

SARA BEATRIZ GUARDIA

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



**LIBRERÍA EDITORIAL
"MINERVA" MIRAFLORES**
Lima, Perú, 2002

Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia

Primera Edición, octubre 1985

Segunda Edición, marzo 1986

Tercera Edición, agosto 1995

Cuarta Edición, noviembre 2002

© Sara Beatriz Guardia

ISBN 9972-9264-2-7

Hecho el Depósito Legal N° 1501412002-4623

A mi hijo
César Ernesto Moncloa

Índice

Prólogo:	Michelle Perrot	11
I	La mujer en las culturas del Antiguo Perú	
	¿Débiles e indefensas desde siempre?	15
	La Venus de Frías	22
	En las Tumbas Reales	26
	La sacerdotisa de San José de Moro	29
	Una deidad protectora del maíz	32
II	La mujer en el Imperio de los Incas	
	Mama Wako: hermosísima y deshonesta	41
	La Coya, reina hija de la Luna	47
	Sacerdotisas del Sol y tejedoras del Imperio	56
	Las mujeres del pueblo	59
	La diosa, madre universal	64
	Engendrado por el Sol y una mujer salvaje	69
III	La conquista: ¿Un drama sólo de hombres?	
	La violencia, factor sustancial e intrínseco de la conquista	75
	Señor Manco Inca: si ella es para mí, déseme luego, porque ya no lo puedo sufrir	80
	La conversión de los infieles	83

IV Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal

¿Una educación para las mujeres?	91
Despertar de la vida intelectual en la segunda mitad del siglo XVIII	95
La familia colonial	100

V La lucha por la Independencia

Resistencia y defensa	105
La sublevación de Tupac Amaru y Micaela Bastidas	107
Las cartas de la revolución	113
La derrota	120
Cacicas y caudillas	125
La independencia	126

VI Las ilustradas de la República

La educación de las mujeres en la República	131
La democracia: una visión de género	134
Las mujeres se organizan	139
Las ilustradas	141
Las mujeres en la Guerra del Pacífico	147
Transgresoras y perseguidas	150

VII Reivindicaciones del siglo XX

Las mujeres se sindicalizan	161
La vertiente feminista	164
Un discurso de la época	167

La década del veinte	169
Las mujeres de Amauta	174
1930-1960	182
VIII Cambiar los paradigmas	
Feminismo	189
Feminismo en el Perú	196
Ciudadanía, Derechos y Representación Política: Hacia un nuevo contrato de género	199
IX Historia de las mujeres	
La historia: un derecho conquistado	211
Historiografía de las mujeres	215
Desafíos teóricos y metodológicos	220
Historia de las mujeres peruanas	222
Bibliografía	233

Prólogo

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.

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.

dad 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. Lo cual nos alegrará, 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 en el mestizaje que esperamos sea una muestra y un ejemplo para las mujeres del mundo.

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 Occidente¹

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.

Capítulo I

La mujer en las culturas del Antiguo Perú

¿Débiles e indefensas desde siempre?

En las últimas décadas, el desarrollo de la historiografía, la etnohistoria, y de una subdisciplina denominada arqueología de género, perfila con mayor precisión cuestiones relativas a la reconstrucción de la condición y funciones que tuvieron las mujeres en las culturas del Antiguo Perú. 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; y también de mitos y leyendas.

Los más antiguos cazadores del Perú datan de unos 10,000 años a.C., correspondiente a la etapa de cazadores de animales extintos y recolectores de plantas en Lauricocha, al oeste de Huanuco. Posteriormente, entre 6,000 y 8,000 años a.C., los cazadores y horticultores se extendieron hacia Oquendo, Arenal y Chivateros en la costa, y Viscacham en el altiplano. La más antigua pintura rupestre que se conoce está ubicada en Lauricocha, y pertenece al arcaico, 5,000 a 3,000 años a.C. Al final de esa etapa, los agricultores Precerámicos de Huaca Prieta (costa), Kishki Punku (Huaraz), Paraíso (costa), y Mito (Huanuco), domesticaron la llama y la papa en la zona andina, aunque la plantación de frijoles en Mesoamérica y en los Andes es anterior. También en este período, el maíz aparece en piezas arqueológicas preincas como divinidad ligada a la fertilidad. La chicha, bebida por excelencia del mundo andino, heredó del maíz su procedencia mítica¹.

Considerada durante mucho tiempo como algo natural y uni-

1 Lupe Camino. *Chicha de maíz*. Piura: CIPCA, 1987.

versal, la subordinación de la mujer se originó con la formación del sistema patriarcal, resultado de un proceso histórico vinculado con la cultura, el conocimiento y las relaciones de poder que predominaron. Significó una creación histórica elaborada por hombres y mujeres², en un proceso que tomó cerca de 2,500 años en completarse y, que apareció como tal, en el estado arcaico. Descubrir origen y causas, nos remite necesariamente a la interpretación de los complejos cambios que se sucedieron desde el período neolítico cuando la mujer y lo femenino estuvieron asociados a la vida y lo divino, hasta la posterior predominancia del hombre.

¿Cómo se originó y desarrolló este proceso en el Antiguo Perú?. Respuesta compleja y difícil. Quizá podría coadyuvar a despejar incógnitas perdidas en el tiempo, el reciente descubrimiento de Caral³, la más antigua ciudad americana localizada a 180 kilómetros de Lima, cuya antigüedad de 2,627 años a.C., cambia la visión y conocimiento de nuestro pasado. Se trata de una ciudad de agricultores y pescadores que revela una compleja organización, con 32 edificios, canales de irrigación, dos anfiteatros destinados a rituales del fuego, y seis pirámides que coinciden con las construidas en Egipto. En esta antigua ciudad se encontraron doce figurinas, de las cuales nueve corresponden a representaciones femeninas. ¿Cuál fue la condición de las mujeres en Caral?. ¿Significa esto que las mujeres cumplieron una función importante en los rituales?. ¿Es posible seguir sus huellas a través de vestigios que permiten afirmar la preeminencia de lo femenino en otras antiguas culturas?.

Las primeras representaciones femeninas naturalistas fueron localizadas en Palestina con una antigüedad de 8,000 años a.C., pero es en Catal Hüyük y Hacilar, ciudades neolíticas sumerias que datan del sexto y octavo milenio a.C., donde se encontraron en varios templos esculturas y pinturas rupestres sagradas, que representaban a la Gran Madre venerada como el origen de la vida. Es probable que entonces, el concepto del Creador de toda la vida humana se haya formulado “de acuerdo a la

2 Gerda Lerner. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990, p. 310.

3 Caral fue descubierta por la Dra. Ruth Shady Solís, en abril del 2001.

imagen que tenía el clan de la mujer que había sido su antecesora más antigua y primitiva, y que esa imagen fuera deificada como la Ancestra Divina”⁴. Esta profunda devoción de las sociedades del paleolítico superior hacia poderosas diosas, se explica porque la madre era considerada como la única progenitora en un contexto donde las difíciles condiciones de supervivencia le otorgaron un extraordinario poder sobre el niño: de sus cuidados y sustento dependía su vida y cualquier negligencia significaba la muerte. Lo que no quiere decir que los hombres hayan ocupado un lugar subordinado o de opresión. Estamos frente a sociedades en que tanto los hombres como las mujeres eran hijos de la Diosa⁵, “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”⁶.

En Mesoamérica, la diosa madre estuvo vinculada al alimento fundamental, el dios del maíz, como su abuela, madre o esposa. Esa condición divina también se encuentra en los rituales aztecas, sobre todo en el matrimonio sagrado, o hierogamia, “que revela el papel desempeñado por las mujeres nobles y de aquellas que personificaban a la diosa madre. Fueron estas mujeres, y no sus maridos rituales, las que cumplieron la función más importante en la hierogamia. La significación del matrimonio sagrado no se limitaba a asegurar la fertilidad sino que también ejercía funciones políticas especiales”⁷. Información que prácticamente no fue tomada en cuenta por los cronistas del siglo XVI.

Las teorías de la evolución correspondientes a la etapa de cazadores-recolectores señalan que la mujer tuvo, sobre todo en los inicios, una gran independencia y movilidad por el rol

4 Merlin Stone. *When God was a Woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976, p 13.

5 Sara Beatriz Guardia. *Voces y cantos de las mujeres*. Lima: Punto & Línea, 1999, p. 15.

6 R. Eisler. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 28.

7 Justina Olko. “Hierogamia en el ritual azteca”. Lima: Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, agosto de 1997.

8 Kathleen Gough. “The origin of the Family”. En: Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975, pp. 63-71.

económico que cumplía⁸, y que al acentuarse la división del trabajo fue perdiendo esa condición⁹. Pero las antropólogas, Adrienne Zihlman y Nancy Tañer, sostienen que en ese período el 70% de las calorías que se consumían provenían de las plantas que las mujeres recolectaban¹⁰; incluso la botanista Sarah Mason concluye que las plantas descubiertas, semillas y raíces, permiten sostener que probablemente fue la mujer la más importante proveedora de alimentos. Así mismo, Mary Zeizz Stange, en su libro *Woman the Hunter*, apunta que no existen razones para afirmar que las mujeres no participaban en la caza¹¹ puesto que ha quedado demostrado, por ejemplo, que entre los aborígenes australianos, Tiwi, la caza fue considerada como un trabajo de las mujeres hasta que se introdujeron las herramientas.

Algunas investigaciones apuntan que, como los hombres realizaban un trabajo de carácter colectivo que requería de la mutua cooperación y organización para enfrentarse a los grandes rebaños de animales, inventaron herramientas y armas, mientras que el trabajo de las mujeres fue por lo general individual, solitario, y sin que apremie el esfuerzo de la comunidad¹². Sin embargo, según la antropóloga Chris Knight, la solidaridad entre las mujeres fue un factor importante en la supervivencia del grupo, puesto que resulta impensable que fueran mujeres solas, débiles e indefensas, las que se quedarán al cuidado de los niños y del grupo. Es cierto que las mujeres por razones del embarazo y la lactancia puedan haberse visto en la necesidad de permanecer concentradas en el terreno, “lo que no excluye que participaran activamente en la lucha por la supervivencia. La etnografía contemporánea nos muestra en efecto que, en determinados grupos trashumantes, ni siquiera el parto interrumpe demasiado el duro trajinar de las mujeres”¹³.

9 Jurgen Kuszynski. *Breve Historia de la Economía*. México: Editorial Cultura Popular, 1976, p. 21.

10 Barbara Ehrenreich. “The real truth about female”. En: *Time*, Vol. 153, No. 9. New York, march 8, 1999.

11 *Ibid.*, p. 34.

12 Sally Slocum. “Woman the Gatherer”, Reiter, *ob. cit.*, p. 42.

13 Luis Millones. *Historia y poder en los andes centrales*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 18.

Lo que resulta claro es que la organización alrededor de la caza y de la guerra, cuestiones básicas para la conservación, les otorgó a los hombres mayor valor como individuos, y por ende, el ejercicio del poder y el control en las decisiones. También, el adiestramiento en la fabricación de instrumentos facilitó su incursión en la pintura, al registrar en las paredes de las cuevas diferentes escenas de caza con carácter mítico religioso. Es probable que ya desde ese período, se empezara 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 cultura¹⁴.

Claude Lévi-Strauss, “a quien debemos el concepto del intercambio de mujeres, habla de la cosificación de las mujeres”¹⁵, identificándola como la principal causa de su subordinación¹⁶. Incluso, Claude Meillassoux, señala que originó la aparición de la propiedad privada, porque las mujeres pasaron a ser consideradas propiedad personal por su capacidad reproductora y fueron tratadas como objetos que podían intercambiarse o robarse. Por eso, unirse con una mujer perteneciente a otro grupo de cazadores significaba el beneficio de poder actuar en territorio ajeno, o intercambiar herramientas y comida¹⁷.

En *Das Mutterrecht* (Derecho Materno, 1861), Jacob J. Bachofen, dio por cierta la existencia de un antiquísimo matriarcado instaurado luego de un período inicial de promiscuidad, e intentó demostrar a través de antiguos mitos que en los albores de la humanidad la línea sucesoria de los hijos fue por vía materna y no paterna¹⁸. Una década después en su libro *Ancient Society*, Lewis Morgan¹⁹ destacó la importancia del parentesco transformando así la visión de la historia primitiva.

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

15 Lerner, ob. cit., p. 312.

16 Claude Lévi Strauss. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: 1969, p. 115.

17 Millones, ob. cit., p. 20.

18 Jacob J. Bachofen. *Mith, Religion, and Mother Right*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

19 Lewis Morgan. *Ancient Society*. Cleveland: World Publishing Co., 1963.

Según Morgan, en un principio reinó entre hombres y mujeres la promiscuidad sexual, y no se conoció el rol del hombre en la procreación. En la familia que denominó consanguínea, todos los hombres se relacionaban con todas las mujeres de su misma generación. Pero en la familia punalúa, los hijos varones de una misma mujer se unían a las demás mujeres de su generación con excepción de sus hermanas.

Al explicar la instauración de las prohibiciones sexuales y el fin de la promiscuidad, Morgan lo sindicó como un proceso de selección natural²⁰. La adopción del criterio que todo sistema de parentesco supone una cierta forma de prohibición sexual, demuestra el carácter social de las relaciones de parentesco²¹; por consiguiente, la prohibición del incesto y de la exogamia debe buscarse en la vida social y no en la biológica. Tampoco el argumento biológico sirve para explicar las causas por las cuales, no obstante la importancia que tuvieron las mujeres en las sociedades primitivas por sus funciones reproductoras y económicas, el control lo hayan ejercido siempre los hombres. El quid del asunto es que el argumento biológico parte de un supuesto que las diferencias físicas que existen entre hombres y mujeres radican en el carácter emocional de las mujeres, menor capacidad intelectual, y falta de habilidad para la realización de determinados trabajos²². Resulta claro entonces, que el hecho que la naturaleza le imponga a la mujer funciones de reproducción y la crianza de los hijos, no explica que las actividades que desempeñaron sean juzgadas como menos importantes que las masculinas²³.

El estudio que aportó más elementos para una mejor comprensión de la condición de la mujer fue *El Origen de la familia*,

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

21 Maurice Godelier. *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores S.A. 1974, p. 26.

22 Lila Leibowitz. "Perspectives on the Evolution of Sex", Reiter, ob. cit., p. 20.

23 María Pia Dradi. *La mujer chayahuíta: ¿Un destino de marginación?*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1987, p. 19.

la propiedad privada y el Estado, de Federico Engels, publicado en 1884, basándose en las investigaciones de Morgan y Marx. Según Engels, el desarrollo de la agricultura y la propiedad privada originó un cambio trascendental en la condición de la mujer ocasionando la derrota histórica del sexo femenino²⁴; cambios que inseparables de las transformaciones en la economía política impulsaron la formación de las clases sociales²⁵. Coincidió con Morgan en afirmar la existencia de un matriarcado luego de un período inicial de promiscuidad, y fue el primero en plantear que la relación entre los sexos en la sociedad y en la familia no sólo tiene un origen biológico, sino que se presenta como una relación social. Es decir, la familia constituye un fenómeno social e histórico, subordinado a las leyes y cambios del desarrollo social y, ante todo, a las leyes de la producción material²⁶. En ese contexto, para Engels la condición de la mujer no fue siempre de subordinación porque durante la etapa en que la tierra y los demás recursos fueron colectivos, el trabajo femenino habría gozado de la misma importancia que el masculino hasta el surgimiento de la propiedad privada, y de la familia, considerada como unidad económica donde el hombre asumió el predominio.

Karen Sacks²⁷ sostiene que incurrió en algunos errores etnográficos al señalar que el hombre fue el principal proveedor de bienes para la subsistencia, puesto que en las sociedades donde prevaleció la horticultura la actividad de las mujeres en la recolección de frutos y plantas fue la más importante. Acepta la tesis que la propiedad privada y la evolución de la economía de intercambio instauraron la subordinación de la mujer, pero no cree que constituya la base de la supremacía masculina, porque no todos los hombres eran propietarios y en muchas sociedades clasistas, incluso en aquellas donde la dominación

24 Federico Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1957.

25 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

26 Engels, ob. cit., p. 41.

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

masculina era muy fuerte, existieron mujeres que poseían propiedades.

Este largo proceso que culminó con la vida sedentaria afirmada en la agricultura y la pesca, se originó en el Antiguo Perú entre 1800 y 1600 a.C. En el caso de la costa, la aridez de los valles presupone una agricultura de regadío donde la pesca tuvo una decisiva importancia en la alimentación. Datan de este período las primeras expresiones arquitectónicas²⁸ de carácter ceremonial y colectivo, con representaciones de seres mitológicos de rostros fieros en templos regidos por sacerdotes, ubicados en la costa central y nor-central.

La Venus de Frías

De la fase temprana de la alfarería de Pandanche, Wayrajirka-Tutishcainio y Ancón-Curayacu, en los Andes Centrales peruanos, solo ha perdurado hasta la fecha una figura de mujer de pie con las manos sobre el vientre posible representación de la fertilidad. En la arquitectura ceremonial de ese período que se desarrolló en Kotosh, en las tierras altas de Huanuco, no hay ninguna representación femenina en el complejo religioso conformado por el Templo Blanco, el Templo de las Manos Cruzadas y el Templo de Nichitos. Dos esculturas de manos cruzadas en el templo del mismo nombre: una con la mano derecha cruzada sobre la izquierda y la otra con la mano izquierda sobre la derecha, ha sido interpretada como expresión de dualidad, de tan frecuente uso en la zona andina. La cosmovisión dual, “es una forma de ver el mundo que implica entenderlo como 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

28 Osvaldo Silva. *Prehistoria de América*. Chile: Editorial Universitaria, 1971, p. 172.

es, por supuesto, permanente. Hay infinidad de situaciones y de entes materiales e inmateriales que atentan contra él y que logran alterarlo periódicamente, así sea en forma parcial y transitoria”²⁹.

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

La predominancia masculina se observa más claramente, en el primer estadio del período Formativo anterior a Chavín que representa la culminación de esta etapa, donde se desarrolló hacia el siglo IX a.C., en Chongoyape (costa norte), una cultura en la que se percibe la primera forma de organización estatal, y el inicio de la metalurgia que con el tiempo alcanzó una extraordinaria maestría. Aquí se encontraron dos fardos funerarios con personajes masculinos adornados con símbolos de poder: coronas, collares, anillos y alfileres de oro.

La cultura Chavín que se desarrolló entre los siglos XIII a VI a.C. en el Valle del Santa, en la altiplanicie septentrional del país, fue considerada por Julio C. Tello como la “cultura matriz de la Civilización Andina”, por la influencia que tuvo en las demás culturas del Antiguo Perú. Chavín alcanzó su apogeo hacia el siglo IV a.C., y se caracterizó por tener una organización social jerarquizada, en la cual los guerreros y sacerdotes constituyeron la elite. Predominó una monumental arquitectura ceremonial, como la de Chavín de Huantar, al pie oriental de la Cordillera Blanca, con un estilo complejo de figuras geométricas,

²⁹ Roberto Lleras Pérez. “La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental”. En: Boletín Museo del Oro, No. 47, Bogotá, 2000.

y una complicada red de galerías y habitaciones rodeadas de gruesos muros con cabezas clavadas. Al centro está una de las divinidades más importantes: 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, ubicado mirando hacia el oriente como símbolo mediador entre el cielo y la tierra. Para Julio C. Tello, el jaguar era la divinidad más importante de Chavín de Huantar, representado en forma estilizada en una piedra de forma rectangular donde aparece una deidad antropomorfa más conocida como la Estela de Raimondi, en homenaje al geógrafo italiano Antonio Raimondi.

Los pobladores habitaban en casas pequeñas que se alzaban 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 y alcanzaron una gran destreza y técnica en la fabricación de diademas, ricos ajuares funerarios, brazaletes, coronas, sortijas, aretes, lentejuelas para ser cocidas sobre la ropa y hasta pinzas para depilar los pelos de la cara. En esta sociedad, no existieron representaciones femeninas míticas frente a la profusión de dioses terribles con garras en las manos y en los pies, serpientes en la cabeza y rostro fiero, esculpidos en las paredes de piedra de los templos. Mientras que las figuras de las mujeres son exclusivamente naturales.

En la cultura Cupisnique, que en un comienzo se la llamó Chavín de la costa por la influencia que recibió de esta cultura, la cerámica alcanzó una gran plasticidad, y aunque en sus representaciones solo figuran dioses antropomorfos similares a los de Chavín, aparece la araña como símbolo de fertilidad femenina. A la concha marina, *spondylus princeps*, se le atribuyó características femeninas y cualidades masculinas en los rituales, como expresión de las dos fuerzas complementarias del universo.

A este período corresponde la única representación 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 “en un trazo totalmente escultórico y muy realista la imagen de una mujer joven con los brazos sueltos y las manos dobladas en una grácil actitud. Los detalles anatómicos resultan casi perfectos incluyen la redonda deformación craneada”³⁰. No existe otra representación como la de Venus de Frías en las culturas que se expandieron simultánea o posteriormente.

Hacia 1000 años a. C., la cultura Paracas que se desarrolló en la costa sur peruana tuvo, según Julio C. Tello, 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, y que en la época Inca tuvo un significado ritual de gran importancia. La primera técnica de tejido que se utilizó fue de doble lana decorada con figuras geométricas y representaciones antropomorfas.

Desde la infancia, tanto hombres como mujeres aprendieron a tejer y a hilar mantos, tapices, manteles, túnicas, ofrendas para las ceremonias religiosas y celebraciones que marcaban los distintos ciclos de la vida. En la iconografía textil aparecen con frecuencia aves, figuras de felinos con atributos de pez y aves-pezu. 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 de la mujer, bastante marginal, se advierte también en las prendas de vestir pues la vestimenta masculina era rica en atuendos, colores, y con tocados de plumas. En cambio, el vestido de la mujer era sencillo: consistía en una túnica suelta hasta la rodilla sin ningún adorno.

30 Walter Alva. “Orfebrería del Formativo”. En: José Antonio Lavalle. *Oro del Antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1999, p. 86.

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, se han encontrado fardos funerarios colocados uno al lado del otro, en cuyo interior yacían momias de varias edades y sexos en cuclillas, muchas con deformaciones craneanas y trepanaciones que podrían obedecer a rituales religiosos ó a consideraciones estéticas, envueltas en bellísimos mantos de lana de vicuña y de algodón, rodeadas de vasijas policromas con alimentos como el maíz, pallares, maní, papa y camote.

Entre los siglos IV y V a.C., se produjeron innovaciones en la textilera, alfarería, metalurgia y arquitectura, pero se desconocen los motivos que hicieron posible estos importantes cambios. En este período la cultura Salinar se desarrolló en el valle de Moche; una de sus características es la ausencia de una arquitectura ceremonial monumental, y la utilización de la cerámica cocida decorada con colores rojo, naranja y crema. Posiblemente entonces se empezaron a consolidar las elites guerreras, y la ganadería de camélidos (llama y alpaca), que a través del intercambio llegó a la costa.

En una zona que abarcó desde Huarney hasta Piura en la costa norte, se desarrolló la cultura Gallinazo entre los siglos III y IV a.C., que se diferencia por sus templos con terrazas rodeados de casas y una iconografía con motivos religiosos utilizados en rituales fúnebres. Hacia el siglo IV a.C., surgió la cultura Vicus en el Alto Piura con una importante cerámica donde por primera vez aparecieron instrumentos sonoros que habrían cumplido una función ritual. Mientras que las representaciones femeninas, muy escasas, muestran los órganos genitales. Otro aspecto relevante de la cultura Vicus fue el desarrollo de la metalurgia, la fabricación en oro de coronas y pectorales, y en cobre orejeras y narigueras, símbolos de poder probablemente usados en rituales. Pero en el siglo II los pobladores de Vicus fueron sometidos por los guerreros mochicas.

En Las Tumbas Reales

El origen de la cultura Mochica se remonta en su fase inicial al siglo I a.C., y se prolonga hasta el siglo VIII d.C. Estuvo compuesta por dos grandes regiones: Mochica Norte que se desarrolló en los valles de Piura, Lambayeque y Jequetepeque; y Mochica Sur, en los valles de Chicama y Moche. Es la cultura de mayor importancia en la costa norte y estuvo conformada por organizaciones sociales que interactuaron entre sí regidas por un gobernante que a la vez era sacerdote, pues el poder se sustentó en ambas funciones. La sociedad mochica estuvo dividida en segmentos sociales diferenciados 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 nuevas, alimentos, y adornos que variaban según la jerarquía de la persona muerta. Hay tumbas de una gran riqueza con objetos de cerámica, oro y cobre dorado, que pertenecieron a los gobernantes; otras, de los artesanos y administradores, contienen menor cantidad de ofrendas; y por último, hay tumbas muy simples de agricultores y pescadores.

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

“Estaban sentadas mirando al señor, con la espalda a la pared de la tumba. Ambas envueltas por un manto tosco parecido al del guardián, con la cabeza gacha, tan forzosamente gacha, en el caso de una de ellas, que debió haberse realizado un gran esfuerzo para darle esa posición, seguramente después de 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”³¹.

31 Luis G. Lumbreras. *De todos los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*. Lima: 1969, p. 158.

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

Pero en 1987, la gran riqueza de la cultura Mochica recién apareció en todo su esplendor cuando se descubrieron las Tumbas Reales del Señor de Sipán³², lo que proporcionó una valiosa información de la estructura social y política, creencias religiosas y formas de vida en la costa norte entre los siglos I -VII d.C.³³. 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 Sipán³⁴.”

El guardián de las Tumbas Reales, yacía en el nivel central de la plataforma. A tres metros, un soldado mochica portando un escudo de cobre y restos de un casco dorado en el cráneo, tenía los pies amputados, posible símbolo de la obligación eterna de permanecer en su puesto de vigía. A los pies del sarcófago, los cuerpos de dos mujeres jóvenes que aún no habían cumplido 20 años al morir - posiblemente las concubinas del Señor- estaban en posición distinta, la cabeza de una apuntaba al oeste y la otra en dirección opuesta. Los cuerpos de estas mujeres apenas están cubiertos con una saya larga sin adorno alguno. A los costados, estaban los esqueletos de dos guerreros. Uno con escudo, tocado de cobre y un mazo de guerra. El de la izquierda tenía un

32 Las Tumbas Reales del Señor de Sipán fueron descubiertas por el arqueólogo peruano, Walter Alva.

33 Walter Alva. “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, octubre del 2000.

34 *Ibid.*

pectoral de conchas y junto a sus piernas el esqueleto de un perro. 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 sur.

Los guerreros portaban armas, escudos y vestimenta adornada con pectorales, mientras que los siervos y las mujeres no ostentaban ningún símbolo de poder. El Señor de Sipán había sido enterrado cubierto con mantas de algodón, 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 del antiguo gobernante estaban 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 su poder y jerarquía: un cetro y cuchillo coronado por una pirámide invertida de oro, con relieves en los que un jefe guerrero ricamente ataviado, tomaba por el cabello a un prisionero y dirigía con la otra un mazo hacia el rostro.

Las Tumbas Reales permitieron, así mismo, conocer cómo expresaban los mochicas la dualidad de poderes y fuerzas. Un collar sobre el pecho del Señor de Sipán muestra una fila de diez manías de oro y otra de diez manías de plata. El oro representaba la derecha y la plata la izquierda, el sol y la luna, el día y la noche, lo masculino y lo femenino, respectivamente. También confirmó que en la cultura Mochica el culto a la luna estuvo fuertemente arraigado y precedió a la posterior adoración al sol, entre otras razones porque la luna permitía medir el tiempo con mayor amplitud³⁵, y porque mientras el sol desaparece en la noche, la luna está presente durante el día y la noche³⁶.

35 Hermann Leicht. *Arte y Cultura Preincaicos*. Valencia: Aguilar, 1964, p. 52.

36 Anne Marie Hocquenghen, Patricia Lyon. *A class of anthropomorphic supernatural female in Moche Iconography*. Berkeley, California: Nampa Pacha an International series for Andean Archaeology. No. 18. Institute of Andean Studies, 1980.

37 La tumba de la Sacerdotisa de San José de Moro fue descubierta por Luis Jaime Castillo.

La Sacerdotisa de San José de Moro

En 1991 fue descubierto en San José de Moro un importante registro de la mujer prehispánica³⁷. Se trata de 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 casi idénticos a las figuras mochicas donde aparece una sacerdotisa que oficiaba la Ceremonia del Sacrificio, representación de los derrotados en los combates, hechos prisioneros y luego sacrificados. La sangre de estos guerreros era entregada por la sacerdotisa.

En las representaciones mochicas y en los fardos funerarios, las “mujeres aparecen con cierta frecuencia en el arte mochica ejecutando una serie de acciones rituales y otras que podrían ser más bien 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 (Holmquist 1992), y Mujeres Esqueléticas”³⁸.

Las Mujeres Naturales, están vestidas con faldas largas de color oscuro y en escenas rituales, pariendo o como matronas, y en escenas eróticas. Las Mujeres con Rasgos Sobrenaturales, son representadas con un atuendo más elaborado, con grandes colmillos, adornos con cabezas de serpientes, collares, brazaletes y, principalmente, sobre balsas de totora o en escenas de entierro y sacrificio.

La Tumba de la Sacerdotisa de San José de Moro, “consiste en una gran cámara que se encontraba a más de 6 metros de profundidad, en la que fue enterrada una mujer mochica de alto status, muy probablemente miembro de la élite de esta sociedad, de aproximadamente 40 años. Junto a ella y a sus pies aparecieron cuatro mujeres más, conformando su séquito de acompañantes a la otra vida. El entierro principal se encontra-

38 Luis Jaime Castillo - Ulla Sarela Holmquist. “Mujeres y poder en la sociedad Mochica tardía”. Simposio Internacional La mujer en la historia de América Latina, Lima, agosto de 1997.

39 *Ibid.*

ba en el centro de la cámara, rodeada por ofrendas funerarias y flanqueada por otros dos cuerpos”³⁹.

Esta sacerdotisa, la más importante encontrada hasta la fecha, suscita una profunda reflexión en torno al rol que cumplieron y el poder que probablemente ejercieron. Es posible que se trate de mujeres que, por ocupar un lugar en la élite, tuvieron acceso a la función de sacerdotisas principales y, por consiguiente, a ser mercedoras de un entierro rico y complejo. Sin embargo, no existen fuentes que permitan conocer qué influencia ejercieron sobre las otras mujeres y sobre la sociedad en su conjunto.

Otro aspecto importante lo constituyen los artesanos mochicas creadores de un estilo artístico singular y muy elaborado. Destacaron en la metalurgia, pintura mural, talla en madera y alfarería. Su cerámica alcanzó un alto grado de perfeccionamiento en la representación de figuras humanas en diversas actividades, y una gran variedad de escenas eróticas. Las mujeres aparecen en figuras naturales, vestidas de manera sencilla con una saya larga y sin adornos. En cambio el atuendo de los hombres, según la jerarquía, podía incluir plumas brillantes, pájaros disecados, ornamentos de oro y plata, collares, aretes y orejeras.

Aunque la maestría que alcanzaron los mochicas fue mayor en la cerámica y la metalurgia, el tejido también jugó un rol importante y, al parecer, fueron las mujeres quienes se encargaron principalmente de esta labor. “En un conocido vaso moche, de forma campanulada muestra una pictografía en la que se ve a varias mujeres tejiendo sentadas en el suelo; se ve al lado de cada una numerosos husos probablemente con lana de colores diferentes. También se ve un modelo o patrón que guía a la tejedora”⁴⁰.

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

40 Arturo Jiménez Borja. “Textilería peruana”. En: José Antonio de Lavallo, Rosario de Lavallo de Cárdenas. *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Integra AFP, 1999, p. 23.

centros ceremoniales más importantes fueron la Huaca del Sol y de la Luna, y un complejo arqueológico llamado El Brujo, donde se levantan dos pirámides: Huaca el Brujo y Huaca Cortada, separadas por 500 metros, la misma distancia que existe entre las Huacas del Sol y de la Luna. En la Huaca del Sol se veneró al dios Chicopaec, el sople vital de la vida y protector de los muertos.

Tan importante fue la influencia de la cultura Mochica que su presencia perduró hasta el primer siglo de la conquista. Tal como señala Paul Rivet⁴¹, 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 Cruce oc. Muxh xllangmuse, much quich. Ef con ñof moll puc, Dios much ciec, Efe, Eis, spiritu sancto ouenic: 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. Amen⁴².

Una deidad protectora del maíz

Las deidades masculinas y las femeninas cumplieron distintas funciones: las masculinas más relacionadas con los fenómenos naturales⁴³, y las femeninas con la vida y los alimentos. También con los ritos religiosos, y no solo en esta parte del continente. Cuando los Aztecas o Mexicas bajaron al Valle de México, fueron conducidos por cuatro sacerdotes, y “una sacerdotisa llamada Chilmalma, madre de Huitzilopochtli, quién después llegaría a ser su dios principal. Tenoch guió a la tribu hacia el lago de Texcoco donde se establecieron en 1325, lugar

41 Paul Rivet. “Les langues de l’ancien Diocèse de Trujillo”. En: *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série*, Tomo XXXVIII, Paris, 1949, p. 14.

42 *Ibid.*, p. 14.

43 María Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1988, p. 5, 3ª Edición.

44 Guadalupe Rivera Marín. “La mujer en la sociedad prehispánica en el Altiplano Central de México”. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, Lima, agosto de 1997.

45 Un conjunto arquitectónico con seis tumbas, en una de las cuales se encontró una finísima corona de oro con representación de felinos.

vaticinado por los dioses ancestrales: el águila parada sobre un nopal, devorando una serpiente⁴⁴.

Una deidad femenina protectora del maíz, era la que resguardaba los alimentos y también servía de oráculo en la Huaca, lugar ritual de esta deidad que formaba parte de Kuntur Wasi, el más importante centro ceremonial de la región Cajamarca⁴⁵. Esta cultura se desarrolló en la sierra norte con una antigüedad de más de diez mil años a.C., de acuerdo a los utensilios de piedra que se encontraron en las cuevas de Cumbe. Las evidencias de una organización social basada en la agricultura y de una arquitectura ceremonial con una antigüedad de tres mil años, se encontraron en Huacalomas. La divinidad principal fue Catequil, y los dioses tutelares: el sol que representaba la fertilidad y la luna que estuvo relacionada con la agricultura.

La última etapa de esta cultura corresponde a un reino gobernado por Cuismanco, que ante el avance Inca se alió con los gobernantes de la cultura Chimú. Muerto Cuismanco, sus hijos fueron apresados y llevados al Cusco aunque gozaron de privilegios. El dato significativo es que uno de ellos se convirtió en maestro de los hijos del Inca, y tan grande fue la estimación que le tuvieron que pudo retornar a sus tierras llevando consigo a cien mujeres como obsequio. El derecho que tenían los hombres de la élite de poseer varias esposas, fue una práctica bastante usual en las culturas del Antiguo Perú, pero en Cajamarca esta costumbre adquirió un sentido particular. A la esposa principal la llamaban *nus*, y era obedecida y respetada por las demás mujeres, mientras que las esposas secundarias, o *mizo*, no aportaban ninguna dote y podían ser entregadas u obsequiadas; eran ellas quienes se ocupaban en el hogar de las tareas domésticas. El número de mujeres que tenía un señor era equivalente al poder que ostentaba, puesto que este sistema también estuvo orientado a conseguir alianzas y fortalecer vínculos de parentesco. Los hijos de la esposa principal podían heredar al padre, pero los hijos de las esposas secundarias ocupaban un lugar relegado⁴⁶.

46 Esta práctica con algunas variaciones también se observó en el Imperio Incaico hasta que en 1552 fue prohibida por los españoles.

Las mujeres aparecen también en condición marginal en la cultura Recuay que se desarrolló entre los siglos III y VII en el Callejón de Huaylas. En un centro comunal construido alrededor del templo en Huilcahuain, cerca de Huaraz, se encontraron algunos fardos funerarios localizados en el sitio arqueológico de Pashash, con ofrendas de cerámica, vasijas, orejeras, objetos de metal y el vaso ceremonial, *paccha*, que contiene representaciones de divinidades con influencia mochica. Los personajes o divinidades míticas aparecen al centro de la escena, adornados con grandes tocados y representados por el búho, que era un animal sagrado. 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 muy grandes y complejos, acompañados de felinos y algunas veces de llamas. Mientras que las mujeres no suelen usar tocados y su vestimenta es más simple; además, son representadas de un tamaño menor y su presencia es secundaria con relación al hombre. Es común una escena en la cual un grupo de mujeres rodea a un hombre más grande que ellas. Hacia el siglo VII, la cultura Recuay terminó siendo absorbida por la cultura Huari.

Pequeñas figuras femeninas con el cuerpo desnudo y el rostro pintado y de un tamaño entre 17 cm. y 46 cm., que al parecer representaban un arquetipo humano idealizado, aparecen en Chancay, correspondiendo a la cultura Lima contemporánea a Moche y Nazca que se desarrolló entre los siglos II y VII. Lo más característico de esta cultura fueron sus grandes edificios construidos con pequeños adobes y su fina cerámica policroma decorada con figuras geométricas. Tuvo importantes centros que podrían haber sido residencias de personajes de la elite, y aún cuando el arte del tejido no alcanzó la maestría de otras culturas, sus tapices muestran dominio técnico y una bella decoración geométrica.

Uno de los íconos más significativos de la costa de Lima perteneciente a los primeros siglos d.C., se encontró en el balneario de Santa Rosa. Se trata de una columna llamada Poste Sagrado de Playa Grande, hecha del tronco de un árbol y que en sus cuatro lados contiene representaciones míticas. Al pare-

cer, Playa Grande fue un santuario donde vivían los sacerdotes de la elite, porque allí se han encontrado los entierros más ricos, collares de piedras semipreciosas, plumas y cerámica fina. Así mismo, en Cerro Culebra se encontraron entierros correspondientes a tres niños que estaban acompañados por muñecos pequeños de arcilla comúnmente llamados figurinas.

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 que floreció entre los siglos II y VII en los valles de Ica y Nazca, en la costa sur. Cahuachi fue su principal centro ceremonial y sus construcciones se caracterizaron porque están formadas por grandes agrupaciones. Contemporánea a la cultura Mochica y con raíces de Paracas, su cerámica tiene diseños naturistas y míticos decorados con una gama de colores que abarcan el blanco, ocre, negro, púrpura, anaranjado y rojo.

A diferencia de Paracas, las técnicas textiles de Nazca se aplicaron a tapices, brocados y telas pintadas. El arte plumario tuvo una gran importancia por su significado no solo mágico y ritual, sino como símbolo 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; también ostentaban adornos de oro tanto en la vestimenta como en el cuerpo: narigueras, diademas, coronas. Como en otras culturas, el atuendo de las mujeres, incluso de las de mayor rango, era más sencillo, consistía en camisas sin mangas y sin adornos. Los entierros funerarios de los personajes están conformados por varios mantos, vasijas de cerámica, alimentos, cabezas trofeos probablemente con función ritual, objetos de notable maestría de oro y diferentes instrumentos musicales como tambores, flautas y zampoñas.

Poco se sabe de la vida cotidiana de los gobernantes de Nazca, que rindieron culto al agua y a los dioses que controlaban la lluvia. Añade al misterio que rodea a esta cultura las grandes Líneas de Nazca, que miden entre 30 metros y 9 kilómetros, con motivos de aves, mamíferos, reptiles, peces, colibrí, felinos, pumas, algunos trazos rectangulares, caminos y líneas angos-

tas agrupadas en conjuntos. Existen diferentes hipótesis sobre la presencia de estas líneas que algunos quieren ver como un gigantesco zodiaco.

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. Aunque es una zona muy fría e inhóspita fue un importante centro de domesticación de la papa, quinua, oca y olluco. En esta región se desarrollaron dos importantes culturas: Pukara entre los siglos III y IV, y Tiahuanaco, entre los 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 los vestigios arqueológicos de la cultura Tiahuanaco que floreció a 20 Km. de la cuenca del Lago Titicaca, reflejan una sociedad basada en la agricultura cuya principal innovación fue el urbanismo. El gran centro ceremonial albergó a una élite de sacerdotes y artesanos diestros en metalurgia y cerámica de vasos ceremoniales de boca ancha llamado keros, de coloración policroma y adornada con felinos, serpientes y cóndores, que constituyen “un arte de una fuerza extraordinaria”⁴⁷. En cambio su textilería estuvo directamente relacionada con el culto religioso y, según su iconografía, habría existido un centro conformado por mujeres especializadas en el arte del tejido, antecesor de los centros textiles del Imperio de los Incas, los Acllawasis.

Tiahuanaco destaca por sus extraordinarios monolitos que representan personajes míticos o divinidades, esculpidos en piedra y todos en posición vertical, con ojos rectangulares y lágrimas que descienden por el rostro mientras las manos reposan quietas en el plexo solar. Es notable también la Puerta del Sol, uno de los elementos más característicos de Tiahuanaco. Es una pieza de piedra de 2.75 metros de altura por 4 metros de largo con una puerta al centro de 1 x 2 metros. 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

47 Pere Bosch Gimpera. *La América pre-hispánica*. Barcelona: Editorial Ariel, 1975, p. 215.

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.

El consumo de sustancias alucinógenas fue al parecer una práctica frecuente en la elite sacerdotal de Tiahuanaco; en diferentes hallazgos arqueológicos existen objetos destinados a este uso: tabletas de rapé, morteros de piedra, tubos, cucharas y cuencos. En el siglo VI Tiahuanaco alcanzó un importante desarrollo llegando a controlar un gran territorio, pero en el siglo VIII sufrió una crisis por razones desconocidas que con frecuencia se la ha atribuido a un drástico cambio del clima.

La cultura Huari se desarrolló en Ayacucho entre los siglos VI y X, como resultado de una cultura menor llamada Huarpa y de las culturas Tiahuanaco y Nazca. Con frecuencia se ha confundido Huari y Tiahuanaco por la similitud de sus expresiones, aunque se trata de dos culturas diferentes. Mientras que Huari tuvo lugar en territorios que pertenecen actualmente a Bolivia, Huari se asentó al sur del Perú. Ambas ejercieron una notable influencia en la cultura Inca tanto en su culto religioso como en la arquitectura monumental, organización política centralizaba, símbolos de poder de conquista militar y sistema de almacenamiento.

Se podría decir que Huari representó el primer imperio andino, porque llegó a dominar extensos territorios que abarcaron desde Sicuani y Arequipa en el sur, hasta Cajamarca y Lambayeque en el norte, lugares donde crearon centros administrativos comunicados por una extensa red de caminos. Se caracterizó por el establecimiento de ciudades planificadas, una sola religión y fenómenos económicos similares. Pero en el siglo VIII este imperio colapsó por razones desconocidas.

La capital del imperio fue Huari, una ciudad de piedra ubicada a 22 kilómetros de la ciudad de Ayacucho, donde se localizaron vestigios de grandes murallas de ocho y doce metros, 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. Se cree que Huari también podría haber sido un centro militar desde

donde partieron todas las conquistas. Tuvo una estructura social jerarquizada que puede observarse tanto en sus edificaciones como en los fardos funerarios.

Su cerámica está conformada por vasijas decoradas con figuras míticas y fue utilizada en rituales religiosos como el Sacrificio de la Cerámica, que consistía en romper grandes cántaros de cerámica finamente decorada. Entre los ceramios destaca una mujer con las manos sobre el plexo solar. Trabajaron objetos en oro, cobre y plata, adornos finamente elaborados y coronas de oro con representaciones de la divinidad de la Puerta del Sol, que se repite en los vasos ceremoniales. Pero en lo que más destacaron fue en la confección de tapices, entre los más finos del mundo, por su excepcional belleza, calidad, contenido iconográfico y colorido: utilizaron el rojo escarlata, azul turquesa y toda la gama de amarillos. También confeccionaron túnicas que eran utilizadas para el uso diario como para ceremonias funerarias o rituales, y gorros de cuatro puntas que eran usados solo por hombres de importante rango religioso. La deidad principal fue el Dios de los Báculos o Dios de las Varas, cuya presencia se remonta a las culturas Chavín, Paracas y Tiahuanaco.

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

Entre los siglos VIII y XIV se desarrolló en los valles de Reque y Lambayeque en la costa norte la cultura Sicán, cuyos orígenes se remontan a la cultura Mochica. Según una leyenda recogida por 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. Posteriormente, cuando el últi-

mo 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 de 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.

La estructura social de la cultura Sicán fue altamente estratificada sometida a una casta sacerdotal. Batán Grande, su capital, constituyó un importante centro religioso, económico y administrativo. En la metalurgia lograron un gran desarrollo como se advierte en los tumis y máscaras funerarias en oro, plata y aleaciones de otros metales. La mujer ocupó un lugar de total subordinación y como en otras culturas fue enterrada con el señor al que servían. En una tumba ubicada en Huaca Loro, en Batan Grande, se encontró el fardo funerario de un hombre de unos 45 años, acompañado por dos mujeres jóvenes y dos niños. Estaba sentado en posición invertida con las piernas arriba y llevaba puesta una máscara, aretes, orejeras y adornos, acompañado de cerámica, coronas y tumis.

Entre el siglo X hasta el siglo XV, el período conocido como Intermedio Tardío, se caracterizó por el surgimiento de identidades regionales y el predominio de gobernantes que se sucedían. Es en este contexto que se desarrolló la cultura Chimú o Chimor, que surgió en la costa norte en el siglo X. Antes de la conquista Inca, ya Chimú había logrado una gran expansión territorial llegando a dominar numerosos valles de la costa desde el norte de Lima hasta Tumbes. Según la leyenda Chimú fue fundada por un personaje mítico llamado Tacaynamo que llegó por mar, y a quien también se le atribuye la fundación de Chan-Chan, capital de este señorío, cuyos primeros gobernantes fueron: Tacaynamo, Gucricaur, Nancen-Pinco y Minchancaman.

