, Sir Clements R. *La guerra entre Perú y Chile.* Lima, 1968.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Ciudadanía y clase social.* Madrid, España: Alianza Editorial 2007.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia del Perú.* Tomo I, 1949.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. "El movimiento obrero en 1929". Revista Amauta No 19. Lima, noviembre 1928.

MARTIN, Luis. *La conquista intelectual del Perú.* Barcelona, 2001.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *La Sagrada Familia.* México: Editorial Grijalbo, 1967.

MATTALIA, Sonia. *Máscaras suele vestir. Pasión y revuelta: escrituras de mujeres en América Latina.* Madrid, 2003.

MATTO DE TURNER, Clorinda. (1889). *Aves sin nido.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994.

MATTO DE TURNER, Clorinda. Índole (1891). Prólogo: Antonio Cornejo Polar. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Herencia.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Boreales, Miniaturas y Porcelanas.* Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina, 1902.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Narraciones históricas.* Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1902.

MATTO DE TURNER, Clorinda. Búcaro Americano. Periódico de familias. Año I, N° 1. Buenos Aires. 1 de febrero de 1896.

MATTO DE TURNER, Clorinda. "Las obreras del pensamiento en la América del Sud". Búcaro Americano, Año I, N° 1, febrero 1 de 1896, reproducido en *Boreales, Miniaturas y Porcelanas.*

MATTO DE TURNER, Clorinda "Bautismo". Búcaro Americano. Año I, N° 1. Buenos Aires. 1 de febrero de 1896.

MATTO DE TURNER, Clorinda. Hima-Sumac. Drama en tres actos y en prosa. Lima: Imprenta La Equitativa, 1892.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Aves sin nido.* Buenos Aires: Félix Lajouane, 1889.

MAURA, Juan Francisco. Adelantadas, virreinas y aventureras en los primeros años de la conquista de América. Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento, No. 6, 2002.

MAYER, Dora. *El oncenio de Leguía.* Callao: Tipografía Peña, 1932.

MEDEIROS LICHEM, María Teresa. La voz femenina en la narrativa latinoamericana: una relectura crítica. Chile: Editorial Cuatro Propio, 2006.

MEJÍA VALERA, José. *Organización de la sociedad en el Perú precolombino.* Lima, 1946.

MEIKLEJOHN, Norman. *La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la colonia.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988.

MELÉNDEZ, Mariselle. "La ejecución como espectáculo público: Micaela Bastidas y la insurrección de Túpac Amaru, 1780-81". Carmen

Ruiz Barrionuevo, et al. (Editoras). *La Literatura Iberoamericana en el 2000. Balances, Perspectivas Y Prospectivas.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

MELÉNDEZ, Mariselle. "La dimensión discursiva del miedo y la economía del poder en las cartas y autos de Micaela Bastidas, 1780-1780-1781". Dieciocho (Hispanic Enlightenment), 1998, pp.181-193

MELIS, Antonio. "El diálogo creador de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui total.* Correspondencia (1915-1930). Lima: Empresa Editora Amauta, 1994, Tomo I.

MELIS, Antonio. "Mariátegui y la Crítica de la Vida Cotidiana". *Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York, 1980.* Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.

MENDELSON, Johanna S.R. "La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la colonia en la América española: 1790-1810". Asunción Lavrin. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MENDIETA PARADA, Pilar. "Lo femenino en las concepciones míticas y religiosas". Marta Moscoso (Compiladora). *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia.* Quito: Abya-Yala, UNICEF, 1995.

METRAUX, Alfred. *Les Incas.* Paris: Editions du Seuil, 1983.

MIGUEL, Ana de. "Feminismos". Celia Amorós. *10 palabras claves sobre la mujer.* Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

MILOSLAVICH, Diana; WESTPHALEN, Yolanda. "Diosas en el manuscrito quechua de Haurochiri". En: *Mujeres y Género en la Historia del Perú.* Lima: Cendoc, 1991.

MILLONES, Luis. "El mundo interior". *La papa. Tesoro de los Andes.* Lima. Centro Internacional de la papa, 2000.

MILLONES, Luis. *Historia y poder en los andes centrales.* Madrid: Alianza Editorial, 1987.

MIRÓ QUESADA Y SOSA, Aurelio. Prólogo, *Comentarios Reales.* Venezuela, 1976. Tomo I. Libro Primero.

MIRÓ QUESADA, Aurelio. "Idea del Perú". *La Independencia Nacional.* Lima: Conferencias dictadas por encargo de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1970.

MIRÓ QUESADA Y SOSA, Aurelio. *El Inca Garcilaso.* Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1948.

MOLINA, Cristóbal de. *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas.* 1574. Lima: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, 1916.