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 jefe⁴⁷. Su población se calcula en 50,000 habitantes, y en las afueras de la ciudad había construcciones para los servidores. En esta sociedad jerarquizada se rindió culto a los muertos y la más importante divinidad fue la Luna a la que llamaban *Sí*, seguida del sol, las constelaciones y el mar. La textilera 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.

Algunos cronistas señalan que en esta región existieron mujeres que gobernaban en cacicazgos, a las que los españoles llamaron capullanas. El padre Antonio de la Calancha cuenta que poco después de la conquista, Pizarro fue recibido por una capullana, con un banquete servido con exquisito gusto y esplendor. Poco conmovido ante el agasajo, Pizarro le expuso a la anfitriona el motivo por el que había llegado a estas tierras, y desplegando el estandarte de Castilla reclamó de ella y de su séquito que lo enarbolaran como testimonio de su sometimiento a España. Hecho que todos los presentes hicieron con “la mayor complacencia y sin poder contener su hilaridad”⁴⁸.

Como podemos apreciar, antes del establecimiento del Imperio Incaico, “hubo una larga y compleja sucesión de organizaciones andinas que, a través de un amplio tiempo, hoy verificable en unos 10,000 años, dieron forma a una sociedad orgánicamente estructurada, con visibles desarrollos en términos económicos, con una nutrida red vial y con una complejidad de relaciones sociales que despertó fácilmente la admiración de los europeos que llegaron a los Andes en el siglo XVI”⁴⁹.

48 Leicht, ob. cit. p.15.

49 Franklin Pease. *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, p. 27.

Capítulo II

La mujer en el Imperio de los Incas

Mama Wako: hermosísima y deshonesta

La constitución del Imperio Incaico, síntesis del proceso cultural andino, significó una progresiva transformación en la vida social y económica de los pueblos y culturas que se desarrollaron en ese extenso territorio, y que una vez sometidos al Inca adoptaron las costumbres y la lengua quechua de los nuevos soberanos.

Antes de la llegada de los conquistadores españoles, doce Incas se sucedieron en el Imperio, cuya formación se calcula alrededor del siglo XIII. La expansión incaica tuvo tres períodos: el inicial cuando los Incas fueron jefes de varios ayllus (comunidades); la etapa de preparación; y el apogeo que se inicia con los grandes 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”¹. Y que darían lugar al Imperio del Tawantinsuyo, que abarcó por el norte hasta Pasto en Colombia, por el sur hasta el río Maule en Chile, por el oeste el Océano Pacífico, y por el sureste hasta Tucumán en Argentina.

Las principales fuentes que contamos para el estudio de la sociedad Inca están constituidas por los cronistas españoles que recogen la tradición oral del Cusco, siendo los primeros Pedro Cieza de León, en 1550, y Juan de Betanzos en 1551; además de los actuales estudios arqueológicos y etnográficos. Respecto de los cronistas, hay que tener en cuenta el escaso conocimiento

1 Emilio Choy. *Desarrollo del pensamiento esclavista en la sociedad de los Incas*. Lima: Empresa Editora Chalaca S.A., 1961, p. 87.

que tuvieron los españoles del idioma quechua; lo cual, 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. Por otra parte, la información no correspondía a las categorías de la Europa del siglo XVI, y con el fin de ordenarla de acuerdo a su ideología trasladaron “a la América andina no solo las nociones de “legitimidad” y “herencia” existentes en Europa, sino que identificaron al Inca con un rey europeo. Introdujeron en los Andes la noción europea de “monarquía”, que suponía *un* gobernante, lo que es discutido hoy día cuando se aprecia que la organización política andina fue mayormente dualista”². La mirada de los cronistas tuvo, además, un sesgo de superioridad étnica y cultural hacia los indios, a quienes consideraron idólatras, dependientes, e infantiles. Y, así como la tradición intelectual les negó un lugar en la historia a los pueblos colonizados, también lo hizo con las mujeres³; por lo cual la reconstrucción del pasado femenino asume características complejas, y en muchos casos difíciles de interpretar.

Los hermanos Ayar son los míticos personajes que explican el origen de los Incas. Del cerro Tampusocco, en Paccaritambo (Cusco), salieron ocho hermanos en busca de tierras fértiles: Manco Cápac, Ayar Auca, Ayar Cachi y Ayar Uchu, acompañados de Mama Occllo, Mama Wako, Mama Ipakura y Mama Rawa. La ascendencia se inicia con el nacimiento de Sinchi Roca, hijo de Manco Capac y Mama Occllo. Sin embargo, la leyenda señala que Manco Capac y Mama Wako fueron quienes iniciaron la conquista hacia otras tierras.

En la versión de Morúa, Manco Capac aparece saliendo del Lago Titicaca con Mama Occllo, vestido de oro como correspondía al hijo del Sol. Juan Santa Cruz Pachacuti, dice que Manco Capac fundó el Cusco con Mama Wako y dos hermanos. Betanzos, añade que Mama Wako era la esposa de Ayar Uchu. Pero según Guaman Poma de Ayala, Mama Wako era la madre de Manco Capac, y la pinta como una mujer de extrema crueldad, que en

2 Franklin Pease. *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, pp. 16-17.

3 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

una ocasión mató a un indio lo hizo pedazos y le arrancó con los dientes el corazón y los bofes. Una “gran hechicera, según cuentan su vida e historia que hablaba con los demonios, esta dicha señora hacía hablar a las piedras y peñas ídolos y guacas”⁴. Pero Fray Buenaventura de Salidas y Córdova ofrece una versión más interesante: Mama Wako concibió un hijo del demonio que crió Pilcosisa, una hechicera hermana suya. Un niño que más tarde sería Manco Capac, el fundador del Imperio:

“...entre todas la más hermosa mujer, y más sagaz, llamada Mama Wako, deshonestísima y lasciva con extremo hizose preñar con ayuda del demonio y el hijo que parió sin ser sentida de nadie, se lo entregó a una hermana suya, eminente hechicera, tenida en gran veneración de toda aquella gente, llamada Pilcosisa; criose el muchacho en una cueva llamada Tambo Toco, hasta la edad de cuatro años y publicando entre ambas que dentro de pocos días iba salir al mundo y aparecer en Paccaritambo, lugar junto al Cusco, un infante hermosísimo, para que como Rey y absoluto señor fuese obedecido y venerado en toda la tierra, por 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”⁵.

La explicación del mítico nacimiento de Manco Capac, hijo de “la más hermosa y más sagaz” de las mujeres, además, deshonesto y lascivo: “preñada con ayuda del demonio”, apunta en la interpretación hispana a 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

4 Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, I Tomo, p. 96.

5 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima: Colección Clásicos Peruanos. Volumen I, 1957, p. 14.

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”⁶.

Estamos, pues, frente a una interpretación del origen de los Incas donde la relevante presencia de las mujeres: sabias y sacerdotisas, difiere de la fundación dual protagonizada por Manco Capac y Mama Occlo, con figuras femeninas tan disímiles como Mama Occlo y Mama Wako. Podríamos suponer, en este caso y tal como señala María Rostworowski, que se trata de dos arquetipos femeninos: Mama Occlo: “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”⁷. Sin embargo, de acuerdo a la concepción dual de la sociedad andina, todo está dividido en dos partes y dioses y hombres actúan en pareja; también es probable que lo “masculino” y lo “femenino” no se ajusten a nuestras categorías. Prueba de ello es que para referirse a circunstancias especiales se dotaba a las mujeres de atributos ‘masculinos’ como sería por ejemplo el caso de Mama Wako⁸. 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*⁹.

Al centralizar el poder, los Incas, considerados hijos del Sol, constituyeron una nobleza que gozó de privilegios económicos y

6 *Ibid.*, p.15.

7 María Rostworowski. *La mujer en la época prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988, p. 12 (3ª Edición).

8 Liliana Regalado de Hurtado. *Sucesión Incaica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 25.

9 César Guardia Mayorga. *Diccionario Kechwa-Castellano. Castellano-Kechwa*. Lima: Editorial Minerva, 1997, p. 135, (7ª Edición).

sociales, mientras que el pueblo quedo sujeto a las decisiones de la casta gobernante. La tierra se subdividió en parcelas destinadas al Sol, al Inca, y a la comunidad (ayllu), y fue trabajada en un régimen de prestación de trabajo. El último lugar en la estructura social lo ocupaban los yanaconas que prestaban servicios al Inca y a los nobles. Garcilaso dice que tenían oficio de criados, lo cual es discutible y más bien pareciera una interpretación más de acuerdo con la visión y estereotipo europeo que andino.

La producción agraria y la textil, aseguró la vida autosuficiente del ayllu y la contribución para con el Estado. Toda unidad doméstica “entregaba tiempo y energía para el Estado, en forma regular, anual y repetida”¹⁰. El pago del tributo agrícola y de servicios recaía en los hombres de 25 a 50 años, pero la unidad doméstica en la sociedad incaica era la unidad económica fundamental; es decir, que las obligaciones y derechos eran más colectivos que individuales, y la producción agrícola estuvo planificada de acuerdo con la necesidad de los pueblos. Desarrollaron, además, una admirable técnica de deshidratación alternando “calor, helada y macerado, para deshidratar las papas”¹¹. Por eso, Cieza de León escribió en 1550: “No es pequeño dolor contemplar, que siendo aquellos incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buen orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas, y que nosotros siendo cristianos, hayamos destruido tantos reinos; porque por donde quiera que han pasado cristianos conquistadores y descubriendo, otra cosa no parece sino que con fuego se va todo gastando”¹².

Según Bartolomé de las Casas, las casas “eran todas de piedra pura, muy bien labradas, y con sus juntas que no parecían sino toda una, sin tener mezcla ninguna; todas las piedras encuadradas, y si el escuadría no viene bien conforme a la pie-

10 John Murra. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975, p. 146.

11 Lucía Rojas de Perdomo. *Cocina prehispánica. Comentarios a la cocina de las altas culturas prehispánicas: Azteca, Inca y Muisca*. Bogotá: Editorial Voluntad, 1994, p. 130.

12 Pedro Cieza de León. *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis*. Madrid: Imprenta M. Gínez Hernández, 1880, p. 19.

13 Fray Bartolomé de las Casas. *Las antiguas gentes del Perú*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX, 1939, p. 8.

dra su compañera, echabanle de otra piedra un remiendo tan junto y pulido que de paño no pudiera ser mejor zurcido¹³.

En la sociedad incaica, la mujer tuvo una significativa presencia, al representar “el elemento más importante de su economía y del mantenimiento de la familia. Las mujeres labraban las parcelas, molían y cocinaban los granos, hilaban y confeccionaban la ropa. Moldeaban y cocían los recipientes y preparaban adornos y artículos mágicos”¹⁴. Ello ha quedado perennizado en las ilustraciones de las faenas campesinas de Guaman Poma, en las cuales aparecen los hombres roturando la tierra y las mujeres depositando las semillas. “Las mujeres son llamadas metafóricamente *taqicha* o *taqe*, que es el término que se da a los depósitos donde se almacena el maíz después de la cosecha. Estos depósitos siempre se colocan en una habitación, nunca en el exterior (...) Otras actividades importantes asociadas con las mujeres, y que guardan relación con su condición de *taqe*, son aquellas que implican un contacto con la tierra, como depositar la semilla, aplanar el terreno, abrir los surcos para el riego¹⁵.

Es necesario destacar en el análisis de la condición de la mujer en este período el carácter dual y la complementariedad del género, pues no solo las fuerzas masculinas y femeninas se traducían en antepasados-héroes y antepasadas-heroínas sino que “los hombres y las mujeres podían fundamentar su derecho a los recursos del ayllu a través de diversos conjuntos de sistemas que regían el acceso a la riqueza de la comunidad, (por los cuales) las mujeres gozaban a través de sus madres, de acceso a la tierra, al agua, a los rebaños comunales, y a otras necesidades¹⁶.

En ese sentido, su condición aunque de sometimiento al hombre - incluso las esposas secundarias, según Cobo, al morir su

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

15 Juan M. Ossio Acuña. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, p. 216.

16 Silverblatt, ob. cit. p. 3.

señor formaban parte de la herencia si no habían tenido descendencia - reviste características particulares tanto en lo que se refiere a las funciones de las Coyas, esposas de los Incas, como a la presencia de las mujeres en la producción textil y en su relación con los rituales y ceremonias religiosas.

La Coya, reina hija de la Luna

La mujer de mayor jerarquía era la Coya¹⁷, esposa del Inca, que alcanzaba ese status el mismo día que el Inca asumía el mando en una ceremonia que se realiza en forma paralela a la entrega de la mascaypacha (borla), aunque Cieza de León señala que Inca Roca se unió con la Coya cuando su padre todavía era Inca; sin embargo, todo parece indicar que con la unión conyugal se iniciaba el gobierno puesto que la función del Inca no podía ser asumida por un soltero, por ello la toma de la mascaypacha coincidía con la unión entre el Inca y la Coya:

“habrán de saber que el Ynga que ansi es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo y linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni (...) y la gente común como de tal mujer principal del señor llaman cuando ansi la entran a saludar Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoyac luna e hija del sol e sola reina amigable a los pobres y esta tal señora había de ser de padre e de madre derechamente señora e deuda del Inga sin que ella hubiese raza ni punta de Guacha Concha que es lo que ya habéis oído y esta tal señora recibía el Ynga por mujer principal el día que tomaba la borla del estado e insignia real”¹⁸.

17 William H. Prescott. *Historia de la Conquista del Perú*. México: Colección Ideas, Letras y Vida. Compañía General de Ediciones S.A., 1968, p. 21 (4ª Edición).

18 Juan de Diez de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Versión y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas, 1987, p. 78.

19 La panaca designa a un grupo unido por lazos de parentesco de la nobleza.

20 María Rostworowski. *Estructuras andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

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

La elección de la Coya, y su posterior unión con el Inca se realizaba a través de alianzas complejas y muchas veces difíciles entre las panacas¹⁹, que jugaron un rol importante en la transmisión del poder²⁰, y en el gobierno del futuro Inca. 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 padre²¹. La Coya ocupaba una posición privilegiada, y se la considerada 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”²². Según Cieza, Mama Wako, Mama Ocello y Mama Anauarque, poseían la fuerza y el poder necesarios para aconsejar a sus maridos, los Incas, y a sus hijos, en asuntos del Estado.

“En este mismo sitio y gran palacio estaba el de la Gran Coya, y era casi tan grande como el del Inga. Tenía templos, baños y jardines, así para su persona como para sus ñustas, que eran como damas, las cuales eran más de doscientas. Estaba a su cargo casarlas con algunos señores que subían a oficios honrosos en casa del Inga; por maravilla salía la gran Coya fuera y en todo era servida como majestad del Inga”²³.

En las fiestas más importantes el Inca presidía la celebración al Sol y la Coya a la Luna, Inti Raymi y Coya Raymi, respectivamente. Es decir, estaban asociados por igual a las principales celebraciones y, por consiguiente el Inca tenía un lugar privilegiado en el Templo al Sol y la Coya en el Templo a la Luna. 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 los rituales correspondientes a la Luna, y a su templo:

“En saliendo del templo se entraba en un claustro muy

22 Betanzos, ob. cit., p. 79.

23 Martín de Morúa. *Historia del origen y genealogía real de los Incas*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946, p.181.

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”²⁴.

A pesar de la destacada presencia de la Coya, no existen referencias que permitan conocer el grado de influencia política que podrían haber ejercido, aunque su participación en los rituales cusqueños, así como su carácter sagrado podrían confirmar su participación en la política²⁵. Por ejemplo, Mama Raua Occllo Coya, madre del Inca Huascar, le negó su permiso para casarse con Cusirimay Occllo por sentirse ofendida ante el comportamiento de su hijo, y Betanzos señala que esta misma Coya le aconsejó a Huascar que no desdeñe los regalos de Atahualpa. Así mismo, cuando Huayna Capac al quedar viudo intentó casarse con Mama Coca, una de las hermanas de la Coya difunta, fue rechazado por ella llegando incluso no sólo a maltratarla en su intento por doblegar su voluntad sino que acudió con ofrendas a la tumba de su padre²⁶, pero el cuerpo del muerto jamás respondió. Aunque en este caso, más que una decisión personal de Mama Coca, se habría tratado de una decisión colectiva de la panaca. También Guaman Poma señala que la sexta Coya,

24 Salinas y Córdova, ob. cit., p. 32.

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

26 Juan de Santa Cruz Pachacuti. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993, p. 246.

27 Guaman Poma, ob. cit., p. 105.

Cusi Chimbo Mama Micay Coya, le dio mayor prestigio a Inca Roca:

...amiga de cantar y música y tocar tambor, hacer fiestas y banquetes y tener ramilletes en las manos. Gran señora y gobernaba y hacía mercedes y fue casada con Inga Roca. Y por esta señora fue respetado grandemente su marido por los señores grandes de este reino desde su jurisdicción”²⁷.

Lo que sí es posible señalar es que los hijos de las Coyas tenían mayor derecho a la sucesión, añadido al hecho que las Coyas poseían tierras privadas y una riqueza que les pertenecía proveniente de la dote que recibían de la panaca materna. Tal el caso de la Coya Mama Anauarque, esposa principal de Pachakuti Inca Yupanqui”²⁸. Incluso “las mujeres secundarias de Huayna Capac, es decir personas de un rango muy inferior al de la Coya, pudieron disponer de feudos propios de hasta seis mil tributarios”²⁹.

Otra cuestión adicional es que el nuevo Inca no heredaba nada del anterior: “El señor que entraba a gobernar se hacía 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”³⁰. Lo que indudablemente le confería poder a la Coya en el período inicial, puesto que la riqueza provenía tanto de la propiedad del Sol, como del aporte de la panaca materna, y probablemente de la dote de la Coya.

En *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Felipe Guaman Poma de Ayala describe a las Coyas con las categorías hispanas, o en todo caso 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 ejem-

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

29 *Ibid.*

30 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, p. 52.

31 María Philomena Gebran. “La mujer Inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, octubre del 2000.

plo, al hablar de Mama Wako relata lo que se dice, lo que oyó, pero cuando se refiere a los hombres se muestra más crítico³¹. Además, es necesario tomar en cuenta que Guaman Poma sólo se refiere a las Coyas, sin mencionar a las esposas secundarias ni a las mujeres del pueblo. Curiosamente no inicia su crónica con Mama Occllo, sino con Mama Wako como la primera Coya, a quien describe como a un sacerdotisa con poderes sobrenaturales:

...la primera llamada Mama Wako fue muy hermosa y morena de todo el cuerpo y de buen talle. Dicen que fue gran hechicera, según cuentan su vida e historia que hablaba con los demonios, esta dicha señora hacía hablar a las piedras y peñas ídolos guacas. De esta señora comenzaron a salir reyes 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 grandes de plata, y que murió en el Cuzco de edad de doscientos años en el tiempo de su hijo Sinchi Roca Inga, y tuvo infantiles hijos³².

A la segunda Coya, Chinbo Urma Coya, la describe como muy hermosa, y además muy rica, lo que no es extraño pues esta alusión se repite en el caso de varias Coyas de los Incas:

“La segunda Coya Chinbo Urma Coya, era muy hermosa y morena como la primera casta de su madre, y fue delgada, amiga de tener ramilletes y flores, inquietona, 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 infantiles 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

32 Guaman Poma, ob. cit. La relación de las Coyas aparece entre las páginas 96 y 111.

la luna, repartió a sus hijos repartido en el testamento que dejó.

La tercera Coya, Mama Cora Occllo Coya, 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, con ello tuvo otros infantes, los cuales sus hermanos ellos los mataran por quedarse en el reino solo su marido; y por mandado de su marido; esta señora hacía muy grandes daños”.

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

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

La quinta Coya, Chimbo Mama Caua, no pudo gobernar por estar enferma, ante lo cual el Inca Cápac Yupanqui se unió con la hermana menor de la Coya, Cusi Chimbo Mama Micay:

“...fue primero casada con Inca Cápac Yupanqui; esa señora fue muy apacible y humilde de corazón, después de haberse casado le dio mal de corazón que cada día dicen que le daba tres veces y gritaba y daba voces y arremetía a la gente y mordía y se rasgaba la cara y arrancaba sus cabellos (...) Su marido pidió otra señora y mujer al sol su

padre para se casar y hacer vida y gobernar su reino. Y así dicen que mandó su padre el sol que se casase con otra su hermana menor. Y así después reinó su hermana menor fue muy estimada en todo el reino”.

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

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

Sobre la séptima Coya, Ipa Uaco Mama Machi Coya, esposa de Yawar Huaco Inga, Guaman Poma dice en primer lugar que dejó toda su riqueza a sus hijos, y posteriormente agrega que la riqueza estuvo destinada al sol:

“...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 dejó toda su hacienda en dos partes el uno para ella y mandó que de ello le den de comer en cada año, y la otra mitad dejó para su madre (...) 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”.

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”.

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

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

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”.

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

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

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

“De puro buena y alegre le contentaba a su marido aun-

que 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”.

En la descripción que hace Guaman Poma de las mujeres de los doce Incas, “está implícita la historia de la cultura Inca, la sucesión de los gobernantes del Tawantinsuyu, su descendencia, tradiciones, y del poder que ejercieron esas mujeres”³³. También, indudablemente, una visión que pretendía mostrarlas desde las categorías hispanas, quizá con la intención de lograr una mejor comprensión de parte de los conquistadores y de la monarquía española.

A las mujeres solteras de la nobleza incaica se las conocía con el nombre de *ñustas* y a las casadas: *pallas*. Según algunos cronistas las *pallas* tuvieron influencia política, pero carecieron de fuerza³⁴. Otros, sostienen que incluso durante un ataque de los chancas al Cusco, una mujer noble llamada Chañan Curi Coca estuvo a la cabeza del ejército. Pero se trata de datos sin valor histórico. Lo que sí es importante recalcar es que a las sacerdotisas y a las mujeres nobles se les destinaba parte del tributo que se entregaba al Estado. Además, también gozaron de un status elevado y eran respetadas; las sacerdotisas del sol participaron en rituales, ofrendas, y tareas ceremoniales. Basta señalar que durante el conflicto entre Huascar y Atahualpa,

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

35 El liderazgo de las capullanas se habría prolongado durante muchos años. Un documento de 1905, trata de la demanda que entabló Francisca Mesocoñera, ante Francisco Montalvo, Protector General de Naturales, contra la legitimidad del título de Cacique de Narigualá que ostentaba Francisco Mesocoñera, posiblemente su hermano. Durante el juicio varios testigos declararon que había sido costumbre en el repartimiento de Narigualá y en otras provincias que las capullanas heredaran los cacicazgos. Así, “en el pueblo de Colán, gobernó doña Luisa; en Sechura, doña Isabel; en Catacaos doña Leonor; y en las demás 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 (Ver: María Rostworowski. *Curacas y sucesiones Costa Norte*. Lima: IEP, 1961, p.31).

los únicos lugares del Cusco respetados fueron el Templo del Sol y los Acllawauasis.

La única referencia expresa, según los cronistas, de mujeres que tuvieron poder, es el de las capullanas, que vivieron en el villorio de los indios Tallanes, en la región de Piura, llamadas así por los españoles porque usaban un vestido que las cubría desde la garganta hasta los pies. 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 fiestas³⁵.

Sacerdotisas del Sol y 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. Pero, además, tuvo 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.

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

36 Gail Silverman. *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1994.

37 Isabel Iriarte. "Las túnicas incas en la pintura colonial". En: Enrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993, p.53.

recibían como un regalo del Inca, mientras que el pueblo vestía *awasqa*³⁶. No olvidemos, además, que tal fue la importancia del tejido que después de derrotado el movimiento liderado por Tupac 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”³⁷. Porque, a diferencia de lo ocurrido en México, en el Virreinato del Perú, “sobrevivió un grupo social peculiar conformado por descendientes de la nobleza prehispánica, quienes actuaron como intermediarios entre el régimen y la masa indígena”³⁸.

En la práctica la división sexual del trabajo no fue muy rígida en la época Inca, y la destreza en el hilado y tejido habría sido adquirida por niños de ambos sexos. Incluso los hombres viejos, inválidos y los niños, participaban en la producción textil que “casi igualaba al trabajo agrícola, creando así un segundo vínculo económico”³⁹. Las mujeres del pueblo probablemente aprendieron el arte del tejido de sus madres o en talleres textiles, y cumplieron con la obligación de tejer para su familia, el ejército y los sacerdotes. Los talleres textiles, por lo tanto, habrían existido en todo el Imperio debidamente organizados, tal como se aprecia en una pictografía del vaso de Chicama encontrado por Tello y Joyce, actualmente en el Museo Británico, en el que están representados estos talleres integrados por mujeres guiadas por maestras o *mamakunas*:

Puso en este templo, para servicio del Sol, gran número de mujeres y doncellas, hijas de Señores, unas las más

38 Francisco Stastny. “El arte de la nobleza inca y la identidad andina”. Urbano, ob.cit., p. 137.

39 Murra, ob. cit., p. 146.

40 Bartolomé de las Casas, ob. cit., p. 41.

41 Arturo Jiménez Borja. “Textilería peruana”. En: José Antonio de Lavalle, Rosario de Lavalle. *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Integra AFP, 1999, pp. 18-20.

principales consagradas para mujer del Sol, otras para criadas y sirvientas suyas; (...) Sus mujeres y criadas le servían haciéndole ropa muy rica labrada por maravilla, y vino y las comidas que le ofrecían. Todas estas mujeres y criadas eran doncellas vírgenes y guardábase con tanto rigor, que si se quebrantara, se tuviera por inexpiable delito, y no se castigara con menos que con crudelísima muerte⁴⁰.

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”⁴¹. En los Acllawasis o Casas de las Escogidas, las mujeres de la nobleza se especializaron en la destreza del tejido. Estos centros, que no tienen equivalente en ninguna de las otras culturas americanas, cumplieron varias funciones en la sociedad Inca. Allí se impartía enseñanza religiosa y se preparaba el pan (*sanku*) y la chicha para las ceremonias de esta índole. Por ello, según los cronistas, habían dos tipos de acllas: las sacerdotisas del Sol que oficiaban en los rituales, y otras que podían eventualmente convertirse en mujeres del Inca, o de los hombres a quienes el Inca entregara. Pero por desconocimiento del complejo sistema de las acllas los conquistadores las llamaron Vírgenes del Sol. En el Acllawasi todas las mujeres eran instruidas en el arte del hilado y tejido, y en preparación de chicha y comidas especiales.

Las acllas estaban clasificadas según la edad y la especialidad que tenían. Guaman Poma nos habla de la existencia de cuatro clases de acllas. Las Hayrur Accla, hermosas jóvenes de 20 años al servicio del Sol y la Luna. Las Sumac Accla, de 30 años dedicadas al culto de los cerros. Las Huayru Accla 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.

Morúa 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 Aclla, que preparaban la chicha para los sacrificios y los alimentos destinados a las fiestas religiosas. Las Taki Aclla, que enseñaban a cantar y tocar flautas y tamboriles. Las Wiñachikucc Aclla, 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.

Las acllas debían de permanecer vírgenes, no así las otras mujeres. 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”⁴².

No era fácil el ingreso a los Acllawuasis. Anualmente en todo el imperio se seleccionaba a las jóvenes nobles más bellas que habían llegado a la pubertad. Al entrar al Acllawuasi les asignaban rentas en especies, una servidora, y les cortaban una parte de los cabellos dejándole otra en la frente y en las sienes. Al finalizar el ciclo de estudios que duraba tres años 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”⁴³.

42 Pablo José de Arriaga. *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Sanmartí, Serie 2, Volumen 7, 1920, p. 59.

43 Horacio H. Urteaga. *Historia de los Incas y conquista del Perú. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, Tomo III, 1924, p. 70.

44 Silverblatt, ob. cit., p. 6.

Las mujeres del pueblo

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. El peso de sus obligaciones fue grande, e incluso continuaban trabajando cuando tenían que hacer una diligencia fuera del hogar, mientras llevaban envuelto a su menor hijo en la espalda cubierto con la *lliklla* (manta triangular). Fueron las tejedoras de la sociedad andina, y aunque el trabajo que realizaron en el ayllu nunca fue considerado como un servicio privado, los hombres representaron la unidad doméstica⁴⁴.

Así como también, los hombres nobles eran “los jueces, magistrados, capitanes guerreros, inspectores y gobernadores del imperio. Llevaban a cabo los censos, controlaban los almacenes, eran los arquitectos y los consejeros. Al interior de ciertos ayllus, los curacas, eran líderes que gozaban de ciertos privilegios. A pesar de que la gran mayoría eran hombres, también hubo cacicas. Sarmiento de Gamboa relata que durante el ataque chanca al Cusco la cacica Chanan Cuycocha, defendió ardorosamente su ayllu. Cuando Manco II se alzó contra los españoles, la cacica de Hatun Junir, Contarhuaco, se alió a los invasores para lo cual llevó tropas de su señorío”⁴⁵.

La jornada de trabajo de las mujeres no variaba durante el embarazo, y en el momento del parto ellas mismas rompían el cordón umbilical con sus uñas o dientes. El niño recién nacido recibía un baño de agua entibiado en la boca de la madre, después era atado a una especie de tablilla-cuna que, según el padre Cobo, tenía el tamaño de la criatura y estaba hecho de tablas ó varas semejantes a un pequeño barco con cuatro patas, siendo las delanteras más altas que las traseras.

Al tercer día, la madre se incorporaba al trabajo sin descuidar al recién nacido, al que amamantaba interrumpiendo sus quehaceres. Durante los primeros tres meses, los brazos del niño eran apretados con mantas para endurecerlos, y cuando comenzaba a gatear permanecía en un hoyo hecho en la tierra

45 *Ibid.*, p. 13.

rodeado de mantas donde podía moverse y brincar. En el período que las madres amamantaban a sus hijos se abstendían de tener relaciones sexuales, porque creían que hacía daño a la leche y debilitaba a los niños. Tan incorporada estuvo esta creencia que se llamaba a estos niños: *ayusqa*. Cabe anotar que tanto los niños como las niñas desde muy tierna edad cumplieron tareas como cuidar a sus hermanos menores, acarrear agua, y otras de similar índole sin interferir con el trabajo de la madre.

Al cuarto día de haber nacido el hijo celebraban la fiesta de *Ayuskay* en la que colocaban a la criatura en la cuna para que los parientes lo pudieran ver, y después festejaban bebiendo chicha. Cuando el niño cumplía un año de edad, sea hombre o mujer, le ponían nombre en una fiesta llamada *Rutuchikuy*. Y cuando la niña menstruaba celebraban el *kikuchikuy*, que constituía un acto importante. La adolescente, luego de ayunar dos días, se le daba de comer maíz crudo, y al cuarto día dejaba sus vestidos de niña y recibía de su madre ropas de mujer llamada *ankallu aksu* y ojotas de lana blanca.

La unión conyugal en el Imperio Incaico constituyó un simple acto administrativo sin ninguna connotación religiosa. 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, según el cual se podría producir la separación de la pareja. Las uniones entre nobles y plebeyos estuvieron prohibidas, y el pueblo no practicó el adulterio ni el celibato⁴⁶. Si un hombre enviudaba tenía que esperar que las autoridades le concedieran otra mujer.

“...en testimonio de que la recibía por mujer, le calzaba en el pie derecho una ojota de lana....En llegando (a la casa del novio) sacaba la novia una camiseta de lana fina y dábásele a su esposo”⁴⁷.

En los Andes, la entrega ritual de regalos entre pares sociales era signo de igualdad, y el equilibrio del matrimonio repre-

⁴⁶ Louis Boudin. *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos Incas*. Buenos Aires: 1958, p. 244.

⁴⁷ Bernabé Cobo. *Historia del nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, II Tomo, 1964, p. 248.

⁴⁸ Silverblatt, ob.cit. p. 6.

sentaba “las distintas contribuciones que cada uno hacía a la reproducción del ayllu. Al interior de él la organización del trabajo giraba alrededor de una división de las tareas como apropiadas para los hombres y otras apropiadas para las mujeres”⁴⁸.

La vida sexual fue activa y con las desviaciones que se han observado en todos los tiempos. Podría afirmarse que las mujeres nobles, aunque de status social elevado, tuvieron una situación familiar relegada. El cuidado del hogar y de los hijos estuvo a cargo de servidoras, no participaron en faenas agrícolas, y como la poligamia fue permitida a los varones de su clase, tuvieron que compartir el lecho conyugal. La mujer del pueblo, en cambio, vivió un régimen familiar más coherente. Junto a un marido prohibido de adulterio cuidó de su casa e hijos, y participó en fiestas religiosas que podían terminar en prácticas sexuales colectivas.

Los nobles no ejercieron la poligamia con mujeres de su clase. Fueron mujeres del pueblo las que cumplieron este papel. En este sentido, es posible hablar de una forma de subyugación sexual, a pesar de que la mujer no fue considerada objeto sexual tal y como se entiende en nuestra sociedad. Garcilaso de la Vega menciona la existencia de prostitutas denominadas *Pampawarmi*, que vivían alejadas del pueblo solas, y que hombres y mujeres las trataban con desprecio. Pero no “existe ninguna referencia a prostitución incaica en las miles de páginas que integran las viejas crónicas y extensas cartas del siglo XVI que versan sobre el Imperio de los Incas; al contrario, muchas son las que expresamente lo niegan. Guaman Poma decía con orgullo que en el Incario no había “ni putas, ni putos”, aunque por cierto, no negaba festines y liviandades de la nobleza cuzqueña. El conquistador Mancio Sierra, que falleció de avanzada edad, aunque exagerando, no puede menos que reconocer que en el Imperio que ayudó a subyugar “no había ladron ni mala mujer”⁴⁹.

La sexualidad se vivió de manera natural, por ello se cele-

49 Juan José Vega. “La prostitución en el Perú: Un producto de la conquista española”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL. Lima, octubre del 2000.

braba el paso de la niñez a la pubertad de ambos sexos, y el inicio de la menstruación. Tampoco existieron tabúes como la virginidad que, por el contrario, fue considerada como índice de poco atractivo sexual. Tienen un importante valor referencial los llamados “huacos eróticos”, pertenecientes a las culturas Moche y Vicus, que muestran representaciones sexuales, distintas posiciones coitales, caricias íntimas, y masturbación masculina. En cambio no existe representación alguna de masturbación femenina, y muy pocos casos de homosexualidad que al parecer estuvo castigada. Por el contrario, se rindió culto a la fertilidad, simbolizada por las Cuchimilcos, pequeñas figuras femeninas con los pechos y la vulva muy señalados, similares a la Venus esteatopigia.

La existencia de un culto fálico tiene expresiones en huacos de penes de enorme tamaño, que tuvieron probablemente 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”⁵⁰.

Julio C. Tello estudió una fiesta Moche llamada *Acataymita*, que celebraba la fertilidad en el mes de diciembre, coincidiendo con la maduración de los frutos. Hombres y mujeres permanecían desnudos durante cinco días absteniéndose de ingerir alimentos condimentados, chicha y de tener relaciones sexuales.

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

Al llegar el sexto día, se comía y bebía copiosamente y, en el clímax de la celebración, las mujeres corrían al cerro más cercano seguidas por los hombres, quienes podían tener relaciones sexuales con la primera que encontraban.

Así mismo, anualmente se celebraba una fiesta en la que ponían dos troncos coronados con bolos hechos de ichu. Uno servía de blanco para los hombres y el otro para las mujeres. Los que ganaban intercambiaban llamas u objetos como prenda, aunque también se menciona que los ganadores podían escoger a la mujer con la que deseaban tener relaciones sexuales.

Fiestas y celebraciones recogidas de la tradición oral, porque en el Imperio Incaico no hubo escritura fonética; existen huellas de una escritura simbólica o ideográfica que tuvo varias etapas de perfeccionamiento. Las pictografías nos muestran figuras representando mitos, leyendas y acontecimientos guerreros. Y los kipus, que servían para memorizar sucesos y fechas, eran usados en la estadística minuciosa de las tierras, la población, el ejército, el ganado, los tributos, y todo lo que era preciso contabilizar. Los kipus estaban conformados por una cuerda a la que se ataban a modo de flecos cierto número de hilos de varios colores donde se hacían nudos. Los Amautas, maestros, perennizaron los grandes sucesos formativos del Imperio: batallas, victorias, mitos y fiestas. Y los Haravicus, poetas, cantaron las expresiones del amor, las fiestas comunales y los acontecimientos alegres o dolorosos del ayllu.

De esa época perdura el drama *Ollantay*⁵¹, 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 porque Ollanta no pertenecía a la nobleza. Durante diez años Cusi Coyllur vivió encerrada en una celda, mientras el general Ollanta combatía al

51 "Ollanta". Versión de José Sebastián Barranca. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1965.

52 Julio C. Tello. "El fenómeno religioso relacionado con Wiracocha Inca". Lima: Revista Trimestral de Estudios Antropológicos. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Volumen I, 1923, p. 103.

53 Guardia Mayorga, ob. cit., p. 73.

Inca desde la fortaleza de Ollaytaytambo, uno de los grandes monumentos arqueológicos incaicos que se levanta imponente en el Valle de Urubamba en el Cusco. Muerto Pachacutec, Tupac Yupanqui venció al general Ollanta y le permitió reunirse con Cusi Coyllur e Ima Sumac, hija de ambos.

La diosa, madre universal

Para los habitantes de la sociedad inca, la tierra y el cielo formaban un todo unido, “un gran espacio cerrado dentro del cual residen todos los seres que constituyen su universo”⁵². Por ello en el *Janaq Pacha*, mundo de arriba, - que los españoles tradujeron como cielo- habían ríos, animales y dioses en comunicación directa con este mundo: *Kay Pacha*⁵³. De igual manera, a las fuerzas y dioses del mal se las denominó con la palabra *supay*, que los cronistas tradujeron como diablo, concepto desconocido en la mitología andina.

En la religión andina fue tan importante el culto a los muertos 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*. En la víspera de una fiesta llamada *Aukisna*, que se celebraba en el mes de junio, todas las personas que habían perdido a un familiar se lamentaban, llamándolos y gimiendo ponían alimentos para que los muertos comieran. Luego de lo cual bailaban alegremente durante cinco días.

El culto a la vida abarcó todos los ámbitos, y tuvo signo femenino. Rindieron culto a Mama Killa, la Luna⁵⁴, a la que consideraron hermana y mujer del Sol. Pero no fue adorada como una diosa sino como la madre universal. El culto a la luna y al mar fue en algunas regiones tan importante como el culto al sol. En Pacasmayo el oratorio dedicado a la luna era más célebre que el

54 “Luna, reina y madre nuestra/ Por la bondad de tus aguas/ Por el amor de tus lluvias/ / El más triste de tus hijos/ A tus pies está gimiendo”. Jesús Lara. *La poesía quechua*. Bolivia: Universidad San Simón de Cochabamba, 1947, p.164.

templo al sol y en el valle de Chíncha hubo una insurrección cuando el Inca Pachacutec quiso obligarlos a adorar al astro. Los habitantes del valle arguyeron que su diosa les proporcionaba alimento, en cambio el sol, no les daba nada y los ofendía con su calor. Cuando se producía un eclipse de luna, los pobladores se trastornaban porque creían que un león y una serpiente la embestían. Y para alejarlos, gritaban, azotaban a los perros para que ladren, y hacían sonar sus *pututos* y tambores lanzando flechas a la luna para espantar a los agresores.

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. La diosa Apuríma, uno de los principales ríos del Cusco, tuvo un santuario donde su sacerdotisa, Asarpay, se suicidó lanzándose al río Apurímac antes de soportar la profanación del lugar sagrado por los conquistadores. 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 hasta suele llorar, y que tiene una naturaleza ambigua unas veces conceptualizada como masculina y otras como femenina⁵⁵.

El culto a Pachamama, la Madre Tierra, fue probablemente el más importante pues la tierra constituyó un elemento central en la vida de la sociedad andina, así como el culto a Axomama, Madre Papa, y Saramama, Madre Maíz, que tuvieron ceremonias especiales en las huacas donde colocaban una parte del maíz que se destacaba por su calidad y lo ponían en una *pirwa* envuelta en ricas mantas. En cambio el culto a Cocamama tuvo carácter mágico. Según las creencias, antes de ser vegetal la coca había sido una mujer hermosa, sensual y “mala de cuer-

55 Ossio Acuña. Ob.cit.

56 Guardia Mayorga, ob. cit. p. 104.

po”, por lo que la mataron. Pero desde ese momento todos los hombres necesitaron y desearon sus hojas.

El culto a Pachamama, fue un acto cotidiano de oración. Adoraban la tierra, y solían poner en medio de sus chacras una piedra para orar allí, y mientras sembraban hablaban con ella para pedirle frutos y le daban de beber chicha. “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”⁵⁶.

“Todos también adoraban a la tierra, a la cual nombraban Pachamama, que quiere decir, la madre tierra; y solían poner en medio de sus heredades y chacaras, en honra desta diosa y como ara o estatua della, una piedra luenga, para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacaras; y cuando una heredad era más fértil, tanto mayor el respeto que le tenían”⁵⁷.

Pero mientras la Pachamama personificaba la fertilidad y las fuerzas creadoras de la tierra, *Illapa*, el rayo, era el complemento masculino 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.

El cielo y la tierra formaban un todo unido, y en esa perspectiva todo estaba relacionado con la naturaleza, los ciclos agrícolas, las ceremonias, mitos, fiestas y símbolos. En concordancia, el culto a la Pachamama no era un asunto aislado del extraordinario sistema agrícola conformado por andenes, “sobre una serie de planos superpuestos: la tierra del cerro, la tierra llevada de otra parte, piedras, tierra vegetal encima, todo esto formando la maceta, lo que ofrecía el paso de corrientes de aire favorables al desarrollo de la planta”⁵⁸. Así, el sentido mágico de las creen-

57 Cobo, ob. cit., p. 161.

58 Santiago Antunez de Mayolo. *Nutrición en el antiguo Perú*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú. Fondo Editorial, 1985, p. 8.

cias religiosas permitió ritos, a través de los cuales todas las personas se vinculaban directamente con su dios. No obstante, existió un sumo sacerdote llamado Willac Umu, que era quien daba a conocer las plegarias compuestas por el Inca. 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?. Oyeme, respóndeme, y concede mi petición, dándonos perpetua vida y teniéndonos de tu mano, y recibe ahora esta ofrenda donde quiere que estuvieres. ¡Oh Hacedor!.

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. Tal el caso de la *Coya Raimi*, en honor a la Luna, que se realizaba en setiembre. Así como también en la del mes de mayo que celebraba la cosecha del maíz, en honor de Saramama. Por el contrario, la fiesta al Sol, el *Inti Raymi*, perteneció más a los hombres. Adoraban también a las estrella, *kollka*, al trueno y al viento. Hubo varias deidades que presidían las fiestas colectivas: En agosto celebran la *Chakra Yapuy*: la siembra del maíz. En octubre, en la *Uma Raymi Killa* ofrecían sacrificios a las huacas para que les enviase agua del cielo. En noviembre, en la *Marka Killa* daban ofrendas a los muertos que llamaban pukullos y les daban de comer y de beber. En diciembre en la fiesta *Cápac Inti Raymi* celebraban al sol con sacrificios, abundante comida y danzaban en la plaza del Cusco. Había también otras fiestas que se han perdido con el tiempo, como la fiesta a *Chukisusu* cuando en el mes de mayo realizaban la limpieza de las acequias. Con este motivo, ofrecían chicha, cuyes y

llamas, y al quinto día terminada la limpieza de las acequias bailaban alrededor de una mujer que representaba a la diosa Chukisusu.

En la cosmovisión andina, tuvo una particular importancia el Sistema de Ceques del Cusco, el más complejo sistema ritual indígena de la América Precolombina. Se trata de cuarenta y dos ceques (líneas o rayas), que partían desde el Templo del Sol hacia las montañas que rodeaban el Cusco, los mismos que eran mantenidos por los ayllus encargados de hacer las ofrendas a las huacas de sus respectivas áreas. En este espacio sagrado le fue consagrado a Wiracocha, el dios Sol, el Templo de Coricancha, en el cual Mama Killa, la Luna, tenía un aposento especial cubierto de plata y cuidado por acllas pertenecientes a la nobleza:

“Eran las paredes de piedra muy bien labrada, y entre piedra y piedra, por mezcla, estaño y plata, cosa nunca vista ni jamás oída. Estaba todo enforrado de chapería de oro por dentro, las paredes y el cielo y pavimento o suelo. Estas chapas o piezas de oro eran del tamaño y de la hechura de los espaldares de cuero que tienen las sillas de espaldas que nos asentamos; grueso tenían poco menos de un dedo”⁵⁹.