MOLINA, Cristóbal de. *Destrucción del Perú.* (El Almagrista). Lima: Colección Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana. Imprenta Domingo Miranda, Serie I, T. VI, 1943.

MONTIEL, Edgar. "América en las utopías políticas de la modernidad". Cuadernos Hispanoamericanos No. 658. Madrid, abril del 2005.

MORÁN, Daniel – AGUIRRE, María. *La educación popular en los tiempos de la independencia.* Lima: Colección Historia de la Prensa Peruana, 2011.

MORÁN, Daniel. "Sociedad colonial y vida cotidiana en Lima a través de las páginas de *El Investigador (del Perú).* 1813-1814". LIMA, 2007.

MORANT, Isabel. "El sexo de la historia". Ayer. No. 17, 1995.

MOREANO, Cecilia. "Influencia de Palma y González Prada en la obra de Clorinda Matto de Turner. Isabelle Tauzin (Editora). *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

MORENO SARDÁ, A. *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no-androcéntrica.* Barcelona, LaSal, edicions de les dones, 1986.

MORENO DE CÁCERES, Antonia, *Recuerdos de la Campaña de la Breña*, Lima, Milla Batres, 1976.

MORUA, Fray Martín de. *Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas.* Madrid: Imprenta de don Arturo Góngora, 1962.

MORUA, Martín de. *Historia del origen y genealogía real de los Incas.* Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.

MORGAN, Lewis. *Ancient Society*. Eleanor Leacock (Editora). Cleveland, World Publishing Co., 1963.

MORGAN, Lewis. *El origen de la familia*. París: Ediciones Sociales, 1954.

MOSCOSO, Marta. Compiladora. *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*. Quito: Abya-Yala, UNICEF, 1995.

MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

MURRA, John V. "Investigaciones y posibilidades de la etnohistoria andina en la actualidad". Revista del Museo Nacional. Tomo XXXV, Lima, 1970.

MURRA, John V. *The Economic Organization of the Inca State*. Universidad de Chicago, 1956.

MUTIS, Álvaro. *El último rostro. La muerte del estratega. Narraciones, prosas y ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

NASH, Mary – TAVERA, Susana. *Experiencias desiguales: Conflictos sociales y respuestas colectivas (Siglo XIX)*. Madrid: Editorial Síntesis, 1995.

NASH, Mary. "Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España". Historia Social. No 20, 1994.

NASH, Mary. Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración". Historia Social No. 9, Barcelona, 1991.

NIETO LOPEZ, Judith. *De Literatura e Historia: Manuela Sáenz entre el Discurso del Amor y el Discurso del Otro*. Colombia: Universidad Industrial de Santander, 2006.

NOGAL FERNÁNDEZ, Rocío de la. *Españolas en la arena pública (1758-1808)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, Editores, 2006.

NUEVA COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. *La Rebelión de Huánuco de 1812*. Autor: Héctor Huerto Vizcarra. Volumen 1. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, 2018.

NO FUERON SOLOS. Mujeres en la conquista y colonización de América. Exposición organizada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y la Fundación Museo Naval, España, 2011.

OCAMPO, Victoria (1890-1979). "La mujer y su expresión". Sur. No. 11, Buenos Aires, 1935.

OLKO, Justina. "Hierogamia en el ritual azteca". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, Lima, 1997.

O´PHELAN, Scarlett – ZEGARRA, Margarita. Editoras. *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2006.

O'PHELAN, Scarlett. *La gran rebelión de los Andes. De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas – PetroPerú, 1995.

O'PHELAN, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988.

OREFICI, Giuseppe. *Cultural alimentaria de los antiguos Nazca*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2019.

ORTOLÁ NOGUERA, Antonia. *El Castillo de la Mota de Medina del Campo*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2001.

ORTNER, Sherry B. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: University Press, 1974.

OSORIO, Alejandra. "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII". *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima: Cendoc, 1999.

OSSIO, Juan M. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

PACHAS MACEDA, Sofía (2019). *Zoila Aurora Cáceres y la ciudadanía femenina. La correspondencia de Feminismo Peruano*. Lima: Jurado Nacional de Elecciones, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2019.

PACHAS MACEDA, Sofía. *Aurora Cáceres "Evangelina." Sus escritos sobre arte peruano*. Lima, Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

PALMA, Ricardo. *Cien tradiciones peruanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977. Selección, prólogo y cronología: José Miguel Oviedo.

PALMA, Ricardo. *Tradiciones peruanas completas*. Madrid: Aguilar S. A. 1968. Sexta Edición.

PALMA, Ricardo. *Tradiciones peruanas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966-1967. 6 vols.

PAREJA ORTIZ, María del Carmen. *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994.