También existieron hechiceros que eran muy respetados, y se les llamaba Layccajuna o Umajuna. Vaticinaban el porvenir, conocían el pasado de las personas, y las protegían contra el daño. La hechicería fue practicada preponderantemente por hombres, y hubo varias categorías de ellos: el Waka Rimachicc, que hacía hablar a las huacas y lugares sagrados; el Aya Tupucc, semejante a un médium pues podía comunicarse con los muertos; el Jachikucc, dedicado a trabajos menores, y el 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

59 De las Casas, ob.cit., p. 9.

60 Juan B. Lastres. *Historia de la Medicina Peruana*. Tomo V. Volumen I: Medicina Incaica. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

61 Rosina Valcárcel. *Mitos. Dominación y resistencia andina*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988.

las plumas de dichos pajarillos, con algunos pases que practicaban los hechiceros”⁶⁰. Además, adivinos que leían la suerte en las hojas de la coca. El Kallka Rikucc que adivinaba en las entrañas de aves y llamas; el Wirapi Rikucc que leía el porvenir en el fuego. El Jachikucc, veía el futuro con granos de maíz, y los yacarcaes que habían hecho pacto con las fuerzas del mal. Tanto hombres como mujeres curaban enfermedades con hierbas, pero las parteras eran mujeres.

Engendrado por el Sol y una mujer salvaje

Al devenir en manifestaciones de la conciencia colectiva⁶¹, los mitos abren nuevas perspectivas al conocimiento de la condición de las mujeres en el Imperio Incaico, puesto que los elementos que aportan son significativos en torno a la concepción que tenían los pobladores de ese período respecto de la creación de los seres humanos. El culto a varias diosas reviste especial característica, al igual que las relaciones amorosas entre dioses y seres humanos.

En la mitología andina las mujeres aparecen creadas al mismo tiempo y de igual manera que los hombres. No surgen de una parte del cuerpo del hombre como en la concepción judeocristiana, y no existe culpa ni pecado en las primeras parejas:

“...el primer dios que hubo en la tierra fue llamado Con, el cual formó el cielo, sol, luna, estrellas y la tierra con todos sus animales y lo demás que hay en ella, fue tan solo con el pensamiento y con su resuello y que pasando por estas tierras, que eran todas despobladas, hizo y crió todas las cosas que se ven y parecen en ellas y que formó con su resuello todos los indios y los animales terrestres y aves celestes y muchos árboles y plantas de diversas maneras”⁶².

62 Luis E. Valcárcel. *Historia del Perú antiguo*. Lima: Ediciones Mejía Baca, 1964. Tomo II. p. 382.

63 Francisco López de Gomara. *Historia General de las Indias*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1941. p. 34.

64 Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Montevideo: Autores de la Literatura Universal, Volumen IV. p. 34.

“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; acertaba el camino abajando las sierras y alzando los valles con la voluntad solamente y palabra como hijo del Sol que decía ser. Hinchó la tierra de hombres y mujeres que crió, y dióles mucha fruta y pan, y con lo demás a la vida necesario”⁶³.

“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”⁶⁴.

Con frecuencia la figura de la mujer -madre- aparece como portadora de vida y alimentos. Un mito recogido en 1656, en Cajatambo, al noreste del Departamento de Lima, señala que:

“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”⁶⁵.

A través de los mitos, destaca la importancia que revestía el culto a la Luna y a otras diosas. 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- conside-

65 Alfredo Torero. *El quechua y la historia social andina*. Valcárcel, ob.cit., p. 117.

66 Garcilaso de la Vega, ob. cit., p. 94.

rada más poderosa que el Sol, porque se la ve de noche y de día”⁶⁶.

En la mitología andina, Paria Ccacca se presenta como un dios de importancia en varios mitos, 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. Un mito relata que se prostituía con todos los dioses, por lo que no era considerada buena, hasta que se encontró con Runa Ccutu, un dios que acudía al llamado de los hombres que querían tener un órgano sexual más grande. Este dios satisfizo a Chaupi Ñamka, quien decidió permanecer a su lado eternamente y ambos quedaron convertidos en piedras. La fiesta de Chaupi Ñamka se llamaba *Chaykasna*. Durante cinco días hombres y mujeres danzaban semidesnudos como homenaje a la diosa y decían “ahora ella se deleita”.

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

En los mitos de Huarochiri los dioses se enamoran, viven y se confunden con los pobladores. Kuniraya Wiracocha, por ejemplo, le dijo a Kalljuri, un simple mortal, donde podía hallar a la mujer soñada y desde un cerro señaló a Kapiama, una mujer hermosa que bailaba. Otro mito relata que Kuniraya Wiracocha, anduvo errante durante un año en la figura de un indio pobre hasta que se enamoró de Kawillaka. Un día que ella tejía, Kuniraya se transformó en pájaro y puso su semen en un lúcumo maduro, que poco después comió Kawillaka quedando encinta

sin perder su virginidad. Preocupada por la paternidad desconocida de su hijo, Kawillaka reunió a todos los nobles, pero el niño se fue gateando hacia Kuniraya. Indignada de que un mendigo fuera el padre de su hijo huyó con él 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 hijo en dos pequeños islotes que hasta la fecha permanecen frente a la costa de Lima.

En el mito sobre la invasión producida en la costa norte, el demonio adopta el cuerpo de una bella mujer con el fin de tentar a los hombres. Relata que en tiempos remotos llegó a Lambayeque en una gran flota de balsas, Naylamp, su esposa Ceterni y muchas concubinas. A este señor le sucedió su hijo Ciam y por último Fempallec, que fue seducido por el demonio con figura de mujer. Por este motivo se produjo un diluvio que duró treinta días.

En el mito de Inkarrí, el hombre que simboliza la liberación del pueblo indígena y el fin del yugo español, es engendrado por el Sol y una mujer salvaje:

“La obra del Inca está en Aqnu. En la pampa de Quellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Quellpata pudo haber sido el Cusco. (...)El Inca de los españoles apresó a Inkarrí su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro; dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva”⁶⁷.

67 Francois Bourricaud. *El mito de Inkarrí*. Valcárcel, ob. cit., p. 179.

blanco

Capítulo III

La conquista: ¿Un drama sólo de hombres?

La violencia, factor sustancial e intrínseco de la conquista

Luego de la ejecución de Atahualpa, los conquistadores procedieron a destruir y saquear el Imperio de los Incas. 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 fueron asesinados, despreciados, y explotados, pues debieron cumplir con una múltiple y dura carga para con el colonizador, el Estado y la Iglesia¹. La conquista - o la invasión como se la denomina actualmente - significó la imposición de un sistema de producción y de una cultura que fragmentó las relaciones de parentesco de la sociedad Inca, y trastocó la relación entre sociedad y naturaleza, entre grupos sociales, y entre mujeres y hombres². Tuvo como signo inequívoco la violencia y, para las mujeres, el yugo de una violencia específica, en cuanto a género institucionalizada por el poder.

En la reconstrucción de este hecho histórico, es necesario tener en cuenta que las mujeres sólo figuran de manera secundaria y accesoría en las crónicas de los conquistadores, quienes describieron el Tawantinsuyo 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

1 Emilio Choy. *Trasfondo económico de la conquista española de América*. Lima, 1957.

2 Irene Silverblatt. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

con la de los ‘nuevos tiempos’ renacentistas. Llegaron llenos de vicios, codicia y crueldad”³. En su visión del mundo, la naturaleza y la humanidad se definían “en relación a su valor de mercado, y en una ideología religiosa que dividía el mundo en las fuerzas competidoras del bien y del mal. El proceso colonial fue una agresión a las relaciones sociales indígenas, las mismas que estaban estructuradas según los principios de la reciprocidad y redistribución”⁴.

En la base de la estructura de poder de los conquistadores, tres elementos estuvieron presentes de manera inequívoca en la construcción de la nueva sociedad: El desprecio hacia una cultura que no sólo no comprendían sino que querían destruir; la explotación a los indígenas a través de rígidas formas de subyugación como la mita, que era el trabajo obligatorio y gratuito al que estaban sometidas las mujeres y los niños al servicio de casas y haciendas, mientras que los hombres lo estaban en las minas y en la construcción de caminos; y una forma específica de violencia hacia las mujeres donde la violación y el maltrato estuvieron legitimados por el poder establecido. “El choque de la conquista alcanzó sin duda a las estructuras mínimas de la armazón social. En adelante ellas tendrían que elaborar los hechos de tal forma que se reencontrara sentido a seguir viviendo. El orden precolombino estaba roto. El convenio que mantenía interactuando a lo sobrenatural y lo profano había sido quebrado por otra humanidad blanca, cuyas reglas no eran comprensibles. La población andina, al racionalizar esto, tenía que encontrar una explicación a lo sucedido y buscar la forma de rehacer el *mañay*”⁵. De ahí el surgimiento hacia 1565 de un movimiento llamado *Taky Onqoy*, enfermedad del canto, un ritual de purificación y preparación para la transformación de la sociedad cuando las huacas derrotaran al Dios cristiano.

3 Philomena Gebran. “La mujer inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, octubre del 2000.

4 Silverblatt, ob.cit., p. 81.

5 Luis Millones. *Historia y poder en los andes centrales*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 166.

Para los conquistadores, los indios eran más peligrosos, más hostiles y violentos y, por consiguiente, los percibieron como una amenaza latente. En cambio, 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. Desde esta perspectiva, la violación debe ser considerada como parte sustancial del impulso de sujeción que caracterizó la conquista⁶. Guamán 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. El cronista Arriaga cuenta que los españoles arrebataban doncellas a sus padres, estimulaban a las casadas para que dejen al marido, y a las vírgenes para que se dediquen públicamente a la prostitución. Molina, el Almagrista, señala que los españoles tomaban por la fuerza a las mujeres sin importarles que fueran casadas, viudas o doncellas, y que las utilizaban para tejer y para prostituirlas. Incluso Guamán Poma sostiene 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.

Es más, señala Juan José Vega, “la prostitución apareció durante la conquista y su número aumento en las Guerras Civiles Españolas cuando los indios seguían a distintos caudillos españoles, y las mujeres desarraigadas de sus comunidades se hallaban en estado de extrema pobreza. En ningún documento ni en las crónicas del siglo XVI hay una sola mención a la existencia de la prostitución en el Imperio de los Incas; por el contrario, muchas son las que expresamente lo niegan”⁷. Incluso los mismos conquistadores lo reconocieron, como Cristóbal de Molina, “El Almagrista”, quien en 1553 sostuvo que entre los indios “era cosa aborrecible andar con las mujeres públicamente en torpes y sucios

6 Elinor G. Burkett. “Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI”. En: Asunción Lavrin. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p.128.

7 Juan José Vega. “La prostitución en el Perú: un producto de la conquista española”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, octubre del 2000.

actos, y desde aquí se vino a usar entre ellos de haber malas mujeres públicas, y perdían el uso y costumbre que antes tenían, de tomar maridos: porque ninguna que tuviese buen parecer estaba segura con su marido, porque de los españoles o de sus yanaconas era maravilla si se escaparan”⁸.

Es decir, la prostitución apareció durante la conquista española entre 1532 y 1544 como producto de la misma invasión, la muerte de miles de indios, la separación de sus comunidades, y más aún durante las guerras civiles españolas. También había prostitutas españolas, siendo “La Hernández”, una de las primeras en 1532. Aunque ya en el relato de las orgías de Hernando Pizarro, se dice que eran con “con putas cristianas, indias y moriscas”⁹.

En el corpus de las crónicas, las mujeres aparecen defendiendo el imperio con sus vidas, preservando costumbres ancestrales en su espacio familiar, celebrando alianzas y matrimonios con los españoles, 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 presa de la desesperación se había suicidado después de ahorcar a sus hijos. Este no es un hecho aislado, acota Buenaventura Salinas, porque “lo mismo hacen las madres, que en pariendo varones los ahogan”¹⁰ para evitarles el destino de la mita. El sacerdote Agía agrega que la labor de los mitayos era peor aún que la de los esclavos, “porque los dueños quieren que se mueran antes diez indios que un negro que les costó su dinero”.

Son pocos los registros de una resistencia inicial como es el caso de la esposa de Manco Inca, la Coya Qcory Ocllo, que apre-

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

9 Vega, ob. cit.

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

sada por Pizarro con la intención de utilizarla contra el Inca rebelde que luchaba en las montañas de Vilcabamba, se negó a colaborar con el conquistador por lo que fue condenada a morir azotada. Antes de ser ejecutada habría dicho: “¿¡En una mujer vengáis vuestros enojos?! ¡Qué más hiciera otra mujer como yo! ¡Daos prisa en acabarme, para que se cumpla vuestro apetito en todo!”¹¹.

Así, también, la Coya de Sayru Túpac, 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 Curipáucar, Canarco, Tumi y Átoc, y dando voces les dijo: “¡Cómo, capitanes, no matáis a ese fraile! ¡Prendedle y despedazadle! ¡Haced pedazos al secretario Pando!”¹².

La crueldad y magnitud de los atropellos levantaron voces de protesta. Fray Bartolomé de las Casas escribió indignado que los españoles arrebataban mujeres ajenas para adúlterar, y que robaban al pueblo y a los antiguos señores. Fray Calixto 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”. Cieza de León explica aún con mayor profundidad el grado de explotación:

“Después que los indios pagaban sus tributos a los españoles no les quedaba con qué socorrer sus necesidades y viven la vida más pobre y miserable que gente del mundo, y así en tanto que están sanos, no entienden sino en trabajar para el tributo y aunque estén enfermos, ningún refrigerio tienen, ni osan comer un ave con darles de tributo a millares y así escapan pocos de la primera enfermedad por liviana que sea, a causa de la mala vida y pasadía que tienen”¹³.

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

12 *Ibid.*, p. 297.

13 Pedro Cieza de León. *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis*. Madrid: Imprenta M. Gínez Hernández, 1880, p. 19.

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

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, a su vez, 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 religiosa¹⁴.

La emigración de las mujeres españolas hacia América sólo está registrada a partir del siglo XVI, y de manera muy escueta. La travesía por mar y la epopeya que constituyó para estas mujeres llegar al nuevo mundo, es un tema sin rastro en la historia. “No obstante, existe una valiosa documentación en el Archivo General de Indias en los libros que llevaba de manera casi exhaustiva la Casa de Contratación de Sevilla. En ellos está consignado todo el movimiento económico, comercial y de personas -viajeros- entre la Metrópoli y las colonias”¹⁵.

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

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

15 Ema Serra Santana. “Mito y realidad de la emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI”. En: *Femmes de Amériques*. Travaux de L’Université de Toulouse-Le Miral, 1986, p. 32.

Desde el primer momento de la colonización la Corona española propició que viajaran al Nuevo Mundo las mujeres de los colonizadores¹⁶, y por tal motivo se promulgaron leyes y disposiciones. Pero la Corona fracasó en su intento de impulsar los reagrupamientos familiares, otorgando indios y tierras a los casados y amenazándolos con quitárselos si no se reunían con su mujer, o fijando fianzas de 2,000 pesos de oro a los casados que venían solos. Este fenómeno social significa que también 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 época¹⁷.

Así mismo, desde el inicio de la conquista los españoles intentaron implantar el matrimonio religioso y civil entre los indígenas. Aunque los estudios de patrones matrimoniales son escasos durante ese período, en los libros notariales de fines de la década de 1590, se advierte que la forma de unión más común en el pueblo fue el concubinato¹⁸ entre los indios, y entre indios y españoles. Pero 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. Titu Cusi Yupanqui, tercer Inca después de Atahualpa, refiere que cuando fue apresado su padre Manco Inca, Hernando Pizarro no sólo quería oro sino casarse con la hermana del Inca, la Coya Cura Occlo:

“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

16 Blanca López de Mariscal. *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista de México*: El Colegio de México. Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997.

17 López de Mariscal, ob. cit., p. 34.

18 Burkett, ob. cit., p. 142.

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, mandó saliese una, la 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, haced lo que quisiérades” Y él así fue para ella a besarla y abrazar como si fuera su mujer legítima de lo cual se rió mucho mi padre y a los demás puso en admiración, y a la Inguill en espanto y pavor, (...) daba gritos como una loca, diciendo que no quería arrostrar a semejante gente. (Pero) mi padre la mandó con mucha furia que se fuese con ellos, y ella más de miedo que de otra cosa, hizo lo que le mandaba y se fue con ellos”¹⁹.

Sin embargo, Mancio Sierra de Leguizamo se casó con Beatriz Huaylas, hija de Huayna Cápac y hermana de Manco Inca, sin que ésta opusiera ninguna resistencia. 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 de los indios que comandó su hermano Manco Inca, y que prosiguió su sobrino Sayri Túpac Inca. Años después, contaron con el hijo de Mancio Sierra y Beatriz Huaylas para iniciar las negociaciones con el jefe rebelde. Como mestizo, que había tenido relación directa con la elite incaica y española, resultaba el perfecto mediador.

La mestiza que mejor representa a esta primera generación es Francisca Pizarro, hija del conquistador Francisco Pizarro y de Inés Huaylas Yupanqui, hija del Inca Huayna Cápac y de

19 Titu Cusi Yupanki. *Relación de la conquista del Perú*. Lima: Colección Clásicos Peruanos, 1973, pp. 66-67.

Contarhuaco, curaca y señora de Huaylas. Quispe Sisa, quien posteriormente tomó el nombre de Inés Huaylas, nació entre 1516 y 1517. Al producirse la conquista estaba en el Cusco, y poco después partió hacia Cajamarca para reunirse con su hermano Atahualpa. Es en esta ciudad donde fue entregada por Atahualpa a Pizarro con quien tuvo dos hijos en unión libre: Francisca nacida en 1534 y Gonzalo en 1535.

Posteriormente, Inés Huaylas se casó con Francisco de Ampuero, puesto que ya para entonces el conquistador Francisco Pizarro estaba interesado en Cuxirimay Ocllo, joven destinada a ser la mujer principal de Atahualpa, y con la cual tuvo también dos hijos: Francisco, en 1537 y Juan que murió de niño. Después de la muerte de Pizarro, Cuxirimay Ocllo, que ya había tomado el nombre de Angelina, se casó con Juan Díaz de Betanzos, cronista que proporciona importantes datos sobre ella.

Francisca Pizarro, la hija de Inés Huaylas y de Pizarro, fue deportada a los 17 años a España, donde se casó con Hernando Pizarro, medio hermano de Pizarro, y tío de Francisca, con lo cual se consolidaron las posesiones de la familia Pizarro en el Perú. Otro celebre mestizo de esta generación es el cronista Garcilaso de la Vega, hijo de un español y de una india noble llamada Isabel Chimpu Ocllo.

La conversión de los infieles

En la conquista española, es también importante considerar el rol protagónico que tuvo la religión católica; no en vano ostentó la Bula de 1493, según la cual la conversión de los infieles era el objetivo principal de la empresa. Así, con la invasión vinieron al Perú sacerdotes jesuitas, dominicos, mercedarios, y de otras órdenes religiosas que formaron parte del aparato de poder. En ese contexto, la confrontación entre ambas religiones aportó un nuevo elemento de violencia en contra de los indios calificados de idólatras²⁰.

²⁰ Ambas religiones correspondían a realidades y momentos históricos diferentes. La religión católica está basada en el carácter sagrado de la Biblia, compuesta por el Antiguo

Entre 1608 y 1670, a fin de destruir el cimiento cultural de los pueblos invadidos, los pobladores fueron obligados a entregar sus ídolos, huacas y divinidades, mientras que los curanderos y los caciques eran interrogados y torturados. En el contexto de una suerte de cruzada cristiana 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 refugiaron en la clandestinidad, a la manera de los primeros cristianos²¹. En ese período también muchas mujeres indígenas fueron castigadas por preservar sus creencias ancestrales:

“Fallo atento a los autos y meritos desta causa por culpa que resulta contra las susodichas que las debe de condenar y condeno aquella dicha Isabel Yalpay a que salga en cuero quitado el cabello y que le sean dados sobre una llama moru moru cien azotes por las calles publicas de su dicho pueblo con voz de pregonero que manifieste su delito y a que sirva quatro años en la yglesia del Pueblo de San Pedro de Acas, por tiempo de diez años a disposición del cura”²².

El proyecto de la extirpación era por “antonomasia, negativo, destructivo. Contemplaba la destrucción de las religiones andinas, la deculturación. Procuró prohibir no solamente las creencias o ritos sino también las costumbres, los comportamientos tradicionales indígenas que consideraba contrarios a la moral y costumbres cristianas”²³. A partir de lo cual, y con el fin de sobrevivir, el pensamiento mítico andino original adquirió nuevas formas, “producto de esta relación asimétrica entre la tradi-

Testamento cuyos 47 libros fueron escritos durante aproximadamente 14 siglos, y por el Nuevo Testamento con sus 27 libros redactados en los primeros años de nuestra era, a partir del nacimiento de Jesús.

21 Millones, ob. cit., p. 175.

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

23 Pierre Duviols. *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, p. LXXIV.

ción oral andina posterior al hecho colonial y los actuales sistemas de dominación²⁴.

No ha debido ser fácil para los pobladores del Imperio vencido entender y hacer suya una religión tan distinta: a diferencia de la concepción mítica andina relacionada con la naturaleza, el Antiguo Testamento propugnó una religión monoteísta²⁵ y rindió culto a un Dios en extremo severo: "...darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, contusión por contusión"²⁶. Mientras que en las antiguas culturas la fertilidad y la vida simbolizadas por lo femenino fueron celebradas con danzas y cantos de júbilo²⁷, en el Antiguo Testamento la mujer, Eva, aparece desde la creación como la culpable del pecado original y de la expulsión del paraíso terrenal. Su desobediencia fue castigada con el parto doloroso, aunque peor era el castigo para las que perdían la virginidad antes de casarse: "Sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre, y los hombres de su ciudad la apedrearán hasta que muera"²⁸.

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

24 Duviols. *La lutte*, ob.cit., p. 309.

25 Sigmund Freud. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1939.

26 La Biblia. Exodo, 21:12.

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

28 La Biblia. Deuteronomio, 22:4.

este mensaje llegó también con los conquistadores, lo que prevaleció fue la concepción de la inferioridad de la mujer y su relación con el pecado.

El principio de los tres enemigos de la salvación eterna: mundo, demonio y carne -entendiéndose como sinónimos carne y mujer- fue defendido por un clero célibe que en muchos casos no ocultó su hostilidad hacia la mujer. En el *Tratado sobre la creación del Hombre*, de Gregorio de Nisa, y en *De gens contra Manichaeos*, de San Agustín, aparece la mujer como culpable de todos los males debido a su caída espiritual. Incluso Santo Tomás de Aquino llegó a decir que la prostituta era necesaria en la sociedad porque si se la eliminaba el libertinaje turbaría al pueblo. Hay que tener en cuenta que recién en el siglo IV, en el Concilio de Macón, y por un estrechísimo margen, se aprobó que la mujer tuviera alma. Sólo así son posibles sentencias como la de San Cipriano: "La mujer es el instrumento del diablo para poseer nuestras almas"²⁹, 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, terutereros, lechuzas, búhos, lobas, sanguijuelas que siempre desean a varios. ¡Venid pues y escuchad, rameras y amantes!"³⁰.

El impacto que produjo la religión católica en la mujer indígena tuvo signo de pecado, de culpa, de inferioridad, concepción que se impuso a través de un poder eclesiástico, dogmático e intolerante. Durante 250 años, el Tribunal del Santo Oficio (1570-1820) tuvo una decidida presencia en el Perú. El fundamento de la Inquisición radicaba en la potestad otorgada a la Iglesia Católica de definir el dogma y velar por su pureza. Por ello su objetivo

29 Martín de Lucenay. *Las leyes y el sexo*. Madrid: Editorial Fénix, 1957, p. 14.

30 Frank Griesse. *Herejías católicas*. p. 27.

principal era investigar, perseguir y condenar todos los delitos que atentasen contra la fe católica. Confiscar los bienes de quienes consideraban “herejes”, condenarlos a prisión, tortura y muerte.

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

“De ordinario se empezaba por la tortura del cordel. Para ello se colocaba al reo sobre un banco o mesa, llamada también escalera, se le sujetaba bien a ella y se daba una vuelta al cordel sobre los brazos desnudos del reo, comenzando desde la muñeca. Durante estas operaciones y al empezar la tortura, el Inquisidor exhortaba al reo que por amor a Dios y a su Santísima Madre dijera la verdad. Si no quería mandaba el Inquisidor que se apretase el cordel. El dolor producido debía ser muy intenso a juzgar por los ayes que daba el paciente. Luego se le volvía a exhortar a que dijera la verdad, y se daba otra vuelta al cordel. Así se continuaba dando vueltas, primero en un brazo, luego en el otro. Cuando este tormento salía infructuoso, pasaba a otro, al del potro”³¹.

No existen fuentes que indiquen cuántas mujeres fueron condenadas por la Inquisición acusadas de prácticas de hechicería. Desde la Bula de 1437, exhortación del Papa Eugenio IV a los inquisidores con el fin de defender la doctrina cristiana de las brujas, y sobre todo a partir de 1484, año en que el Papa Inocente VIII aprobó la Bula “Summis Desiderantes”, inspirada en el

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

mandamiento bíblico: “a la hechicera no dejarás que viva”, que incluía para lograr una pronta confesión de las mujeres un manual titulado “Martillo de las brujas”, se calculan miles de mujeres asesinadas en Europa y América en los calabozos de la Inquisición.

Lo cierto es que las “brujas”, eran mujeres que a través del conocimiento de las propiedades de ciertas hierbas lograron tener ascendiente como curanderas y hechiceras. Por ello, fueron tratadas con crueldad. Ricardo Palma señala que aunque siempre las leyes humanas han exceptuado a la mujer del tormento físico, el “Santo Oficio pisoteaba estas consideraciones. Hizo más, si las mujeres presas no observaban el estricto silencio que debía reinar en las cárceles de la Inquisición, se las desnudaba y azotaba”³².

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 sustentan 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”³³.

Sin embargo, esta caridad no fue posible. Durante la colonia la fusión cultural no tuvo fisonomía propia porque prevalecieron los rasgos de la hispana a través de la aristocracia española, el clero español y los descendientes de los conquistadores que se sintieron más españoles que nativos de estas tierras. Tan gene-

32 Ricardo Palma. *Tradiciones Peruanas*. Tomo VI. Anales de la Inquisición, citado por Santos García S.J. en *La Inquisición en el Perú*. p. 84.

33 César Guardia Mayorga. *¿Quién es don Felipe Guamán Poma de Ayala?*. Lima: Ediciones EPASA, 1980, p. 24.

ralizado fue el sentimiento de superioridad desde el inicio, que cuando se fundó el Convento de las Monjas de la Sagrada Encarnación en 1558, sólo se permitió el ingreso a las españolas de nacimiento o de aquellas que podían probar su descendencia directa. Las mestizas podían entrar como sirvientas o acompañantes, pero las indias de hecho estaban excluidas³⁴. En el Convento, la abadesa y las monjas españolas tenían amplios cuartos y acceso a la capilla, mientras que las mestizas sólo podían aspirar a la cocina y a tareas de limpieza. Frente a esta situación, Fray Calixto Túpac Inka, se lamenta:

“Así están humilladas las mujeres indias y las vírgenes, aunque sean en inocencia, palomas en mansedumbre, corderas, y en pureza, ángeles, no pueden adelantar en las virtudes porque no tienen donde alentarse para la perfección. ¿Hay mayor oprobio, Señor, que el nuestro, que en doscientos años y más, en toda esta dilatada Monarquía, no se ha fundado un monasterio de monjas indias y que los que para ellas se han erigido, se los hayan los españoles usurpado?”³⁵.

34 Marginación y exclusión que se mantuvo a lo largo de la colonia.

35 Guardia Mayorga, ob. cit., p. 27.

Capítulo IV

Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal

¿Una educación para las mujeres?

Desde el inicio del período colonial, Lima se convirtió en una ciudad de personas que llegaban de España, de otros lugares del virreinato, y en menor medida de la zona andina. En consecuencia, en el siglo XVII era una ciudad multiétnica, cuyos habitantes vivían en espacios comunes, y diferenciados: el damero para los españoles, el Cercado para los indios, y San Lázaro para los negros¹. En esta sociedad fuertemente jerarquizada, la legislación establecía otra diferencia: las mujeres de los hombres.

Estamos frente a una ciudad cuya población femenina en 1700, ascendía a 19,430, de la cual 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 domésticas². Mientras que las mujeres de la elite podían ocuparse de negocios pequeños como tiendas, e incluso en la administración de propiedades, las mujeres indígenas trabajaron fundamentalmente en el campo y las esclavas en el ámbito doméstico.

Sin embargo, y aunque las mujeres no llegaron a modificar ni la economía ni la cultura colonial, “la impronta femenina fue decisiva y contribuyó a determinar relaciones de poder en el interior de las familias y entre los diferentes grupos socioeconómicos que convivían en las ciudades”³. Los lazos de solidaridad que se fueron creando entre las mujeres, su rol en la conservación de

1 Alejandra Osorio. “Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII”. En: *Mujeres y Género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999, p.61.

2 *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700*. Lima: COFIDE, 1985, pp. 357-358.

3 Pilar Conzalbo Aizpuru. “Las mujeres y la familia en el México colonial”. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

tradiciones y costumbres, sobre todo en el caso de las mujeres indígenas, y su capacidad para impulsar cambios, la sindicaron claramente en el período colonial como sujetos de cambio, es decir, sujetos históricos.

Pero si quisiéramos hacer un estudio a partir de la percepción que tenían las mujeres de sí mismas durante este período, sería imposible: la imagen de la mujer en la colonia fue una creación de los hombres. Intelectuales, educadores y directores espirituales, le señalaron qué era lo propio de su mundo y cuáles eran los códigos del comportamiento “femenino”. Durante estos años, teólogos y educadores fueron instituyendo un modelo de conducta y personalidad para las mujeres de la elite, donde pureza, honor, sumisión y obediencia al hombre las apoyaba y redimía⁴. 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 indiano⁵.

En la construcción de la nueva sociedad que la metrópoli se propuso imponer, la educación limitó más que coadyuvó al desarrollo intelectual. 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 contemporáneos, como Voltaire, Rousseau, D’Alambert, Crebillon y demás filósofos y enciclopedistas franceses, corrían el riesgo de ser descubiertas por la Inquisición y pagar cara su osadía intelectual. En este clima de intolerancia y dogmatismo, “el pensamiento surgió esclavizado, incapaz de romper el yugo que desde el siglo XVI lo ahogó. La aprisionada inteligencia colonial vivió adormecida, sin que hasta ella llegara el clamor incesante de las voces luchadoras que conquistaban el mundo para las nuevas doctrinas y para los progresos

4 Fray Luis de León. *La perfecta casada*. México: Editorial Porrúa, 1970.

5 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. (El honor - de una estirpe, de una familia - llega a ser una cualidad refrendada y reivindicada por todos los estratos de la sociedad. En el caso de la mujer está en juego evidentemente otra vertiente u otra derivación de este principio fundador de la vida social hispánica).

de la vida moderna. La educación colonial del siglo XVIII se distinguió principalmente porque fue aristocrática y servil⁶.

En este contexto, la educación de la colonia estuvo orientada a la instauración de universidades y colegios destinados básicamente a los hombres de la élite. Para las mujeres sólo hubo al inicio dos opciones si querían estudiar o buscar protección: las casas de recogimiento y los conventos. Las casas de recogimiento, que funcionaban en Madrid desde el siglo XVI, estuvieron designadas para “recoger mujeres que habían trasgredido de alguna manera las normas sociales vigentes pero que sin embargo no eran “delincuentes”⁷. Pero, como apunta Deussen, las mujeres al describirse a sí mismas como “recogidas”, “sabían perfectamente que sus reputaciones dependían de la sanción pública”⁸, y por ello, las limeñas precisaron señalar que eran también honradas.

En 1553, se fundó en Lima la primera Casa de Recogimiento San Juan de la Penitencia, dirigida para dar albergue y educación a niñas y niños pobres y huérfanos, considerados como una suerte de trasgresores, porque no estaban incluidos en la estructura de poder. Pero, al aumentar el número de mujeres divorciadas o separadas de sus maridos que se cobijaban en esa Casa de Recogimiento, el virrey Francisco de Toledo la cerró en 1570 y trasladó su local a la Universidad de San Marcos. En tanto que los conventos constituyeron espacios en los cuales las mujeres pudieron acceder a una educación que les negaba el orden imperante. A mediados del siglo XVI y siglo XVII ya había varios conventos en Lima. Algunos pequeños y austeros: Descalzas de San José, Mercedarias, Carmelitas descalzas, Capuchinas, Nazarenas y Santa Rosa de las Madres. Y otros grandes con mayores comodidades, como el Convento de la Encarnación

6 Felipe Barreda Laos. *La vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, p. 203.

7 María Eugenia Chaves. “Una esclava va a la escuela: Poder, saber y género a fines del siglo XVIII”. En: *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, Instituto Iberoamericano. Universidad de Gotemburgo, 1998, p. 127.

8 Nancy E. van Deussen. “Determinando los límites de la virtud”. En: *Mujeres y Género*, ob.cit., p.47.

(1561), la Concepción (1573), la Santísima Trinidad (1584), Santa Clara (1604), Santa Catalina de Sena (1624) y Nuestra Señora del Prado (1640).

Para las niñas blancas de pocos recursos económicos, estaban destinados: el Colegio Santa Cruz de Atocha, fundado en 1596 por doña María de Esquivel, y el Colegio de la Caridad. Para las mestizas, el Colegio de Nuestra Señora del Carmen, fundado en 1616 por doña Catalina María Gómez de Silva. Allí se enseñaba a leer y escribir, así como cursos de costura, cocina, artes manuales, religión y comportamiento en sociedad.

Lectura obligada para las mujeres de la elite fueron cuatro obras dedicadas a darles consejos y recomendaciones morales. *El Jardín de nobles doncellas*⁹, escrito en 1460 y publicado en 1550, por el fraile agustino Martín de Córdova para uso de la futura reina Isabel, definía como cualidades femeninas la vergüenza, la piedad y el respeto. Los defectos eran la intemperancia, la locuacidad, la obstinación y la inconstancia. Pero, sobre todas las cualidades, la más elevada virtud era la castidad. Para practicarla y observarla durante toda la vida, Fray Martín de Córdova aconsejaba a las mujeres procurar convertirse en hombres en lo que respecta a esta virtud.

Fray Fernando de Talavera, confesor de la reina Isabel, escribió también un ensayo práctico sobre cómo las mujeres casadas deberían ordenar y distribuir su tiempo para servir mejor al hombre que es “en todo y por todo más perfecto que la mujer” y, en consecuencia, éstas deben obedecerlo¹⁰. 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

9 Fray Martín de Córdova. *Jardín de nobles doncellas*. Madrid: Colección Joyas Bibliográficas, 1953.

10 Fray Fernando de Talavera. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Casa Editorial Bailly Ballière, 1911, Vol. 16, p.93.

premisa de que “todo lo bueno y lo malo de este mundo, puede uno decir sin temor de equivocarse, proviene de las mujeres”¹¹.

La perfecta casada data de 1581¹², y 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.

Sin embargo, las virtudes enaltecidas por la elite tenían otro significado en los estratos mestizos y pobres de la sociedad. Las niñas aprendían a leer y escribir en la Escuela de Nuestra Señora del Carmen, en la Escuela del Monte Carmelo, y la Escuela de la Caridad. También recibían cursos de enfermería y economía doméstica, y a cambio de la alimentación que recibían trabajaban como enfermeras, en el caso de la Escuela de la Caridad que pertenecía al Hospital de Mujeres. En las demás escuelas también vivían bajo un régimen de férrea disciplina, en clausura y usaban hábito de monjas. Un documento de la época revela la dramática situación en la que vivían estas niñas huérfanas. Se trata del testimonio de la visita de inspección que realizó en 1674, el Tribunal de la Santa Inquisición en la Escuela Santa Cruz, que pertenecía a la Casa de Nuestra Señora de Atocha. En este local los inspectores encontraron que las niñas vivían en condiciones muy precarias y que en algunos casos sufrían de maltrato. Las camas tenían colchones deshechos, y muchas carecían de sábanas, porque según su Directora, en “diez años no se ha dado ropa blanca para las camas ni fundas”¹³.

11 Juan Luis Vives. *Instrucción de la mujer cristiana*. Buenos Aires: Editorial Espasa-Calpe, 1940.

12 Fray Luis de León. *La perfecta casada*. México: Editorial Porrúa, 1970.

13 Tribunal de la Santa Inquisición. Fundaciones. Legajo 152. “Visitas del Colegio de Niñas Expósitas”. Revista del Archivo Nacional.

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

En la segunda mitad del siglo XVIII, la adormecida vida intelectual de la colonia despertó influida por la Ilustración y el pensamiento racional. De la contienda que suscitó el debate entre los partidarios de la educación tradicional y los reformistas surgió la Sociedad Amantes del País que posteriormente publicó “El Mercurio Peruano”, que tuvo un rol destacado en la lucha por la independencia. En este marco, también se cuestionó la educación femenina que se había desarrollado desde el siglo XVI, polémica que puso “énfasis en la educación de las mujeres como una forma de sacar de la “ignorancia” a una parte considerable de la población”¹⁴, con el fin de coadyuvar con el progreso.

De este período es la obra del fraile benedictino, Benito Gerónimo Feijóo, titulada *Una defensa de la mujer*, en la que rechaza la supuesta inferioridad intelectual femenina. Feijóo estuvo convencido de que los hombres tenían más aptitud para la vida cívica, y que la sumisión social y política de las mujeres era necesaria. A pesar de lo cual sus ideas contribuyeron al reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer¹⁵, y a la evolución del pensamiento de la España feudal. Feijóo admitió el valor del método científico y, en su obra más importante, *Teatro Crítico*, publicada en 1739, supo combinar su visión futurista con la religión católica.

Por entonces, la prensa empezó a jugar un rol importante en el Perú. Apareció en 1790 el “Semanario Crítico”, fundado por el sacerdote franciscano Juan Antonio de Olavarrieta, orientado a la educación de los hijos. También en ese año, Jaime Bausate y Mesa dirigió “El Diario de Lima”, que durante dos años abordó temas relativos a la moral, y fue el primero en consignar anuncios de alquiler y compra - venta de casas. Pero el periódico que tuvo mayor influencia fue el “Mercurio Peruano”, editado por la Sociedad de Amantes del País desde 1791 hasta 1795. Así como

14 Chaves, ob. cit., p. 130.

15 Benito G. Feijoo y Montenegro. *La defensa de la mujer*. Nueva York: An Anthology of Spanish Literature in English, 1958, p. 333.

la "Gaceta de Lima", en 1793, orientada a reforzar y defender el sistema político del virreinato.

Las distintas concepciones acerca de la educación femenina se reflejaron también en ensayos publicados en algunos periódicos latinoamericanos del siglo XVIII. Pero el "Mercurio Peruano" ignoró el tema, y se preocupó más del rol que las mujeres desempeñaban en la familia y la conservación del statu quo, y de cómo las damas de Lima podían ocupar las horas de tedio. Por ello, se menciona con orgullo que en la última década del siglo XVIII, ya se habían instalado en Lima varios establecimientos dedicados especialmente a las damas, como una escuela italiana de baile y otra de dibujo: centros representativos del nivel cultural y de la comodidad que había en la capital peruana¹⁶, cuyas características de capital administrativa, política, y de monopolio comercial "tuvieron un significado especial a propósito de las costumbres sexuales de la época"¹⁷.

El "Mercurio Peruano" publicó también artículos dedicados a la salud de la mujer; no en vano su editor, Hipólito Unanue, fue uno de los más destacados médicos de la colonia. Se trata de artículos ligeros que proporcionaban consejos, y advertían el peligro que significaban las curanderas. Práctica probablemente extendida puesto que se ocupa también del tema el periódico mexicano, el "Diario de México". Allí se indicaba el peligro que constituía pedir consejo a las curanderas, a quienes se consideraba supersticiosas y bárbaras. Exhortación dirigida principalmente a las mujeres de la elite, puesto que era usual que las mujeres de estratos populares practicasen la curandería para sanar enfermedades¹⁸, al igual que la hechicería donde contaban como clientas a mujeres de estratos sociales más elevados. En el contexto de un proyecto que promovía una cultura oficial,

16 Johanna S.R. Mendelson. "La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la colonia en la América española: 1790-1810". En: Asunción Lavrin. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 243.

17 María Emma Mannarelli. "Jerarquías sociales y cultura afectiva en Lima colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, Lima, agosto de 1997.

18 Además, el índice de analfabetismo femenino en la colonia era muy alto.

“a expensas de una cultura popular considerada como incivilizada”¹⁹.

Respecto al discurso sobre la mujer en la prensa de este periodo, el estudio que realizó Claudia Rosas de cuatro periódicos²⁰, revela el estereotipo de la mujer criolla, negras y mulatas, y de la mujer indígena; siendo el discurso sobre la criolla el que aparece más definido. Su belleza y coquetería se destacan constantemente orientadas 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”²¹. Se ofrecían descripciones detalladas de sus paseos, y de cómo le “gustaba mantenerse bella, bien vestida y con una agitada vida social que incluía desde los toros, rodeos y fiestas hasta las concurrencias religiosas”²².

La estrecha visión de la mujer que imperó en la sociedad colonial tuvo como resultado su total ausencia en el campo cultural, donde el acto de escribir constituyó un “privilegio reservado a las mujeres dentro de los conventos”²³. Sólo existen referencias de dos poetas: 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, se presenta una carta poética dirigida desde el Perú por “Amarilis”. Se trata de la única voz femenina 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”²⁴. Y que, según

19 Osorio, ob. cit., p. 65.

20 Semanario Crítico, Diario de Lima, Mercurio Peruano, Gaceta de Lima.

21 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, agosto de 1997.

22 Ibid.

23 Teodoro Hampe Martínez. “Imagen y participación de las mujeres e la cultura del Perú virreinal: una aproximación bibliográfica”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. CEMHAL, Lima, octubre del 2000.

24 Guillermo Lohmann Villena. *Amarilis Indiana. Identificación y Semblanza*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 7.

Guillermo Lohmann Villena, pudo haber sido doña María de Rojas y Garay.

Varias religiosas escribieron poesía mística, odas, y algunas obras de teatro, como Sor Paula de Jesús Nazareno (1687-1754); Sor Josefa de Azaña y Llano (1696-1748); Sor Melchora de Jesús (1705-1781); Sor Juana de Herrera y Maldonado; Sor Josefa Bravo de Lagunas y Villela; Sor Violante de Cisneros; Sor Jacinta de la Santísima Trinidad; y Sor Josefa de la Providencia²⁵. Destaca entre ellas, María Manuela Hurtado de Mendoza, que tomó el nombre de Sor María Manuela de Santa Ana, una monja que escribió cartas, su autobiografía y poemas místicos de gran recogimiento espiritual²⁶. Pero ninguna voz superó ni igualó a la extraordinaria presencia de la mexicana, Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695).

Una figura paradigmática del misticismo de este período es Isabel Flores de Oliva, que nació en Lima en 1586, en una familia perteneciente a la elite criolla, y que más tarde se convertiría en monja dominica con el nombre de Rosa de Santa María. Conocida por una vida de retiro religioso y de sacrificios y tormentos a los que se sometió, se convirtió en 1670 en la primera beata canonizada y reconocida por el Papa Clemente IX como Patrona del Perú y de todas las Indias. En un momento en que la elite criolla "alcanzaba una situación económica y política preeminente, gracias a su acceso a los cargos públicos, la expansión de las haciendas y obrajes y la intensificación del comercio interior"²⁷.

En años posteriores destacaron mujeres de la aristocracia como 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. Recién

25 Hampe Martínez, ob.cit.

26 Elia Armacanqui Tipacti. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.

27 Teodoro Hampe Martínez. "El proceso de canonización de Santa Rosa de Lima". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina". Lima, agosto de 1997.

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.

En tanto que en España, y quizá como consecuencia de una atmósfera más ilustrada bajo el reinado de Carlos III, doña Josefa Amar de Borbón, publicó un tratado en defensa de las aptitudes intelectuales de la mujer que tuvo repercusión en la vida cultural de Lima. Es probable que pertenecer a una clase social elevada, poseer una refinada educación, y la fuerza de carácter, le permitieron hablar en nombre de las mujeres. En su obra *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, advierte que la gran trampa de la educación femenina es que desde la infancia las orienta al cuidado de su belleza con la intención de agradar a los hombres y a la sociedad, en la creencia de que así alcanzarían la felicidad. El espíritu conservador y tradicional de la época se evidencia cuando doña Josefa Amar señala que en el matrimonio la obligación del hombre es sostener a su familia, y la de la mujer cuidar de los hijos, del hogar y del esposo²⁸.

La primera novela pedagógica sobre la educación de las mujeres fue 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 hombres²⁹.

La familia colonial

En la colonia, la educación destinada a la mujer formaba parte del engranaje de una sociedad que la concebía como un ser inferior y subordinado al hombre. Los límites impuestos provenían también

28 Josefa Amar y Borbón. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid: Imprenta de D. Benito Cano, 1790.

29 José Joaquín Fernández Lizardi. *La Quijotita y su prima*. México: Editorial Porrúa, 1967.

de códigos como las Siete Partidas, las Leyes de Toro, el Ordenamiento de Alcalá y las Ordenanzas de Castilla. En éstos se señalaba que las mujeres estaban bajo la patria potestad (sujetas a la voluntad de su padre) hasta que llegaban a la edad de veinticinco años, que era cuando lograban tener independencia personal si permanecían solteras. Mientras estaban bajo la patria potestad, se les reconocía algunos derechos, como el de hacer su testamento sin interferencia paterna. Para contraer matrimonio requerían del consentimiento paterno antes de los 25 años, y una vez casadas, quedaban bajo la protección legal de su marido. Necesitaban su consentimiento y su permiso para efectuar cualquier operación legal³⁰.