PARIS, Robert. "El evangelio del socialismo peruano". *José Carlos Mariátegui. Siglo XXI. Textos Críticos*. Lima: Editorial Minerva, 2012.

PARSSINEN, Martti – KIVIHARJU, Jukka. *Textos Andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia. Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, 2004.

PARRA DEL RIEGO, Carlos. Mundial, 4 de mayo de 1920.

PAVLETICH, Esteban. *Leoncio Prado*. Lima, 1953.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente*. Primer Período 1819-1922. Lima, 1865.

PEASE, Franklin. *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

PELUFFO, Ana. "Las trampas del naturalismo en Blanca Sol: prostitutas y costureras en el paisaje urbano de Mercedes Cabello de Carbonera". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Año XXVIII, Nº 55. Lima-Hanover, 2002.

PÉREZ CANTÓ, Pilar. *El Buen Gobierno de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Quito: Ediciones Abya- Yala, 1996.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio. *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Edición Crítica del Parecer de Yucay (1571)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1995.

PÉREZ GARAY, Carlos Alberto. *Liberalismo criollo. Ricardo Palma, ideología y política (1833-1919)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma, 2015.

PÉROTIN-DUMON, ANNE. El género en la historia. Santiago de Chile, 2000.

PERROT, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1999.

PERROT, Michelle. "Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa". Ayer No. 15, 1995.

PERROT, Michelle. *Los excluidos de la historia: obreros, mujeres, prisioneros*. Sao Paulo: Editorial Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. *Une histoire des femmes est-elle possible?*. París, Rivages: 1984.

PESCE, Hugo. "Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el Antiguo Perú". Revista San Marcos, No. 10 setiembre-diciembre de 1968.

PINTO, Ismael. *Primer Simposio Internacional Mercedes Cabello de Carbonera y su tiempo (1909 – 2009)*. Lima: Fondo Editorial Universidad San Martín de Porres, 2010.

PINTO, Ismael. *Sin perdón y sin olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2003.

PIZARRO, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

PIZARRO, Pedro. *Descubrimiento y Conquista del Perú*. Colección de libros y documentos referidos a la Historia del Perú, Tomo VI. Lima: Imprenta y librería Sanmarti y Cía., 1917.

PODERTI , Alicia. "Mujeres en rebelión: Estrategias de resistencia femenina en la sublevación de Túpac Amaru". *América Latina: ¿Y las mujeres qué*. Suecia: Red Haina, 1998.

POOLE, Deborah A; HARVEY, Penélope. "Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia". Revista Andina, Año 6, No. 1, Cusco, 1988.

POLO DE ONDEGARDO, Juan. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas.* Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú. Tomo III y IV. Lima: Imprenta Sanmarti y Cía., 1916.

PORTAL, Magda. *Flora Tristán, Precursora.* Lima: Editorial La Equidad, 1983.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Los cronistas del Perú.* Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *El sentido tradicional de la literatura peruana.* Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1969.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Pequeña antología de Lima. El río, el puente y la alameda.* Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1965.

PUENTE, Silvia. *Remedios de Escalada. El escándalo en la vida de San Martín.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.

PRESCOTT, William H. *Historia de la conquista del Perú.* México: Colección Ideas, Letras y Vida, 1968. (4ª Edición).

PRESCOTT, William H. *Historia de la conquista del Perú.* Buenos Aires: Ediciones Imán, 1955.

PRIETO DE ZERRAGA, Judith. *Así hicieron las mujeres el Perú.* Lima, 1965.

PRINCE, Carlos. *Lima Antigua. Tipos de antaño.* Lima: La Casa del Libro Viejo, 2011.

QUIJANO. Aníbal. Prólogo. José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

RADIGUET MAXIMILIAN, René. *Mujeres limeñas del siglo XIX.* Lima, 1958.

RAGÓN, Pierre. *Les amours Indiennes ou l´imaginaire du conquistador.* Paris: Armand Colin, 1992.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina.* Buenos Aires: Edición El Andariego, 2008. 2da edición.

RAMÍREZ BAUTISTA, Bernardino. "Próceres campesinos en la guerra de la Independencia del Perú". Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Vol.22 N.°41, 2019.

RAMOS ESCANDON, Carmen. *Latinoamérica en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen. Compilación. *Género e Historia.* México: Instituto Mora - Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen. "¿Qué veinte años no es nada? La mujer en México según la historiografía reciente". *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicana.* México: Comité Mexicano de Ciencias Históricas-Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1990.

REEDY, Daniel R. *Magda Portal. La pasionaria peruana.* Lima: Ediciones Flora Tristán, 2000.

REGALADO DE HURTADO, Liliana. *Sucesión Incaica.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

REITER, Rayna R. *Toward an Anthropology of Women.* London: Monthly Review Press, 1975.

REZENDE MARTINS, Estevao de. *Historia General de América Latina. Teoría y metodología en la Historia de América Latina.* Tomo IX. Ediciones Unesco / Editorial Trotta, 2006.

REYES, Paulina de los. "Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de genero?. *América Latina; ¿Y las mujeres qué?.* Suecia: Haina, 1998.

RIESCO, Laura. *Ximena de dos caminos.* Lima: Peisa, 1994.

RILLA, José. "Historia y Mujer: La historia como lugar de lo femenino". Silvia Rodríguez Villamil. Coordinadora. *Mujeres e Historia en el Uruguay.* Montevideo: Grecmu, 1992.

RIVERA MARÍN, Guadalupe. "La mujer en la sociedad prehispánica en el Altiplano Central de México". Lima: Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, 1997.

RIVET, Paul. "Les langues de l'Ancient Diocèses de Trujillo". Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, Tomo XXXVIII, Paris, 1949.

ROBLES, Marta. *Mujeres, mitos y diosas.* México: Fondo de Cultura Económica - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

RODRÍGUEZ CHÁVEZ, Iván. La condición jurídica de la mujer en la tradición "El divorcio de la condesita". *AULA PALMA XV.* Revista del Instituto Ricardo Palma, 2016.

RODRÍGUEZ CHÁVEZ, Iván. El matrimonio y la familia en "La camisa de Margarita". AULA PALMA XII, Revista del Instituto Ricardo Palma, 2013.

RODRÍGUEZ, Jaime E. "La organización política de los Estados". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Historia General de América Latina, Tomo VI. 1999.

RODRIGUEZ Villamil, Silvia. Coordinadora. *Mujeres e Historia en el Uruguay.* Montevideo: Grecmu, 1992.

RODRIGUEZ Villamil, Silvia. "Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?". Boletín Americanista, Universidad de Barcelona, Año XXXIII, 1992-93.

ROEDL, Bohumír. "Causa Tupa Amaro. El proceso a los tupamaros en Cuzco, abril-julio de 1781", Revista Andina. No. 34 julio, 2000, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

ROJAS HUAYNATES, Joel. *Miguelina Acosta Cárdenas: pensamiento y acción.* Lima: Editorial Heraldos Editores, 2020.

ROSAS LAURO, Claudia. *Nosotros también somos peruanos. La marginación en el Perú siglos XVI a XXI.* Lima: Estudios Generales Letras Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

ROSAS LAURO, Claudia. *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI - XXI.* Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

ROSAS LAURO, Claudia. "Educando al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado". Scarlett O´phelan y Margarita Zegarra. Editoras. *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina, Siglos XVIII-XXI.* Lima: Instituto Riva Agüero, 2006.

ROSAS, Claudia. "Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII". Anuario de Estudios Americanos, 2004.

ROSTWOROWSKI, María. *La mujer en la época prehispánica.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

ROSTWOROSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.

ROSTWOROWSKI, María. "La aguerrida Mama Huaco". Mujer y Sociedad. Año VI, No 11, julio de 1986.

ROSTWOROWSKI, María. *Estructuras andinas de poder.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

ROSTWOROWSKI, María. *Etnia y sociedad: Ensayos sobre la costa central prehispánica.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977.

ROSTWOROWSKI, María. *Curacas y sucesiones Costa Norte.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1961.

ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui.* Lima: Editorial Arica, Tomo I, 1975.

ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social.* Madrid: Alianza Editorial, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o La Educación.* Barcelona, 1983.

ROWBOTHAM, Sheila. *Feminismo y revolución.* Madrid: Tribuna Feminista, Editorial Debate, 1978.

ROWE, John H. "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". Lima, Histórica XI, 1985.

ROWE, John H. "El arte de Chavín: estudio de su forma y significado". Revista Historia y Cultura N° 6, Lima, 1972.

SACKS, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women.* London: Monthly Review Press, 1975.

SALA I VILA, Núria. *Revueltas indígenas en el Período tardocolonial.* Tesis Universidad de Barcelona, 1989.

SALAZAR, Sonia – SEVILLA, Alexandra. *Mujeres de la Revolución de Quito.* Quito: FONSAL, 2009.

SALINAS Y CORDOVA, Fray Buenaventura de. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Biblioteca Clásicos Peruanos. Vol. 1. 1957.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. "La mujer española hace 1000 años". Revista "En América". No 18. Madrid, 1943.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos… Historia y leyenda de los González Prada.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *La Perricholi.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1572). *Segunda parte de la Historia General llamada Indica.* Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. Tomo IV. Madrid: BAE, 1962.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1572). *Segunda parte de la Historia General llamada Indica.* Buenos Aires: EMECE, 1947.