Las mujeres vivían sometidas a un ordenamiento jurídico corporativo en lo que respecta a matrimonio y familia; mientras que la Iglesia ejercía otras funciones desde una perspectiva moral y espiritual, que reforzaba el control de su conducta y comportamiento cotidiano y social. Eran en sus roles históricos actores y objetos; y sus vidas personales y sociales oscilaban entre un extremo y otro. Es, precisamente en las variaciones y complejidad de este movimiento pendular que habrá que estudiarla como sujeto histórico, en el marco de una verdadera historia social que tome en consideración el papel que desempeñaron³¹.

En esa perspectiva, cobra mayor importancia el estudio de la familia, los conflictos matrimoniales y los divorcios. Desde la primera generación, los “españoles optaron por vivir amancebados con mujeres de diversa procedencia étnica y social, tanto con las mujeres de la nobleza nativa, como con sus criadas indígenas y esclavas de ascendencia africana”³². En este contexto, el concubinato generalizado durante la colonia 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

30 Asunción Lavrin. *La mujer latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 43.

31 *Ibid.*, p. 73.

32 Manarelli, *ob. cit.*

33 Alberto Flores Galindo. *Aristocracia y plebe*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

mujer”³³. 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.

No era fácil tampoco que las mujeres plantearan juicios por divorcio o maltratos. Puesto que si una mujer “decidía solicitar una anulación o un divorcio en los juzgados eclesiásticos, 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”³⁴.

Todo lo cual conformaba un clima de tensión y de violencia al interior de los matrimonios. Por ejemplo, en el trabajo de Bernard Lavallé donde analiza la totalidad del Archivo Arzobispal de Arequipa³⁵, se encuentra una violencia generalizada y omnipresente en la vida de las parejas, “cualquiera que fuese el nivel social o la pertenencia étnica de los casados”. Maltratos que están certificados por médicos y/o testigos presenciales. Se mencionan: golpes hasta perder el sentido, azotes, palizas, incluso puñaladas. También otros documentos revelan episodios de la subordinación y el maltrato que sufrían las mujeres: En Chiclayo, al norte del Perú, están sindicadas continuas golpizas, e incluso se consignan casos de asesinato como cuando Pedro Pablo Chávez mató a su mujer de garrotazos frente a testigos, y Camilo Montenegro, lo hizo a latigazos³⁶.

Tan generalizada era la violencia contra las mujeres, que incluso en muchos casos aparece justificada o aceptada cuando se

34 Van Deusen, ob. cit., p. 45.

35 Bernard Lavallé. “Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglos XVIII”. En: Juan Andreo – Roland Forgues. *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina*. Université de Pau, Andinica, Universidad de Murcia, 199, p. 123.

36 Guillermo Figueroa. “La mujer lambayecana en la lucha social y anticolonial 1780-1850”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, octubre del 2000.

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.

No es casual entonces que el mayor índice de mortalidad materna fuera 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. Sin embargo, el abandono de los recién nacidos fue un acto “comprensible”, dada la situación de los nobles. Incluso, los tratadistas de la época lo llegaron a considerar como un derecho innegable en determinadas circunstancias. José Méndez Lachica, abogado de la Audiencia de Lima, sostuvo en 1802 que “los casados, personas de honor o de extraño fuero podían legítimamente abandonar a sus hijos si los amenazaba la infamia o la pena máxima de muerte: también eran disculpados aquellos que por pobreza no tuvieran para sus alimentos”³⁷.

El Asilo de Huérfanos de Lima, entre 1798 y 1801, albergó a más de dos mil niños, un porcentaje elevadísimo con relación a la población de entonces. Las causas de abandono no sólo se debían a la pobreza o desamparo paterno, un factor importante ha debido ser la vergüenza de tener un hijo “sin padre”. Otro factor posible pudo haber tenido origen en la prostitución, aunque sólo en este siglo se la menciona como tal.

Las agudas contradicciones en la moral de la colonia y el fraccionamiento de la cultura nativa, originaron actos sociales incongruentes en contra de las mujeres. Por ejemplo, las españolas podían salir a la calle cubiertas con una saya larga que les tapaba la mitad de la cara dejando descubierto un solo ojo, pero al generalizarse esta vestimenta entre las mestizas, se decretó su prohibición en 1624, por considerársele indecente. De igual manera, no se le reprochó al Virrey Manuel de Amat y Juniet de

37 Pablo Macera. “Sexo y colonaje”. En: *Trabajos de Historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Vol. III. 1974, p. 316.

70 años que tuviera como amante a Micaela Villegas, mestiza de apenas 20 años, ni que no reconociera al hijo “ilegítimo” de ambos. En cambio, Micaela Villegas, conocida como “la Perricholi” por el insulto “perra chola” que le propinó el Virrey, soportó el desprecio de la aristocracia limeña, y la humillación del clero. Incluso los mestizos no le perdonaron sus amores con el representante del poder español, quien posteriormente partió a España donde se casó con una noble y murió sin dejar descendencia “legítima”³⁸.

³⁸ Luis Alberto Sánchez. *La Perricholi*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, p. 67.

Capítulo V

La lucha por la Independencia

Resistencia y defensa

Al concluir la independencia política de América Latina en el siglo XIX, los estados nacientes crearon a sus héroes nacionales. Durante este proceso surgieron y se perfilaron los rostros de los hombres que habían forjado la emancipación de España, pero ninguna mujer mereció tal reconocimiento; entre otras razones, porque la figura femenina como sujeto histórico constituye un hecho reciente. Hasta entonces las mujeres habían aparecido en la historiografía como compañeras o amantes, y también en calidad de mujeres excepcionales. Pero, además, el estudio de la mujer indígena en los movimientos políticos que precedieron la independencia ha sido aún más restringido. Por ello, la búsqueda de su participación, así como la construcción de las mujeres como heroínas y patriotas¹, significa darle una mayor coherencia a nuestra historia.

Son numerosos los levantamientos de protesta que originó la conquista española, pero es a partir de 1770, que éstos se suceden de manera constante, expresión de una tenaz resistencia contra el invasor. En 1742, estalla la insurrección de Juan Santos Atahualpa quien durante diez años fustigó a los españoles con ataques sorpresivos de sus columnas guerrilleras, aún cuando se desarrolló en la zona amazónica, área periférica a los intereses del virreinato. Algunas mujeres como María Gregoria, esposa del dirigente Francisco Inca, participaron en el levantamiento de Huarochiri (1750). En 1773, la contienda se extendió al norte del Perú a través de motines y asesinatos. Tres años después, en 1776, los recaudadores de impuestos se vieron obligados a recurrir al apoyo de las milicias, y en

1 María Ligia Coelho Prado. "Em busca da participacao das mulheres nas lutas pela independencia política da América Latina". En: Revista Brasileña de Historia, 1994.

1777, se produjo una rebelión en la provincia de Urubamba en la que tomaron parte indígenas, criollos y mestizos. Ese año, en Huanuco, Juana Moreno mató al Teniente Corregidor General Domingo de la Cajiza, en protesta por el abusivo cobro de impuestos. Este es el clima de violencia que precede la más importante rebelión indígena de América Latina comandada por José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru y Micaela Bastidas.

Según un documento titulado “Presentación de la ciudad del Cusco. Sobre excesos de corregidores y curas”, fechado en 1768, y que figura en la Academia de Historia de Madrid², el abuso cometido por los españoles 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 piedad proceden unos hombres cristianos que, olvidados de su carácter y de toda su razón política, no tendrán semejantes en las menos incultas naciones”³. Así de considerable fue la consternación que en algunos españoles produjo la destrucción y saqueo del Imperio Incaico. Después de la ejecución de Atahualpa, ávidos de oro y riqueza los conquistadores se lanzaron contra una población indefensa y con extrema violencia arrasaron poblados, se apoderaron de las tierras, destruyeron templos, diezmaron la población.

Aunque la conquista tenía, según los cronistas, un objetivo evangelizador, lo cierto es que por encima de las plegarias el factor económico fue preponderante. Por entonces, España atravesaba por una grave crisis que culmina en 1573, cuando se declara en quiebra a pesar del cuantioso botín que obtenía de sus lejanas posesiones coloniales⁴. La crisis estructural se evidencia con mayor hondura en 1593, en el momento que Felipe II declara la ruina del Estado español, cinco años después de la derrota de su Armada Invencible.

2 Colección Documental de la Independencia del Perú. *La Rebelión de Tupac Amaru. Antecedentes*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. T. II. Volumen 1ero. 1971.

3 *Ibid.*, p. 4.

4 Consta en el Archivo de Indias que entre el año 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América (Exposición del Cacique Guaicaipuro Cuatémoc ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea, 8 de febrero del 2002).

En este contexto, la explotación de los indígenas a través de rígidas formas de subyugación como los tributos, la mita minera, los obrajes y los repartimientos, produjo el ingreso más importante del presupuesto español, a la par que jugó un papel relevante en la construcción de la nueva sociedad. El tributo que tenían que pagar obligatoriamente los indios a España se convirtió en instrumento de maltratos y atropellos, al grado que la Corona se vio obligada a reglamentarlo para así detener la acción de los Corregidores, crueles ejecutores de un sistema de sujeción que no tiene analogía en las crónicas del dominio colonial.

Los conquistadores, y después sus descendientes, conformaron la clase dominante en la estructura social de la colonia; también el clero porque, entre otras razones, dependía directamente del Rey⁵. Por lo tanto, fue un instrumento más en la política de dominación y explotación. Al margen de pocas excepciones, apoyó o guardó discreto silencio ante ultrajes y disposiciones como cuando el Virrey Francisco de Toledo instituyó con los tributos un mecanismo de opresión económica y social altamente remunerativo. “Nada quedó librado a la avidez de este habilísimo y cruel recaudador de impuestos, que en el colmo de su obcecación llegó a hipotecar los fondos de las Cajas de Comunidad, en garantía de pago del tributo que anualmente debían entregar las reducciones indígenas a las Casas Reales”⁶. Mientras que la mita, el trabajo forzado impuesto a los indios entre los 18 y 50 años, fue creada mediante la Real Cédula de Noviembre de 1601, dirigida por Felipe III a Luis de Velasco, Virrey del Perú. Aunque estuvo orientada al trabajo masculino en las minas y en la construcción de caminos, las mujeres también estuvieron sometidas a cumplir un trabajo de servicio en las casas y haciendas.

5 Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*. Lima: Colección clásicos peruanos. Volumen I. 1957.

6 José Bonilla Amado. *La revolución de Tupac Amaru*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo, 1971, p. 65.

La sublevación de Tupac Amaru y Micaela Bastidas

José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru nació el 19 de marzo de 1741, en el pequeño pueblo de Surimana de la provincia de Tinta, Cusco. Descendía en línea directa de Juana Pilcohuaco, esposa de Diego Felipe Condorcanqui, hija de Felipe Tupac Amaru, nieta de Manco Inca y bisnieta del Inca Huayna Cápac. “Señores que fueron de estos reinos”⁷, como dice el propio José Gabriel. A la muerte de su hermano mayor, Clemente, heredó el Cacicazgo de los Tupac Amaru, cuyas tierras se extendían por los pueblos de Pampamarca, Surimana y Tungasuca, en la provincia de Tinta. El 5 de octubre de 1766, como consta en varios documentos de la época, inició una serie de trámites para formalizar dicha posesión⁸.

Pero descender de los últimos soberanos del Imperio Incaico, no era una cuestión que se limitaba a hacer válidos los títulos y pertenencias ante la ley de los conquistadores. El Inca, era el hijo del Sol, era hijo de Dios, y su sola presencia causaba una profunda emoción colectiva. Cuenta el historiador inglés Clemente Markham, que cuando el último Inca Tupac Amaru fue ejecutado en 1572 por el Virrey Francisco de Toledo, en la Plaza Mayor del Cusco quedó su cabeza clavada en un palo para que sirviera de escarmiento. En la noche, los españoles contemplaron sorprendidos cómo una multitud de indios de rodillas veneraba a su Inca muerto.

En cambio, Micaela Bastidas Puyucagua, descendía de una familia pobre y sin ningún rango. Nació el 23 de junio de 1744 en el pueblo de Pampamarca de la provincia de Tinta, aunque según Boleslao Lewin, su nacimiento tuvo lugar en Tamburco, capital del corregimiento de Abancay. Quedó huérfana de padre de muy niña y su infancia, como la de sus hermanos Antonio y Pedro, habría sido plena de restricciones. De acuerdo con algunos testimonios recogidos por Guillermo Miller, y transmitidos

7 Colección Documental de la Independencia del Perú. *La Rebelión de Tupac Amaru. La Rebelión*. Lima. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. T.II. Volumen 2do. 1971, p.40.

8 *Ibid.*, p. 47.

después a Clemente Markham, poseía una singular belleza.

También José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, quedó huérfano en la infancia y fueron sus preceptores los que cumplieron la tarea de impartirle la educación que correspondía a su rango de Cacique. Le enseñó a leer el párroco de Pampamarca, Antonio López de Sosa, y el de Yanaoca, Carlos Rodríguez de Ávila. A los diez años era ya alumno regular en el Colegio de Caciques de San Francisco de Borja, en el Cusco, fundado en 1620 y regentado desde entonces por los jesuitas hasta su expulsión del Perú en 1767.

Según el Acta de matrimonio⁹, José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru y Micaela Bastidas, se casaron en el pueblo de Surimana el 25 mayo 1760. Él tenía 19 años y figura como hijo legítimo de Don Miguel Tupac Amaru y Rosa Noguera; mientras Micaela de 16 años aparece como hija natural de Manuel Bastidas y Josefa Puyucahua. El documento está firmado por el sacerdote, Antonio López de Sosa, que permaneció junto a la pareja durante los más azarosos momentos de la insurrección. De esta unión nacieron tres hijos: Hipólito en 1761, Mariano en 1762 y Fernando 1768.

A diferencia de su marido, Micaela Bastidas nunca aprendió a leer ni a escribir, sólo firmaba con su nombre - Micayla -, y tampoco hablaba español aunque sí lo comprendía. Los diversos trabajos que tuvo que realizar, y sobre todo la cercanía con Tupac Amaru, constituyen los elementos fundamentales de su formación. Al respecto, Juan José Vega sostiene que las frecuentes ausencias de su marido, empeñado durante años en legitimar el cacicazgo y en la ejecución de diversos trámites mercantiles y de comercio, permitieron que asumiera la administración de tierras y animales, llevar las cuentas, y el pago del salario a los peones¹⁰.

Tupac Amaru siempre concitó la simpatía y respeto no sólo de la gente más allegada a él, y ni siquiera sus adversarios se atrevieron a difamarlo; en cambio Micaela Bastidas fue califi-

9 *La Rebelión*, Volumen 1ero, ob. cit., p. 19.

10 Juan José Vega. *Tupac Amaru y sus compañeros*. Cusco: Municipalidad del Cusco. T. II. 1995, p. 287.

cada de cruel y odiada por los españoles. Si ya era difícil aceptar una insurrección indígena contra el poder colonial, resultaba intolerable que una mujer se impusiera de la forma que ella lo hizo. En varios documentos se refieren a Micaela 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 firma¹¹.

Es cierto que tenía un temperamento radical, y aunque no existen documentos que lo demuestren, tal vez estuvo en desacuerdo con su marido y guía en la primera etapa de sus actividades políticas más bien reformistas y con ánimo de buscar la aplicación de las Leyes de Indias y el cambio de autoridades. Pero cuando José Gabriel Tupac Amaru se convenció que sólo con la salida de los españoles y el fin de la sujeción extranjera era posible la libertad y la justicia, Micaela se erige como una gran figura de la independencia.

El 4 de noviembre de 1780, aniversario del Rey Carlos III de España, José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru le tendió una emboscada al corregidor Antonio de Arriaga, y después de obligarlo a escribir una carta dirigida a su cajero dándole instrucciones para que con todos los fondos y las armas se trasladara a Tungasuca, apresó a sus colaboradores, y el 9 de noviembre, lo ejecutó. Dice Melchor Paz que Micaela Bastidas, “tuvo la mayor inteligencia en el suplicio del Corregidor Arriaga, y en medio de la flaqueza de su sexo, esforzaba las diligencias injustas de aquel homicidio, cargando en su misma mantilla las balas necesarias para la guardia”¹².

Poco después, en la plaza del pueblo Tupac Amaru decretó la supresión definitiva de la mita y del pago de impuestos. Pasó al pueblo de Pomacanchi, donde mandó abrir un importante obra-

11 Antología de la Independencia del Perú. Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú. Lima, 1972, p. 5.

12 *Ibid.*, p. 5.

je, “y en presencia de varios caciques de los pueblos vecinos que por su orden habían concluido, les dijo que su comisión se entendía no solo ahorcar cinco corregidores, sino arrasar los obrajes”¹³. Había empezado la más importante insurrección indígena de América Latina.

En la madrugada del 18 de noviembre, los rebeldes atacaron el poblado produciéndose un violento enfrentamiento. Por primera vez el ejército español tuvo que rendirse y retroceder ante el avance de las tropas comandadas por Tupac Amaru. La Iglesia de Sangarará se convirtió en el último refugio de los españoles y, en una acción que tendría graves consecuencias para el movimiento, los rebeldes instaron a los criollos y mestizos a plegarse a la lucha, pero al no conseguirlo atacaron la Iglesia que pronto se incendió.

El triunfo de la Batalla de Sangarará, la simpatía y el apoyo que le tributaban los pueblos en los que empezaban a llamarle Inca Tupac Amaru, alarmó a los españoles, y el incendio de la Iglesia sirvió de pretexto para que el Obispo de Sangarará decretase la excomunión para los rebeldes. Consciente del poder de la Iglesia, Tupac Amaru envió inmediatamente una carta donde aseguraba que su propósito no era otro que el de luchar contra la opresión, pero sus palabras no impidieron las desafortunadas consecuencias posteriores.

Después de la Batalla de Sangarará, surgió en las filas rebeldes el deseo de avanzar hacia el Cusco. Pero Tupac Amaru rechazó la idea aunque Micaela Bastidas fuera una de más con vencidas. El Cusco era el centro del poder español y allí se encontraba la elite hispana rodeada de mestizos ricos que no eran precisamente adictos a la insurrección. Incluso, Tomasa Tito Condemayta, Cacica de Acos, le advirtió que la situación en la ciudad no sólo no era favorable sino que su casa “había sido atacada por campesinos quechuas que empezaban a perder el control, al no diferenciar a propios de extraños”¹⁴.

En consecuencia, Tupac Amaru decidió avanzar hacia el sur

13 Bonilla, ob. cit., p.142.

14 Vega, ob. cit., p. 292.

a fin de ganar la adhesión de las provincias altas para de ahí pasar al altiplano, y después al Alto Perú, y de esa manera cortar la ruta de abastecimiento al Cusco. Fue recibido 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, en Oruro incluso se organizó un gobierno indocriollo, mientras los hermanos Catari iniciaban la insurrección en Chuquisaca.

Fue un mes de extraordinario impulso que Micaela Bastidas vivió en Tungasuca haciéndose cargo de la parte administrativa y política de la insurrección. Es en este periodo, entre fines de noviembre y fines de diciembre, que su presencia empieza a perfilarse de manera definitiva. Es ella quien imparte las órdenes, otorga salvoconductos, lanza edictos, dispone expediciones para reclutar gente y envía cartas a los caciques¹⁵:

Pasaporte.- Todos los guardias españoles e indios, y espías puestos por orden de mi marido Don José Gabriel Tupac Amaru, darán paso franco a los que con este pase fueren, sin hacerles el más perjuicio; pena al que contraviniere esta mi orden del castigo que corresponde, y del mismo modo cuando regresen de la ciudad del Cusco para sus lugares. Tungasuca, noviembre 27 de 1780. Doña Micaela Bastidas¹⁶.

No vacila en proferir amenazas en cartas dirigidas a caciques y gobernadores, actitud en la que no incurrió Tupac Amaru ni siquiera en los momentos más difíciles de la insurrección. De manera clara y rotunda conmina a los gobernadores, Agustín y Lucas Núñez de la Torre y Matías Canal:

“También doy a vuestras mercedes noticia que en breve

15 Esta documentación se encuentra en el Archivo General de Indias de Sevilla. Sección Audiencia del Cusco; legajos 32 y 33; y Audiencia de Lima: legajos 1039 y 1040.

16 Francisco A. Loayza. *Mártires y Heroínas*. Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, 1945, p. 9.

pasará mi marido a la ciudad del Cusco, con la correspondiente guarnición; por lo que es necesario que la gente de vuestras mercedes esté alerta, para bajar luego que corra esta noticia; y si a esto no se avienen vuestras mercedes, prometo acabarlos de plano, como lo he ejecutado con los demás. Entre tanto, Dios nuestro Señor los guarde muchos años. Tungasuca, Diciembre siete de 1780”¹⁷.

No existen sutilezas ni vacilaciones en su lenguaje. Da órdenes, llama ladrones a los corregidores y apresada a quienes se niegan a obedecer a Tupac Amaru:

“Dase comisión a Don Diego Berdejo para que inmediatamente pase al pueblo de Quijana, y con auxilio de aquel Común y sus Alcaldes, prenda a Francisco Sucacahua por contradictor a las órdenes de mi marido Don José Gabriel Tupac Amaru, y lo conduzca a este pueblo de Tungasuca, con buena guardia y custodia; con prevención de que pedirá auxilio a los caciques de Combapata y Checacupi, quienes igualmente pasarán al efecto, bajo de la pena de que si así no lo ejecutan, serán castigados severamente”. Tungasuca, 10 de diciembre de 1780¹⁸.

También le escriben a ella los consejeros de Tupac Amaru, aquellos que compartieron su suerte en la derrota: Diego Berdejo, Pedro Mamani, Melchor Castelo, Pedro Mendigure, Ramón Ponce, Antonio Bastidas, Andrés Castelo, Marcos de la Torre. Los sacerdotes, Pedro Juan de Luna, Domingo de Escalante, Carlos Rodríguez de Ávila y Gregorio de Yépez, que después también fueron procesados. Y varias mujeres: Tomasa Tito Condemayta, Ángela Pacuri, Francisca Herrera, Catalina de Zalas y Pachacutti. Son cartas destinadas a informarle cuestiones puntuales; también solicitudes de justicia a través de las cuales se advierte que tenía autoridad suficiente para dirimir, juzgar y sentenciar. En ellas la llaman: muy señora mía, muy amada hermanita mía, amantísima y muy señora mía, inclusive señora gobernadora.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 12.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 12.

Las cartas de la revolución

Pero es en las cartas que Micaela Bastidas dirige a Tupac Amaru donde es posible seguir no sólo el curso de la insurrección, sino las acciones que emprendió, su carácter, el amor que le profesó, y también, la dramática desavenencia que tuvieron respecto del avance hacia el Cusco. Entre el 23 de noviembre de 1780 y el 23 de marzo de 1781, le escribió 19 cartas. En ellas lo llama sencillamente: Chepe, hijo Pepe, 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, tu amantísima Micaela. Del 27 de noviembre de 1780 a diciembre de ese año, Tupac Amaru le escribe ocho cartas. La llama: hija mía, hija Mica, hija; y firma siempre: Tu Chepe.

La primera carta de Micaela Bastidas, está fechada el 23 de noviembre de 1780, en ella le recomienda con afecto: “Te encargo que la comida que tomares sea de mano de los nuestros y de más confianza”. Al día siguiente le aconseja que para promover la lucha en Arequipa, “es necesario que envíes un propio seguro con los adjuntos carteles para que se enteren de su contexto; y te advierto que sea con la brevedad posible, y puedes despachar otro propio para Pachachaca a cortar el puente con la precaución correspondiente”¹⁹.

En todas las cartas que Tupac Amaru le escribe a Micaela, la información y el mensaje son semejantes a los que se dirige a un combatiente de igual rango. Son comunicaciones de guerra, con lo preciso y necesario, no existe mención que corresponda al ámbito privado, ni siquiera de los hijos, aunque Hipólito de 19 años se habían integrado con el grado de capitán al ejército rebelde, y Mariano de 18 años cumplía tareas de importancia. El 27 de noviembre desde Velille le dice: “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

19 *Ibid.*, p. 44.

20 *Ibid.*, p. 60.

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”²⁰.

Resulta sorprendente que aunque los testimonios existentes confirman que el movimiento fue co-liderado por Tupac Amaru y Micaela Bastidas, la historia oficial continúa presentándola como una simple colaboradora. A través de numerosos documentos queda demostrado que perteneció a la Junta Revolucionaria, y cumplió funciones militares y políticas en el gobierno de Tungasuca. Incluso, su capacidad de mando se advierte en la carta que el 6 de diciembre le dirige a Tupac Amaru. Desde el triunfo de la Batalla de Sangarará, Micaela Bastidas había presionado inútilmente al líder de la sublevación para que marchara al Cusco sin ningún resultado. Cansada y probablemente deprimida le escribe una carta ofensiva que puso fin a la correspondencia: Tupac Amaru no le volvió a escribir más.

“Harto te he encargado que no te demores en esos pueblos donde no hay que hacer cosa ninguna; pero tú te ocupas en pasear sin traer a consideración que los soldados carecen de mantenimiento, aunque se les dé plata; y ésta que ya se acabará al mejor tiempo; y entonces se retirarán todos, dejándonos desamparados, para que paguemos con nuestras vidas; porque ellos solamente van al interés y a sacarnos los ojos de la cara; y más ahora que los soldados se van retirando, con la voz que Vargas y Oré habían esparcido de que los de Lampa unidos con otras provincias y Arequipa, te van a cercar, y se han amilanado, procurando remontarse y temerosos del castigo que le pudieran sobrevenir; y se perderá toda la gente que tengo prevenida para la bajada al Cusco” (...)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”²¹.

21 *Ibid.*, pp. 49 y 51.

Insiste en su carta del 7 de diciembre donde incluso le comunica que ha decidido marchar hacia el Cusco sola: “Hallándome prevenida para marchar el lunes once del corriente para Paruro, a cuyo efecto estoy convocando a los indios de todos los pueblos, porque son muchos los padecimientos de los infelices indios de Acos y Acomayo, llenos de miedo con la salida de los soldados de aquel pueblo (...)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”²². Consciente de la importancia que revestía el Cusco, Tupac Amaru intentaba ampliar el radio de acción del movimiento para después cercar y cortar el suministro a la ciudad antes del ataque. Según Vega, Micaela quería tomar el Cusco con el objetivo de “desencadenar una guerra campesina, (...) con exclusión de las demás clases sociales. Lo hacía (...) sin considerar una agravante: podrían producirse arrasamientos étnicos y culturales, merced a la brutal opresión a la que se hallaba sujeto el campesinado andino”. En cambio, la estrategia de Tupac Amaru estaba “destinada a doblegar a la gran urbe a través de la conjura interna y mediante la participación activa de otras clases y grupos étnicos urbanos opuestos al dominio español; proceso al cual se complementaría el ataque desde fuera y en el momento preciso”²³.

Lo siguientes días Micaela continúa presionando aunque ya sólo evidencia una notoria fatiga y tristeza. El 10 de diciembre le comunica: “Sucacagua nos ha hecho traición, y los demás como te impondrá la adjunta; y así ya no estoy en mí, porque tenemos muy poca gente. De mis cartas has hecho muy poco caso, tratando de entregarme a las astas del toro; y así no permitas que me quiten la vida, pues tu ausencia ha sido causa para todo esto”²⁴.

Hay que tener en cuenta que se encontraba sola en medio de enemigos y de servidores que no se oponían a su autoridad, y que dictaba - seguramente en quechua - las cartas que le enviaba a Tupac Amaru. Es previsible que pudo haber sido enga-

22 *Ibid.*, pp. 51-52.

23 Vega, *ob. cit.*, p. 299.

24 Loayza, *ob. cit.*, p. 53.

ñada; por ejemplo, confió sin reservas en un informe que desde el Cusco le envió su primo José Palacios, donde le decía que contaba con 50 mil esclavos negros que apoyarían el ataque a esa ciudad. En ese contexto la ganó la vehemencia, la pasión de avanzar, de arrebatarle el Cusco a los extranjeros, a los opresores de su pueblo.

El 13 de diciembre Micaela Bastidas lanza un edicto nombrando coronel a José Mamani y capitán a Simón Aymi Tupa; colaboradores leales pero de poca importancia. No existe ninguna evidencia que tal medida haya sido consultada con Tupac Amaru, a pesar de que dice obedecer sus instrucciones. En tanto la violencia contenida de siglos de explotación había estallado en varios pueblos produciendo motines y asesinatos, y el descontrol se empezaba a generalizar. En esas circunstancias, Tupac Amaru decide el retorno. El 15 de diciembre llega a Tungasuca abrumado por el desorden que reinaba en la multitud que avanzaba hacia el Cusco sin dirección militar, y desde allí envía un edicto llamando a la mesura, pero decidido a ejercer su liderazgo. Poco después, parte al Altiplano con la intención de regresar con sus capitanes y conducir el contingente que avanzaría hacia el Cusco.

Micaela también estaba consciente del peligro que acechaba. El mismo 15 de diciembre recibió una carta desde Acomayo de Marcos de la Torre donde le decía que no tenía armas ni soldados, información que corrobora Tomás Guasa ese mismo día señalando: “me hallo solo sin ninguna persona a nuestro favor; yo sé que nos esperan con bastantes soldados en Pilpinto, y aquí tenemos muy pocos y todos en contra”²⁵. No obstante, le dice al Gobernador José Torres que cuenta con el apoyo de varias provincias y 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”²⁶. También le envía una carta a Tupac Amaru en tono conciliador: “He celebrado infinito que hayas llegado con felicidad. Yo me hallo en este

25 *La Rebelión*, Volumen 2do, ob. cit., p. 356.

26 *Ibid.*, p. 356.

27 Loayza, ob. cit., p. 53.

Pomacanchi haciendo más gente, porque de este Tungasuca había salido con poca”²⁷, le dice, pero éste continúa su viaje sin avanzar el trecho pequeño que lo separaba de Pomacanchi.

En ese momento, Micaela Bastidas ya no podía controlar los motines y asesinatos que se sucedían con demasiada frecuencia. Los jefes indios apenas recibieron la orden de marchar hacia el Cusco habían procedido a avanzar sin esperar el retorno de Tupac Amaru. Ante lo cual Micaela se traslada a Sangarará donde le solicita a la Cacica Tomasa Titu Condemayta que se una a la campaña, pero ella le responde que sólo recibe órdenes de Tupac Amaru. El 18 y 19 de diciembre se producen terribles matanzas en Calca y en pueblos aledaños de pequeños líderes que tomaron el nombre de Tupac Amaru²⁸. El 20 de diciembre, Juan Manuel Oblitas, obispo del Cusco, le informa al Visitador General José Antonio Arreche que los “indios han arruinado ya varias haciendas, siendo el robo y saqueo de frutos y ganados su mayor aliciente, y a este ejemplo han salido invadiendo otros muchos pueblos”²⁹.

A finales de diciembre se reúne la Junta Revolucionaria en Sangarará para evaluar la situación. Es aquí donde Tupac Amaru y Micaela Bastidas se encuentran. Y aunque nada se conoce de la conversación que debieron sostener en privado, avanzan juntos hacia el Cusco y en las siguientes comunicaciones vuelve el tono afectuoso. Llegan hasta los cerros que rodean la ciudad, pero no pueden cerrar el círculo por la oposición del cacique Rosas de Anta y la postura de Pumacahua atrincherado en la fortaleza de Sacsahuamán, ambos indios renegados aliados a los españoles como se puede leer en el Informe del Cabildo del Cusco de 1783: “A imitación del cacique Pumacahua, se manifestó fiel y pronto Nicolás de Rosas, cacique del pueblo de Anta, de la provincia de Abancay, ofreciendo resguardar la espalda de esta ciudad con los indios de sus ayllos y parcialidades, que son muchos en número”³⁰.

28 Vega, ob. cit., p. 326.

29 *La Rebelión*, Volumen 2do, ob. cit., p. 363.

30 *La Rebelión*, Volumen 1ero, ob. cit., p. 118.

Mientras tanto, Micaela parte hacia Ocororo y Yanacocha probablemente con la intención de controlar los levantamientos y asegurar el suministro de armas y alimentos. El 9 de enero, los campesinos de Paruro avanzan liderados por sacerdotes para atacar a Tupac Amaru, que ante la posibilidad de que la ciudad sea arrasada levanta el asedio, y el 10 de enero se reúne con Micaela y desde allí emprenden la retirada. Ella parte a Tinta y Tupac Amaru sigue a Acomayo. Durante ese periodo Micaela Bastidas se convirtió en la gran artífice de la resistencia. Tuvo a su cargo la responsabilidad de coordinar la ofensiva a Puno comandada por Ramón Ponce, la operación sobre Arequipa de Manuel Valderrama, y la extraordinaria resistencia de Tupac Amaru a José Arreche que avanzaba hacia el Cusco al frente de un ejército de miles de soldados.

Desde Tinta le envía una carta fechada el 24 enero de 1781, donde lo llama: “hijo de mi corazón, de todo mi aprecio”, e incluso lo trata de Vuestra Merced. A través de las cartas se advierten situaciones cada vez más difíciles de sortear. En febrero de 1781, 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”³¹. En efecto, los enemigos están cada vez más cerca, y las traiciones se suceden como se lo advierte en otra carta.

En tanto que Tupac Amaru continúa la lucha para que no desmaye la gente que está a su mando, Micaela imparte órdenes, intenta reclutar adherentes, permanece fiel a la causa. En una carta sin fecha, pero probablemente escrita a fines de febrero, le dice:

“Hijo de mi corazón: Repetidas órdenes se dieron para la bajada de la gente de estos pueblos a 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 embar-

31 Loayza, ob. cit., p. 56.

32 Ibid., p. 57.

33 Ibid., p. 57.

gos; de Caylloma se asegura toda tranquilidad, y de Arequipa lo propio y todos dispuestos a las órdenes de Vuestra Merced”³².

El 7 de marzo 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”³³. Son días en los que el movimiento empieza a lograr algunos avances. El 13 de marzo de 1781, Julián Tupac Catari con decenas de miles de indios sitió La Paz durante 109 días. Entre el 18 y 22 del mismo mes, Tupac Amaru logra un importante triunfo estratégico en Pucacasa. Pero el ejército español también avanza incontenible y se acerca el gran enfrentamiento mientras Micaela, llamada Mamanchic por los indios, madre de los pobres, multiplica sus tareas y afanes. El 23 de marzo de 1781 le envía la última carta donde lo llama “Señor Gobernador Don José Gabriel Tupac Amaru. Amantísimo hijo de mi corazón” y le informa sobre el movimiento de los soldados españoles³⁴.

La derrota

Se producen desertiones, varios traidores cumplen su cometido y finalmente el poderío del ejército español se impone. Tupac Amaru es derrotado en Sallca. Micaela recibe un mensaje secreto y parte con sus tres hijos y varios familiares por el camino de Livitaca donde es emboscada, traicionada por Ventura Landaeta, ansioso de la pensión vitalicia y la cuantiosa recompensa ofrecida. La llevan amarrada con sogas y cadenas al Cusco.

El 21 de abril de 1781 se inició el juicio contra Micaela Bastidas ante el Juez Benito de la Mata Linares del Consejo de Su Majestad, Oidor de la Real Audiencia de Lima. El primero en declarar fue Francisco Molina, quien según carta de Eusebio Balza, Sargento Mayor de las Milicias de Tucumán al Supremo

34 *Ibid.*, p. 57.

35 *Ibid.*, pp. 98-99.

Consejo de Indias, era “uno de los más famosos capitanes que tuvo Tupac Amaru, tan ensangrentado contra los europeos, que el estrago lamentable de Sangarará se atribuye principalmente a él”³⁵. Pero las recomendaciones y los marcos de plata de su hermana la Marquesa de Corpa, le valieron a Molina, “leal” capitán de Tupac Amaru, ser indultado y deportado a Chile de donde era oriundo. En su declaración, traiciona a los insurrectos y miente al decir que a quien desobedecía las órdenes de Tupac Amaru, Micaela Bastidas lo condenaba a que “experimentase el último suplicio, y perdida de sus bienes; de que resultaron muchas muertes en las provincias, así de europeos como de criollos, regocijándose la dicha Micaela”³⁶.

El siguiente testigo, Francisco Cisneros, que estaba al servicio del Corregidor de Tinta, Antonio de Arriaga, repite la misma declaración de Molina, 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 si no concurrían a ello”³⁷. Igualmente, el otro testigo, Manuel de San Roque declara 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”³⁸. Mientras, Manuel Galleguillos, uno de los secretarios más activos que sirvió a Micaela Bastidas, intenta soslayar su responsabilidad declarando que permaneció junto a los rebeldes porque estuvo preso, 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”³⁹.

Para probar la “culpabilidad” de Micaela, los españoles presentaron durante el juicio varios edictos firmados por ella donde ordenaba apresar alcaldes y caciques que no se habían unido a la causa. Uno de éstos está fechado el 13 de diciembre de

36 *Ibid.*, pp. 97-98.

37 *Ibid.*, p. 99.

38 *Ibid.*, p. 100.

39 *Ibid.*, pp. 101-104.

1780:

“Se les advierte a dicho común de mis indios y españoles, no hagan daño ni perjuicio el menor, así en los ganados, casas y chacras de los vecinos por donde transitasen (...) porque no vamos a hacer daño a los paisanos, sino tan sólo a quitar los abusos de repartimiento y demás cargas que teníamos, y nos amenazaban los corregidores y europeos (...) Todo lo que se guardará y cumplirá sin falta en lo menor; y al que contraviniese, se le castigará en público cadalso, sin que le valga excusa ni pretexto. Y para que ninguno alegue ignorancia, y llegue a noticia de todos, mando que, después de publicado este bando se fije en la puerta de mi casa de Tungasuca”⁴⁰.

El 22 abril, Micaela Bastidas se enfrenta al Juez Mata Linares, que valiéndose de una serie de engaños intenta que confiese su culpa y delate a otros combatientes. Pero ella evade respuestas comprometedoras, niega cargos, no se contradice y evita inculpar a sus compañeros de lucha. Los únicos nombres que proporciona son de aquellos que los habían traicionado; también protege a los sacerdotes Antonio López de Sosa y Ildefonso Bejarano, que después fueron desterrados y encerrados en el convento de San Francisco de Cádiz. Tampoco se quiebra en presencia de Tupac Amaru cuando ambos tienen que comparecer ante el Tribunal. No existen lamentos ni súplicas. Micaela sabe bien que ha llegado el final. Poco después el Visitador Arreche dicta sentencia:

“Por complicidad en la Rebelión premeditada y ejecutada por Tupac 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 tuyas o de su marido, siendo causa de muchas muertes, de las que se gloriaba cuando tenía noticia, cuya alegría demostraba pú-

40 *Ibid.*, pp. 105-106.

blicamente, 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 (...) 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”⁴¹.

Condenada a una muerte feroz, a garrote, con la lengua cortada, ahorcada y descuartizada:

“Condeno a Micaela Bastidas en pena de muerte y la justicia que le mando hacer es que sea sacada de este cuartel, donde se halla presa, arrastrada con un sogá de esparto al cuello, atados pies y manos, con voz de pregonero que publique su delito, siendo llevada en esta forma al lugar del suplicio, donde se halla un tabladillo, en que por su sexo y consultando la decencia, se la sentará y ajustará el garrote, cortándosela allí la lengua, e inmediatamente se la hará morir con horca, sin que de allí la quite, hasta que se mande, persona alguna. Y luego será descuartizado su cuerpo, llevando la cabeza al cerro de Piccho, que será fijada en una picota con un tarje en que se leerá su delito: un brazo a Tungasuca, otro a Arequipa, y una de las piernas a Carabaya conduciéndose lo restante del cuerpo al mismo cerro de Piccho, donde será quemado con el de su marido, en el brasero que estará allí, dando razón documentada los respectivos Corregidores de haberse efectuado y publicado esta sentencia. José Antonio de Arreche.

41 *Ibid.*, pp. 145-146.

42 *Ibid.*, pp. 151-152.

Ciudad del Cusco, a los 16 días del mes de mayo de 1781⁴².

Dos días después. El 18 de mayo de 1781, fueron ejecutados Tupac Amaru, Micaela Bastidas, y su hijo Hipólito. Francisco Tupac Amaru, Antonio Bastidas, Pedro Mendigure, Tomasa Titu Condemayta, Andrés Castelo, Antonio Oblitas, Francisco Torres, Gregorio Enriquez, Pedro Mamani, Isidro Puma, Miguel Mesa, Diego Berdejo, Miguel Anco y José Amaro.

Tupac Amaru fue condenado a morir descuartizado. Ataron cuatro caballos a sus piernas y brazos y los obligaron a jalar durante horas hasta matarlo. En todo momento mantuvo una gran serenidad como correspondía a su rango. Según versiones de su hermano Juan Bautista Tupac Amaru y de Manuel de Mendiburu que posteriormente recogió Clemente Markham y Boleslao Lewin, cuando el Visitador Arreche lo apremió para que delate a sus presuntos cómplices, Tupac Amaru le respondió la célebre frase: “Aquí no hay mas cómplices que tú y yo; tú por opresor y yo por libertador”⁴³.

Con crueldad extrema arrastraron con insultos a Micaela Bastidas junto a Tupac Amaru, y en presencia de ambos ahorcaron a su hijo Hipólito. Después, “para llevar a cabo la pena del garrote, dos verdugos amarran al cuerpo de la heroína una cuerda con nudo corredizo, y luego tiran de cada extremo del lazo para consumir la estrangulación, y como no se presenta muy fácil, los ayudante de los verdugos, mientras tanto, daban a la Mártir fuertes patadas en los pechos, en el vientre”⁴⁴. Según un expediente publicado en “Documentos Históricos del Perú” de Odriozola, “se le cortó 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, echándola de lazos al pescuezo, tirando de una y otra parte y dándola patadas en el estómago y pechos, la acabasen de matar”⁴⁵.

Mariano, el otro hijo de Micaela y Tupac Amaru murió en pleno combate, mientras que Fernando de 12 años fue obligado

43 *Ibid.*, p. 109.

44 *Ibid.*, p. 152.

45 *Ibid.*, p. 152.

a presenciar la ejecución de sus padres. En el patíbulo, frente a los cuerpos descuartizados, sólo quedó un Cristo que había sido prestado por las monjas de Santa Catalina, quienes al conocer el suplicio no lo quisieron recibir de vuelta ni en ese ni en ningún otro monasterio del Cusco.

Así fue derrotada la rebelión indígena que estremeció los cimientos del dominio español y que tuvo una notable influencia en la lucha anticolonial. Posteriormente, los criollos lograron la independencia del Perú del dominio español en 1824, y la figura de Tupac Amaru y Micaela Bastidas quedó relegada a un segundo plano hasta avanzado el siglo XX.

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

Desde la conquista hasta la insurrección de Tupac Amaru, la mujer indígena combatió permanentemente. Participó en las sublevaciones, fue enlace, reclutadora de rebeldes, espía en las casas, proveedora de alimentos. Por ello, el poder español no demuestra sorpresa en ningún documento ante su significativa presencia en el movimiento de Tupac Amaru.

Tomasa Titu Condemayta, la famosa Cacica de Acos (Quispicanchis, Cusco), demostró un carácter firme y decidido. Fue quizá la única que se opuso a Micaela Bastidas en su decisión de marchar al Cusco, y dirigió una brigada de mujeres que defendió con éxito el puente Pilpinto (provincia de Paruro) de las

46 Alicia Poderti. "Mujeres en rebelión: Estrategias de resistencia femenina en la sublevación de Tupac Amaru". En: *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, 1998, p. 152.

tropas españolas. Éxito que fue considerado “una obra de brujería” para la mentalidad de la época⁴⁶. Tomasa Titu Condemayta fue condenada a muerte en 1781, y su cabeza fue enviada a Sangarará.

Cecilia Tupac Amaru, prima de Tupac Amaru y casada con uno de sus principales capitanes, el español Pedro Mendigure, fue una combatiente ejemplar en los preparativos insurreccionales del cerro Piccho. Tan radical en su postura que los españoles la consideraron incluso más peligrosa que la misma Micaela Bastidas; por ello fue humillada en las calles del Cusco montada en un burro, semidesnuda, y condenada a recibir doscientos azotes. Murió en la cárcel a causa de los maltratos el 19 de marzo de 1783, antes ser desterrada.

En octubre de ese año partieron noventa personas, en su mayoría mujeres, desde el Cusco hasta el Callao a pie, para embarcarse en el buque “Pedro Alcantara” que las llevaría desterradas a México. Algunas mujeres murieron antes de partir, y otras que lograron sobrevivir murieron en la cárcel del Callao como Manuela Tito Condori, que luchó con Diego Cristóbal Tupac Amaru, el gran caudillo del Kollasuyo con quien estuvo casada. Otras murieron durante la travesía como Antonia Castro, madre de Diego Cristóbal Tupac Amaru. A México llegaron sólo quince desterradas⁴⁷.

Bartolina Sisa, esposa de Tupac Catari, dirigente del Alto Perú y lugarteniente de Tupac Amaru, intentó el 13 de marzo de 1781 sitiarse La Paz y Sorata represando el río para luego romper puertas y aislar las poblaciones. Apresada el 2 de julio de ese año, cuatro meses antes que su marido, fue condenada a muerte en 1782, con Gregoria Apaza, hermana de Tupac Catari, quien combatió junto a Andrés Tupac Amaru. A Bartolina la condujeron a la Plaza Mayor de La Paz atada a la cola de un caballo, y a Gregoria montada en un burro. Ambas fueron paseadas por las calles portando un palo a modo de cetro y con sendas coronas de espinas.

El mismo trágico destino afrontaron: Marcela Castro, quien participó en el levantamiento de Marcapata; Ventura Monjarrás,

47 Judith Prieto de Zegarra. *Así hicieron las mujeres el Perú*. Lima: 1965.

anciana madre de Juan Bautista Tupac Amaru, y Margarita Condori, que ayudó al abastecimiento de las guerrillas de Diego Tupac Amaru. Todas fueron ejecutadas.

La independencia

Aunque la gesta de Tupac Amaru fue derrotada, produjo un mayor radio de influencia de la lucha anticolonial, pero a partir de entonces los mestizos y criollos se colocaron a la vanguardia de la lucha independentista.

En lucha por la independencia del yugo español existen también ejemplos de presencia femenina en otros países de América Latina. Tal el caso del Alto Perú, cuando el 27 de mayo de 1812, Goyeneche entró al frente del ejército español a Cochabamba. Las mujeres se alzaron conducidas por una anciana que había visto de niña un brazo de su abuelo sobre un palo de la Coronilla de San Sebastián y, un año después, presencié el descuartizamiento de su padre Nicolás Flores.

La Abuela, como la llamaban, era una anciana ciega, de cabellos blancos y rostro moreno que condujo a hombres, mujeres y niños hasta la Coronilla, un cerro desde el cual se domina el valle de Cochabamba. Allí, el combate fue desigual: un pueblo casi desarmado se enfrentó al bien equipado ejército español. Vencidos los patriotas, los españoles dominaron el cerro. Allí encontraron:

“...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

48 Nataniel Aguirre. *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*. Cochabamba, Bolivia: Amigos del libro. 1959, p. 254.

49 *La participación política de la mujer en México*. México: Ediciones Instituto de Capacitación Política, 1984.

amenazaba”⁴⁸.

Otra gran combatiente del Alto Perú fue Juana Azurduy, conocida como el Águila de las batallas. Con su esposo, Manuel Ascencio Padilla, fundó un movimiento de liberación que se alzó en armas contra el dominio español. Durante los años de lucha perdió a sus cuatro hijos, y cuando murió Ascencio Padilla y quedó sola, logró reagrupar a sus hombres y ordenó atacar el poblado donde ella misma recuperó el cuerpo de su esposo. Continuó luchando junto al general Belgrado, quien la ascendió al grado de coronela. También destacan las figuras de Josefa Ortiz de Domínguez, Leona Vicario y Carmen Serdán, representantes de tres movimientos que forjaron la independencia de México⁴⁹.

En ese período, cuando los próceres San Martín y Bolívar combatían en el Perú, los españoles fusilaron a María Parado de Bellido (1777-1824) debido a su vinculación con el movimiento independentista. En 1822, en el distrito de Paras, se hallaba estacionada una fuerza patriótica al mando del capitán Quirós que tenía presos a tres sacerdotes españoles. En ese lugar vivía María Parado de Bellido, cuyo hijo, Tomás, estaba precisamente bajo las órdenes de Quirós. El ejército español había preparado una emboscada y Carratalá era quien iba a dirigir las fuerzas hispanas contra las patrióticas estacionadas en Paras. Informada María Parado del plan, escribió una carta a su hijo alertando a Quirós, pero antes de que llegue a su destino los sacerdotes españoles se apoderaron de la mencionada carta.

El 29 de marzo de 1822, María Parado de Bellido fue apresada. Al día siguiente su casa fue saqueada e incendiada, y sus hijas echadas a la calle bajo la prohibición de darles alojamiento. Cuando pidieron asilo en uno de los monasterios de la caridad, no fueron aceptadas. Por negarse a revelar la fuente de información de los movimientos de Carratalá, María Parado de Bellido fue sentenciada a muerte. Custodiada por fuerzas españolas fue llevada en procesión a las cuatro esquinas de la Plaza Mayor donde un oficial leyó: “A doña María Parado de Bellido se le apli-

La lucha por la independencia

cará 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”.⁵⁰ Ese mismo día fue fusilada a las tres de la tarde.

En los años previos a la independencia, Rosa Campusano tuvo que huir por haber osado cantar el Himno Nacional. Melchora Balandra sufrió castigos y persecución por ser la madre del mártir José Olaya. Otras mujeres, como Catalina Fernández de Giralдино, Narcisa Iturregui y Catalina Agueri, participaron en la gesta libertadora en tareas difíciles y de particular cuidado. En reconocimiento a esta abnegada labor, el 11 de enero de 1822, el General San Martín autorizó el uso de la Banda de Honor Blanca y Roja como galardón. Las mujeres mencionadas fueron las primeras en recibir el título honorífico de Caballeras de la Orden del Sol.

Poco después los criollos conquistaron la independencia, factor indispensable para el desarrollo y expansión de sus intereses económicos. Las gestas emancipadoras dirigidas por los indios fueron minimizadas y olvidadas, no obstante que la rebelión de Tupac Amaru y Micaela Bastidas sacudió los cimientos del sistema colonial. También la participación de la mujer fue borrada como si el hecho de ser mujer y de morir por la patria y la libertad, no tuviese el mismo significado y la misma dimensión que las acciones de los héroes, todos masculinos, de nuestra historia.

Capítulo VI

Las ilustradas de la República

La educación de las mujeres en la República

A penas producida la independencia del Perú, el gobierno encargó a la Sociedad Patriótica la constitución de una escuela destinada a la educación femenina. Tres años después, en 1826, se creó la Escuela Central Lancasteriana, y posteriormente el Reglamento de Escuelas de Lima estableció la gratuidad de la enseñanza primaria. Si bien este hecho tuvo importancia, en 1853 había 652 escuelas para varones con 28,558 alumnos, mientras que 3,400 alumnas mujeres se repartían en 73 escuelas¹. Pero, además, la educación femenina continuó orientada a reforzar su rol como madre y esposa. Situación que no difería en los colegios particulares como Los Sagrados Corazones, fundado en 1855, y el Sagrado Corazón, ambos dirigidos por monjas francesas. En todos estos centros de enseñanza las mujeres estudiaron: labores, repostería, dibujo, urbanidad, poesía y nociones de historia y literatura. Cursos por demás insuficientes para proseguir estudios superiores, algo impensable en esos años.

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. Sin embargo, 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 Jurisprudencia². Poco después, en 1876,

1 Manuel Vicente Villarán. *Páginas Escogidas*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva, 1962, p. 350.

2 Alberto Varillas Montenegro. *La literatura peruana del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 1992, p. 236.

Enríquez fundó la Sociedad de Artesanos del Cusco y, en 1891, editó "La voz del Cusco". Tal como señala Elvira García y García, Trinidad María Enríquez fue una "mujer excepcionalmente talentosa y dotada de una energía extraordinaria, (que) se sobrepuso a su época, y una vez terminados sus estudios en la Facultad de Letras, ingresó a la Facultad de Jurisprudencia, a donde ocupó siempre el primer lugar, en relación con sus triunfos consecutivos"³.

Pero, María Trinidad Enríquez, 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, derecho, filosofía y lógica. Lo cual influyó para que posteriormente María Aragón de Rodó, Luisa Rausejour y Magdalena Chávez, la siguieran en su afán de estudiar en la universidad. Cabe señalar que en el colegio que fundó María Trinidad Enríquez, las alumnas rindieron por primera vez exámenes de historia universal. Por ello, "Trinidad educadora, mujer forjadora de patria al tenor de la nueva mentalidad burguesa republicana, junto con la universitaria (y) la periodista"⁴, representa a la mujer que se sobrepuso a la sociedad de entonces.

En esa etapa el ideólogo más destacado del pensamiento liberal fue Francisco de Paula González Vigil que nació en Tacna en 1792. Clérigo, vice-rector del Seminario San Jerónimo, escritor y periodista, adscribió su pensamiento a la corriente más progresista de la época situando a la mujer en igualdad de condiciones con el hombre. Acérrimo crítico de la intransigencia clerical, se enfrentó a la Iglesia en razón de las sentencias del Concilio de Letrán:

"El Sumo Pontífice Inocencio III decía a los padres del Concilio de Letrán, entre otras cosas, lo siguiente contra la mujer: 'Guardaos de ella: siempre la preceden la pasión y la petulancia; siempre la acompañan el hedor y la inmun-

3 Elvira García y García. *La mujer peruana a través de la historia*. Lima: Imprenta Americana, 1924. Tomo II, p. 498.

4 Luis Miguel Glave. "Dama de sociedad. Trinidad María Enríquez, Cusco 1846-1891". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

dicia; siempre la siguen el dolor y la penitencia. Es un enemigo familiar que no se logra ahuyentar sino fugando, huyendo de ella'. Pero ¿cuántas veces se ha dicho a la mujer -huye del hombre- mientras que innumerables se ha repetido, bajo mil formas, huye de la mujer?. Esta manera de manejarse, esta prescindencia especulativa de los hombres al tratar a la mujer supone un grado intolerable de arrogancia, pues la miran como una parte muy subalterna, y muy dependiente de la especie humana”⁵.

Por sus frecuentes y agudas críticas contra el celibato eclesiástico, fue excomulgado en 1858. Francisco de Paula González Vigil, es autor de una obra titulada *Importancia del bello sexo* que condensa la posición de los liberales de la época sobre la mujer. Pero, aunque aporta una visión distinta de la mujer y formula críticas respecto del tratamiento que se le ha dado a través de la historia, sostuvo que era necesario que se mantuviera sometida al marido, como una forma de protegerla de los clérigos inescrupulosos. En este sentido, la imagen que tuvo de la mujer fue la de un ser débil que requiere ser cuidado pues no es un sujeto completo. “Por lo tanto, la preocupación de Vigil no es tanto sacudir la dependencia de la mujer, sino más bien a quienes les corresponde la dirección de su conciencia”⁶.

En 1864, también Mariano Amézcaga publicó varios artículos sobre la educación femenina. Crítico del rol del derecho romano y de la Iglesia, se opuso a la visión del cristianismo respecto a la inferioridad de la mujer y su subordinación al hombre. En su obra, *La Educación de la mujer*, abogó por una ilustración mayor de la mujer para que pueda así desempeñar mejor su papel de madre, y propuso la fundación de la Escuela Normal con el fin de permitirle el acceso a puestos públicos. Decía Amézcaga 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 fue-

5 Francisco de Paula González Vigil. *Importancia de la Educación del bello sexo*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1976, pp. 41-42.

6 *Ibid.*, p. 40.

ra 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”⁷.

La democracia: una visión de género

Los cambios que se operaban en la naciente república peruana, se debían también a la repercusión de la transformación socio económica que vivió Europa en los siglos XVII y XVIII, y que influyó de manera decisiva en la percepción de la mujer. Fueron hitos importantes la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. No es casual que las reivindicaciones femeninas aparezcan con el desarrollo de las ideas progresistas y el proceso seguido por la democracia. La democracia liberal asociada a una economía capitalista de mercado y a la aceptación teórica de la división de las clases sociales apareció solo hace siglo y medio. 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”⁸. Hay que considerar, además, 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)”⁹.

El modelo denominado democracia como protección, se basaba en el principio del establecimiento de leyes que protegieran a los ciudadanos del abuso del poder. El sistema político debía crear gobiernos que defendieran una sociedad de mercado libre, a la par que apoyaban a los ciudadanos contra la codicia de los gobiernos. La resolución de este doble problema guardaba directa relación en quienes tenían derecho al voto y en el mecanismo de las elecciones. En su *Teoría de la Legislación*, Jeremy

7 Mariano Amézaga. *La educación de la mujer. Problemas de la Educación Peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Educación, 1952, p. 52.

8 I. Blauberg, P. Kopnin, I. Pantin. *Breve diccionario filosófico*. Buenos Aires: Ediciones Sapiens, 1972, p. 127.

9 C. B. Macpherson. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 14.

Bentham defendió a finales del siglo XVIII un sufragio que excluía a los pobres, los analfabetos, las personas dependientes y las mujeres. Si bien creía que las mujeres para compensar sus problemas naturales debían tener derecho incluso a más votos que los hombres, sostuvo que era imposible sugerirlo por los enfrentamientos y la confusión que la propuesta causaría en la sociedad. En 1820, otro teórico desarrollista, James Mill, planteó en su artículo titulado “Del Gobierno”, la necesidad de excluir a personas cuyos intereses estaban comprendidos en los de otras personas, como las mujeres, incluidos en los 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, la actividad de gobierno y las instituciones. Y, todo lo que concernía a las mujeres pertenecía al ámbito privado, separado de la sociedad y el estado. Por ello, el sufragio femenino solo pudo ser posible en el siglo XX y después de una lucha considerable de las mujeres.

Para los teóricos de la democracia como protección, el aparato político debía asegurar la responsabilidad de los gobernantes ante los gobernados. La propuesta de Rousseau consistía en una sociedad de productores independientes donde la propiedad privada fuera considerada como un derecho individual, y como dice en *El contrato social*, existiera “la igualdad de todos los ciudadanos en el sentido de que todos deben disfrutar de los mismos derechos”¹⁰. No obstante, en el *Discurso sobre los Orígenes de la Desigualdad* (1755), señala que se trata de una propiedad pequeña, puesto que un derecho ilimitado propiciaba la explotación y la falta de libertad. En todo caso, como las mujeres no podían poseer propiedades productivas ni grandes ni pequeñas, integraban la sociedad civil, pero no eran miembros de pleno derecho. Es más, Rousseau pensaba que era necesario mantenerlas en situación de dependencia porque los juicios y opiniones que vertían estaban mermadas por sus “pasiones inmoderadas”, por lo que necesitaban de la protección y guía masculina para enfrentarse al reto de la política¹¹. Lógica nada extraña en

10 Juan Jacobo Rousseau. *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 76.

11 David Held. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 100.

esa época, según Macpherson “un demócrata del siglo XVIII podía concebir una sociedad de una sola clase y excluir a la mujer; igual que un antiguo demócrata ateniense podía concebir una sociedad de una sola clase y excluir a los esclavos”¹².

Corresponde a este período un notable ensayo titulado *Vindicaciones de los derechos de las mujeres*, de Mary Wollstonecraft (1759-1797), obra por la que debería ser considerada como una teórica de la democracia desarrollista, modelo que surgió a mediados del siglo XIX, cuando la clase obrera cobró mayor fuerza y empezó a ser vista como una amenaza para la propiedad; mientras que por otro lado resultaba inmoral aceptar la explotación inhumana que sufría. En ese contexto, la democracia debía asegurar el desarrollo individual, la libertad y la igualdad.

Wollstonecraft coincidía con la tesis de que la libertad y la igualdad guardan relación entre sí, pero se oponía al pensamiento político tradicional que negaba a la mujer un papel en la vida pública. En su opinión, las relaciones entre hombres y mujeres estaban fundamentadas en presunciones injustificadas, y que la exclusión de la mujer de la política obedecía a preceptos humanos e históricos¹³, y no a razones biológicas. Contra la imagen recurrente de la mujer como un ser débil, superficial y pasivo, Wollstonecraft sostenía que no sólo era capaz de asumir el reto político sino también el liderazgo, pero que la carencia de educación y el aislamiento doméstico habían frenado su desarrollo como ciudadanas de pleno derecho.

Es indudable que estas ideas influyeron en las mujeres cuando en 1789 estalló la Revolución Francesa. Sin embargo, los grupos que propugnaban reivindicaciones femeninas tuvieron un escaso radio de influencia; en ese marco, la Primera Declaración de los Derechos de la Mujer no fue sino un llamamiento humanista sin realizaciones concretas. Es más, en 1804, cuando Napoleón se hizo cargo de la República, el Código Civil aprobado equiparó a las mujeres casadas con los menores y los locos. Pero

12 Macpherson, ob. cit., p. 30.

13 Mary Wollstonecraft. *Vindicaciones de los derechos de las mujeres*. Harmondsworth. Penguin, 1982, pp. 257-258.

la transformación que originó la Revolución Francesa en la estructura económica, social y política fue de tal magnitud, que alcanzó también a la mujer en la defensa de sus derechos ciudadanos. Inmersas en la intensidad de la revolución, muchas mujeres como Madame Roland, Olympia de Gouges y Carlota Corday, fundaron clubes políticos, editaron periódicos, redactaron estatutos y salieron a las calles a luchar.

Madame Roland junto con su esposo, hombre culto que ocupó el cargo de Diputado por el Consejo Municipal, tuvo una destacada presencia en la fundación del partido girondino. El ímpetu revolucionario de esos días la condujo a entregarse vehementemente a la actividad política participando en el enfrentamiento entre los diputados girondinos y jacobinos. Acicateado por las acusaciones que diariamente lanzaba Marat en la Asamblea y en el periódico que editaba, el Comité Revolucionario de la Corporación Municipal intentó apresar a los esposos Roland. Sólo la encontraron a ella. Madame Roland fue encerrada en la torre de la Conserjería, muy cerca del calabozo que ocupó María Antonieta. Juzgada por el Tribunal Revolucionario y condenada a muerte, su único comentario fue: “Os doy las gracias porque me consideráis digna de participar de la gloria de los grandes hombres a quienes habéis asesinado”¹⁴. De ella la posteridad guardó su última frase: “¡Oh libertad! ¡Cuántos crímenes se cometen en tu nombre!”.

Olympia de Gouges preparó una Declaración de los Derechos de la Mujer, en cuyo primer artículo señalaba: “La mujer nace libre y permanece igual que el hombre en sus derechos”. Y en el décimo: “Nadie debe ser molestado por sus opiniones. La mujer tiene el derecho de ir al patíbulo y por lo tanto también el de ocupar la tribuna”. Al final de la revolución, Olympia fue acusada de realista y condenada a la guillotina. Se salvó gracias a su ingenio. Cuando el verdugo la cogió de los cabellos y arrastrándola preguntó a los demás: “¿Quién quiere la cabeza de Olympia por doce sueldos?”. Ella respondió rápidamente: “Yo doy treinta”. La respuesta provocó la risa del público que ella aprovechó para

14 Alberto Gallo. “Semblanza de Mme. Roland”. En: Revista Mensual “En América”, No. 6, julio de 1942, p. 514.

escapar. En tanto que, Carlota Corday, asesinó a Marat por su política de terror y sangre. El 13 de julio de 1793 entró en su casa y le clavó un cuchillo en el pecho. Juzgada a los cuatro días, Carlota reconoció ser republicana y haber asesinado a Marat. Fue ejecutada poco después.

La participación de la mujer en la Revolución Francesa no logró articularse como movimiento debido, entre otros factores, a la oposición de Napoleón. Por este motivo, Mme. Stael lo combatió durante años, además en ella se combinaba todo lo que a su vez Napoleón aborreció en las mujeres: la intelectualidad y la política. Mme. Stael escribió artículos y novelas satirizando al emperador, entre los que destaca *Delphine* y *Corinne*.

A la par de la influencia que ejerció la Revolución Francesa, las ideas libertarias de la época y la acción de estas mujeres excepcionales, contribuyó también a forjar una nueva visión la presencia de escritoras como Virginia Wolf y George Sand. Virginia Wolf planteó los problemas que enfrenta una mujer que escribe, en razón de la falta de tiempo y espacios propios. Es decir, la imposibilidad de tener un cuarto propio y un tiempo propio, que no pertenezca al marido, a los hijos, o a las tareas domésticas. Mientras que Aurora Dupin (1804-1876) se puso nombre de hombre: George Sand. Vistió como tal y tuvo tantas aventuras amorosas como cualquier macho de su época. Amó libremente y recorrió varios países con distintos amantes escandalizando a una sociedad timorata e hipócrita con su inteligencia y audacia.

“Creo, decía, que las mujeres son aptas para todas las ciencias, todas las artes y todas las funciones como los hombres. Los hombres a quienes no agrada la compañía de las mujeres inteligentes son los imbeciles que demandan una compañía opaca. Son aquellos que quieren jugar un rol de pashá y lanzar un pañuelo a sus odaliscas. Un hombre de corazón y espíritu desea y quiere vivir con alguien igual”¹⁵.

15 Alain Decaux. “Alain Decaux face a George Sand”. En : Histoire No. 344, París, 1975.

Las mujeres se organizan

Aunque los grupos que lucharon por las reivindicaciones femeninas existieron desde antes de la Primera Declaración de los Derechos de la Mujer en 1792, la organización femenina propiamente dicha surgió a comienzos de 1800 en Newkshire y Lancashire, Inglaterra, entre las obreras textiles que reclamaban el derecho al voto, al trabajo y a la educación. Coincidió con la aparición del socialismo utópico y los planteamientos de Fourier (1772-1837), que unió la opresión económica de la mujer con la opresión sexual, y sostuvo que una sociedad feliz sería aquella que brindara las mismas oportunidades de desarrollo para todos los seres humanos. Fourier consideraba que el status de la mujer permitía medir el nivel de progreso social de una determinada sociedad, y que la igualdad entre los sexos constituía un rasgo esencial del socialismo.

A mediados del siglo XVIII, los núcleos feministas desplegaron una intensa actividad en Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Una de las dirigentes más connotadas de esta corriente, como dijimos anteriormente fue Mary Wollstonecraft, quien influyó notablemente en Flora Tristán. En 1844, Elizabeth Candy Staton, Lucrecia Mott, Mary M'Clintoch, Jane Hunt y Marta Wright, celebraron la primera Convención de Mujeres, e hicieron pública una resolución llamada "Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Séneca Falls", donde exigieron igualdad de condiciones ante la ley, la religión, la educación y el trabajo. Poco después, Victoria Woodhull escandalizó con la proclamación de otro derecho: "Todos los hombres deben saber que las mujeres tenemos derecho a experimentar el orgasmo"¹⁶.

En 1886, Helen Taylor cursó la primera solicitud oficial para lograr el sufragio femenino, y Florence Nightingale la formuló ante la Cámara de Comunes. La respuesta fue negativa. Al no encontrar acogida por esa vía, las mujeres hicieron mítines en las calles, escribieron artículos, y pronunciaron discursos radicales ante atónitos espectadores que no comprendieron el cam-

¹⁶ Irving Wallace. *Las ninfómanas y otras maníacas*. México: Editorial Grijalbo, 1971, p. 438. (En esta obra de título peyorativo, Wallace consigna la vida de las precursoras de la lucha por la emancipación femenina, y de las grandes amantes de distintas épocas).

bio que se estaba produciendo. No hubo tolerancia. Estas mujeres fueron apedreadas en las calles, ridiculizadas, y tildadas de histéricas, ramera y solteras¹⁷. Pero en realidad eran inteligentes, agradables, muchas de ellas hermosas. Las había casadas, con hijos, y también solteras.

Con la aparición, en 1848, del Manifiesto Comunista, se articuló otra propuesta para las mujeres. Marx y Engels plantearon que la opresión femenina surgió con la formación de la sociedad clasista. A través del análisis materialista demostraron que la clase obrera era la fuerza decisiva en la lucha por la liberación, y concluyeron que la emancipación del hombre y la mujer sólo era posible con la transformación de las estructuras socio-económicas. En este sentido, la liberación femenina forma parte de la teoría y práctica de la lucha por la liberación de la sociedad en su conjunto. Desde una perspectiva individual, el desarrollo de su personalidad, capacidad intelectual y política, requiere que la mujer participe en el trabajo productivo y en la organización política y sindical.

Basándose en la teoría marxista, August Bebel escribió en 1879, *La mujer y el socialismo*, un importante libro que alcanzara las 53 ediciones. Para Bebel, la liberación de la humanidad no era posible sin la independencia social y equiparación de los sexos. Su aporte fundamental radica en destacar la necesidad de tres factores para lograr la emancipación femenina: 1. Incorporación al trabajo productivo. 2. Activa participación social, política y presencia en la dirección y orientación de la sociedad socialista. 3. Socialización de las tareas domésticas. Es necesario aliviar el trabajo en el hogar que ha pesado durante siglos exclusivamente sobre sus hombros: Sin revolución de la vida doméstica, señaló, no podrá liberarse la mujer¹⁸.

Otro hecho histórico que tuvo una gran repercusión en la vida de la sociedad de entonces fue la Revolución Industrial. Al cambiar el fundamento económico, se empezó a transformar la familia y la sociedad. La mujer participó en procesos producti-

17 Sheila Rowbotham. *Feminismo y revolución*. Madrid: Editorial Debate, 1978, p. 50.

18 August Bebel. *La mujer y el socialismo*. La Habana: Ediciones Políticas. Editorial de Ciencias Sociales, 1974, p. 45.

vos socialmente organizados, fuera del recinto doméstico, lo que modificó aún más las bases de la familia tradicional. En ese período estaban ya definidas dos corrientes al interior del movimiento femenino: la feminista y la socialista. Aún cuando ambas tenían mucho en común enarbolaron banderas distintas. Las feministas orientaron la lucha a las reivindicaciones de género, mientras que las socialistas lo hicieron desde una perspectiva social y política.

Las ilustradas

El clima de preocupación y revaloración del papel de la educación femenina, y la repercusión de las ideas de libertad e igualdad mencionadas, posibilitaron que en la década de 1870 surgieran en el Perú revistas dirigidas y escritas por mujeres, una singular presencia femenina en la literatura, y la constitución de clubes literarios donde se debatían los problemas de la época. Lograron ser escuchadas en el contexto del discurso de la época dominado por los hombres, destacando Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera. También otras sobresalientes mujeres como María Nieves y Bustamante, Juana Manuela Gorriti, Carolina Freire de Jaimes¹⁹, Carmen Potts²⁰, Teresa González de Fanning, y Elvira García y García.

En aquel entonces el debate intelectual se divulgaba en “La Revista de Lima” (1859-1862), “El Correo del Perú” (1871-1877), y “El Perú Ilustrado” (1887-1892). Pero las mujeres no se quedaron atrás, en 1874, Angelita Carbonell de Herencia Zevallos, fundó “La Alborada”, semanario literario que congregó a periodistas y escritoras de la talla de Juana Manuela Gorriti, Rosa Mercedes Riglos y Juana Rosa Amézaga. Mientras que “El Álbum. Revista semanal para el bello sexo”, fundada por Juana Manuela Gorriti y Carolina Freire de Jaimes también en 1874,

19 Carolina Freyre de Jaimes escribió en “El Correo del Perú”. Es autora de las novelas: *Un amor desgraciado* (1868) y *Memorias de una reclusa*. Y del drama *Maria Parado de Bellido*.

20 Carmen Potts publicó poesías en “El Correo del Perú”, y es autora de una obra de teatro.

21 Juana Manuela Laso de Elespuru, publicó en “La Alborada” (1875), el artículo “El deseo

tuvo entre sus colaboradoras a Juana Manuela Lazo de Elespuru²¹, Mercedes Cabello de Carbonera, Manuela Villarán de Plasencia²², Manuela Márquez, Lastenia Larriva de Llona²³, Leonor Sauri, y a otras que publicaron ocasionalmente.

El primer artículo publicado pertenece a Carolina Freyre de Jaimes: “Flora Tristán. Apuntes sobre su vida y obra” que fue presentado como conferencia en el Club Literario de Lima el 4 de febrero de 1875, y luego publicado en “Anales de la Sección de Literatura”, revista editada por el mismo Club en 1876. El segundo, es el ensayo de Mercedes Cabello de Carbonera: “La influencia de la mujer en la civilización”, que apareció en la revista “Perlas y flores” en 1885 y que después se convirtió en un estudio más extenso; y el tercero pertenece a Clorinda Matto de Turner titulado: “Las obreras del pensamiento en la América del Sud”, presentado como conferencia en El Ateneo de Buenos Aires el 14 de diciembre de 1895, y publicado en 1902 en su libro *Boreales, miniaturas y porcelanas*.

Estas revistas contenían artículos de literatura, teatro, arte, belleza y cocina. Posteriormente, en 1876, Juana Manuela Gorriti, de nacionalidad argentina, inauguro un salón literario en su casa. Allí los intelectuales de la época se reunían una vez a la semana para intercambiar opiniones sobre cultura, política y acontecimientos locales. Más que reuniones sociales, eran semilleros de ideas donde las mujeres fueron construyendo un lenguaje público. Es durante esas veladas que Juana Manuela Gorriti dio a conocer su obra inédita titulada *Peregrinaciones de un alma triste*. Lo interesante del relato, es que la protagonista lejos de sucumbir a la enfermedad y al medio se escapa oculta en un vapor hacia tierras lejanas, lo cual constituía un desafío al comportamiento tradicional de las mujeres de esa época.

No fueron pocos los obstáculos que debieron vencer estas mujeres para transitar por oficios “naturalmente masculinos” como la literatura y el periodismo. Elvira García y García descri-

de figurar” que refleja la vida social limeña. Es autora de la comedia *Amor a la libertad*.

22 Manuela Villarán de Plasencia escribió una obra de teatro titulada *Agencia matrimonial*.

23 Lastenia Larriva de Llona es autora del monólogo *Negro y rosa*.

24 García y García, ob. cit., p. 13.

be los prejuicios masculinos que establecían desde siempre:

“que la mujer no debía entregarse a otros estudios que no fueran los que habían de prepararla para el manejo de la casa.(...) la mujer por su parte se plegaba resignadamente a este principio...vegetaba en las interioridades del hogar, dedicada a labores insignificantes...algunas no publicaban porque se sometieron, aunque de mala gana, al criterio dominante, esto es, que la mujer no debe ser escritora”²⁴.

Pero los opositores al papel intelectual de la mujer esgrimían razones que no sólo contaban con el apoyo de la sociedad en su conjunto, sino de las mismas mujeres. La educadora Teresa Gonzáles de Fanning señalaba que si era verdad, según los críticos intransigentes, que la mujer podía descuidar la atención de los hijos y el gobierno del hogar para dedicarse a la actividad intelectual, “razón les sobraría para anatemizar a las literatas, y nosotras seríamos las primeras en ponernos de su parte”²⁵.

Contra todos los pronósticos, la literatura tuvo en este período dos grandes figuras femeninas: Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909) y Clorinda Matto de Turner (1854-1909). La novela realista la inició en el Perú Mercedes Cabello de Carbonera con sus obras *Las consecuencias* y *Blanca Sol*, en las que se puede advertir la influencia de Balzac y Stendhal. Ventura García Calderón dice que “es preciso llegar a Mercedes Cabello de Carbonera para tener la verdadera novela peruana, arte y casi nunca libelo”²⁶. Su ensayo novelado *Sacrificio y recompensa*, escrito a raíz de la guerra con Chile, y que marca el inicio de un nuevo instante literario en el Perú, ganó el concurso convocado por “El Ateneo”, en 1886. También su trabajo sobre la “Independencia de Cuba” obtuvo el primer premio de un certamen literario.

En 1879, escribió el ensayo “Perfeccionamiento de la educación de la mujer”, donde afirmó que la instrucción femenina beneficiaría a la sociedad, porque “la instrucción y la moralidad

25 Teresa González de Fanning. “Las literatas” (Seudónimo: María de la Luz). En: “Correo del Perú”, Año VI, No. 40, Lima, 1 de octubre de 1876.

26 Ventura García Calderón. *Del romanticismo al Modernismo*. (Prosistas y Poetas Peruanos). París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1912.

27 Mercedes Cabello de Carbonera. “Influencia de la mujer en la civilización”. En: “El

de las mujeres han sido en todo tiempo el termómetro que ha marcado los progresos y el grado de civilización y virilidad de las naciones”²⁷. Fue una opositora tenaz del rol que la educación tradicional le asignaba a la mujer, y combatió en todos sus escritos la pasividad e inacción a la que estaba condenada: “¡Triste destino el que le deparan a la mujer nuestras sociedades!. ¡Convertirla en un instrumento, en un objeto indispensable para la diversión, y la alegría de los demás! ¡Educación bárbara!”²⁸.

Sabía que el cambio del sistema educativo se produciría cuando la sociedad y las mismas mujeres transformasen sus criterios, hecho por demás lento y penoso: “...y 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”²⁹.

Respecto a la conquista de los derechos políticos de la mujer, Mercedes Cabello no le otorgaba a esta cuestión una gran importancia puesto que no le asignaba a la política una consideración ética y anteponía a la “fuerza bruta del poder de las armas”, “la fuerza moral y las leyes de la justicia y la humanidad”. Sólo entonces, planteaba, la mujer no tendrá “la vastísima necesidad de conquistar esos derechos”³⁰.

Al igual que Clorinda Matto de Turner, esta escritora de gran lucidez intelectual, sufrió las críticas de una sociedad que no perdonó la exhibición de sus flaquezas y mezquindades. Mercedes Cabello de Carbonera murió sola, recluida en un sanatorio para enfermos mentales, mientras Clorinda Matto tuvo que dejar el país y murió exilada en Argentina. Ambas habían envidado siendo muy jóvenes.

Clorinda Matto nació en el Cusco, y desde muy joven colaboró en diarios de la época como: “El Heraldó”, “El Mercurio”, “El

Álbum”, No. 12. Lima, 8 de agosto de 1874, pp. 89-90.

28 Ibid., No. 14, Lima, 22 de agosto de 1874, pp. 105-106.

29 Ibid., pp. 105-106.

30 Ibid., “El Álbum”, No. 19. Lima, 3 de octubre de 1874.

31 Elsa Velarde. “Clorinda Matto de Turner y su obra”. Tesis para optar el Grado de Bachiller

Ferrocarril” y “El Eco de los Andes”. Al enviudar viajó a Arequipa en 1884, donde desempeñó el cargo de jefe de redacción del diario “La Bolsa”, y escribió su primer tratado: “Literatura según el Reglamento de Instrucción Pública. Para uso del Bello Sexo”. Se estableció en Lima en 1886. Tres años después dirigió “El Perú Ilustrado”, y abrió su casa a las veladas literarias. En su primer editorial como directora del mencionado diario, señaló la necesidad de llegar a una literatura “peruanista”, objetivo que ella misma confirmó con la publicación de *Aves sin nido* donde denuncia el abuso y maltrato que sufrían los indios. En el prólogo de esta obra, Emilio Gutiérrez de Quintanilla sostuvo que constituía una “revelación del estado social vergonzoso y alarmante en que se halla este pueblo numeroso que en la región andina ocupa la mayor parte del territorio peruano”³¹.

“¿Quién libertará al indio?. Es la pregunta que se hace Clorinda Matto en *Aves sin nido*. Su respuesta queda establecida en este diálogo: -”Así que Ud. ha libertado a Isidro Chambi; ¡Oh! Y ¿quién libertará a toda su desheredada raza?. ¡Esta pregunta habría que hacerla a todos los hombres del Perú, querido amigo!”³².

Combatió el celibato de los sacerdotes y se enfrentó a la Iglesia, pues consideraba que si éstos pudiesen casarse cesarían los abusos sexuales contra las mujeres indígenas. Este es el tema central de *Aves sin nido*: los amantes descubren que son hermanos, pues ambos son hijos del sacerdote del pueblo. Posteriormente, Clorinda Matto publicó *Índole* en 1890, y *Herencia* en 1895. *Aves sin nido* (1889) representa “la ideología positivista de los liberales civilistas”, mientras que *Índole* (1891) “una ideología que propugnaba una forma incipiente de transculturación, especialmente en el ámbito doméstico en donde las mujeres reinaban”³³.

en Humanidades. Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Letras. Arequipa, 1943, p. 18.

32 Augusto Tamayo Vargas. *Literatura Peruana*. Lima: José Gomard, Editor. Tomo II, 1968, p. 701.

33 Francesca Denegri. *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP, Flora Tristán, 1996.

34 Clorinda Matto de Turner. *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires: Imprenta

Matto de Turner participó políticamente al lado de Cáceres y militó en el Partido Constitucional, como ella misma lo explica por vocación política, lealtad a Cáceres y por su derecho a pensar y hablar:

“Nosotros pertenecíamos al número de los del orden. Seríamos al Partido Constitucional, por la convicción de sus honrosas tradiciones, porque él nació bajo la bandera de la defensa del Perú contra el invasor, porque de su seno salieron los que sin cobardías desertoras ni apostasías calculadas, fueron siempre con el lema de la Patria. Nuestra lealtad para con el señor don Andrés A. Cáceres era otro vínculo para seguir el glorioso pabellón por él sostenido, y, si cometimos el pecado de mezclarnos en política, fue por el derecho que existe de pensar y de expresar el pensamiento³⁴.

Lo significativo de este período es una importante producción ensayística en la que se abordan temas desde una perspectiva femenina, y la existencia de periódicos y revistas fundados y dirigidos por mujeres que propugnaban un espacio más allá del ámbito doméstico. Su discurso apunta a ocupar un lugar en la literatura, el periodismo y en la política, como un derecho inalienable. No es casual que Carolina Freyre de Jaimes publicara en Tacna en 1878, un drama sobre María Parado de Bellido, ni la afirmación de Matto de Turner cuando sostiene que aunque muchos escritores e historiadores se han ocupado de la influencia que ejerce la mujer muy pocos la han estudiado desde la acción directa:

“Tenemos a las mujeres de Cochabamba y á las de Tucumán y Salta; recordemos a Policarpa Salavarrieta y María de Bellido en la guerra de la independencia; y en el corazón de cada héroe hallaríamos tal vez el alma inspiradora de sus hazañas envuelta en las faldas de seda de la mujer amada³⁵.

Juan Alsina, 1902, p. 24.

35 *Ibid.*, p. 252.

Las mujeres en la Guerra del Pacífico

En la segunda mitad del siglo XIX, el Perú era una república en gestación enfrentada a un clima de inestabilidad política y económica. Aunada a la complejidad de la sociedad peruana, estalló la Guerra del Pacífico que tendría una gran repercusión en la población, en el quehacer intelectual, y también en las escritoras. Como en ningún período anterior, estas mujeres reflejaron a través del periodismo y de la literatura, las dificultades y limitaciones a las que se enfrentaron en un contexto signado por los cambios y enfrentamientos políticos, la guerra con Chile en 1879, y la revolución democrática de 1895.

Durante la guerra las mujeres, y en particular las de Tacna, combatieron con patriotismo al invasor incorporándose a los movimientos de resistencia y participando “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 peruanidad³⁶.

“Las tacneñas como Olga Ghohmann de Basadre (1862-1924), organizan asociaciones patrióticas en las que confeccionan banderas peruanas con las que embanderan la cautiva Tacna; otras como Cristina Vildoso (1895-1942) participan en la división de propaganda para el plebiscito, repartiendo manifiestos, consignas y llevando la bandera peruana en alto ante la mirada atónita de las autoridades militares chilenas”³⁷.

Sin embargo, a las mujeres que siguieron a sus maridos, padres y hermanos en largas y fatigosas marchas, se las llamó peyorativamente -rabonas- porque caminaban al final de la tropa³⁸. 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 desco-

36 Fanny Arango-Keeth. “Del ‘ángel del hogar’ a la ‘obrero del pensamiento’: Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve”. Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, octubre del 2000.

37 *Ibid.*

38 Sir Clements R. Markham. *La guerra entre Perú y Chile*. Lima, 1968, p. 9.

noce también el destino que corrieron en las batallas perdidas. Marchaban llevando las mochilas y utensilios de cocina, y a veces, además, un niño pequeño a cuestas. Estas heroínas anónimas de las campañas, no recibían ración: se alimentaban con la parte asignada a sus familiares. Ellas levantaban los campamentos, adelantándose tres o cuatro horas a las marchas, cuidaban el agua en los arenales desérticos de la costa, cocinaban la diaria ración alimenticia, atendían a los heridos, enterraban a los muertos y, cuando era necesario, empuñaban las armas en defensa de los suyos y de la patria. A 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”³⁹.

Durante la resistencia, cuando Andrés A. Cáceres emprendió la “Campaña de la Breña”, que no fue únicamente la prolongación de la guerra sino la expresión de protesta, “de rebeldía suprema del pueblo humillado y vejado por los enemigos de afuera, traicionado por los enemigos de adentro”⁴⁰, las mujeres participaron activamente. En sus memorias *Recuerdos de la Campaña de la Breña*, el general Cáceres destaca la férrea personalidad de Antonia Moreno, su esposa, que lo acompañó durante la mayor parte de la Campaña con sus hijas Zoila Aurora, Rosa Amelia y Lucila Hortensia. Fue ella, también, quien impulsó,

39 Matto de Turner. *Boreales, miniaturas y porcelanas*, ob. cit., p. 13.

40 Esteban Pavletich. *Leoncio Prado*. Lima, 1953, p. 96.

después de la Batalla de Miraflores, el Comité Patriótico de la Resistencia⁴¹.

Debilitado el Estado por el enfrentamiento externo e interno, surgieron sublevaciones en casi todo el territorio dirigidas por jefes locales que organizaron Montoneras, guerrillas de la época. El 3 de diciembre de 1894 los montoneros se apoderaron de los cuarteles de Chíncha y Mala, mientras otros aguardaban la orden de atacar Huacho, Supe, Pativilca y Barranca. El 6 de enero cayeron Mollendo y Caudivilla, y la noche del 26 los montoneros atacaron la prefectura de Arequipa respaldados por el pueblo que, apoderándose de piedras y rifles, tomó San Francisco, Santo Domingo, San Juan de Dios, La Merced y La Catedral. Finalmente, en febrero, se tomaron los cuarteles de Piura, Chiclayo y Trujillo.

En la madrugada del domingo 17 de marzo de 1895, Lima fue despertada por continuos tiros de rifles que anunciaban la presencia de los montoneros de Huanuco, que comandados por Agustín Durand, estaban apostados en los linderos del Cercado; otros que habiendo pernoctado en La Molina avanzaban por Cocharcas; y los que provenían del sur se aprestaban a invadir la Plaza 2 de Mayo y el Parque de la Exposición. El combate duró todo el día, y en las calles quedaron más de cuatro mil personas muertas. Con el objetivo de viabilizar una solución al conflicto, el 20 de marzo el general Cáceres abandonó el país dejando una Junta Provisional en el gobierno. Pero la revolución triunfante fue traicionada por Nicolás de Piérola, enemigo del Partido Civil, cuando se alió a éste y prosiguió en la ruta señalada por Manuel Pardo. Contradictoriamente, fue el “Enano Piérola”, como lo llamaba González Prada, el que hizo posible el gobierno del Partido Civil desde 1895 hasta 1920.

La revolución de 1895 fue hecha por el pueblo. Hubo calor, heroísmo y espontaneidad en el sacrificio. De las ciudades de la costa y de la sierra se levantó un pueblo para luchar contra la explotación, el abuso de las autoridades, y contra el aparato estatal incapaz de resolver los problemas económicos de las capas

41 Andrés A. Cáceres. Redacción y Notas por Julio C. Guerrero. *La Guerra del 79: sus campañas*. Lima: Milla Batres, 1973.

populares. Los dirigentes de esta insurrección fueron los montoneros, entre los que hubo algunas mujeres, como María Olinda Reyes, llamada “Marta, La Cantinera”, porque de adolescente había trabajado en una cantina. Entró a Lima por la hacienda San Borja el 17 de marzo, y fue herida al tomar la pieza de artillería que le quitó al coronel Ugarte. Después de la toma de la Torre de Santo Domingo, fue ascendida a capitana. Su figura dio lugar a una marinera que decía: “Muchachos, vamos a Lima que viene la montonera; Felipe Santiago Oré con Marta la cantinera”.

Trasgresoras y perseguidas

En los primeros años de la República la vida de tres mujeres coincidió durante un breve período: Flora Tristán, Francisca Zubiaga de Gamarra y Dominga Gutiérrez. Tres trasgresoras que se enfrentaron solas a las limitaciones que les impuso el medio. Flora Tristán llegó al Perú diez años después de la Independencia. Escritora y propulsora de la emancipación femenina, en su libro, *Peregrinaciones de una Paria*, describe esa etapa llena de contradicciones y dilemas y nos ofrece el perfil de Francisca Zubiaga y de Dominga Gutiérrez.

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, mientras Francisca Zubiaga estaba incomunicada en ese barco que la llevaba a Chile exilada. “Dos mujeres jóvenes, impetuosas, ambiciosas y de adverso destino, se encontraron por dos veces en la rada del Callao y se contaron su opulencia y su miseria; más sus miserias y tristezas, para así derivar sus angustias”⁴².

Flora Tristán fue conducida ante Francisca Zubiaga por el secretario de ésta, Escudero, quien antes de entrar al camarote le recuerda que allí está la mujer arrojada de todas partes, pero que cuenta con su protección, listo para salvarla de las venganzas del pueblo, y también de sus frecuentes ataques de epilep-

42 Juan B. Lastres. “Flora Tristán y su entrevista con La Mariscal”. En: Revista “Hora del Hombre”, No. 16, Lima, noviembre de 1944, p. 17.

sia. Y enfatiza que, La Mariscal, como se la llamaba a Francisca Zubiaga, tiene derecho a su abnegación y a que la acompañe al destierro; en una palabra a “ser todo para ella”⁴³.

No existe en la Historia del Perú republicano una figura femenina que se parezca a Francisca Zubiaga Bernaldes de Gamarra, cuya vida posee un sino propio. Manifestó desde muy joven una vehemencia y pasión desmesurados. A los doce años expresó el deseo de convertirse en monja y, tal fue su voluntad, que sus padres antes renuentes, tuvieron que aceptar que ingresara como novicia al Monasterio de Santa Teresa. Poco después tomó ejemplo de la vida de Santa Rosa, y se martirizó con castigos y ayunos extremos que obligaron a sus padres a retirarla del convento.