SARTIGES, Eugène de. *Viaje a las repúblicas de América del Sur.* Lima: Colección Viajeros del Perú. Editorial Cultura Antártica, 1947.

SERRA SANTANA, Ema. "Mito y realidad de la emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI". *Femmes de Amériques.* Travaux de L'Université de Toulouse-Le Miral, 1986.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

SILVERBLATT, Irene. "Andean Women under Spanish rule". M. Etienne y E. B. Leacok (eds.). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives.* Book Praeger Publishers, 1980, pp.149-185.

SILVERBLATT, Irene. "Andean Women in the Inca Empire". Feminist Studies, 1978.

SILVERBLATT, Irene. "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu". Revista del Museo Nacional, No. 42, Lima, 1976.

SYLVERS, Malcolm. "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los 7 Ensayos". Revista "Buelna", Universidad Autónoma de Sinaloa. Año II. Núm. 4-5. Enero-Marzo de 1980.

SOLÓN, Pablo. *Bartolina Sisa.* Potosí: Artes Gráficas Potosí, 1999.

SOSA LLANOS, Pedro Vicente. *Nos los Inquisidores.* Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005.

SUÁREZ, Modesta. "José Carlos Mariátegui. Reflexiones en torno a una estética femenina". *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada.* Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.

SCOTT, Joan W. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales.* Buenos Aires: C.E.A.L. 1993.

SCOTT, Joan W. "El problema de la invisibilidad". *Género e Historia.* México: Instituto Mora - Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

SCHURZ, William L. *This New World: The Civilization of Latin America.* Nueva York: E.P. Dutton, 1945.

SCHWOB, Marcel. *Vidas Imaginarias.* México: Editorial Porrúa, 1991.

SLOCUM, Sally. "Woman the Gatherer". Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women.* London: Monthly Review Press, 1975.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el subalterno?.* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

STEIN, William. *Mariátegui y Norka Rouskaya.* Lima: Empresa Editora Amauta, 1989.

STIRLING, Stuart. *El trágico destino de las princesas incas.* Buenos Aires: El Ateneo, 2011.

STONE, Merlin. *When God was a Woman.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

STUART MILL, James. *Considerations on Representative Government.* London, 1861.

SZEMINSKI, Jan. *La Utopía Tupamarista.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1993.

TALAVERA, Fray Fernando de. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido.* Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Casa Editorial Bailly Ballieére. Vol. 16, 1911.

TAMAYO VARGAS, Augusto. *Literatura Peruana.* Lima: José Gomadard, Editor. Tomo II, 1968.

TAURO DEL PINO, Alberto, *Enciclopedia Ilustrada del Perú. Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad.* Lima: Peisa, 17 vols., 2001.

TAURO DEL PINO, Alberto. *Destrucción de los indios.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1993.

TAURO DEL PINO, Alberto. "Las cartas de José Carlos Mariátegui a Berta Molina". Anuario Mariateguiano. Vol. I, No. 1. Lima: Empresa Editora Amauta, 1989.

TAURO DEL PINO, Alberto. *Enciclopedia ilustrada del Perú.* Vol. 3. Lima, Peisa, 1987.

TAURO DEL PINO, Alberto. *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1976.

TAURO DEL PINO, Alberto. "Noticias de Amauta". Lima: Empresa Editora Amauta, Edición Facsímil. 1975.

TAUZIN CASTELLANOS, Isabelle. "Adriana de Verneuil: Memorias de un olvido". Sara Beatriz Guardia. Edición. *Mujeres que escriben en América Latina.* Lima, 2007, pp. 187-200.

TAUZIN CASTELLANOS, Isabelle. Editora. *Manuel González Prada: escritor de dos mundos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

TAUZIN-CASTELLANOS, Isabelle. "Zarela: La emergencia del feminismo en Arequipa". *Mujeres y Género en la historia del Perú.* Lima: Cendoc, 1999.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *As mulheres e a Histórica. Uma introdução teórico metodológica.* Brasil: Universidad Federal da Grande Dourados, 2012.

TEJERO CONI, Graciela. Presentación. Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina. Mayo 1910. Buenos Aires: II Congreso Feminista Internacional de la República Argentina 2010.

TELLO, Julio C. "El fenómeno religioso relacionado con Wiracocha Inca". Revista Trimestral de Estudios Antropológicos. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Volumen I, Lima, 1923.

TERÁN, Oscar. *Discutir Mariátegui.* México: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

TEMPLE, Ella Dunbar. "El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac". Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional. Lima, 1950.

TEMPLE, Ella Dunbar. "Notas sobre el Virrey Toledo de Vilcabamba; una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu". Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia. Año II, No. 1, 1949-1950.

TESTIMONIOS, CARTAS Y MANIFIESTOS INDÍGENAS (Desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2006.