En su casa, Francisca continuó dedicada a la oración y a la meditación, encerrada en un mutismo excluyente. Fueron vanos los intentos familiares por distraerla, llevarla a fiestas o presentarle a jóvenes de su misma edad. Sólo cuando su madre la trasladó de Lima al Cusco, cambió completamente de carácter. Nadie podría imaginar al ver a esa joven de 19 años bailar y reír que apenas unos meses antes había vestido de negro y permanecido sin hablar con nadie. Frecuentaba las reuniones de la familia de Francisca un distinguido militar, viudo desde 1813 de su primera esposa Juana Manuela Alvarado, de quien tenía un hijo, Andrés, que se encontraba con su familia materna en Jujuy. Se trataba del coronel Agustín Gamarra. Enamorado de la fuerza vital y de la belleza de Francisca, Gamarra se casó con ella la víspera de su viaje, como jefe del Estado Mayor General, para reunirse con Sucre.

Cuando el Coronel Gamarra fue nombrado Prefecto del Cusco, fue probablemente el primer contacto que tuvo Francisca con un pueblo que se volcó a las calles para recibirlos. Poco después, Bolívar visitó el Cusco y fue ella quien colocó en la cabeza del Libertador una corona de brillantes. En la noche del baile, Bolívar, rendido ante su belleza se la puso a ella. ¿Qué consecuencias tuvo en su vida la entrevista con Bolívar?. ¿Es cierto que esa noche la ambición por la gloria le fue contagiada?. ¿Fue el

43 *Ibid.*, p. 17.

romance que algunos creen que sostuvieron lo que cambió su vida?. Lo cierto es que a partir de esa circunstancia, con la misma pasión que quiso ser monja, aprendió a manejar la pistola, el florete, y a practicar equitación. Su inteligencia y audacia pronto la convirtieron en el brazo derecho de su marido. A la par que trajo de Jujuy a su hijastro Andrés, a quien mantuvo a su lado atendiéndolo como una madre.

Abraham Valdelomar dice que Francisca Zubiaga vigilaba el aprovisionamiento y la alimentación de los soldados, impartía órdenes, y recibía informaciones. Era la primera en la labor y la última en el descanso⁴⁴. 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.

En 1829, el entonces Mariscal Agustín Gamarra dio un golpe militar y ocupó la Presidencia de la República. El sueño de Francisca Zubiaga se había cumplido cuando entró al lado de su esposo el 29 de noviembre a Lima. Tal como supo ser la primera en claustro y en el combate, también fue la primera dama en la sociedad. Impuso a la oficialidad la pulcritud y la elegancia del uniforme, la finura del trato y los buenos modales. Para sentarse a la mesa tenían que pulirse más que para presentarse ante el Estado Mayor. Proclive a los extremos, ejerció un dominio arrogante y despótico que produjo una enconada reacción contra ella. En este período se la empezó a llamar “La Mariscala”, porque su capacidad de mando y decisión fue mayor, en más de una oportunidad, que la del propio Presidente Mariscal Agustín Gamarra.

Durante tres años de gobierno estallaron catorce levantamientos, hasta que el Presidente Gamarra vencido huyó a La Paz. Impedida por los acontecimientos de acompañar a Gamarra, Francisca Zubiaga tuvo que viajar a Islay disfrazada de clérigo en compañía del secretario Escudero, que era un hombre instruido y valiente, a quien algunos sindicaban como su amante.

44 Jorge Cornejo Buroncle. “Francisca Zubiaga”. En: Revista de Letras. Universidad Nacional del Cusco, No. 2, 1948.

Clorinda Matto de Turner afirma que los esposos Gamarra rompieron definitivamente antes del viaje del Presidente a La Paz. Pero es el propio hijo de éste, Andrés Gamarra, quien en carta publicada en "El Correo del Perú", el 12 de marzo de 1876, aclara que la separación de sus padres se debió a circunstancias políticas y no a un rompimiento. "Nadie como yo, dice, que no me separé de mi madre política sino en períodos cortos, ha podido estar al corriente de todos los pormenores de su vida, tanto privada como pública. Habiendo sido por una parte testigo de sus virtudes y por otra, habiendo recibido de ella las tiernas caricias de una madre".

Poco después, Francisca Zubiaga fue apresada y exilada a Chile donde murió el 5 de mayo de 1835, a la edad de 32 años. En el perfil psicológico que le hiciera Juan B. Lastres, destaca el carácter turbulento y temerario que despertó la admiración pero también el odio. "Su ambición, dice Lastres, era inextinguible. Tuvo a sus pies a toda una nación, a todo un pueblo; pueblo y nación que estaban orgullosos de haberse sacudido, hacía muy poco, del yugo español. Sintió las caricias de la adulación y del servilismo, flores con que los mediocres obsequian a sus amos. Fue la "mandona" por antonomasia. Supo engañar, mentir, intrigar y poner en práctica todo lo vedado para conservarse en el primer lugar. Conoció los halagos del poder y las amarguras del exilio; las grandezas, las pasiones y mezquindades de los hombres. Raro ejemplo de carácter indomable; pasó por el escenario político como un cometa, dejando tras de sí una sensación de escalofrío por su audacia, un sentimiento de odio por sus exacciones y una gran admiración por su bravura"⁴⁵.

La Mariscala le causó una profunda admiración a Flora Tristán. "Todo en ella, dice, anuncia una mujer excepcional. Posee un don de persuasión que se soporta y no se discute"⁴⁶. Durante una hora, en la cubierta del barco ambas mujeres conversaron hasta que le sobrevino un ataque de epilepsia. Flora Tristán escribiría después que en el segundo encuentro, La Mariscala le habló con amargura de su enfermedad y reconoció

45 *Ibíd.*, p. 70.

46 Flora Tristán. *Peregrinaciones de una Paria*. Lima, 1971, p. 536.

con gran tristeza que dejaba el Perú para siempre.

Atacada y criticada con severidad y odio, La Mariscala tuvo que soportar todas las calificaciones, desde “marimacho” hasta “mujer fácil” por los numerosos amantes que le adjudicaron. Un día que había ido al Callo a visitar las prisiones militares, distinguió en la guarnición que le presentaba armas a un coronel que se jactaba de haber sido su amante. “Enseguida se lanzó sobre él, le arrancó la charretera, le cruzó el rostro a latigazos y le dio tan rudo 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”⁴⁷.

Dice Flora Tristán que La Mariscala tenía fama de ser sumamente laboriosa, activa, gran jinete, y poseedora de una excelente puntería. Cuenta que cuando los hombres le declaraban su amor ella les respondía: “¿Qué necesidad tengo de su amor?. Son sus brazos, sólo sus brazos los que necesito. Lleven sus suspiros, sus palabras sentimentales y sus romanzas a las jóvenes. Yo no soy sensible sino a los suspiros del cañón, a las palabras del Congreso y a las exclamaciones del pueblo cuando paso por las calles”⁴⁸.

Murió un año después de haber partido al exilio. Pidió comulgar, y solicitó que la dejaran en su habitación hasta el día siguiente. “Sola, cambióse de ropa, vistióse toda de blanco, redactó un lacónico testamento en el cual declaraba ser cristiana y ordenaba que su corazón fuese extraído, y enviado donde su esposo, si aún vivía, y sino al Cusco”⁴⁹. Perfumó después la habitación, peinó sus cabellos y esperó la muerte con gran serenidad.

Por esos años, Manuela Sáenz, La Libertadora del Libertador como la llamaba Simón Bolívar, la mujer que lo amó incondicionalmente, buscaba desesperadamente un lugar donde vivir. Defensora de la independencia del Perú, participó en la conspiración contra el poder español y defendió el ideario de Bolívar con

47 *Ibid.*, p. 549.

48 *Ibid.*, p. 548.

49 Cornejo, *ob. cit.*, p. 80.

pasión y entrega. Por ello, fue perseguida, apresada y exilada. A la muerte de Bolívar, en 1830, se trasladó a Bogotá donde manifestó públicamente su adhesión a los ideales bolivarianos. Fue expulsada por el gobierno, le prohibieron en 1835 ingresar a Quito, y sus bienes fueron confiscados en Colombia. Desde esa fecha vivió en Paita, un puerto al norte del Perú, hasta su muerte en 1856.

Cuando el Presidente Gamarra y La Mariscal gobernaban en el Perú, una monja, Dominga Gutiérrez (1804- ?), abandonó la noche del 6 de marzo de 1831 el monasterio de Santa Rosa, dejando en su lecho el cuerpo de una mujer muerta vestida con su hábito al cual le prendió fuego. El cadáver carbonizado fue enterrado y llorado al día siguiente creyendo que se trataba de Dominga Gutiérrez. Poco después, la evasión de la monja fue descubierta. El Obispo Goyeneche, sosteniendo jurisdicción eclesiástica clamó por su retorno al convento. El poder judicial entabló competencia aduciendo jurisdicción civil. Finalmente, Roma tuvo que intervenir para resolver el litigio ordenando la secularización de la monja, quien, apartada de todos, continuó viviendo en Arequipa.

El hecho conmovió a la población que vivía en la seguridad que los conventos eran lugares de recogimiento donde las monjas vivían felices orando y meditando. ¿Qué otro sentimiento sino la desesperación podía haber impulsado a Dominga Gutiérrez a tomar tal decisión?. Para ejecutar su plan tuvo que conseguir el cadáver de una mujer joven, introducirlo en un convento sumamente protegido, vestirlo con sus hábitos y después prenderle fuego y huir. En esa época, cuando se encontraban dos monjas dentro del monasterio una debía decir: “Hermana, tenemos que morir” y la otra respondía: “Hermana, la muerte es nuestra liberación”. ¿Fue en su supuesta muerte que encontró la libertad?.

Dominga Gutiérrez fue absuelta en 1833, el mismo año que Flora Tristán llegó al Perú, quien, intrigada por el escándalo originado, decidió conocer el convento del cual había huido la monja. Con este fin permaneció varios días en Santa Rosa:

“No creo que alguna vez haya existido en un estado mo-

nárquico 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”⁵⁰.

Aunque no perteneció a la aristocracia, Dominga Gutiérrez era una adinerada criolla que mantuvo su rango social en el convento. Flora Tristán describe el lujo de su atuendo 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”⁵¹.

Al inquirirle con curiosidad sobre su nueva vida y su libertad, la ex monja 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,

50 Tristán, ob. cit., p. 376.

51 Vladimiro Bermejo. “Flora Tristán”. En: Revista de la Universidad de Arequipa. Agosto-diciembre de 1945, p. 39.

52 *Ibid.*, p. 39.

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...”⁵².

En *Peregrinaciones de una paria*, Flora Tristán reveló la arrogancia e hipocresía que reinaban en los monasterios. Enfatiza que, al ingresar al convento las religiosas hacían voto de pobreza y silencio, pero que ni uno ni otro se cumplían:

“Estas señoras hablan mucho, pero durante el trabajo, en el jardín, en la cocina, etc. Por desgracia en estas conversaciones, las críticas, la maledicencia, y hasta la calumnia, reinan en sus charlas. Es difícil formarse una justa idea de los pequeños celos, de las bajas envidias que alimentan unas contra otras y las crueldades que no cesan de hacerse”⁵³.

Fue también la primera en defender a La Mariscal, y se refirió con desprecio de la clase dominante, a la que consideró profundamente corrompida. No es casual que cuando su obra llegó a Arequipa, fuera quemada en la Plaza de Armas de esa ciudad.

Flora Tristán (1803-1844) nació en París de la unión de Mariano Tristán y Moscoso, hijo menor de una acaudalada familia arequipeña, y Therese Leisné, joven francesa de ideas republicanas. El apellido Tristán fue uno de los más ilustres de la colonia por los cargos de alto rango social y político que ocuparon los miembros de esa familia, y también por su riqueza económica. Domingo Tristán y Moscoso fue coronel del Regimiento “Dragones de Milicias de Majes”, tomó parte en los sucesos del Alto Perú, y en 1813 fue elegido Diputado a Cortes por Arequipa; Juan Pío Tristán y Moscoso fue 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.

El hermano menor, Mariano Tristán y Moscoso, estudiaba

⁵³ Tristán, ob. cit., p. 376.

en Francia con Juan Pío cuando en un viaje a Bilbao conoció a Therese Leisné, y se casó con ella en 1802. Bendijo el matrimonio un sacerdote emigrado llamado Ronsellín. La pareja regresó a París, y al año siguiente nació Flora Celestina-Therese Enriqueta Tristán Leisné. 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 la pobreza y luego de muchas penalidades, Mariano Tristán y Moscoso murió en 1808 cuando Flora apenas tenía seis años. Sin documentos probatorios de la legitimidad del matrimonio, Therese Leisné y su hija Flora iniciaron una vida precaria en las afueras de París, en el más completo desamparo.

Desde muy niña Flora Tristán conoció los barrios pobres, habitados por delincuentes, mendigos, vagabundos y prostitutas. A los 17 años entró a trabajar como obrera en una litografía, y a instancias de su madre, que vio en el matrimonio la salvación de la familia, se casó con el dueño, André Chazal. La diferencia de caracteres y la quiebra de la litografía hicieron insostenible la unión, cuando ya habían nacido dos niños: Ernest y Aline. Al plantear Flora la separación, Chazal le imploró que no lo dejara, y al no conseguir un cambio de actitud de su esposa se dedicó a la bebida y al juego. En este período los cónyuges protagonizaron escenas violentas. Según Dominique Desanti, biógrafa de Flora Tristán, Chazal le habría propuesto a su joven esposa que ejerciera la prostitución para salvar la economía del hogar. Finalmente Flora se separó de Chazal, quien la persiguió durante años, la insultó en las calles, raptó a sus hijos, la calumnió, y la difamó. Sólo cuando lo denunció de intento de incesto con Aline, se salvó de él. Fue encarcelado.

Entonces Flora inició la búsqueda de los documentos probatorios del matrimonio de sus padres, con el fin de acceder a la fortuna que le pertenecía. El primer problema que surgió fue la desaparición del padre Ronsellín y de los libros de la parroquia, a causa de la guerra con Francia. Aún así decidió viajar al Perú. El 7 de abril de 1833 se embarcó en Burdeos y después de cinco meses de viaje arribó al Callao. Pero el esfuerzo fue inútil. En Arequipa, su tío Juan Pío Tristán y Moscoso, la recibió como a

una extranjera y la confinó en una de las habitaciones más inadecuadas. La trató con cortesía pero no como a un familiar, y de hecho le negó la herencia por carecer de documentos que atestiguaran la legitimidad de su nacimiento. Sin embargo, Flora Tristán ganó otra legitimidad al escribir su obra más importante, *Peregrinaciones de una Paria*, original relato del Perú de esos intensos años marcado por “la fuerte e inquieta personalidad de la escritora”⁵⁴.

Posteriormente publicó *El arte después del Renacimiento* y una novela romántica titulada *Mefis* que no tuvo éxito. El mérito de Flora Tristán es haber hecho suya la tesis del socialismo utópico y convertirse en una notable defensora de los derechos de la mujer y de la unidad de la clase obrera. En su libro, *Unión Obrera*, propugnó la cohesión de los asalariados, con lo cual, según Jorge Basadre, “se adelantó a Marx”⁵⁵. En efecto, cuatro años antes de que Marx y Engels editaran “El Manifiesto Comunista”, Flora Tristán tiene la honrosa distinción de ser una precursora del socialismo científico. El historiador G.D.H. Cole en su *Historia del Pensamiento Socialista*, le dedica un capítulo por considerarla la única mujer con un lugar en la etapa inicial de la historia del socialismo:

“Reclamo derechos para la mujer -dice Flora Tristán en *Unión Obrera*- porque estoy convencida de que todas las desgracias del mundo proceden de este olvido y desprecio que hasta ahora se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer. Reclamo derechos para la mujer porque es el único medio para que se tome en consideración su educación y porque de la educación de la mujer depende la del hombre en general, y particularmente la del hombre del pueblo. Reclamo derechos para la mujer porque es el único medio de conseguir su rehabilitación ante la Iglesia, ante la ley y ante la sociedad y porque es

54 María Wiesse. “Centenario de Flora Tristán”. En: Revista “Hora del Hombre”, Lima, Noviembre de 1944, p. 7.

55 Jorge Basadre. *Apertura. Textos, Cultura y Política, escritos entre 1924 y 1977*. Lima: Ediciones Taller, 1978, p. 246.

56 Flora Tristán. *Unión ouvrière*. París: Edition des femmes, 1986.

necesaria esta previa rehabilitación para que los propios obreros sean rehabilitados”⁵⁶.

Flora Tristán no solo luchó por el reconocimiento del derecho al trabajo y a la organización sindical, sino que también fue una precursora de la liberación femenina. En su obra póstuma *Emancipación de la mujer*, editada en 1846, formuló un llamado de unión a todas las mujeres del mundo para lograr sus derechos políticos, sociales y económicos⁵⁷. En este sentido, “Flora Tristán ve a la mujer, desde la perspectiva de género, como una categoría social de alguna manera homogénea, víctima de las “costumbres sociales” y, desde esta perspectiva, le atribuye el rol de agente principal del cambio económico y social”⁵⁸.

57 Flora Tristán. *Emancipación de la mujer*. Lima, 1948. Prólogo.

58 Roland Forgues. “Apuntes sobre el discurso “feminista” de Flora Tristán”. Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, Lima, agosto, 1997.

Capítulo VII

Reivindicaciones del siglo XX

Las mujeres se sindicalizan

La recuperación de la Guerra con Chile y la pérdida del salitre, marcaron el comienzo del siglo XX en el Perú. Si bien la producción de azúcar, algodón y minera estaba dirigida fundamentalmente al mercado internacional, se inició un lento proceso de industrialización que dio lugar al surgimiento de la clase obrera, la lucha en demanda de mejores salarios, y la limitación de la jornada de trabajo a ocho horas diarias. Período durante el cual el gobierno de José Pardo (1904-1908), aprobó la reforma de la educación que estableció la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza pública.

El primer intento de organización sindical, que coincide con el auge de las inversiones en los sectores agro-exportadores y mineros, se produjo entre 1916 y 1917, en grandes haciendas que cultivaban caña y algodón en los valles de Huara y Sayán. Los trabajadores de la zona estaban organizados en torno a la tierra y la comunidad en una sociedad de jornaleros por barrio. Su ideario fue el anarcosindicalismo que incluía reivindicaciones femeninas, lo cual posibilitó la apertura de un espacio de participación, y la aparición de una vertiente sindical femenina representada por Miguelina Acosta Cárdenas y Dora Mayer, quienes dirigieron “La Crítica”, el periódico del anarcosindicalismo.

Con anterioridad a la presencia del anarcosindicalismo, existían ya grupos femeninos impulsados por la corriente mutualista que desarrollaron distintas actividades educativas y de apoyo a las familias: la Sociedad Labor Feminista, la Sociedad de Empleados del Comercio Bien del Hogar, la Sociedad Progreso Feminista, la Sección Femenina del Comité Obrero de Lima y la

Sección Femenina del Centro de Confraternidad y Defensa Obrera. Agrupaciones que cobraron una nueva dimensión bajo la influencia del anarquismo, al incluir entre sus objetivos la presencia de las mujeres en la estructura sindical de la que estaban excluidas.

Durante la huelga de los sindicatos textiles de Vitarte en 1914 -1915, se advierte una mayor participación de las mujeres en tareas de abastecimiento y sostenimiento de la huelga. Pero es en setiembre de 1916, en la huelga general de jornaleros de Huara y Sayán cuando pasaron a la acción. La medida sindical tuvo como objetivo principal la jornada por las ocho horas y mejoras salariales. Luego de cuatro días de negociación llegaron a un acuerdo con los hacendados: 50% de aumento salarial y la jornada de ocho horas. Pocos días después, los jornaleros se enteraron que el convenio no era válido, pues ningún hacendado lo había firmado, y la represión policial castigó a los indignados trabajadores que se atrevieron a protestar.

Un año después, el 14 de junio de 1917, los jornaleros iniciaron otra huelga. Esta vez 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 que esto significara que se organizaran en torno a sus propias reivindicaciones; “eran vendedoras de mercado, al mismo tiempo que amas de casa, agricultoras, pastoras, pero sus protestas no comprometían sus condiciones de vida y de trabajo”¹. Pero cuando los soldados de caballería salieron a las calles con la intención de sofocar la huelga, las mujeres decidieron suspender las ventas en el mercado en señal de protesta provocando con ello una situación difícil. El 16 de junio se produjo un cruento enfrentamiento entre soldados y trabajadores, en el que murieron Irene Salvador y Manuela Chaflojo, mártires de la jornada de las ocho horas. Esta acción de las mujeres de Huara y Sayán constituye la primera manifestación femenina en apoyo a las luchas sindicales².

1 Carolina Carlessi. *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*. Lima: Ediciones Lilit y Tarea, 1984, p. 124.

2 *Ibid.*, p. 124.

Fue una acción significativa, pero aislada. El proceso de industrialización encontró en el proletariado femenino, mano de obra barata, y escasa conciencia sindical. Por otra parte, la Ley 2851 de protección a la mujer, aprobada en 1918, prácticamente no fue cumplida, y los legisladores no le otorgaron las garantías que las nuevas corrientes sociales consideraban indispensables³. Sin ninguna protección, la explotación a la que estaban sometidas las obreras se traducía en jornadas excesivas, salario insuficiente, “amenazas y despotismo, y cuanta negación de derecho o trato inhumano pueda idearse⁴. El embarazo fue considerado un “delito”, y por la misma jornada de trabajo las mujeres ganaban 40 y 60% menos que los obreros.

Pero la difícil situación por la que atravesaban las mujeres, no significó un aspecto relevante para el movimiento obrero que impulsó un paro general en Lima por la jornada de ocho horas, y en protesta por el alza del costo de vida, el 13 de enero de 1919. Cuatro meses después en la constitución del Comité Pro-Abaratamiento de las subsistencias, entidad deliberativa y convergente de instituciones, recién figura la primera 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 obreras: Evangelina Antay, Rosa de Saury, Elisa Perrichino y Teresa Ticipiano, 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 Neptuno⁵.

En el mitin, María Augusta Arana destacó en su discurso el hecho trascendental de que tanto hombres como mujeres obreros se unieran en el terreno de la lucha sindical, pero ningún documento de la época registra las demandas de las obreras;

3 Mary González. “La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo”. En: *Labor*, Año 1. No. 8. Lima, 1 de mayo de 1929, p. 8.

4 *Labor*. “Por la mujer que trabaja”. Año 1. No. 3, Lima, 8 de diciembre de 1928, p. 8.

5 Ricardo Martínez de la Torre. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia del Perú*. Tomo I, 1949.

solo anotan que las mujeres desfilaron portando grandes letreros sobre telas rojas 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 con el advenimiento de nuevas ideas, y lo mismo ocurrió con el intento de organización de las mujeres obreras, entre otras razones, por las limitaciones del ideario anarcosindicalista opuesto a toda forma de participación en la política formal y, por consiguiente, también al sufragio femenino.

La única huelga de obreras que registran los documentos de la época se produjo en la Fábrica de Tejidos La Victoria. Esta empresa textil obligaba a las obreras a trabajar tres horas suplementarias los sábados por la tarde, sin pagarles la remuneración del 7% adicional que establecía la ley. Ante lo cual, las obreras se organizaron, convocaron asambleas, y finalmente decretaron una huelga que se prolongó hasta que lograron que se reconocieran sus derechos. En esa ocasión, “Labor” destacó la acción ejemplarizadora de las obreras cuando “las manos femeninas se levantaron en alto para votar por la dignidad de la obrera textil y la elevación de la conciencia proletaria”⁶.

La presión de las obreras hizo posible que en 1929, cuando la organización sindical culminó una etapa decisiva en su proceso de unificación con la fundación de la Central General de Trabajadores del Perú, CGTP, figurara en el “Manifiesto a la clase trabajadora del país”, que “todo este cúmulo de calamidades que pesa sobre la mujer explotada no puede resolverse, sino es a base de la organización inmediata; de la misma manera que los sindicatos tienen que construir, sus cuadros juveniles, deben de crear sus secciones femeninas, donde se educarán nuestras futuras militantes femeninas”⁷.

La vertiente feminista

6 Labor. “Por la mujer que trabaja”. Año 1 No. 5. Lima, 15 de enero de 1929, p. 2.

7 Labor. “Manifiesto de la Central de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país”. Año 1 No. 10. Lima, 7 de setiembre de 1929.

La primera organización feminista peruana data de 1914. Ese año María Jesús Alvarado fundó Evolución Femenina, que orientó sus acciones a lograr la incorporación de la mujer al trabajo, y conseguir la igualdad jurídica. Integrada principalmente por mujeres de clase media, Evolución Femenina abrió con tenaz persistencia el debate en torno a la emancipación de la mujer, el derecho al sufragio, la educación y el acceso a cargos públicos.

Con el propósito de capacitar a las mujeres, Evolución Femenina creó la Escuela-Taller Moral y Trabajo, porque como dijo María Jesús Alvarado en el discurso de inauguración, las principales causas por las cuales las mujeres de sectores populares se prostituían, se debía al abandono, a la falta de educación, y oportunidad laboral. Posteriormente, Evolución Femenina impulsó la creación de la Escuela de Enfermeras, y realizó una importante tarea tendiente a lograr la participación de las mujeres en las Sociedades de Beneficencia Pública, “aspiración que nadie podía impugnar pues estas funciones no estaban reñidas con las aptitudes y condiciones femeninas”⁸.

Con este fin retomó la iniciativa que, en 1913, los diputados José Balta y Samuel Payán habían presentado a la Cámara de Diputados. Se trataba de un proyecto de ley que posibilitaba la incorporación de la mujer al trabajo en las Sociedades de Beneficencia Pública; pero por mayoría los “Padres de la Patria” le negaron a las mujeres un derecho que ya existía en varios países, e incluso en Argentina desde 1823. A lo largo de dos años y a través de charlas, conferencias, artículos y memoriales, Evolución Femenina prosiguió una tenaz lucha con este objetivo porque, 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”⁹.

8 María S. Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*. Lima, 1969, p.69.

9 “El Comercio”. Lima, 24 de setiembre de 1914.

Recién en agosto de 1915, la Cámara de Diputados aprobó el proyecto de ley, lo que significó un triunfo para Evolución Femenina y para todas las mujeres. Sin embargo, la organización feminista no pudo conseguir, a pesar de todos los esfuerzos que desplegó, la igualdad jurídica de la mujer. Esta acción no mereció el apoyo ni de los parlamentarios ni de las mismas mujeres, que por entonces no comprendieron el significado que revestía formar parte de la sociedad como persona con derechos políticos y cívicos. En el Memorial enviado a la Cámara de Diputados el 7 de octubre de 1914, y que fuera archivado sin discusión, Evolución Femenina cuestionó severamente el Código Civil promulgado en 1851, influenciado por el tradicional dominio sobre la mujer y por los prejuicios sociales, y que establecía en el Art. 28: “Están bajo la Patria Potestad las mujeres que dependen de sus maridos, los hijos menores que dependen de sus padres, los incapaces”; y en el Art. 1247: “Tienen impedimento para contratar: los menores no emancipados y las mujeres casadas sin autorización del marido. Los locos o fatuos. Los pródigos no declarados”¹⁰.

En este clima de intolerancia y de un ambiente cultural dominado por las voces y el discurso masculino, apareció la primera novela que se definió feminista en el Perú: *Zarela, una novela feminista*, de Leonor Espinoza de Menéndez, publicada en Arequipa, en 1915. En el prólogo, Francisco Mostajo destaca en esta obra presentada como una novela de tesis, el riesgo que la autora podría correr, y la califica como “hija del propio esfuerzo”. La novela relata las vicisitudes de varias mujeres de la elite arequipeña, cuyas vidas se mueven inmersas en desgracias por enfrentarse a una sociedad tradicional y provinciana, y al poder de la Iglesia. Constituyó la primera expresión literaria feminista, incluso diez años antes que María Jesús Alvarado publicara su novela también feminista, *Nuevas Cumbres*, que tuvo poca repercusión; en cambio, Elvira García y García en su

10 Castorino, ob. cit., pp. 71-72.

11 Isabelle Tauzin-Castellanos. “Zarela: La emergencia del feminismo en Arequipa”. En: *Mujeres y Género en la historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

libro *La mujer peruana a través de la historia*, proporciona importante documentación sobre la autora de *Zarela, una novela feminista*¹¹.

Un discurso de la época

No eran tiempos fáciles para el desarrollo de estas ideas. Las primeras feministas fueron tildadas de locas, y María Jesús Alvarado vivió once años deportada en Argentina por el presidente Leguía. Incluso hombres de la talla de José Carlos Mariátegui, que había iniciado su labor periodística en “La Prensa” y “El Tiempo”, no fueron permeables a las nuevas corrientes femeninas. La visión que tuvo Mariátegui de la mujer en este período, es fiel al arquetipo conservador y tradicional del ideal femenino de comienzos de siglo. Entre 1911 y 1917, diez artículos y doce entrevistas a artistas y escritoras, son prueba de ello. También, los personajes femeninos de sus 17 cuentos y dos obras de teatro¹².

A través de tres artículos de Mariátegui sobre la moda femenina, firmados con el nombre de Juan Croniqueur, podemos tener una aproximación de la imagen que se tenía de las mujeres de entonces. El traje ha constituido siempre un elemento indicativo de la posición de los individuos en la estructura social, y su potencial comunicativo revela el contexto histórico, la época, y las diversas modas o usos¹³; por eso, cuando Mariátegui califica al traje sastre de “moda fuerte y hombruna”, condenada a desaparecer pero que las mujeres la siguen “en su afán por imitar las costumbres masculinas”¹⁴, no solo está reflejando una forma de apreciar la moda, en este caso también expresa el discurso hegemónico de una época.

12 Sara Beatriz Guardia. “La mujer en la obra de Mariátegui”. Simposio Internacional José Carlos Mariátegui. Lima, 14 de junio de 1994.

13 Sara Beatriz Guardia. “¿Moda y pobreza de la mano?”. En: Revista Media Development No. 4, Londres, 1984, p. 22

14 José Carlos Mariátegui. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Tomo II, 1991, p. 7. (“La moda “Harem”. “La Prensa”, Lima, 7 de mayo de 1911).

Dos crónicas escritas en 1914 y 1915, permiten entrever el grado de exaltación de los valores burgueses, tradicionales y feudales de la sociedad limeña. El 21 de junio de 1914, en la revista “Mundo Limeño”, Mariátegui se dirige a las lectoras declarando estar convencido que prefieren una página de Prevost, la distracción de una revista de modas, o el encanto del flirt, que cualquier “tópico tan profundo como antipático del feminismo que quiere robar a las mujeres el natural encanto de su frivolidad y de su gracia y tornarlas en austeras tenedoras de libros o en grandilocuas oradoras de plazuela”¹⁵.

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”¹⁶. Y se felicita que “aquellas teorías del sufragismo y del feminismo” sean en Lima “cosas exóticas”, incapaces de entusiasmar a las mujeres. Incluso señala 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”¹⁷.

La hostilidad que sintió hacia el feminismo está expresada en su artículo “Mujeres pacifistas”, publicado en 1915, a propósito del Congreso Femenino por la Paz realizado en La Haya durante la Primera Guerra Mundial. Deja en claro su “aversión 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”. Enfatiza que no concibe a la mujer “tornándose venginglera, corre-calles y exaltada como uno de nuestros capituleros criollos”. Es tanta mi devoción por la armonía, “que la prefiero cien veces frívola y loca que adoptando el ademán hierático y doctoral de la mujer letrada, abstraída en la contem-

15 *Ibid.*, p. 37. (“Contigo Lectora”, “Mundo Limeño”, Lima, 21 de junio de 1914).

16 *Ibid.*, p. 38.

17 *Ibid.*, p. 38.

18 *Ibid.*, p. 241. (“Las mujeres pacificas”. “La Prensa”, Lima, 2 de mayo de 1915).

plación de tremendos problemas científicos”¹⁸. Existen, pues, sólo dos tipos de mujer: las “adorables frívolas”, y las “marimachos” que luchan por sus derechos políticos. Y, cuando compara a las sufragistas con las voluntarias de la Cruz Roja, dice que la abnegación de éstas, hacen reverenciar a la mujer “como no alcanzarán nunca a lograrlo las congresistas de La Haya, en cuyos cónclaves una voz ha gritado histérica “¡Que nos devuelvan nuestros hombres!” Frase que Mariátegui quiere interpretar como “un grito del sexo”¹⁹.

También en los diecisiete cuentos hípicos que Mariátegui publica en “El Turf”, entre 1914 y 1917, los personajes femeninos están constituidos por mujeres coquetas, frívolas, ambiciosas y cínicas. Son narraciones de prosa sencilla, y con una temática recurrente: el engaño y la falsía de las mujeres. En cambio, los personajes femeninos de sus dos obras de teatro, son firmes y leales. En “Las Tapadas”, escrita en 1915 con Julio Baudoin de la Paz, dos personajes contrapuestos intentan definir un tipo femenino de la época colonial: Isabel, la mujer buena y leal que merece ser amada; y Mercedes, que 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”²⁰.

En su segunda obra de teatro titulada “La Mariscal”, escrita en julio de 1916, conjuntamente con Abraham Valdelomar, Francisca Zubiaga es un personaje femenino que fiel a su destino no vacila en cumplir sus mandatos. Cuando se encuentra con el futuro presidente de la República, y marido suyo, lo amonesta con severidad: “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...”²¹.

19 Ibid., p. 242.

20 José Carlos Mariátegui. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., Tomo I, 1987, p. 240.

21 Ibid., p. 268.

La década del veinte

El impacto que produjo la Revolución Rusa en 1917; el indigenismo como movimiento que intentó incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura; y el problema nacional como consecuencia de la influencia norteamericana, fueron aspectos centrales del debate político y cultural de este período, marcado por el régimen dictatorial de Augusto B. Leguía (1919-1930).

Fueron también los años del surrealismo, de la “Quimera de Oro” de Chaplin y de “El acorazado Potemkin” de Eisestein; surgieron nuevas corrientes literarias, políticas y artísticas. Las mujeres irrumpieron en el campo literario, proclamaron su derecho a ser escuchadas y desafiaron a la sociedad: cambiaron el suave vals por el charlestón, se cortaron los cabellos y se despojaron de sus largos trajes. “En vano, escribe 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 electoras, oficinistas, periodistas y abogadas, resultaban anacrónicos e incómodos el cabello y el traje largo”²². Se trataba de un grupo de mujeres que luchaban por sus derechos a pesar de todo, y contra todo. En 1924, cuando Zoila Aurora Cáceres fundó Feminismo Peruano, e implementó una campaña por el sufragio femenino de acuerdo con su Declaración de Principios que proclamaba el derecho de la mujer al voto político y a la igualdad jurídica, este hecho no tuvo ninguna repercusión.

Sin embargo, los tiempos habían cambiado. Mariátegui, que a su retorno de Italia tenía otra visión de la mujer, calificó como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte que la mujer haya logrado los derechos políticos del hombre, y puso como ejemplos de la transformación que se empezaba a operar a Margarita Bondfield, Ministra de Trabajo de Inglaterra, y a Alejandra Kollantay, representante diplomática de la Unión So-

²² Amauta No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 11.

viética en Noruega. Las reivindicaciones victoriosas del feminismo, señala, constituyen el cumplimiento de la última etapa de la revolución burguesa y del ideario liberal, puesto que la Revolución Francesa inauguró un régimen de igualdad política para los hombres, no para las mujeres. “Con la burguesía las mujeres quedaron mucho más eliminadas de la política que con la aristocracia. La democracia burguesa era una democracia exclusivamente masculina. Su desarrollo tenía que resultar, sin embargo, intensamente favorable a la emancipación de la mujer. La civilización capitalista dio a la mujer los medios de aumentar su capacidad y mejorar su posición en la vida. La habilitó, la preparó para la reivindicación y para el uso de los derechos políticos y civiles del hombre”²³.

Refiriéndose al Perú, Mariátegui sostuvo que el feminismo apareció como consecuencia de la incorporación de las mujeres al trabajo y a la educación. Pero que, “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”²⁴. Enfatiza que el feminismo como idea pura, es esencialmente revolucionario porque vincula la emancipación de la mujer con la lucha de la clase obrera. “El feminismo, dice, tiene necesariamente, varios colores, diversas tendencias. Se puede distinguir en el feminismo, tres tendencias fundamentales, tres colores sustantivos: feminismo burgués, feminismo pequeño burgués y feminismo proletario. Cada uno de estos feminismos formula sus reivindicaciones de una manera distinta. La mujer burguesa solidariza su feminismo con el interés de la clase conservadora. La mujer proletaria consustancia su feminismo con la fe en las multitudes revolucionarias, en la sociedad futura. La lucha de clases, hecho histórico y no aserción teórica se refleja en el plano feminista. Las mujeres, como

23 José Carlos Mariátegui. *Temas de educación*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970, pp. 125-126 (“La mujer y la política”. Publicado en “Variedades”. Lima, 15 de marzo de 1924).

24 *Ibid.*, pp. 129-130. (“Las reivindicaciones feministas”. Publicado en “Mundial”. Lima, 19 de diciembre de 1924).

25 *Ibid.*, p. 130.

los hombres, son reaccionarias, centristas o revolucionarias. No pueden, por consiguiente, combatir juntas la misma batalla. En el actual panorama humano, la clase diferencia a los individuos más que el sexo”²⁵.

La defensa de la poesía del hogar para Mariátegui, es la defensa de la servidumbre de la mujer, que en vez de ennoblecer y dignificar su rol 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”²⁶, concluye. En esta perspectiva, la lucha femenina forma parte sustancial de la cuestión humana; por ello, en su resolución es necesario el progreso de la sociedad. En efecto, la reforma universitaria de 1919 creó un clima favorable para la convergencia de los intelectuales en torno a ideales y preocupaciones comunes, expresada en una generación que tuvo definida presencia en la constitución de las Universidades Populares González Prada, fundada a iniciativa de Víctor Raúl Haya de la Torre. No es casual, que las mujeres más destacadas de este período se agruparan en la Revista *Amauta*, fundada por Mariátegui, en 1926, y que algunas adscribieran los ideales del socialismo y otras el ideario aprista.

En una década marcada por la presencia de José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, propulsores e ideólogos de las corrientes políticas que han influido de manera significativa en el proceso político peruano: la socialista y comunista, y la liderada por el Partido Aprista Peruano, la organización sindical culminó una etapa importante con la constitución de la Central General de Trabajadores del Perú, CGTP. En los primeros años la central sindical impulsó una labor orientada a la difusión cultural y a la educación, a través de centros dirigidos e integrados por mujeres. Nos referimos al Centro Femenino “Luz y Libertad” de Huacho, Centro Femenino “Unión y Libertad” de Huarney, Centro Femenino Libertario de Supe y Centro Femenino del Callao, entre otros.

Cobra particular relevancia en este período la Revista *Amauta*, que José Carlos Mariátegui definió de doctrina, arte, litera-

²⁶ *Ibid.*, p. 132.

²⁷ Alberto Tauro. “Noticias de *Amauta*”. Lima: Empresa Editora *Amauta*, 1975, p.7. Edición Facsímil.

tura y polémica, desde una perspectiva crítica y de vanguardia. Representó un movimiento ideológico, político y cultural en el que estuvieron incorporados los problemas fundamentales del país, el surgimiento de una nueva conciencia nacionalista, y el impulso creador del cambio social cuando “en el país había terminado una época signada por el predominio de una democracia señorial; (y) crecían los movimientos reivindicativos de los trabajadores”²⁷.

La importancia histórica de esta vanguardia literaria y artística, que la Revista Amauta representó, reside en que hasta ese momento la literatura peruana había tenido una orientación de permanente mirada hacia atrás. “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”²⁸. Amauta expresa esa ruptura, el movimiento de renovación interesado por el surrealismo y las vanguardias europeas. En esa perspectiva, abrió sus páginas a poetas y artistas, hombres y mujeres que representaron ese cambio, incluso de aquellos que se auto calificaban de manera distinta, como Martín Adán que se decía: “reaccionario, clerical y civilista”.

No hay un solo número de la revista en que no aparezcan artículos, poemas, cuentos, y comentarios de libros de las más destacadas mujeres de la década del veinte. El selecto grupo de mujeres peruanas²⁹, que escribieron y desarrollaron una intensa actividad política e intelectual estuvo conformado por: Dora Mayer de Zulen, Carmen Saco, Julia Codesido, María Wiese,

28 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En: Mariátegui Total. Lima: Empresa Editora Amauta, Tomo I, 1994, pp. 156-157

29 Sara Beatriz Guardia. “El discurso de las escritoras de Amauta”. Simposio Internacional Amauta y su Época. Lima, setiembre de 1997.

30 Sara Beatriz Guardia. “La Revista Amauta y las vanguardias literarias”. Ciclo de Conferencias “Claves de la Literatura Peruana”. Instituto Nacional de Cultura. Lima, febrero de 1999.

Blanca del Prado, Ángela Ramos y Alicia del Prado. Es también relevante la presencia de poetisas, creadoras de la talla de Magda Portal, Gabriela Mistral, Ada Negri, Alfonsina Storni, Juana de Ibarbourou, Blanca Luz Brum, Graziella Barboza, Giselda Zani, María Monvel y María Elena Muñoz³⁰. Expresión de un mundo interior pleno de intensidad lírica, donde la sensualidad, el amor, la ansiedad, y el deseo, están 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”, dice Mariátegui al referirse a los poemas de Ada Negri publicados en *IL libro di Mara*³¹.

Las mujeres de Amauta

Dora Mayer de Zulen, cumplió un rol importante en la Asociación Pro Indígena, que reunió a un conjunto de intelectuales preocupados por la situación de extrema explotación de los indios. Al hacer un recuento de la labor realizada en su artículo “Lo que ha significado la pro-indígena”, sostiene 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”³². La Asociación Pro Indígena, aportó una serie de elementos fundamentales en el estudio de la situación del indígena bajo el régimen latifundista, y demostró que su resolución no se puede encontrar en un movimiento filantrópico, sino que sus “realizadores deben ser los propios indios”³³. Estudió, además, la situación de la mujer campesina, tema que abordó posteriormente Rebeca Carrión Cachot, a quien debemos las primeras investigaciones sobre la mujer en el Imperio Incaico.

31 José Carlos Mariátegui. *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1972, p. 180 (“Mujeres de Letras de Italia, Florencia, 28 de junio de 1920; publicado en “El Tiempo”, Lima, 12 de octubre de 1920).

32 Amauta, No. 1, setiembre de 1926, p. 20.

33 José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. 1970. pp. 104-106.

La personalidad de Dora Mayer de Zulen, está reflejada en un artículo que publicó Amauta en el que describe con admiración la enardecida actitud de las mujeres durante un conflicto entre la Iglesia y el Estado en México, cuando no sólo salieron a las calles, sino que durante una movilización “atacaron a los soldados con cuchillos”. Esta actitud, agrega Mayer, que podría ser explicada como una consecuencia del atraso y la ignorancia, expresa una verdad mucho más dramática. A pesar de haber sido dominada a través de los siglos por el clero, la mujer tiene con éste una deuda de gratitud. “Todo aquello, dice la escritora, contra lo que se rebela hoy día el socialista: 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”³⁴. ¿Qué le queda a la mujer frente a estos agravios?. Acudir a la Iglesia que mal que bien, ha restañado algunas de sus heridas, concluye.

En los artículos referidos a cuestiones políticas, Dora Mayer hace gala de un lenguaje directo, claro y enérgico. No hay rodeos ni vacilaciones. En “La fórmula Kellogg”, 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 que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad”³⁵. Frente a lo que califica como el imperialismo del Sur, aconseja antes afinar sagacidades en defensa de nuestra soberanía en vista de las asechanzas chileno-bolivianas, que abandonarnos a la protección del poder absoluto de los Estados Unidos.

“Para los norteamericanos, dice Mayer, los únicos americanos son ellos, aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos del imperialismo yanqui que visitan con un objetivo y otro nues-

34 Amauta, No. 10, diciembre de 1927, p. 59.

35 Amauta, No. 6, febrero de 1927, p. 2.

36 *Ibid.*, p. 14.

tras ciudades y nuestros despoblados. Además, teniendo en cuenta que la ley de naturalización norteamericana prohíbe la ciudadanía a personas que no sean blancas, todos los latinoamericanos han sido declarados indignos de poseer dicha ciudadanía”³⁶. ¿Qué hacer ante esta contingencia? - se pregunta Dora Mayer - ¿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?

Carmen Saco, escultora y periodista, escribió varios artículos sobre la situación de la mujer en el Perú. En la semblanza que hizo de la pintora Julia Codesido, está sintetizado su anhelo por la transformación de la mujer: “Julia Codesido tiene también la trascendencia de la implantación en nuestro medio de un nuevo orden espiritual que dará un nuevo sentido social a la mujer, relegada hasta el día de hoy a las oscuras y mecánicas tareas de sacudir los bibelots y cambiar las flores marchitas de los salones”³⁷.

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 muestra-

37 Amauta. Lima, mayo de 1929.

38 Amauta, No. 11, enero de 1928, p. 32

39 Sara Beatriz Guardia. *El amor como acto cotidiano*. Homenaje a Anna Chiappe en el Centenario de José Carlos Mariátegui. Lima: Editorial Minerva, 1994.

40 La Revista de novedades ortofónicas, anunció la llegada de los Nocturnos de Chopin y Andante del Cuarteto de Debussy (No. 23); “Ma mere L’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).

rios como mosaicos”³⁸. En esta ciudad de cúpulas doradas e iconos, vive Maiacovski, Gorki, Sergei Esenin, y directores de cine como Eisenstein, Pouvodkino, Dovtchenko y Dziza-Vertoff.

María Wiese, escribió una conmovedora y didáctica biografía de José Carlos Mariátegui en la que resaltó la presencia indispensable de su esposa, Anita Chiappe³⁹. Llegaban a Lima colecciones de música clásica que María Wiese detallaba en su columna “Revista de novedades ortofónicas”⁴⁰, que se publicó a partir del número 23 de Amauta. Eran discos de Mozart, Grieg, Debussy. Schubert y Beethoven. “Creador formidable, añade Wiese, que en sus composiciones pone todo el drama de su vida, todos sus anhelos de amor, nunca realizados, toda la nobleza y la generosidad de su alma y también su maravillosa alegría, su sentimiento de la naturaleza y aquella fe que lo hacía exclamar: ¡Oh Dios mío, mi único refugio!”⁴¹.

Comentó también las películas que entonces se exhibían en Lima, en su columna “Notas sobre algunos films”, que apareció de manera regular a partir del número 19 de Amauta. Se explicó en películas como “Iván el Terrible”, “La dama misteriosa” protagonizada por Greta Garbo, y “El jugador de ajedrez”. Calificando 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”⁴².

Pero la vida cotidiana de la inmensa mayoría de mujeres transcurría dentro del hogar, sometida a los límites de una educación sentimental. Las vicisitudes de “Pablo y Virginia”, producían intensas reacciones, y estas mismas rebeldes sucumbían con el “cuerpo sacudido por los sollozos y el rostro bañado en lágrimas”⁴³. Ah que la vie est quotidienne!⁴⁴, exclama María Wiese al describir el ritual de un domingo cualquiera, en el que encerrada en su habitación acompaña su soledad un Noc-

41 Amauta, No. 8, abril de 1927, p. 33.

42 Amauta, No. 12, febrero de 1928, p. 24.

43 Amauta, No. 16, julio de 1928, p. 28.

44 Amauta, No. 15, mayo-junio de 1928, p. 29.

turno de Borodine que susurra suavemente la vitrola.

Blanca Luz Brum, viuda del poeta Juan Parra del Riego, publicó varios poemas en *Amauta*. Y, Blanca del Prado, dio a conocer sus pinturas. De este grupo, Magda Portal y Angela Ramos orientaron su vocación y sensibilidad hacia la actividad político partidaria.

Ángela Ramos, periodista y escritora, colaboró en *Amauta* y en otras revistas de entonces. Hizo campaña por los presos comunes, denunció las cárceles de las que jamás ha salido un hombre rehabilitado y luchó contra la Ley de la Vagancia. Precisamente por esta vocación de apoyo a los presos, ocupó el cargo de Secretaria General del Socorro Rojo Internacional abocado a la defensa de los perseguidos políticos. Militó en el Partido Comunista hasta 1933, fecha en que por divergencias con Eudocio Ravines, entonces Secretario General, se retiró. Muchos años después, en 1984, pidió su reingreso por considerar que su presencia era necesaria en el crucial momento que vivía el Perú⁴⁵.

En un período en el que la mujer divorciada se convertía prácticamente en una paria social, Angela Ramos, hizo pública confesión de su separación y posterior divorcio en su artículo titulado "El poeta de los ojos dorados". "Yo era -dice- 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"⁴⁶:

"Mujeres, agrega, (advierto que no es una proclama) Desconfiad mucho de los hombres que ponen su nombre, su corazón y su lira a vuestras plantas, porque llegará el día en que pondrán las plantas en vuestras caras, no para pegaros (con las manos basta) sino para pedirnos que les lustréis los chuzos(...) ¡Qué pronto se descubren los hombres! Las mujeres esconden las uñas durante más tiem-

45 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: Imprenta Humboldt, 1985, p. 78. 1 Edición. (Entrevista a Angela Ramos)

46 *Amauta*, No. 4, diciembre de 1926, p. 33.

po, 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”

Para Angela Ramos el Partido Socialista fundado por Mariátegui, Hugo Pesce, Ricardo Martínez de la Torre, Avelino Navarro y Luciano Castillo, adoptó ese nombre para no atraer la persecución policiaca, “pero todos sabíamos que se trataba del Partido Comunista”. Así mismo, mantuvo a lo largo de su vida una férrea oposición al Apra y a su fundador Haya de la Torre:

“Fue Presidente de los estudiantes universitarios y por eso fue perseguido y extrañado del país en el gobierno de Leguía. Inicio su peregrinación en Paris donde le gustó La Marsellesa que convirtió en himno aprista. Después se trasladó a la Unión Soviética, allí se puso la camisa mujik y beso el suelo ruso. Pero 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 una camisa mujik, ni como obrero, ni con pañuelo blanco, sino con camisa de cuello y corbata y una inscripción que decía

47 Guardia, ob. cit., p. 79.

48 Amauta, No. 9. Lima, mayo de 1927, p. 33.

“De Haya futuro Presidente del Perú”⁴⁷.

En los 7 *Ensayos*, Mariátegui señala que con el advenimiento de Magda Portal le ha nacido al Perú su primera poetisa, pues hasta su aparición sólo habían surgido mujeres de letras. “Magda Portal es, casi siempre, la poetisa de la ternura, exenta de egolatría y de narcisismo romántico”, dice. “Pero ni piedad, ni ternura solamente, (...) 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”⁴⁸.

Magda Portal, no solo fue una gran poetisa, cuando en 1927, la policía “descubrió” un complot comunista para derrocar al dictador Leguía, muchos intelectuales, como Mariátegui, fueron apresados y deportados. Entre éstos, figuraba Magda Portal, quien participó en México en la fundación de la primera célula de la Alianza Popular Revolucionaria Americana que, en 1928 se convirtió en el Partido Aprista, originando el cisma entre Haya de la Torre y Mariátegui. Posteriormente, Mariátegui fundó el Partido Socialista que a su muerte tomó el nombre de Partido Comunista Peruano.

En 1929, Magda Portal recibió una carta de Mariátegui donde la invitaba a adherirse al Partido Socialista. Desde Costa Rica, le respondió sugiriéndole aprovechar el viaje que iba a realizar a Buenos Aires, para encontrarse con varios deportados peruanos en Santiago de Chile:

“Me contestó rápidamente que estaba de acuerdo con el encuentro y que era probable que viajase a principios de 1930. Desde San José iniciamos las gestiones para reunirnos todos los deportados en Santiago de Chile, Y sin más tardanza, preparamos nuestro viaje hacia el lugar de la cita. Debíamos pasar delante de la costa peruana y por lo mismo teníamos que cuidarnos de la policía. Así obtuvimos de la fraternidad de amigos de Costa Rica pasaportes falsos para evitar el mal enfrentamiento. Finalmente llegamos a Chile, allí nos esperaba la inmediata prisión de-

49 Guardia, ob. cit., p. 84. (Entrevista a Magda Portal)

bido a las informaciones procedentes del Perú en las que nos señalaba como peligrosos comunistas”⁴⁹.

Para que la dejaran en libertad, Magda Portal tuvo que hacer una huelga de hambre. Pero en abril de ese año, Mariátegui murió en el Perú.

Magda Portal y Carmen Rosa Rivadeneira, miembros del primer Comité Ejecutivo Nacional del Apra, asumieron la tarea de organizar la sección femenina del Partido Aprista. Cargo que Magda Portal ocupó hasta su renuncia en 1948. En la entrevista que le hiciera para la primera edición de este libro, Magda Portal se refirió al cambio producido en el Apra: “Las primeras células apristas eran revolucionarias, pero cuando Haya de la Torre llegó al Perú en 1931, después de haberse realizado el Primer Congreso, los planteamientos no le gustaron porque eran muy progresistas, y después él se encargó de ir cambiando lentamente el curso ideológico”⁵⁰.

“Muchas veces me he hecho la pregunta de cuál habría sido el resultado de una entrevista en Santiago con el ideólogo que más había influido en nuestra formación revolucionaria y cuyo contacto directo, ya en la madurez de su prédica y 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 de 1930, muchos de nosotros anhelosos de integrarnos a la lucha que recién empezaba en el Perú”.

En 1946, Magda Portal presidió la Primera Convención de Mujeres. Dos años después, renunció durante el Segundo Congreso Aprista porque “las conclusiones del Congreso contenían 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 esto, me levanté con un grupo de

50 *Ibid.*, p. 83.

51 *Ibid.*, p. 84.

52 *Ibid.*, p. 84. (Entrevista a Teófila Alvirena de Casas)

mujeres y dije en voz alta: ¡Esto es fascismo!. Después me eligieron Segunda Secretaria General de Partido, pero me quitaron la dirección del Comando de Mujeres. No volví nunca más al Partido. Fueron veinte años de intensa actividad política que me enseñaron mucho y de los cuales no me arrepiento”⁵¹.

En este movimiento de mujeres figuran otras que nunca publicaron un libro, un artículo, o un poema, pero que constituyen el destacamento anónimo de mujeres del pueblo, como Teófila Alvirena de Casas. Mujer de condición humilde, como ella misma lo dice: “en mi tiempo las mujeres pobres sólo podíamos ser lavanderas o cocineras”⁵², fue inicialmente militante aprista, y luego ingresó a las filas del Partido Comunista:

“Mis primeras inquietudes políticas me hicieron gran admiradora de Haya de la Torre y aprendía de memoria sus palabras, como todos los apristas que hemos sido unos imbeciles. Recuerdo que un día cuando Haya iba hablar, empezó a llorar un niño, todos lo callaron y Haya con voz solemne dijo: “Compañeros se trata de un niño”, y por eso lo estuvimos aplaudiendo media hora, figúrate. Cuando terminaba el mitin por los parlantes nos decían: “Con disciplina compañeros, las compañeras primero y los niños”. Salíamos como de misa, con olor a santidad (...) Cuando Haya de la Torre hablaba sobre el espacio tiempo histórico nadie entendía nada. Una señora que vino a escucharlo me dijo: “interesantísimo, interesantísimo”, - y ¿qué es eso del espacio tiempo histórico? - le pregunté yo y me respondió: “Eso sí que no lo he entendido porque para entender a Haya de la Torre hay que saber mucho”⁵³.

Sola con seis hijos, Teófila atendía en una pequeña fonda donde solían comer obreros anarquistas, que se reunían a conversar “y yo que había tenido mi instrucción en el colegio mal que bien los comprendía”, y luego vinieron los comunistas. Fue Celia Bustamante quien le empezó a explicar la situación política, le habló “de los explotadores extranjeros, de los mineros, de la policía, y del porque del sindicato”. Posteriormente, Teófila inició su militancia en el Partido Comunista en labores de apoyo en el Socorro Rojo Internacional, y después en Acción Feme-

53 *Ibid.*, pp. 85-86.

nina, fundada y dirigida por Alicia del Prado en la década del treinta.

1930-1960

El 22 de agosto de 1930, la guarnición militar de Arequipa se sublevó al mando del comandante Luis M. Sánchez Cerro, quien depuso al Presidente Leguía. Recibido apoteósicamente en Lima, un año después Sánchez Cerro fue elegido Presidente Constitucional. El nuevo mandatario, al frente del derechista Partido Unión Revolucionaria, inició su régimen en medio de una profunda crisis política que concluyó en 1933 cuando fue asesinado. El general Oscar R. Benavides, ocupó su lugar hasta 1939, como Presidente de la República.

El clima de intolerancia política que vivía el Perú, no era ajeno al ascenso del fascismo en Europa, que propició el inicio de la Segunda Guerra Mundial en 1939. En este contexto, al que se sumaron las divergencias al interior del Partido Comunista después de la muerte de José Carlos Mariátegui, y la intensa actividad clandestina del APRA, el espacio ya restringido del incipiente feminismo terminó por cerrarse. Al frente de Feminismo Peruano, Zoila Aurora Cáceres encaró dos problemas: la línea de independencia política que mantuvo la aisló del apoyo de apristas y comunistas en la organización sindical femenina. No obstante, en 1930 asesoró la organización del primer Sindicato de Costureras y, en 1931, el sindicato de las trabajadoras de la Compañía Peruana de Teléfonos. El otro problema fueron las condiciones políticas adversas que no permitieron la implementación de una campaña por el sufragio femenino. Tema que ni siquiera figuró en el debate del Congreso Constituyente (1933-1936) que, en cambio, sí concedió a las mujeres el voto municipal. En 1938, el casi extinguido grupo insistió en el derecho al voto político, la igualdad de salarios, el ingreso de la mujer al servicio diplomático y a la policía, y la fundación de un instituto médico de higiene y profilaxis sexual.

Es en el terreno político de esos años que la presencia de la mujer inaugura nuevos caminos. Proscrita la legalidad del Partido Aprista, la clandestinidad permitió a las mujeres la forma-

ción de comités de lucha y grupos de apoyo. En el Primer Congreso Nacional las reivindicaciones femeninas no merecieron el respaldo partidario y el rol de las mujeres tuvo más carácter asistencial. La familia y la madre aprista, le dieron una dimensión distinta a la participación política, a pesar que Magda Portal y Carmen Rosa Rivadeneira, intentaron organizar a la militancia femenina bajo otra orientación.

Cuando el Apra volvió a la legalidad en 1933, las mujeres rescataron el rol político e ideológico de la participación femenina. A lo largo de estos años tomaron parte en diversas tareas y en el frente antifascista, generándose un conflicto interno entre las más connotadas dirigentes y Haya de la Torre, renuente a concederles un mayor espacio político. En 1948, Magda Portal renunció al Apra y al Comando de Mujeres Apristas. El frente femenino se desarticuló hasta que en 1950, bajo la dictadura del general Odría, el Apra volvió a la clandestinidad. Pero ya las mujeres de la talla de Magda Portal estaban fuera de la organización partidaria, concluyendo así una etapa valiosa en la formación de la conciencia política de la militancia femenina aprista que resurgiría en la década del setenta.

En lo que se refiere a la corriente femenina comunista ésta tuvo tres expresiones: la sindical, la partidaria y la del frente político. En la primera las mujeres se agruparon en el Frente Único de Solidaridad Socorro Rojo Internacional, organismo de ayuda a los presos políticos, creado por la Central General de Trabajadores del Perú en 1931. Integrado por obreros, estudiantes e intelectuales, debió su mayor impulso a la presencia de Ángela Ramos, que desempeñó durante varios años el cargo de secretaria general, y a mujeres como Adela Montesinos, Carmen Saco. Alicia del Prado, Alicia Bustamante, Celia Bustamante, Carmen Pizarro, María Argote, Pepita Pizarro, Raquel y Estela Bocangel, entre otras.

Alicia del Prado fue encarcelada en 1933, acusada de proselitismo político y de ser militante del Partido Comunista; al salir de la prisión tres años después, fundó Acción Femenina, organización orientada a la formación y educación política de las mujeres militantes de ese partido, con el fin de capacitarlas

para acceder a cargos de dirección. Eran los años previos a la Segunda Guerra Mundial, donde la lucha contra el fascismo y la difusión de las ideas socialistas constituían aspectos centrales del pensamiento progresista. Las mujeres de varios países europeos se agruparon en el Comité Internacional de Mujeres contra la Guerra y el Fascismo. En ese contexto, Acción Femenina, amplió sus fronteras de trabajo convirtiéndose en un frente amplio en el que confluyeron mujeres de distinta filiación política, lo que a su vez, hizo posible la constitución del Comité de Ayuda a las Víctimas de la Segunda Guerra Mundial Alas Blancas, presidido por la entonces esposa del Embajador de Inglaterra.

Las tareas del Comité Alas Blancas, eran mucho más perentorias. Se trataba de recolectar ropa y medicinas para enviarlos a los frentes de lucha. Cientos de mujeres recorrieron las calles de Lima y de otras ciudades del Perú pidiendo colaboración, mientras Alicia del Prado y la presidenta de Alas Blancas visitaban las ciudades del país llamando al boicot para los productos alemanes y denunciando los crímenes del fascismo. Al finalizar la guerra, el Comité Alas Blancas se disolvió mientras que Acción Femenina prosiguió su labor hasta 1952, año en que la dictadura de Odría cerró su local, persiguió a sus dirigentes y apresó a Maximina Argote quien estuvo dos años en la cárcel acusada de comunista.

La derrota del Tercer Reich produjo, al término de la contienda, la polarización entre el sistema capitalista y socialista, y la debacle de las potencias coloniales arrinconadas por la ola nacionalista que recorrió el continente africano y asiático. A nivel ideológico influyó la hazaña de las Fuerzas Aliadas y del Ejército Rojo en la liberación de Europa, factor decisivo de muchos acontecimientos mundiales en las conquistas democráticas y el ascenso de las organizaciones populares tras la derrota nazi. Todo lo cual influyó en la situación de la mujer, unido al hecho de que las mujeres reemplazaron la mano de obra masculina durante los años de la guerra. En Inglaterra, por ejemplo, más del

54 Hanna Garry. "La mujer sustituye al hombre en las industrias de guerra". En: "En América", Revista mensual de los intelectuales. No. 22, Madrid, 1943.

40% de los trabajadores de la producción bélica fue femenino. Y, si antes de 1940 en las fábricas de productos químicos en Estados Unidos no tenían ni una trabajadora mujer, un año más tarde en una sola compañía había 470 mujeres trabajando en tres turnos⁵⁴. Esto posibilitó una mayor capacitación, y el acceso de las mujeres a profesiones hasta entonces consideradas masculinas como ingeniería, química, electricidad, medicina y arquitectura.

Tuvo, además, dos efectos adicionales: trajo abajo la vieja teoría de la ineficiencia de las mujeres en trabajos técnicos o científicos, y obligó a las empresas a pagar un salario más justo a las mujeres que realizaban el mismo trabajo que los hombres y con igual eficacia. Sin embargo, al término de la guerra, miles de estas eficaces trabajadoras regresaron al hogar, pero nada sería como antes. En 1945, del Congreso Femenino de París, nació la Federación Democrática de Mujeres, después la Federación Mundial de la Mujer, presidida por Eugenie Cotton, en la que participaron notables mujeres como Dolores Ibarruri, "La Pasionaria, y Ana Segher. Mientras que en América Latina, entre 1946 y 1949, se conformaron numerosas organizaciones femeninas, y Federaciones de Mujeres en Argentina, Chile, Cuba, México, Brasil y República Dominicana; en la década del 50, en Costa Rica, Guatemala, El Salvador, Venezuela, Colombia, Uruguay, Ecuador y Paraguay; y posteriormente en Haití, Honduras, Perú y Panamá.

También en este período la mayoría de gobiernos latinoamericanos reconocieron el derecho al sufragio femenino. Aunque en algunos países hubo una cierta presión de las mujeres, como en el caso del Perú donde la Asociación Femenina Universitaria luchó por esta conquista, el voto fue otorgado con fines de utilización política de la mujer de los sectores medios. Esta conquista democrática, importante en sí, no encontró su debida expresión en un continente donde la mayor parte de analfabetos eran y son mujeres. El derecho al sufragio fue otorgado en 1920 en Ecuador; en Brasil y Uruguay en 1932; en Cuba en 1934; en El Salvador en 1939; en República Dominicana en 1942; en Guatemala y Panamá en 1945; en Bolivia en 1954; en México y

Colombia en 1954; en Honduras y Nicaragua en 1955; en el Perú en 1956; y en Paraguay en 1961.

En la década del 50 diversos pueblos de América Latina atravesaron un período de gran convulsión social, producto de la lucha del movimiento democrático contra regímenes militares y dictaduras civiles. Sin embargo, el despertar político de América Latina y la repercusión de la Revolución Cubana, hizo posible una lenta transformación de los límites impuestos a las mujeres peruanas. Durante esos años revistas como “Hora del Hombre”, “Peruanidad”, “Excelsior”, “De todas partes”, publicaron poemas, artículos y cuentos de varias mujeres como María Rosa Macedo de Camino, Isabel de la Fuente, Felisa Moscoso, Eva Morales, Hortensia Málaga de Cornejo, y Carlota Carvallo de Núñez.

Precisamente la revista “Hora del Hombre”, que reunió a los intelectuales progresistas de esos años, y que estuvo dirigida por Jorge Falcón, contenía una sección femenina donde se daban a conocer diferentes actividades de la mujer, avances de su incorporación a nivel socio económico, e información de la participación femenina en la URSS en la reconstrucción de ciudades destruidas por la guerra. Un artículo publicado en esta revista, y escrito por una estudiante de pedagogía, da cuenta del cambio de percepción y del discurso de las mujeres a comienzos de los 50. Traza líneas que permiten vislumbrar el despeque 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 hom-

bre en muchas de aquellas que antes le estaban completamente vedadas. Nuevas valoraciones van tomando el lugar de la antigua creencia de que ser buena esposa y madre era el único triunfo que debían aspirar las mujeres (...) La educación moderna, si es que cabe hablar de épocas tratándose de educación, va cayendo poco a poco en un desprecio a las atenciones y delicadezas que se merecen quienes usan las faldas y saben hacer sentir que realmente las llevan. Me refiero a la cortesía traducida ya sea en una frase amable, en ceder un asiento en el ómnibus, en un gesto, en fin, en esa serie de pequeñas cositas que reunidas, no sólo nos hacen reparar a nosotras en que la caballerosidad todavía existe, sino que hace recordar a los caballeros, que por más que nuestras actividades puedan ir paralelas a las de ellos, biológicamente, por lo menos, permanecemos tan diferentes como siempre. Entiéndase que no me refiero a las fórmulas y reverencias de antaño, sino a algo más profundo y más a tono con la época en que vivimos. Para terminar, quisiera aclarar que si al hablar de la mujer moderna he omitido la palabra “glamour”, “tea-bridge” y “rouge”, ha sido porque he querido evitar en lo posible hablar de ese tipo de mujer que se empeña en pintarse los labios en forma de sandía, hablar continuamente del último modelo o de su actor favorito y cuyas únicas actividades se reducen a estar en público, a prepararse para estar en público, a recuperarse de los efectos de haber estado en público, y que, por añadidura y no sé por que extraña razón, se empeña en llamarse a sí mismas: “mujeres modernas”⁵⁵.

Al finalizar la década de 1950, el discurso de las mujeres peruanas había logrado un mayor radio de influencia. La obtención de derecho al sufragio y su participación política, no estaba ya circunscrita a un reducido grupo de vanguardia: El terreno estaba preparado para la irrupción de un discurso feminista mucho más enérgico, y al reto de nuevas formas de lucha en aras de sus derechos.

55 Ettl de Lloc. “La mujer moderna”. En: “Hora del Hombre”, Lima, marzo de 1950.

Capítulo VIII

Cambiar los paradigmas

Feminismo

Entre 1960 y 1970, el feminismo – como movimiento social – 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.

Según la definición clásica, el feminismo es un movimiento orientado a lograr para las mujeres la igualdad de derechos políticos, jurídicos, sociales y económicos, que surgió en el Renacimiento, aunque como sinónimo de emancipación de la mujer recién apareció en 1830 con el socialista Charles Fourier. En 1882, Hubertine Auclert, socialista y defensora del sufragio femenino, fue la primera en proclamarse feminista en su revista *La Citoyenne*. A partir de lo cual, el término se fue extendiendo hasta que nació en el siglo XIX como “movimiento a través del cual la mujer proclama el derecho a la autonomía, su derecho a ser ciudadana, su derecho al trabajo, a la educación y a una plena participación política¹.”

No ha sido un proceso fácil. Varios siglos fueron necesarios para que se articulase como movimiento desde que en 1673, el filósofo cartesiano, Poulin de la Barre, sentenciara en su libro *Sobre la igualdad de los sexos*: “el sexo castiga a la mitad de la especie a una perpetua minoría de edad”². También profundos cambios originados durante la Revolución Francesa y la Revolu-

1 Karen Offen. “Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo”. En: *Historia Social* No. 9, Valencia, 1991, p. 110.

2 Amelia Valcárcel. *Sexo y Filosofía*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991, p. 9.

ción Industrial, lo que posibilitó que las mujeres impusieran la premisa de que todos los seres humanos tienen los mismos derechos y obligaciones. Además, revueltas y manifestaciones en defensa de sus derechos como cuando en 1789, Luis XVI proclamó la convocatoria de los Estados Generales a fin de que la nobleza, el clero y el pueblo presenten sus reclamos, excluyendo a las mujeres. Entonces, se lanzaron a las calles y marcharon hacia Versalles. En la sublevación de 1789, como en la de mayo de 1793, las mujeres fueron, “como dirían las autoridades de la época, “las agitadoras”³.

Es durante la Revolución Francesa que las mujeres empezaron a definir el rol y lugar que ocupaban en la sociedad como ciudadanas. Organizaron La Société Républicaine Révolutionnaire y proclamaron su derecho a la educación y a la participación política. Incluso su radicalización fue más evidente cuando al fin de la contienda fueron desplazadas y excluidas, entonces organizaron clubes como La Sociedad Patriótica y de Beneficencia de las Amigas de la Verdad (1791-1792), fundada por Etta Palm d’Aelders, y el Club de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias (1793). Precisamente ese año se prohibieron los clubes en razón de que las mujeres no podían ejercer derechos políticos. “La prensa revolucionaria de la época lo explica muy claramente: habían abjurado de su destino de madres y esposas, queriendo ser ‘hombres de Estado’. El nuevo código civil napoleónico, cuya extraordinaria influencia ha llegado prácticamente a nuestros días, se encargaría de plasmar legalmente dicha ‘ley natural’”⁴. Por esos años, en 1792, Mary Wollstonecraft publicó *Vindicaciones de los derechos de la mujer*, donde proclamó el derecho de las mujeres a participar políticamente, puesto que no puede existir auténtica libertad sin su concurso en la sociedad. Incluso, el diputado Goyomar, sostuvo que las mujeres son las parias de la sociedad, lo cual era incompatible con el forjamiento de una sociedad democrática.

3 D. Godineau. *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution*. Aix-en-Provence: Alinéa, 1988.

4 Ana de Miguel. “Feminismos”. En: Celia Amorós. *10 palabras claves sobre la mujer*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995, p. 226.

Los socialistas utópicos fueron los primeros en destacar la importancia que revestía la transformación del ámbito familiar, y la tesis de Charles Fourier, según la cual la condición de las mujeres indica el grado de progreso y civilización de una sociedad, marcó un importante derrotero seguido posteriormente por el socialismo marxista. En 1843, Flora Tristán planteó la defensa de las mujeres como género y clase al formular un llamado a las obreras en su libro *Unión Obrera*. Las otras dos obras fundamentales del feminismo socialista aparecen, la primera en 1879, cuando August Bebel publicó *La mujer y el socialismo*; y la que tuvo mayor influencia en 1884, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Federico Engels.

A partir de la década de 1870, y debido a los cambios políticos, económicos y sociales que produjo la Segunda Revolución Industrial, se produjo un importante impulso en el movimiento feminista sobre todo en los países con mayor desarrollo. Tuvo retractsos como Hegel, quien sostuvo que solo era posible plantear la igualdad para las mujeres en el ámbito privado como madres, esposas, hijas y hermanas, y no en la esfera pública que correspondía a los hombres. Y contó con adhesiones como la de Friedrich Schlegel, quien en su "Carta sobre la filosofía" (1800), afirmó que la tarea prioritaria era la igualdad política. John Stuart Mill publicó, en 1869, conjuntamente con su esposa Harriet Taylor Mill, *El Sometimiento de la Mujer*, que centró el debate en la consecución del derecho político para las mujeres. Y, en 1866, presentó la primera petición en el Parlamento en aras del voto femenino. La primera reivindicación era, pues, la lucha por el sufragio donde destaca el movimiento sufragista inglés como el más radical.

Pero la realidad se impuso, tanto para los retractsos como para quienes apoyaban el derecho al sufragio femenino cuando estalló la Primera Guerra Mundial, y la mujer tuvo que incorporarse al trabajo en tareas que hasta ese momento habían sido consideradas masculinas. Fue entonces posible que sus demandas de acceso a la educación, a la capacitación, al trabajo, al voto, y una mejor distribución en las tareas al interior de la familia, fueran más comprendidas y asumidas por la sociedad

en su conjunto.

La evolución del pensamiento feminista, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha confrontado diferentes estrategias y tendencias con su propia tipología. Pero a grosso modo podríamos identificar en el feminismo contemporáneo tres grandes corrientes: feminismo liberal, feminismo socialista, y feminismo radical; además de la presencia de un feminismo popular principalmente en los países en desarrollo que se ha originado en las últimas décadas. 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”⁵.

El feminismo liberal de larga tradición, recoge el espíritu de la Revolución Francesa, “con su filosofía, el liberalismo, y su encarnación económica, el capitalismo. Libertad (individual) e igualdad (como) principales ejes de su lucha”⁶. Por tanto, reclama la igualdad de los derechos en todos los campos: laboral, salarial, educacional, jurídico, político y social. Obviamente, esta no es la única corriente feminista que demanda estos derechos, pero se diferencia de las otras por su identificación en las causas que originan la subordinación de las mujeres en la sociedad. En este contexto, la referencia fundamental del análisis lo constituye *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, que aparece en 1949. Se trata de un libro que ha influido de manera relevante y que constituye el ensayo feminista más importante del siglo XX. “Todo lo que se ha escrito después en el campo de la teoría feminista ha tenido que contar con esta obra, bien para continuarla en sus planteamientos y seguir desarrollándolos, bien para criticar oponiéndose a ellos”⁷. Pero fue la norteamer-

5 Joan Wallach Scott. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

6 Louise Toupin. *Qu'est-ce que le féminisme?* Quebec: Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine (CDEACF), 1997.

7 Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1998, p. 7.

ricana Betty Friedman, con su obra *La mística de la feminidad* (1963), y con la fundación en 1966 de la poderosa organización feminista de Estados Unidos, la Organización Nacional para las Mujeres, quien definió el feminismo liberal hasta la aparición del feminismo radical.

La década del sesenta del siglo XX, constituye la etapa cardinal signada en América Latina por el surgimiento de la Revolución Cubana, y una gran agitación social en países enfrentados a dictaduras militares, y a procesos guerrilleros, todos fallidos. Mientras que en África y Asia, se impuso la lucha de liberación de las potencias coloniales. Surgieron movimientos estudiantiles, democráticos, antirracistas, y el movimiento de liberación femenina. La misma convulsión social que atravesaba América Latina produjo una división en el seno de la organización de las mujeres, entre las feministas socialistas o políticas, y las feministas.

Entre 1967 y 1975 se desarrolló en los Estados Unidos un feminismo radical basado en dos obras teóricas que tuvieron una notable repercusión: *Política sexual* de Kate Millet y *La dialéctica de la sexualidad* de Sulamith Firestone. Ambas tuvieron el mérito de analizar el patriarcado y el género desde el psicoanálisis y el marxismo, a través de lo cual estudiaron las relaciones de poder al interior de la familia y la sexualidad. Para Kate Millet, la relación entre los sexos es política, porque 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 toma de conciencia de sí mismas, y nuevas formas de solidaridad entre mujeres que impulsarían aún más su desarrollo.

Para la corriente radical la opresión de las mujeres atraviesa todas las sociedades, las razas y las clases. Es decir, se localiza en la misma raíz del sistema, no solo en el factor económico como señalan los marxistas, sino en el sistema social de los

8 Toupin, ob. cit.

sexos: el patriarcado. Radical “significa sobre todo una nueva forma de pensar la relación entre hombres y mujeres más allá de las explicaciones liberales o marxistas, y se presenta como una lucha ‘autónoma’ en el pensamiento y la acción”⁸.

Mientras que el feminismo socialista apuntaba al sistema económico capitalista como explicación de la subordinación de las mujeres. Corriente que se inspira, como dijimos, en August Bebel, Clara Zetkin, y Federico Engels. Para Engels, la derrota de las mujeres se originó con la división de las clases sociales y la propiedad privada. A partir de lo cual la familia se convirtió en la unidad económica fundamental, donde el hombre asumió el predominio en el desarrollo de la sociedad y del estado, y las mujeres quedaron bajo su control en la esfera privada familiar fuera de la producción social⁹.

Si la opresión de las mujeres nació con el capitalismo, resulta lógico que ésta desaparezca cuando se logre cambiar el sistema económico, político y social que lo sustenta. En ese sentido, la liberación femenina forma parte de la lucha por la liberación de la sociedad en su conjunto. Es decir, la lucha contra el sistema capitalista y la lucha contra el patriarcado forman parte de la estrategia de este periodo sustentada por estudios que intentaron conciliar teóricamente ambas corrientes. También en Europa surgieron varios feminismos; por ejemplo, el francés de la diferencia que parte de la constatación de la mujer como lo otro; la otredad desde el psicoanálisis como medio de exploración del inconsciente en la reconstrucción de una identidad femenina, en oposición al feminismo igualitario que asimila a las mujeres sin salir de la dominación masculina. Y, el feminismo italiano del manifiesto *Rivolta femmine*, que tuvo como objetivo crear una identidad propia, a la par que criticó el feminismo reivindicativo por no respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres¹⁰.

A partir de la década del ochenta y noventa se inició un nue-

9 Federico Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1957.

10 Ana de Miguel, ob. cit.

vo orden signado por el triunfo de líderes de la derecha, el agotamiento de las ideologías, la disolución de la Unión Soviética, la debacle del socialismo en los países de Europa del Este, y el liderazgo económico, político y militar de Estados Unidos. Esto originó la formación de bloques geopolíticos encabezados por Estados Unidos, países de Europa y de Asia, mientras África y América Latina quedaban en la periferia bajo el impulso de políticas de desregulación, privatización y disminución del rol del Estado en la producción. Política que no ha solucionado el desempleo, ni la desarticulación de los procesos productivos, y mucho menos la grave crisis de distribución del ingreso que explica los profundos abismos sociales que se dan¹¹. Además, que se está reconfigurando la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional de varios países. Un formidable reto para el feminismo contemporáneo que necesariamente en América Latina deberá trazarse estrategias que engloben género, raza y clase.

En esa perspectiva, una de las tareas del movimiento femenino latinoamericano es lograr una equidad que incluya todas las voces, también las indígenas y marginadas. Porque, “la lucha por relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas”¹²; por ejemplo, en el movimiento zapatista iniciado en Chiapas, el 1 de enero de 1994. Así mismo, en muchas organizaciones populares las mujeres están luchando al interior de sus comunidades para cambiar una tradición que las excluye y oprime. Otro elemento importante es la construcción de las mujeres como sujetos históricos, y transformar una representación que las convierte en sujetos pasivos, intrascendentes, y sometidos a machismo y a la subyugación masculina.

Mientras que en el cuerpo teórico del feminismo contemporáneo europeo confluyen tres corrientes, según Diana Mulinari: El postestructuralismo francés de Michel Foucault, el pensamiento filosófico de Jacques Derrida, y el enfoque psicoanalítico en la escritura femenina de Julia Kristeva y Helene Cixous.

11 Agustín Haya de la Torre. *La restauración neoliberal*. Lima: Fundación Andina, 1994, p. 83.

12 Aida Hernández Castillo Salgado. “Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”

¿Qué tienen estos discursos tan dispares en común que los construyen como voces postmodernas?, se pregunta Mulinari. En primer lugar, expresan “una crítica a la Modernidad definida como el discurso de la superioridad de la Racionalidad sobre la emoción, de la ciencia, abstracta, neutral y objetiva sobre toda otra forma de conocimientos, del “progreso” sobre lo “tradicional”, de lo secular sobre lo religioso, del tiempo lineal sobre el tiempo circular”¹³. Por lo tanto, el feminismo se opone a un discurso que implica una modernidad homogénea y estática que refuerza la desigualdad social de una realidad heterogénea silenciando las voces de los marginados, el marxismo de Antonio Gramsci y Rosa Luxemburgo, el psicoanálisis, el existencialismo de Simone de Beauvoir, el surrealismo, la escuela de Frankfurt, la crítica hermenéutica y el discurso feminista¹⁴.

Feminismo en el Perú

La tradición feminista en el Perú data de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Pero es en la década del setenta que aparecen organizaciones feministas con un discurso definido que se afianza a partir de 1980. Casi todas en calidad de Organizaciones No Gubernamentales y contando con financiamiento extranjero. En sus inicios sacudieron a la sociedad limeña de su letargo y de su discurso patriarcal, tradicional y conservador, constituyéndose en un grupo de vanguardia en razón de sus planteamientos y estrategias. Entre otras, me refiero a Flora Tristán y Manuela Ramos, que posteriormente orientaron su trabajo hacia los sectores populares femeninos, e incluyeron en su plataforma reivindicaciones ciudadanas y de representación política.

El trabajo de las organizaciones feministas respondió en buena parte a las exigencias de los cambios que también se operaban en la sociedad peruana. La incorporación creciente de la mujer al mercado del trabajo a partir de la década del sesenta

13 Diana Mulinari. “Feminismo y postmodernidad”. En: *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Haina, 1998, p. 213.

14 *Ibid.*, p. 213.

15 Virginia Guzmán, Patricia Portocarrero. *Dos veces mujer*. Lima: UNIFEM, Flora Tristán, Mosca Azul Editores, 1985.

transformó un ámbito 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 masculina¹⁵. Sin embargo, se trataba de un trabajo donde las mujeres eran “la mayoría sólo en aquellos empleos de tiempo parcial, de bajo o ningún salario”¹⁶. 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.

Un hecho que marca este proceso en la década del ochenta, es el surgimiento de organizaciones de mujeres de los sectores urbano-populares, que no se definieron como feministas, aunque en la práctica cuestionaron el orden establecido al convertirse en soporte económico de sus hogares, y movilizarse en pro de conquistas sociales concretas. Este fenómeno que pertenece a los países en desarrollo, frente a la carencia de políticas del Estado favorables a las mujeres, y a la ausencia de reivindicaciones en los partidos y en la institucionalidad política, ha sido calificado por los sociólogos como estrategia de sobrevivencia. El vigor de estas organizaciones de mujeres replanteó el programa feminista en el Perú, hacia una importante línea de apoyo “a mujeres organizadas para la sobrevivencia en comedores comunales, comités del vaso de leche o comités de salud”¹⁷.

La organización alrededor de los comedores populares surgió durante el gobierno de Fernando Belaunde, en 1978, a partir de la creación de las “cocinas familiares”, que posteriormente en 1985 se llamaron “comedores del pueblo” durante el gobierno de Alan García. En ambos casos, fueron promovidos desde el Estado como mecanismos compensatorios a la crisis económica. Sin embargo, después surgieron por iniciativa de las mujeres incluyendo reivindicaciones de género, educación y promoción de las mujeres. De 500 comedores populares que existían en Lima en 1984, pronto surgieron en Arequipa, Piura, Trujillo y Chimbote llegando a 1,800, y en el año 2001 se calcula alrededor de 5,000

16 Cecilia López Montaña. “La dimensión de género del capital social. Equidad de género: una decisión política. En: *Socialismo y Participación* No. 92, Lima, abril del 2002.

17 Maruja Barrig. *De vecinas a ciudadanas*. Lima: Servicios Urbanos y Mujeres de Bajos Ingresos, 1988.

comedores populares. Mientras que los comités del vaso de leche fueron creados a iniciativa del gobierno municipal de Izquierda Unida entre 1984 y 1986. En ellos también las mujeres realizan actividades colectivas dedicadas al mejoramiento de las condiciones de vida y capacitación. Otra organización de mujeres surgida en los últimos años son los wawawasi, casa de niños en quechua, donde las mujeres de barrios pobres atienden en su casa a los niños y niñas cuyas madres deben concurrir a sus trabajos, y que no tienen con quien dejarlos.

Pero el hecho de enfrentar la sobrevivencia de manera colectiva en la distribución y preparación de alimentos en los comedores populares y en los comités del vaso de leche, significa algo más que un esfuerzo común en espacios cotidianos, significa también concurrir a asambleas, pertenecer a comisiones, y recibir capacitación, lo que ha dado lugar a la aparición de lideresas mujeres que dirigen estos movimientos, y cuya fuerza política ha querido ser manipulada por más de un gobierno. En efecto, “el fenómeno de los comedores populares constituye hoy un espacio privilegiado a partir del cual se pueden plantear y analizar los problemas más gravitantes del país: la crisis económica y su impacto en la alimentación popular; el desarrollo de organizaciones de base alrededor de estrategias de subsistencia así como la participación protagónica y organizada de las mujeres en dichas estrategias”¹⁸.

Actualmente existe un reconocimiento de la eficiencia de la organización femenina que presta servicios en su comunidad, y que logró la dación de la Ley del Vaso de Leche y la Ley de Organizaciones Sociales de Base que disponen subsidios del 65% de su canasta familiar. Sin embargo, estas disposiciones legales no se cumplen, y persisten las limitaciones para articularse como movimiento en relación con otras organizaciones comunales. Expresan, además, la ausencia de las mujeres en las esferas de decisión política, comunal o municipal, la opresión de una sociedad sexista y patriarcal, y de un sistema económico que las excluye. Pero, también, la capacidad de lucha para resolver sus problemas básicos y dejar oír su voz; algo que no

18 Nora Galer – Pilar Núñez. *Mujer y comedores populares*. Lima: Sepade, 1989, p. 7.

sucede con las empleadas domésticas que no cuentan con canales para defender sus derechos en el contexto de un sistema de explotación institucionalizado. Se trata mayoritariamente de mujeres migrantes del interior del país, sin educación, y en categoría de sub empleadas¹⁹.

La valentía de las mujeres organizadas alrededor de los comedores populares y de los comités del vaso de leche quedó demostrada durante los años del terrorismo de Sendero Luminoso. En su demencial análisis, Sendero consideró que estas organizaciones apoyaban de manera indirecta la viabilidad del gobierno, y por lo tanto eran “enemigas del pueblo”. Trataron de controlarlas y, al no poder hacerlo, empezaron asesinar a sus dirigentas. “La primera víctima fue Doraliza Díaz, del Vaso de Leche en agosto de 1991. El 20 de diciembre del mismo año, intentaron asesinar a Enma Hilario, dirigente de la Comisión Nacional de Comedores Populares que tuvo que asilarse en Costa Rica. En febrero de 1992, mataron a María Elena Moyano, y siguieron haciendo lo mismo durante los meses siguientes en otros lugares del país”²⁰. El terrorismo de Sendero Luminoso debilitó las organizaciones populares de mujeres hasta 1993, año en que se renovó la dirigencia de la Federación de Centrales de Comedores Populares, y se inició una lenta recuperación en aras de canalizar sus demandas y lograr una mayor presencia en la escena pública.

Como vemos, los roles de las mujeres han cambiado en el ámbito económico, social, familiar, y político, a pesar de lo cual la desigualdad existe. En este contexto, y después de varias décadas de investigación, es necesario considerar aspectos que anteriormente no eran del todo definitivos, y que guardan relación con la ciudadanía y los derechos sociales y económicos, puesto que “el estatus de la mujer está positivamente correlacionado con la productividad económica y con la armonía social”²¹.

19 Alberto Rutte García. *Simplemente explotadas*. Lima: Desco, 1976.

20 Héctor Béjar. *Política social, justicia social*. Lima: CEDEP, 2001, p. 139.

21 López Montaña, ob. cit., p. 85.

Ciudadanía, Derechos y Representación Política: Hacia un nuevo contrato de género

A inicios del siglo XXI las mujeres peruanas enfrentan una situación sumamente compleja, signada por elementos de cambio en contraposición con la continuidad de viejas herencias. La misma sociedad se mueve saturada de contradicciones. La profusa migración rural que marcó en la década del sesenta a todos los países de la región, ahora trasciende las fronteras nacionales en lo que se ha denominado: “migración de la miseria”. También se ha descrito esta época como la “era del nacionalismo”, porque es cada vez mayor el número de grupos que se movilizan y afirman su identidad”²². Tradición y modernidad en un contexto de empobrecimiento económico y crisis política.

En la última década, y pese a la proclamación de conquistas y a un rol aparentemente más notorio, la representación política de las mujeres se ha mantenido casi inamovible. La cuestión femenina lejos de estar superada se mantiene en un nivel de permanente confrontación. Existen grandes 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.

Los logros obtenidos por el movimiento femenino y la sociedad civil se han conseguido gracias a una permanente presión: En 1991, se formó un Grupo Parlamentario de Mujeres con el fin de impulsar tres propuestas: Coeducación, Prevención de la violencia contra la mujer, y una Ley de Comisarías para las Mujeres. Se consiguió que el Congreso Constituyente de 1993 aprobara una Ley de Violencia Familiar, aunque significó un retroceso puesto que recortó el texto de la Constitución de 1979, que establecía “la igualdad ante la ley, sin discriminación alguna por razón de sexo, raza, religión, opinión e idioma”. En 1994, se creó la Comisión de la Mujer en el Congreso, y en 1998, la Ley General de Elecciones estableció que los partidos políticos incluyeran en sus listas candidatas mujeres en un porcentaje

²² Will Kymlicka. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 265.

mínimo del 30%, tanto para las elecciones internas de los partidos como para los procesos de elecciones generales, municipales y regionales.

Pero la adecuación de una legislación más acorde con los tiempos, que se ha producido en varios países de América Latina, para que los partidos y agrupaciones mantengan una proporcionalidad en sus órganos de dirección tanto de hombres como de mujeres, no es suficiente. Cabe recordar que en países europeos donde ya existe una legislación más aparente, no ha significado un notable cambio. Según un estudio presentado a iniciativa de la Unión Interparlamentaria Europea, hace nueve años el porcentaje de las mujeres en los parlamentos alcanzaba el 14%, mientras que en la actualidad es de 11.75%.