TITU CUSI YUPANQUI, Inca. *Relación de la conquista del Perú.* Lima: Colección Clásicos Peruanos, 1973.

TORERO, Alfredo. *El quechua y la historia social andina.* Lima: Pedagógico San Marcos – Fondo Editorial, 2007.

TOUPIN, Louise. *Qu'est-ce que le féminisme?* Québec: Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine, 1997.

TRIBUNAL DE LA SANTA INQUISICIÓN. Fundaciones. Legajo 152. "Visitas del Colegio de Niñas Expósitas". Revista del Archivo Nacional.

TRISTÁN, Flora. *Peregrinaciones de una paria.* Lima: Moncloa y Campodónico Editores Asociados, 1971, 2da edición.

TRISTÁN, Flora. *Unión ouvrière.* Paris: Edition des femmes, 1986.

UGARTE DEL PINO, Juan Vicente. *Historia de las constituciones del Perú.* Lima: Editorial Andina, 1978.

URBANO, Henrique. *Relación de las fábulas y ritos de los incas* Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2008.

URBANO, Henrique. "El hecho idolátrico en los Andes". Pablo Joseph de Arriaga (1621). *La extirpación de la idolatría en el Perú. Estudio Preliminar y notas de Henrique Urbano.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.

URTEAGA, Horacio H. *Historia de los Incas y conquista del Perú. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias.* Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, Tomo III, 1924.

URTEAGA, Horacio. ROMERO, Carlos Alberto. *Cristóbal de Molina. Relación de las fábulas y ritos de los incas* Lima: Sanmartí, 1916.

VALCÁRCEL, Luis E. *Historia del Perú antiguo.* Lima: Ediciones Mejía Baca, Tomo II, 1964.

VALCÁRCEL, Luis E. *Historia de la Cultura Antigua del Perú.* Lima: Ministerio de Educación. Tomo I, Volumen II, 1949.

VALDELOMAR, Abraham. *Mujeres Peruanas: Zubiaga de Gamarra.* Lima 1914.

VALERA, Blas. *Las Costumbres Antiguas del Perú y la Historia de los Incas. Siglo XVI.* Lima: Editorial D. Miranda, Lima, 1945.

VALVERDE, Fray Vicente. *La conquista del Perú.* Lima: Ediciones Universidad Nacional de Educación, La Cantuta, 1969.

VAN DEUSEN, Nancy E. "Determinando los limites de la virtud". *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima: Cendoc, 1999.

VARIKAS, Eleni. *Les rebuts du monde. Figures du paria.* París: Ediciones Stock, 2007.

VARILLAS MONTENEGRO, Alberto. *La literatura peruana del siglo XIX.* Lima: Pontificia Universidad Católica, 1992.

VARGAS LLOSA, Álvaro. *La mestiza de Pizarro.* Madrid: Aguilar, 2003.

VARGAS LLOSA, Mario. *El paraíso en la otra esquina.* Madrid: Alfaguara, 2003.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Un monasterio limeño.* Lima: San Martín y Cía., 1960.

VARÓN, Rafael. *La ilusión del poder.* Lima: IEP - IFEA, 1997.

VASSALLO, Jaqueline. *Mujeres delincuentes. Una mirada de género en la Córdova del siglo XVIII.* Córdova, 2006.

VÁZQUEZ, Luis. "Inventario de los bienes de la Ilustre Mestiza Doña Francisca Pizarro", Actas XXII Coloquios Históricos de Extremadura, Trujillo, 1996.

VEGA, Juan José. "La prostitución en el incario". ANDREO, Juan; GUARDIA, Sara Beatriz. *Historia de las Mujeres en América Latina.* Murcia: CEMHAL, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Murcia, 2002.

VEGA, Juan José. *Túpac Amaru y sus compañeros.* Cusco: Municipalidad del Cusco. Tomo II, 1995.

VEGA, Juan José. *Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas.* Lima: La Cantuta, 1972.

VELARDE, Elsa. "Clorinda Matto de Turner y su obra". Arequipa: Tesis para optar el Grado de Bachiller en Humanidades. Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Letras, 1943.

VICH, Cynthia. *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka.* Lima: Fondo Editorial PUCP, 2000.

VIFORCOS MARINAS, María Isabel - LORETO LOPEZ, Rosalía. Coordinadoras. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. España: Universidad de León, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" – México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.

VILLARÁN, Manuel Vicente. *Páginas Escogidas*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva, 1962.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio. *Cuzco 1689. Documentos. Economía y sociedad en el sur andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1982.

VILLAVICENCIO, Maritza. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1992.

VILLEGAS, Abelardo. "De la Ilustración al Romanticismo en Latinoamérica". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870. Historia General de América Latina*, Tomo VI, 2010.

VILLEGAS, Arturo. El movimiento de Túpac Amaru II. Tesis para obtener el grado de Bachiller en Humanidades de la Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa: Establecimientos Gráficos La Colmena, S.A., 1942.

VIVES, Juan Luis. *Introducción de la mujer cristiana*. Buenos Aires: Editorial Espasa-Calpe, 1940.

VIZCARDO Y GUZMÁN, Juan Pablo. *Carta a los Españoles Americanos*. Arequipa, 1948.

WALKER Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima, 2015.

WALLACH Scott, Joan. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

WARD, Thomas. *El porvenir nos debe una victoria. La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2010.

WARD, Thomas. *La resistencia cultural. La nación en el ensayo de las Américas*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma, 2004.

WEINBERG, Gregorio. "Educación y Sociedad". *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870.* Historia General de América Latina, Tomo VI.

WEXLER, Berta. *Las heroínas altoperuanas como expresión de un colectivo. 1809-1825.* Cochabamba, Bolivia: Centro de Documentación e Información, Centro de Estudio y de Trabajo de la Mujer, 2001

WIESSE, María. "Centenario de Flora Tristán". Revista "Hora del Hombre", Lima, Noviembre de 1944.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicaciones de los derechos de las mujeres.* Harmondsworth. Penguin, 1982.

WOOLF, Virginia. Las mujeres y la Literatura. Barcelona: Editorial Lumen, 1979.

ZEGARRA, Margarita. "María Jesús Alvarado: la construcción de una intelectual feminista en Lima, 1878-1915". Tesis para optar el grado académico de Magíster en Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2011.

ZETKIN, Clara. *Clara Zetkin, su vida y su lucha.* Berlín: Unión de Mujeres de la República Democrática Alemana, 1979.

ZEVALLOS, Johnny. "La educación del bello sexo en dos novelas del siglo XIX: El caso de El Correo del Perú". Revista virtual El Hablador. No. 14.

ZIMBALIST ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Louise. *Woman, Culture, and Society.* University Press, 1974.

ZIOLKOWSKI, Mariusz S. "El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones". *IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, Lima, junio de 1996.

ZUIDEMA, Tom. *El sistema de ceques del Cusco.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

ZUIDEMA, Tom. *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina.* Lima: Fomciencias, Concytec, IFEA, 1989.

ZUIDEMA, Tom. *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Empire of the Inca.* Leiden: E.J. Brill, 1964.

ZUIDEMA, Tom. "Las señoras iñaca en la sociedad inca". *Divinas y Humanas.* Lima: Ministerio de Educación del Perú – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México, 2005.

ZÚÑIGA, Luis. *Manuela.* Quito: Colección luna tierna, 2002.

Periódicos y revistas

La Voz de la Mujer. Buenos Aires, 2002.
Labor. No. 5. Lima, 15 de enero de 1929.
Labor, 1 de mayo de 1929.
Labor No. 8, 1929.
Labor. No. 10. Lima, 7 de setiembre de 1929.
Labor. No. 3, Lima, 8 de diciembre de 1928.
Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.
La Crónica. Lima, 30 de enero 1925.
Mundial. Lima, 19 de diciembre de 1924.
El Tiempo. Lima, 27 de junio de 1918.
La Prensa. Lima, 6 de noviembre de 1917.
La Unión. Lima, 6 de noviembre de 1917.
La Crónica. Lima, 6 de noviembre de 1917.
La Unión. Lima, 7 de noviembre de 1917
El Tiempo. Lima, 8 de noviembre de 1917.
El Tiempo. Lima, 10 de noviembre de 1917.
La Prensa, Lima 2 de marzo de 1916.
Diario El Comercio", Lima, 24 de setiembre de 1914.
El Deber Pro-Indígena. Lima, No. 1, octubre 1912.
Revista El Álbum. Lima, 22 de junio de 1908.
Revista Historia. Órgano del Instituto Histórico del Perú. Tomo I. Lima, 1906.
Diario El Comercio", Lima, 19 de enero de 1898.
Revista La Integridad. Lima, 3 de setiembre de l892.
"El Correo del Perú". 1 de octubre de 1876.
Revista La Alborada. Lima, 19 de setiembre de 1875.
Revista La Alborada. Lima, 6 de marzo de 1875.
Revista El Álbum. Lima, 31 de octubre de 1874
Revista El Álbum, No 19. Lima, 3 de octubre de 1874.
Revista El Álbum, No. 14, Lima, 22 de agosto de 1874.
Revista El Álbum, No 12. Lima, 8 de agosto de 1874.
El Correo del Perú N° IX. 2 marzo - 8 de junio, 1872.
El Correo del Perú. Lima, 20 de enero de 1872.
El Mercurio peruano. Lima, 7 de marzo de 1791.
El Constitucional, Lima 15-30 junio de 1858.
El Constitucional, Lima 2-11 julio de 1858.

Revista Amauta

Amauta, No. 1, Lima, setiembre de 1926.
Amauta, No. 2, Lima, octubre de 1926.
Amauta, No. 3, Lima, noviembre de 1926.
Amauta, No. 4, Lima, diciembre de 1926.
Amauta, No. 5, Lima, enero de 1927.
Amauta, No. 6, Lima, febrero de 1927.
Amauta, No. 7, Lima, marzo de 1927.
Amauta, No. 8, Lima, abril de 1927.
Amauta, No. 9, Lima, mayo de 1927.
Amauta, No. 10, Lima, diciembre de 1927.
Amauta, No. 11, Lima, enero de 1928.
Amauta, No. 12, Lima, febrero de 1928.
Amauta, No. 13, Lima, marzo de 1928.
Amauta, No. 14, Lima, abril de 1928.
Amauta, No. 15, Lima, mayo-junio de 1928.
Amauta, No. 16, Lima, julio de 1928.
Amauta, No. 17, Lima, setiembre de 1928.
Amauta, No. 18, Lima, octubre de 1928.
Amauta, No. 19, Lima, noviembre de 1928.
Amauta, No. 20, Lima, enero de 1929.
Amauta, No. 21. Lima, febrero-marzo de 1929. No 21
Amauta, No. 22, Lima, abril de 1929.
Amauta, No. 23, Lima, mayo de 1929.
Amauta, No. 24, Lima, junio de 1929.
Amauta, No. 25, Lima, julio-agosto de 1929.
Amauta, No. 26, Lima, setiembre – octubre de 1929
Amauta, No. 27, Lima, noviembre – diciembre de 1929
Amauta, No. 28, Lima, enero de 1930
Amauta, No. 29, febrero-marzo de 1930.
Amauta, No. 30, abril-mayo de 1930.
Amauta. No. 31. Lima, junio-julio de 1930.

ANUARIO MARIATEGUIANO.
Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. 1 No. 1, 1989.

ANUARIO MARIATEGUIANO.
Lima: Empresa Editora Amauta, Vol. III. No 3. Lima, 1991

Podríamos resaltar las contribuciones ya mencionadas de Sara Beatriz Guardia a la historiografía de las mujeres, pues ésta se entiende en su planteamiento como el largo camino por el cual las mujeres recuperan la historia como el lugar donde han expresado y expresan su subjetividad. Historiografía significa aquí liberación de la palabra de la mujer, es decir, "documentación" de tradiciones alternativas de pensamiento y de acción. Y es evidente que con esta historiografía se abre un horizonte teórico al que la reflexión filosófica no puede renunciar. Más aún, este trabajo historiográfico feminista forma parte ya de toda filosofía que tenga un interés real en superar su anclaje en las tradiciones androcéntricas, porque sin apropiación de lo que Sara Beatriz Guardia ha llamado "el otro lado de la historia" la filosofía seguirá siendo incapaz de pensar el otro lado del pensamiento, pero sobre todo de pensar con y desde las experiencias de ese otro pensamiento.

Raúl Fornet Betancourt
Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano.
Momentos de una relación difícil

¿Qué sucedió en el Perú? ¿Cómo operó la educación, la instrucción de las mujeres, su lenta conquista sin duda inacabada, sus conocimientos y profesiones?. ¿Cuál fue el papel que jugó la Iglesia y el Estado? ¿Cómo fue el proceso de su incorporación al trabajo? ¿Cuál ha sido, sobre todo, el rol de las mismas mujeres?. ¿Y de las mujeres excepcionales que se apropiaron del saber, refutando los roles tradicionales y osando penetrar en nuevos espacios donde era más conveniente escribir la biografía? ¿Movimientos colectivos, de asociaciones, de sindicatos, de ligas, de peticiones, de manifestaciones? ¿Cuál es el rostro del feminismo en el Perú y cuál ha sido su papel en el proceso de interacción de lucha por el cambio?. ¿Este feminismo contó como aliados a los hombres progresistas, demócratas, y del movimiento obrero?. ¿Los conservadores quizá intentaron seducir a las mujeres adulándolas en sus roles tradicionales?. Esta es la historia política y social del Perú contemporáneo que demanda una relectura sexuada.

Sara Beatriz Guardia, me ha hecho un gran honor solicitándome algunas líneas para esta nueva edición. Las escribo con humildad, solidaridad y amistad.

Michelle Perrot
Profesora Emérita de la Universidad París 7
Co-directora de la Historia de las Mujeres de Occidente

ISBN: 978-612-46498-7-5