Tampoco se trata de una cuestión ideológica cuando del poder se trata. En el Plan de Gobierno Municipal de Izquierda Unida de 1987, existía un programa por la igualdad de los derechos sociales y políticos, cuyo objetivo era garantizar a toda persona el desarrollo de sus derechos y deberes sociales sin ninguna distinción de sexo; estimular un nuevo tipo de relación de pareja y familia, que permita al hombre y la mujer enfrentar en pie de igualdad la construcción de la nueva sociedad. Así como priorizar el reconocimiento de la dignidad de la mujer como persona con libertad y derecho a la participación social en igualdad de condiciones a las del varón. Significó, y es un buen proyecto, al igual que la propuesta elaborada por las mujeres de Izquierda Unida al Primer Congreso Nacional celebrado en febrero de 1989, donde se propuso el reconocimiento social del aporte histórico de las mujeres en la construcción del proyecto socialista; la transformación de las relaciones hombres y mujeres sobre la base del respeto mutuo, tanto al interior de la familia como en los diversos espacios públicos, y abolir toda norma jurídica que mantenga vigente la discriminación de la mujer, entre otras reivindicaciones²³. Sin embargo, durante el congreso dominado

²³ Texto presentado al Primer Congreso Nacional de Izquierda Unida por: Gladys Acosta (Comité de Base Santa Beatriz); Ana Alzamora (Comité de Base Santa Beatriz); Gabriela Ayzanoa (Comité de Base 1, Jesús María); Sara Beatriz Guardia (Comité de Base, Barranco); Flormarina Guardia (Comité de Base 6, Jesús María); Rosa Guillén (Comité de Base Dos de Mayo); Carmen Lora (Comité de Base Santa Beatriz); Diana Miloslavich (Comité de Base 6, Jesús María). Lima, 3 de enero de 1989.

por la confrontación política entre los diversos partidos que integraban Izquierda Unida, y la división que se produjo, este programa no mereció ninguna atención.

Tampoco se han producido cambios sustantivos en la educación ni en la salud. Como en todos los países de la región, las mujeres peruanas pertenecientes a zonas rurales tienen niveles de educación muy bajos. Aunque en el 2001 teníamos 8% de analfabetismo como promedio nacional, en las zonas de extrema pobreza alcanzaba el 64% sobre todo de mujeres. Es decir, de las 1'287,168 mujeres analfabetas, el 73% están ubicadas en áreas rurales. Deficiente acceso a la salud y menos expectativas de vida para las mujeres de sectores marginales urbanos. Según datos de UNICEF, de mil niños que nacen anualmente, 105 mueren por deficiencias alimenticias, y la tasa de mortalidad materna, entre 1994 y 1998, fue de 190 mujeres por cien mil niños nacidos vivos²⁴.

Además, de acuerdo al Censo de Comunidades Indígenas de 1993, la población indígena peruana está compuesta por 8 millones de quechuas, 603,000 aymaras, y 299,218 indígenas que pertenecen a los 56 pueblos que habitan la Amazonía, representando por tanto el 40% de la población peruana²⁵. Pero 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 e inferioridad. Por ello, las mujeres indígenas son las más subordinadas y excluidas, porque a la dominación por género y clase, se incorpora la cuestión étnica. Son ellas, o sus descendientes, quienes pueblan las zonas marginales de Lima realizando trabajos informales.

El otro gran problema es la crisis política e institucional que enfrenta el Perú desde hace varias décadas. El fracaso de los gobiernos de Acción Popular y del APRA en la década del 80 confluyeron en el gobierno de Alberto Fujimori, en el contexto de una debacle económica, política, crisis social y el accionar del terrorismo de Sendero Lumino que originó más de 25,000 muer-

24 UNICEF. "Estado mundial de la infancia 1998". Lima, octubre de 1998.

25 Chirapac: Centro de Culturas indias. Lima, 2000.

tos. Recuperada la democracia con el gobierno del presidente Alejandro Toledo en el 2001, un estremecimiento de indignación sacudió el país ante el nivel de corrupción que alcanzó a todas las esferas del gobierno y de la sociedad. A través de los vídeos que grabó el poderoso Jefe del Servicio de Inteligencia, Vladimiro Montesino, vimos desfilar a ministros, generales, banqueros, políticos, congresistas, empresarios, dueños de canales de televisión, y animadoras de programas de televisión, extendiendo la mano para recibir miles de dólares a cambio de su sometimiento. La falta de confianza y credibilidad en los políticos y en el mismo sistema, que actualmente domina la vida nacional, es probable que no pueda ser superado en los próximos años, sin un alto costo social y político.

Por otra parte, el modelo neoliberal con el que se pretendió encarar la crisis mediante una política de ajuste diseñada de acuerdo con las exigencias de la comunidad financiera internacional, se ha implantado en el marco de modos de producción desarticulados, sin reforma del Estado, desempleo, analfabetismo y pobreza. Agregándose el incremento del narcotráfico y la violencia social, frente a la carencia de una política social como política pública. Según el Banco Mundial, en los años setenta la deuda externa latinoamericana fue de 60,000 millones de dólares; en 1980 llegó a 200,000 millones de dólares, y a finales de 1999 alcanzó los 700,000 millones de dólares. Pero, entre 1982 y 1996, como pago de la deuda la región devolvió 740,000 millones de dólares. “Está claro que la deuda nunca podrá pagarse. Es imposible pagarla. No deja de crecer y representa una fuga de capitales cada vez mayor de los países pobres a los países ricos, y esta situación se mantendrá y empeorará sin que se produzca ningún cambio”²⁶.

No es casual, que en los últimos años se hayan producido profundas crisis políticas en México, Haití, Panamá, Perú, Venezuela, Bolivia, Brasil, Argentina, Ecuador, Colombia, Nicaragua y Guatemala. Además, de las crisis recurrentes en países como El Salvador y Honduras. Hecho que demuestra el fracaso del modelo propugnado por Estados Unidos, según el cual una

26 Noam Chomsky. *Estados canallas*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 127.

vez alcanzada la estabilidad macroeconómica, se produciría un sostenido crecimiento económico y estabilidad política. Es necesario señalar que todas las crisis de la región tienen puntos coincidentes, puesto que para el enfoque neoliberal la democracia es un concepto exclusivamente institucional y el reajuste económico no contempla la desigualdad en la distribución de la riqueza, y el alto costo social en un escenario de marginalidad creciente, dependencia y atraso estructural²⁷. Por ello, la distancia que separa actualmente a los “partidos políticos convencionales de la ciudadanía, es incluso mayor que la distancia que los separa de las mujeres, o a lo que se podría llamar el movimiento femenino y su problemática²⁸.

La respuesta a estas crisis de gobernabilidad convertidas en crisis de legitimidad, la constituyen los movimientos, agrupaciones y fuerzas políticas emergentes. La solución democrática depende pues, de la viabilidad en la resolución del problema de la representatividad política, los derechos ciudadanos, la igualdad social y la participación popular²⁹. Lo que está en juego hoy en el Perú y en América Latina es la democracia, la vigencia de los partidos políticos, y la renovación de las sociedades civiles; proceso que está acompañado por luchas económicas y sociales de largo aliento³⁰, signado por revueltas y protestas populares que invaden las calles exigiendo a los gobiernos reivindicaciones económicas y sociales: en Bolivia con protestas contra la privatización; en Ecuador, el movimiento campesino logró la dimisión del presidente de la República; en Argentina, el desborde popular produjo la caída del gobierno de De la Rúa; en Venezuela, partidarios de Hugo Chávez y detractores originaron una masiva respuesta popular que puso en jaque al gobierno; en el Perú, la revuelta popular en la región sur contra la privatiza-

27 Lucio Oliver. “América Latina: las enseñanzas de las crisis políticas”. En: Revista Dialéctica, No. 25, México, 1994, p. 89.

28 Francoise Collin. “Políticas del compromiso y políticas de la verdad”. En: El Rodaballo. Año IV No. 18 Otoño/invierno, Buenos Aires, 1998, pp.46-50.

29 Sara Beatriz Guardia. “El reto de la democracia”. En: El Nacional, México DF, 27 de agosto de 1992, p. 16.

30 Sinesio López “Críticas (bien intencionadas) a un crítico”. En: Revista Socialismo y Participación, Lima, 1998.

ción de las empresas eléctricas evidenció la fragilidad institucional y la debilidad del gobierno de Toledo. Una crisis económica y política generalizada que significa también, una nueva forma de protesta de impredecibles consecuencias y que amenaza el sistema democrático.

Pero aquí cabría preguntarse: ¿Es válida una democracia asentada en principios de inequidad entre los sexos?. Desde una perspectiva de género, la democracia política tiene que ver con la presencia de las mujeres en las estructuras formales y en la formulación de políticas públicas. Si los ciudadanos tienen derechos y obligaciones, entonces debieran ser considerados provistos de género, y por lo tanto significa algo más que igualdad formal. Se trata de derechos legales, política social, derechos humanos de las mujeres. La presencia activa de la ciudadanía como elemento de democratización debe significar para las mujeres la apertura de nuevos espacios en la esfera pública donde actuar; es decir, como apunta Hannah Arendt³¹, la ciudadanía significa el espacio de construcción de lo público donde los derechos se ejercen con responsabilidad y eficacia. Significa una nueva forma de hacer política relacionada con los principios de autonomía, igualitarismo y democracia interna. Actualmente los intereses de las mujeres no están representados en el Estado en términos de justicia social y equidad; tampoco las responsabilidades en la esfera privada se comparten, aunque se haya redefinido el ámbito político, una forma de socialización entre las personas y un nuevo imaginario social.

En este marco, la reforma del Estado se convierte en un imperativo. Un Estado democrático que posibilite la participación popular y que pueda coexistir con las transnacionales capitalistas, con un proyecto nacional y una sociedad altamente participativa en las decisiones que más le atañen. Lo que implica profundizar lo que Pablo González Casanova llama *democracia emergente*; es decir, una democracia participativa, popular, con la propuesta de un desarrollo nacional y regional en el

31 Hanna Arendt. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

32 Pablo González Casanova. "Paradigmas y Ciencias Sociales: una aproximación". En: *Revista Dialéctica*, No. 22, México, 1992, p. 24.

actual contexto de la globalización. Un Estado que descansa, cito a González Casanova, “en un poder que sea pluralista, que sea respetuoso de las ideas de los demás, que sea respetuoso de las variaciones políticas, de los universos ideológicos y que aproveche todas las experiencias anteriores del proyecto democrático y de la lucha por la libertad, la justicia social, la independencia y la soberanía”³². O como resumiría Gramsci, la única posibilidad de superar la crisis immanente de la modernidad es uniendo ética y política y desarrollar la democracia.

Pero cuando planteo la necesidad de la participación política de las mujeres, no me estoy refiriendo sólo a su presencia en el poder estatal o legislativo. La relación de la mujer en términos de poder y liderazgo es muy compleja debido a acondicionamientos culturales. Según Julia Kristeva, un porcentaje significativo de mujeres que han accedido a puestos de dirección con las consabidas ventajas económicas, sociales y personales, muchas veces “se convierten en pilares de los regímenes existentes, guardianas de la situación, las protectoras más celosas del orden establecido”³³.

Me refiero a una participación amplia, plural, que en el marco de sociedades signadas por la desigualdad estructural, la coexistencia de una modernidad incipiente con costumbres atávicas y tradicionales, significa asumir la participación de las mujeres y las relaciones de género con las características particulares que tienen actualmente; donde incluso el lenguaje – que juega un rol fundamental en la transformación de la identidad social de los individuos - adquiere connotaciones singulares al reflejar una cultura patriarcal y machista. No es casual que Foucault haya puesto el acento en la relación entre poder y discurso, y que Pierre Bourdieu describa la existencia de un capital lingüístico como forma de poder simbólico. Por todo ello, no es posible hablar de democracia, ni de ciudadanía, y menos de representación política sin mencionar los derechos de las mujeres, de una nueva conciencia democrática que respete la diversidad y la pluralidad, y de un pensamiento distinto tendiente a resolver la contradicción entre ética y política. Todo

33 Julia Kristeva. *Las enfermedades del alma*. Barcelona: Editorial Pretextos, 1995, p. 198.

lo cual apunta a una nueva forma de mirarse y compartir.

Es decir, para que la democracia participativa se desarrolle, tiene que ser concebida y aceptada como un fenómeno que a la par que incluye cuestiones relativas al poder o la reforma del estado, asuma que la reestructuración de la sociedad civil es igualmente indispensable. Una reestructuración donde el principio de autonomía, que implica la capacidad de todos los seres humanos, hombres y mujeres, a participar en la vida pública y forjarse como seres libres, posibilite la transformación interdependiente tanto del estado como de la sociedad civil. Porque no basta con ser reconocido como un sujeto de derechos, se requiere la legitimación de derechos civiles, políticos y sociales³⁴, 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. Por lo tanto, democracia significa también que la lucha de las mujeres amplíe el ejercicio de la ciudadanía, la democratización de la sociedad, y afiance espacios de presión de manera individual y colectiva.

La casi inexistente participación de las mujeres en las decisiones de poder y en los partidos políticos, las obliga a luchar al interior de la sociedad por sus reivindicaciones en el contexto de un sociedad donde lo político es de dominio masculino y la participación de las mujeres en el discurso oficial y en la economía es subalterno. El 25 de julio del 2002, varias organizaciones feministas y de mujeres publicaron un comunicado a propósito de cumplirse un año de gobierno de Alejandro Toledo, en el que señalaban que la discriminación y la violencia contra las mujeres constituyen un obstáculo para el desarrollo y la consolidación de la democracia:

“A pesar de nuestra permanente y diversa contribución al

34 Sinesio López. *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima: Instituto de Diálogos y Propuestas, 1997.

país, nuestros intereses, propuestas y avances para alcanzar la igualdad están siendo seriamente amenazados. Por ello, al finalizar el primer año del actual gobierno queremos manifestar que: El Acuerdo Nacional no garantiza el compromiso para acortar las brechas de desigualdad que existen entre hombres y mujeres. El proceso de modernización del Estado menoscaba el rol rector del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social en el diseño, conducción y aplicación de las políticas públicas para garantizar la equidad de género y la erradicación de la discriminación y la violencia contra las mujeres. Las políticas del Ministerio de Salud ponen en riesgo la vida de miles mujeres al recortar la oferta de los métodos más modernos y eficaces de anticoncepción. La reforma constitucional propuesta recorta el derecho a la igualdad y la no-discriminación, y tampoco reconoce ni garantiza los derechos sexuales y derechos reproductivos. La aprobación de la Ley de Igualdad de Oportunidades que garantizaría la igualdad real de las mujeres peruanas fue postergada en la pasada legislatura. La normatividad sobre descentralización y gobiernos locales y regionales no tiene entre sus objetivos la equidad de género ni contiene mecanismos para llevarlo a la práctica. El Jurado Nacional de Elecciones no nos garantiza la aplicación de las cuotas para las mujeres y los pueblos indígenas negándose a cumplir el mandato de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Las mujeres hemos luchado por la conquista de la democracia de nuestro país y seguimos jugando un rol protagónico en diferentes espacios, contribuyendo al desarrollo humano con equidad”.

Por otra parte, la escasa representación y participación de las mujeres en la política sindical, significa un obstáculo para llevar a cabo reformas que las beneficien, y pocas posibilidades de plantear sus derechos, a pesar de su creciente incorporación al mercado de trabajo. Tampoco existe en el Perú una legislación laboral que atienda las necesidades específicas de las mu-

35 Paulina de los Reyes. “Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de género?. En: *América Latina; ¿Y las mujeres qué?.* Suecia, Haina, 1998.

Cambiar los paradigmas

jes como trabajadoras³⁵. Se trata, además, en su mayoría de un trabajo informal y mal remunerado.

Tampoco tiene representación en la sociedad peruana la transformación de los espacios institucionales ni el tránsito del ámbito doméstico al mundo laboral, lo que implica la elaboración de una nueva concepción, nuevos deberes y derechos. Por ello, el trabajo fuera del ámbito doméstico solo ha significado mayor trabajo y responsabilidades, pero no mayores derechos frente a un modelo tradicional que continúa definiendo a las mujeres en el ámbito puramente doméstico y en el papel de esposas y madres. Lo cual significa, que a pesar de existe una mayor conciencia de los derechos de las mujeres, no está debidamente legislado ni reconocido el triple rol que en la actualidad cumplen: trabajo productivo, generación de la fuerza de trabajo, y trabajo reproductivo. Por ello, es necesario “interpretar los cambios en el trabajo de las mujeres como un proceso de 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”³⁶.

También es necesario tener en cuenta el cambio que se ha producido en las familias en los últimos años. Mayor número de mujeres profesionales, mayor número de divorcios, más mujeres solas al frente de sus hijos y en la manutención del hogar; incluso, más mujeres viviendo solas sin pareja y sin hijos. Pero esto no está ni regulado ni legislado, como si los cambios que se han producido al interior de las parejas y de la familia, basados en relaciones tradicionales entre hombres y mujeres, no fueran visibles o no existieran.

Estamos, pues, frente a un contrato de género tradicional que separa los roles productivos y reproductivos en contradicción con una realidad que exige un nuevo contrato basado en un modelo igualitario. Desde una perspectiva histórica, la noción de contrato de género nos permite conceptualizar el proceso mediante el cual se definen a distintos niveles, responsabilidades, derechos y representaciones asociadas a lo masculino y a lo femenino. Por tanto, se requiere un nuevo contrato de género que, entre otros factores, integre a las mujeres como sujetos históricos y a las relaciones de género como un elemento constituyente y no puramente adicional del devenir histórico. Ese es el reto del siglo XXI.

Capítulo IX

Historia de las mujeres

La historia: un derecho conquistado

En el siglo XIX se inició un proceso de separación y relación entre el espacio público y privado, ambos regulados por normas distintas¹. El concepto de estos espacios constituye el punto de partida de la visibilidad o invisibilidad 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 tanto públicas como privadas de las mujeres han quedado borradas, silenciadas en los archivos públicos², invisibles para la historia.

El corpus teórico del discurso histórico, refleja una forma de conocimiento a partir de la percepción masculina³, lo que plantea necesariamente la necesidad de conocer ese otro lado de la historia, ese conocimiento surgido desde la otra orilla, ese *otro* saber que nos reportará un conocimiento mayor de nosotros mismos⁴. Esa es la perspectiva de la historiografía de las mujeres, y de la revisión del conocimiento histórico que ha prevalecido. Una investigación desde la pluralidad de enfoques, métodos y esquemas interpretativos, puesto que del “mismo modo que en la historia social, coexisten en ella corrientes historiográficas de bagaje teórico y presupuestos metodológicos variados⁵. Significa rescribir la historia desde una perspectiva femenina, plantear nuevas formas de interpretación, reformular

1 Philippe Ariès et George Duby. *Histoire de la vie privée*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 19.

2 Michelle Perrot. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1999, p. 13.

3 Eric Hobsbawm. “El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda”. En: *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera*. Barcelona: Crítica, 1987, p. 17.

4 *Ibid.*, p. 18.

5 *Historia Social*. Valencia, No. 9, invierno 1991, p. 53.

6 Georg G. Iggers. “L'historiographie au 20e siècle”. Discurso de introducción. Congreso de

el análisis histórico, y revisar conceptos y métodos existentes.

Aunque algunos historiadores sostienen que el siglo XX expresó la “crisis” de la historia, Paul Veyne señala que este siglo será reconocido como el refundador de la Historia, entre otras razones, porque los estudios históricos de los últimos años han demostrado que el conocimiento histórico comporta elementos ideológicos y subjetivos. Estamos, pues, ante una historia que ya no se presenta como un recuento del pasado sino en tanto representación del mismo y, por consiguiente, cambiante y condicionada al presente.

Por ello, 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 económicos⁶. Michel 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 Duby⁷, plantearon una serie de interrogantes respecto de lo privado en una sociedad, los límites entre lo público y lo privado, la familia y sexualidad⁸.

Es en este proceso que la historia social cambió su orientación dirigida al estudio del espacio público hacia el espacio privado, 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 protago-

Ciencias Histórico Sociales, Oslo, agosto del 2000.

7 Ariès - Duby. *Histoire de la vie privée.*, ob. cit.

8 En 1976, Michel Foucault le dedicó a esta cuestión su libro: *La volonté de savoir.*

9 Roger Chartier. “La historia no terminó”. En: El Clarín, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.

10 Nadia Fahmy-Eid. “Histoire, objectivité et cientificité. Jalons pour une reprise du débat

nistas”⁹. La historia de las mujeres constituye actualmente un campo “que se alimenta de un universo de pensamientos donde la dinámica de los cambios y de cuestionamientos responden particularmente a criterios del conocimiento científico”¹⁰. Por lo mismo, no se trata de una narración más o menos documentada en torno a la presencia de las mujeres en las distintas épocas de la historia, ni de lo que se ha escrito sobre las que desafiaron a la sociedad y fueron calificadas de heroínas, reinas, brujas y hechiceras.

Se trata de una historia que coloca en el centro de sus intereses al género y el estudio de la complejidad de las relaciones entre los sexos en una sociedad determinada, en un momento determinado, como una construcción social que importa precisamente deconstruir¹¹, y no inscrita en el eterno determinismo biológico. Es descubrir la invisibilidad y las huellas perdidas de las mujeres, como dice Michelle Perrot. Invisibilidad que obedece a la concepción androcéntrica, excluyente de clases sociales y etnias, y que concibe el tiempo lineal basado en el esquema tradicional del progreso y la periodización. Supuesto que no guarda relación con el significado que han tenido las diferentes etapas para las mujeres; por ejemplo, cabría reflexionar al igual que Kelly-Gadol, si ese extraordinario movimiento cultural que fue el Renacimiento, tuvo un mismo aspecto liberador para los hombres y las mujeres de las elites de esa época.

Pero si las huellas de las mujeres han sido borradas, ¿Cómo podemos conocer sus formas de vivir la cotidianidad, e interpretar sus pensamientos, emociones y acciones?. ¿Cómo aproximarnos a los hechos que originaron cambios desde las mujeres?. En definitiva, ¿Qué sabemos de ellas si hasta los tenues rastros “proviene de la mirada de los hombres que gobiernan la ciudad, construyen su memoria y administran sus archi-

épistémologique”. En: *Histoire sociale/ Social History*, No. 47, 1991, p. 9.

11 Silvia Rodríguez Villamil. “¿Víctimas o heroínas? Los desafíos de la Historia de las Mujeres y su desarrollo en Uruguay”. En, Silvia Rodríguez Villamil (Coordinadora). *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992.

12 George Duby – Michelle Perrot. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Plon, 1991, p. 44.

vos”?¹². No se trata, entonces, como dice Michelle Perrot, de llenar un “casillero” del conocimiento hasta ahora vacío, sin modificar el conjunto, o la inclusión de las mujeres como sujetos históricos.

Se trata de analizar y estudiar una nueva valoración de las experiencias femeninas mediante una nueva forma de abordar la historia, la revisión de modelos que han impregnado a todos los grupos sociales, y los factores diferenciales que afectan a las mujeres. Por consiguiente, “la necesidad de recurrir a las más variadas fuentes para poder captar y reconstruir esa realidad heterogénea”¹³. Para Jacques Derrida, se trata de reemplazar la lógica tradicional practicada en las ciencias sociales por una nueva manera femenina de abordar el pensamiento crítico. Con lo cual coincide Joan Scott, cuando señala que la historia de las mujeres debe escribirse siguiendo una lógica de investigación diferente a la aplicada en la historiografía tradicional.

En esa perspectiva, la reconstrucción del pasado femenino supone un cambio de paradigma¹⁴, reformular las categorías del análisis histórico¹⁵, y por lo tanto rescribir la historia desde una alternativa contestataria¹⁶ con nuevos modelos interpretativos. En buena cuenta, asumir la historia social desde una dimensión que considere que las relaciones entre los sexos son construcciones sociales, y que por lo tanto las relaciones desiguales entre hombres y mujeres son producto de ciertos mecanismos que expresan las contradicciones inherentes a toda formación social¹⁷, cuyo estudio guarda relación con otros que analizan las relaciones entre grupos sociales.

Solo así se podrá escribir una historia integral que recoja

13 Silvia Rodríguez Villamil. “Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?”. En: Boletín Americanista. Año XXXIII, Universidad de Barcelona, 1992-93, p. 73.

14 Sara Beatriz Guardia. *Voces y cantos de las mujeres*. Lima: Línea & Punto, 1999.

15 Historia Social No. 9, Valencia, 1991, p. 53.

16 Pablo Macera. En: Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. (Prólogo). Lima: Editorial Minerva, 1995, p. 11 (3^a Edición).

17 Rodríguez Villamil, “Mujeres uruguayas...”. ob. cit., p. 76.

18 Gisela Bock. “La Historia de las Mujeres y la Historia del género: aspectos de un debate internacional”. En: Historia Social No. 9, Valencia, 1991, p. 61.

ambas experiencias, donde las relaciones entre los sexos sean contemplados como entidades sociales, políticas y culturales¹⁸, y no de forma aislada para convertirse en un nuevo getto femenino, como advierte Michelle Perrot. Es por ello que la nueva historiografía tendrá que valerse de “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”¹⁹.

Entonces encontraremos diferencias notables en las experiencias de las mujeres y de los hombres a través de la historia. Veamos un caso bastante ilustrativo analizado por Bock en la Italia de comienzos de la Edad Moderna que, enfrentada a crisis económicas, plagas y al aumento de la población urbana, se vio en la necesidad de prohibir la mendicidad y crear instituciones benéficas para recluir a los pobres. Estos establecimientos significaron para los hombres lugares de apoyo para paliar la pobreza; en cambio para las mujeres constituyeron instituciones de tipo conventual, donde buscaron protección por abandono, maltrato en el matrimonio, viudez, divorcio y orfandad. También protección a su honor²⁰.

Historiografía de las mujeres

Hasta el siglo XIX las mujeres que aparecen en el discurso histórico son generalmente mujeres excepcionales, sea por sus virtudes, heroísmo o belleza. Pero es precisamente en este siglo cuando la historia se convierte en un relato erudito, que Michelet le otorga a la mujer un papel importante en dos libros: *La Sorcière* y *Les femmes et la Révolution française*²¹. Casi un siglo después, en 1945, el historiador inglés William L. Schurz, cuestionó la historia oficial al incluir un capítulo dedicado a las

19 Ibid., p. 57.

20 Ibid., p. 58.

21 Michelle Perrot. “Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa”. En: *Ayer* No. 15, 1995, p. 71.

22 William L. Schurz. *This New World: The Civilization of Latin America*. Nueva York. E.P. Dutton, 1945, pp. 276-338.

mujeres en su libro *This New World: The Civilization of Latin America*²². En 1946, Mary Beard, publicó *Woman as force in History*, y en 1949, Simone de Beauvoir escribió: “toda historia de las mujeres ha sido hecha por los hombres”. Para la autora del *Segundo Sexo*, el análisis de la condición femenina requería de una antropología estructural y de una historia entonces inexistente.

Desde esa fecha, el reconocimiento de un campo histórico femenino ha cobrado legitimidad, sobre todo a partir del impulso en las décadas del setenta y ochenta, período en el que aparecen: *Becoming Visible: Women in European History*, de Renate Bridenthal y Claudia Koonz; *Conciencia de mujer en un mundo masculino*, de Sheila Rowbotham; *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, de Asunción Lavrin; y otros trabajos provenientes de la sociología y antropología como los de Evelyne Sullerot, Madelaine Guilbert y Andrée Michel. Posteriormente, las etnólogas Martine Segalen e Ivonne Verdier, pusieron el acento en las formas de la cultura femenina.

De este período también data 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, quien planteó el análisis de la historia de las mujeres desde el eje interpretativo de la cultura femenina, “óptica que podía constituir un esquema explicativo del feminismo como proceso de conciencia, y a su vez, llegar a una percepción más integradora de las relaciones femeninas en el marco de la estructuración del poder jerárquico de género²³.

La introducción del género como categoría, el desarrollo de la historia social, la historia de las mentalidades, y el auge de la antropología, posibilitaron conocer que la pertenencia a uno u otro sexo configuran diferentes actitudes, creencias y códigos en una sociedad determinada; lo que a su vez confirmó que los estudios de la mujer y de la historia de las mujeres, no se pueden reducir al sexo como sinónimo de sexualidad, sino que éstos deben abarcar a toda la sociedad. De lo contrario, las dife-

23 Mary Nash. “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España”. En: *Historia Social*. No. 20, Valencia, 1994, pp. 151-172.

rencias físicas legitiman las relaciones de poder existentes, y por tanto al igual que el racismo, el sexismo le niega al “otro” grupo “el derecho a ser diferente sin que se le castigue por ello. En otras palabras, se discrimina a aquellos que real o presumiblemente viven, deben vivir, o quieren vivir de un modo distinto al del grupo que dicta las normas y los valores culturales”²⁴.

Dice Farge, que al analizar los mecanismos y mediaciones concretas y simbólicas, a través de los cuales se ha ejercido la dominación masculina, es posible comprobar que ésta no se produce de manera frontal, “sino a través del sesgo de definiciones y de redefiniciones de estatutos o de papeles que no conciernen únicamente a las mujeres sino al sistema de reproducción de la sociedad entera”²⁵. Y, puesto que en las diferentes sociedades se han producido tanto relaciones sociales igualitarias como no igualitarias, es necesario conocer las particularidades que asumen las diferencias sexuales y a través de qué mecanismos y formas se modifican estos roles; “qué consensos y qué conflictos producían y mediante qué mecanismos de poder. En consecuencia, las relaciones entre los sexos deben ser tratadas como relaciones sociales y su estudio (es) del mismo tipo que el de otras relaciones sociales igualitarias o desigualitarias”²⁶.

En esa dirección se inscribe el curso: “¿Tienen una historia las mujeres?”, que en 1973 dictaron Michelle Perrot, Pauline Schmitt y Fabienne Bock. En 1983 volvieron al tema con un seminario titulado: “¿Es posible una historia de las mujeres?”²⁷. Al preguntarse Michelle Perrot si era posible una historia de las mujeres, lo hizo a partir de la importancia que revestían las relaciones entre la historia de las mujeres, y las distintas corrientes de la historiografía en la construcción de una historia

24 Arlette Farge. “La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”. En: *Historia Social* No. 9, Valencia, 1991, p. 64.

25 *Ibid.*, p. 90.

26 Isabel Morant. “El sexo de la historia”. En: *Ayer*. No. 17, 1995, p.43.

27 Michelle Perrot (Dir). *Une histoire des femmes est-elle possible?*. Paris: Rivages, 1984.

28 Mary Nash. “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España”. En: *Historia Social*. No. 20, Valencia, 1994, p. 62.

que intente explicar cómo se producen los significados de la diferencia sexual, “a partir del análisis de los procesos discursivos del poder, que son los que organizan y legitiman las diferencias”²⁸.

El primer estudio colectivo europeo de esta reflexión data de 1988. Se trata de *La Historia de las mujeres en Occidente*²⁹, dirigido por Michelle Perrot y Georges Duby. “Es justo decir, señala Michelle Perrot, que la iniciativa de *La Historia de las mujeres en Occidente*, no provino de nosotras sino de Laterza, un editor italiano. Sorprendido por el éxito de *La historia de la vida privada* que tradujo en Italia, preguntó a George Duby prestigioso historiador francés de la Edad Media que dirigió ese libro en el que yo había colaborado³⁰, ¿Por qué no una *Storia della Donna?*”³¹. El equipo estuvo conformado por: Pauline Schmitt, Christiane Klapish-Zuber, Arlette Farge, Natalie Zemon-Davis, Geneviève Fraisse y Françoise Thébaud. La obra se compone de cinco tomos - traducida a varios idiomas - en la que participaron cerca de cien investigadoras, y cuya edición en español apareció en diez tomos bajo el título de *Historia de las Mujeres en Occidente* (Madrid: Taurus, 1993).

Durante el periodo que el colectivo de historiadoras francesas trabajó en la elaboración de la *Historia de las Mujeres de Occidente*, constató que la historiografía carecía de herramientas para estudiar el proceso histórico desde una perspectiva de las identidades y la vida de las mujeres. Y, que para demostrar su historicidad, era necesario trascender los roles sexuales y analizar las contradicciones inherentes a las relaciones sociales, políticas y de poder; proceso en el que aparecen las relaciones desiguales respecto de la mujer, sus conflictos, y la modificación de los roles sexuales.

En esa perspectiva, Michelle Perrot y Arlette Farge plantearon la relación entre poder y cultura femenina y cómo se cons-

29 Duby - Perrot. *L'Histoire des femmes en Occident*, ob.cit.

30 Michelle Perrot dirigió el cuarto tomo consagrado al siglo XIX.

31 Sara Beatriz Guardia. “Las mujeres y el silencio de la historia. Una entrevista con Michelle Perrot”. En: Revista Quehacer No. 123. Lima, marzo-abril 2000.

tituye ésta última al interior de un sistema de relaciones no igualitarias. Por su parte, Gerda Lerner analizó la formación del patriarcado y el papel de las mujeres en la prolongación de su subordinación; Judith Bennet ubicó la historia de las mujeres en el estudio de la opresión patriarcal, y Nora Nash sostuvo que el interés de la historia de las mujeres era detectar las diferentes modalidades de resistencia de las mujeres, descifrar su interacción y su transformación en contextos históricos específicos.

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 cotidiano³². En *El mundo del trabajo*, Hobsbawm investigó la iconografía revolucionaria de fines del siglo XIX y comienzos del XX y buscó en ella las más probables imágenes del hombre y la mujer. En primer lugar, reconoce que “el olvido” de la historia de las mujeres se debe a prejuicios existentes y, porque las mujeres lo mismo que las otras clases oprimidas, están menos documentadas. Pero no considera conveniente crear una rama especializada de la historia que se ocupe solo de las mujeres, puesto que en la sociedad humana los dos sexos son inseparables. “Parece imposible, dice, 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”³³.

La historia de las mujeres alude al género, al estudio de las relaciones, representaciones, normas e instituciones a través de las cuales es posible reconstruir procesos políticos, sociales

32 Eric Hobsbawm, ob. cit., pp. 116-117.

33 Eric Hobsbawm. “¿Qué sentido tiene la historia?”. En: *Análisis* No. 143, 1988.

34 Rodríguez Villamil. *Mujeres e Historia en el Uruguay*, ob. cit., p. 40.

35 Michelle Perrot. *Los excluidos de la historia: obreros, mujeres, prisioneros*. Sao Paulo: Editorial Paz e Terra, 1988.

y relaciones de poder, en el entendido que lo privado no está en contraposición con lo público y lo político, sino vinculando estas esferas como una totalidad”³⁴. En ese sentido, la nueva historia comporta elementos significativos y particulares del “saber femenino”, que modificaran nuestra visión del pasado al plantear las relaciones de los sexos como aspecto central³⁵.

Por lo mismo, la construcción de esta historia no puede estar centrada en el eje sujeción -trasgresión, sino en el uso que se ha hecho de las diferencias sexuales a través de la historia. Y del análisis de una dominación que abarca miles de años, que ha trascendido a las épocas y a los modos de producción, y que ha generado distintos grados de sumisión en relaciones de interdependencia con “grados insólitos de complicidad”³⁶. Al poner el acento en las relaciones entre los sexos, la historia de las mujeres revisa un conjunto de problemas donde están incluidos “el tiempo, el trabajo, el valor, el sufrimiento, la violencia, el amor, la seducción, el poder, las representaciones, las imágenes y lo real, lo social y lo político, la creación y el pensamiento simbólico”³⁷.

Desafíos teóricos y metodológicos

La historia de las mujeres plantea desafíos teóricos y metodológicos, porque sus huellas se han perdido. Nadie se ha ocupado de registrarlas y así han quedado “escondidas en la historia”³⁸ al igual que la de otros marginados, como dice Gramsci al referirse a la historia de las clases oprimidas en *Cuadernos en la Cárcel*. Ante la escasa información y el registro limitado de su presencia en un contexto de dominación masculina, es necesario recurrir a las más variadas fuentes para poder reconstruir fenómenos que hasta la fecha no han sido objeto del análisis histórico tradicional, porque incluso a lo largo de varios siglos las mujeres ni siquiera figuraron en los censos.

36 Selva López Chirico. Comentario. En: Rodríguez Villamil. *Mujeres e Historia en el Uruguay*, ob. cit., p. 27.

37 Perrot. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, ob. cit. p. XVI.

38 Según la expresión de Sheila Rowbotham.

Además, la mayoría de las veces las mujeres han sido imaginadas, descritas o relatadas. Su registro casi siempre proviene de un intermediario, y si ha sido directo ha dependido en gran medida de su acceso a la escritura. No olvidemos que recién a finales del siglo XIX se le permitió incorporarse al sistema educativo, y que generalmente los índices de analfabetismo son mucho mayores en la población femenina. Por esta razón, es imprescindible analizar las representaciones que las cubren, puesto que la imagen de las mujeres ha sido una creación masculina. Intelectuales, educadores y directores espirituales, le señalaron qué era lo propio de su mundo, cuáles eran los códigos del comportamiento “femenino”, creándoles un modelo de conducta y personalidad donde pureza, honor, sumisión y obediencia al hombre las apoyaba y redimía³⁹.

Al analizar los distintos procesos que ha seguido la evolución de la sociedad, resulta claro que las mujeres siempre han sido descritas “en formar parcial, sin incorporar el universo femenino dentro de los procesos de poder y espiritualidad”⁴⁰. Por ello, son necesarias sus voces en la construcción de una historia que borre el supuesto que las actividades que cumplieron las mujeres, hayan sido marginales y no tuvieron importancia histórica. Una historia que las incorpore como sujeto y objeto de la historia lo cual supone nuevos modelos teóricos y metodologías que coadyuven a la elaboración de una historia integral. Una historia que parta de “dos vertientes fundamentales. Una es el criterio de elaboración de un marco conceptual vinculado al desarrollo de la teoría feminista contemporánea; la otra es la búsqueda de una nueva ideología a partir de un estrecho contacto con las corrientes renovadoras en las disciplinas históricas, en particular la historia social”⁴¹.

Para ilustrar mejor la importancia que tiene la historia de las mujeres, Gerda Lerner demuestra a través de una imagen

39 Fray Luis de León. *La perfecta casada*. México: Editorial Porrúa, 1970.

40 Gladys M. Iñarregui. “Fronteras textuales frente a la mujer mexicana. Tlatelolco 1521”. En: Enlaces. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla. No. 6, 1999.

41 Rodríguez Villamil. “Mujeres uruguayas...”. ob. cit., p. 76.

sumamente interesante donde esta el quid de la cuestión. Pensemos, dice, que “hombres y mujeres viven en un escenario en el que interpretan el papel, de igual importancia, que les ha tocado. La obra no puede proseguir sin ambas clases de intérpretes. Ninguna contribuye más o menos al todo; ninguna es secundaria o se puede prescindir de ella. Pero la escena ha sido concebida, pintada y definida por los hombres. Ellos han escrito la obra, han dirigido el espectáculo, e interpretado el significado de la acción. Se han quedado con las partes más interesantes, las más heroicas, y han dado a las mujeres los papeles secundarios”⁴².

¿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 arrojan 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.

La historia de las mujeres se presenta así como un elemento transformador de las mismas mujeres; el hecho de saber que tienen una historia propia se convierte en un elemento transformador de la conciencia femenina y constituye un paso decisivo para su emancipación. Porque 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.

Historia de las mujeres peruanas

42 Gerda Lerner. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, p. 30.

El interés por el estudio de la historia de las mujeres en el Perú se inició en la década de 1970 con varios trabajos: En 1972, Juan José Vega, publicó "*Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas* (Lima: Editorial La Cantuta), trabajo inicial que después ampliaría. En 1975, Irene Silverblatt publicó en la Universidad de Michigan: *The position of women in Inca society*, y en 1976 en la Revista del Museo Nacional: "Principios de la organización femenina en el Tawantinsuyu". Un año después, en 1977, apareció "Sexo y coloniaje" de Pablo Macera, incluido en el Tomo III de Trabajos de historia, publicado por el Instituto Nacional de Cultura. En 1980, Anne Marie Hocquenghen y Patricia Lyon, escribieron: "A class of anthropomorphic super natural female in Moche Iconography"⁴³. Hace más de veinte años, estos libros constituyeron una importante fuente para el estudio de la historia de las mujeres peruanas⁴⁴, aunque ninguno de sus autores se propusiera tal objetivo. A quienes corresponde el primer lugar en abordar específicamente el tema, es a Pablo Macera y a María Rostworowski, durante el Primer Seminario Nacional de Mujer e Historia en el Perú, realizado en 1984⁴⁵, con sendos trabajos bajo el título: "La mujer en la historia del Perú".

Fue precisamente en este período cuando me propuse escribir un libro sobre las mujeres peruanas, que poco a poco fui perfilando hacia la reconstrucción de su historia. La carencia de fuentes, y de un objetivo que apenas vislumbraba entonces, fueron los retos más difíciles de resolver durante los años de ardua y difícil investigación en busca del dato que permitiera reconstruir esta historia. Además de los libros mencionados, constituyeron fuentes importantes las obras de José Carlos

43 Anne Marie Hocquenghen - Patricia Lyon. "A class of anthropomorphic super natural female in Moche Iconography". *Nampa Pacha an International series for Andean Archaeology*, No. 18. Berkeley, California, 1980.

44 También fueron importantes fuentes de consulta: Mercedes Cabello de Carbonera: "Influencia de la mujer en la civilización"; Rebeca Carrión Cachot. *La mujer y el niño en el antiguo Perú*; Elvira García y García. *La mujer peruana a través de los siglos*; María S Castorino. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*; René Radiguet Maximilian. *Mujeres limeñas del siglo XIX*; Judith Prieto de Zagarra. *Así hicieron las mujeres el Perú*; Olga Rodríguez Arias. *La mujer en el Imperio de los Incas*; Magda Portal. *Flora Tristán, Precursora*, entre otras.

45 Ese año se publicó *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917* de Carolina Carlessi, Lima: Ediciones Liliti y Tarea.

Mariátegui, Flora Tristán, Federico Engels, John Murra, entre otros; los textos de las mujeres escritoras del siglo XIX, y aquellos referidos a mujeres excepcionales como Flora Tristán y Francisca Zubiaba. Así nació mi libro *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, en octubre de 1985 (Lima: Imprenta Humboldt), cuya segunda edición apareció en marzo de 1986 (Lima: Editorial Tempus).

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 publicado 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*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos); y en 1989, *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*. (Lima: IEP). En 1990, Irene Silverblatt, *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas); y en 1992, Maritza Villavicencio. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*. (Lima: Ediciones Flora Tristán).

“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 rescribir la historia desde una alternativa contestataria”, escribió Pablo Macera en el prólogo a la tercera edición de mi libro *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, publicado en 1995.

El interés que concitaba el tema se evidenció en 1996, cuando el Centro de Documentación sobre la Mujer, Cendoc, organizó el primer evento orientado al estudio de la historia de las mujeres peruanas con el objetivo “de aportar al conocimiento

46 Margarita Zegarra (Editora). *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999, p. 9.

47 Ver anexo 1.

del pasado de las mujeres, y de las relaciones de género. Y, al dar a conocer cómo, aún en medio de las relaciones asimétricas entre los sexos, mujeres de distinta posición social y origen étnico hicieron uso de recursos creativos para hacerse un lugar en la sociedad, contribuir al proceso de participación de las peruanas del presente en la sociedad”⁴⁶. Durante el Congreso “Mujeres y género en la Historia del Perú”, se abordaron temas referidos al Perú Colonial y Republicano, a través de ponencias que aportaron al estudio de la presencia de las mujeres en el proceso histórico de nuestro país⁴⁷. También en 1996, Francesca Denegri, publicó: *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. (Lima: IEP- Flora Tristán).

En 1997, se realizó en Lima el Primer Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina⁴⁸, con el objetivo de articular la presencia de la mujer en los diferentes procesos, y contribuir a la formación de un campo de estudio histórico que de respuestas relativas al rol que cumplieron las mujeres en las sociedades prehispánicas; el impacto que significó la conquista española; su posición en las sociedades y en la familia durante el periodo colonial: relaciones de poder y género, cultura, religión, educación, literatura y periodismo en los siglos XVII-XIX; su participación en el movimiento de independencia; los elementos teóricos e históricos en la conformación de movimientos de mujeres en las primeras décadas del siglo XX; así como la mujer en el discurso histórico al final del siglo XX.

Se presentaron en 27 ponencias, divididas en ocho sesiones, con varios expositores y un presidente de mesa. Participaron: Guadalupe Rivera Marín (México): La mujer en la sociedad prehispánica en el altiplano central de México; Luis Jaime Castillo Butters (Perú): Mujeres y poder en la sociedad Mochica tardía. El caso de las sacerdotisas de San José de Moro; Justyna Olko (Polonia): Hierogamia en el ritual azteca; Francisco Hernández Astete (Perú): La Coya en la organización del Tahuantinsuyo; Juan José Vega (Perú): La prostitución en el

⁴⁸ Organizado por una comisión presidida por Sara Beatriz Guardia, y conformada por: Pablo Macera, Roland Forgues (Francia), Marco Martos, Concepción Solana (México) y Beatriz Prieto.

Perú: Un producto de la conquista española; María Emma Mannarelli (Perú): Jerarquías sociales y cultura afectiva en Lima colonial; Frédérique Langue (Francia), con una comunicación titulada: El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en la Venezuela colonial; Teodoro Hampe Martínez (Perú): El proceso de canonización de Santa Rosa. Nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial; Pilar Gonzalbo Aizpuru (México), con una comunicación titulada: Las mujeres y la familia en el México colonial; Roland Forgues (Francia): Apuntes sobre el discurso “feminista” de Flora Tristán; Luis Miguel Glave (Perú): Dama de sociedad. Trinidad María Enríquez (1846-1891); Esther Castañeda - Elizabeth Toguchi (Perú): Las románticas en un semanario del siglo XIX: La bella limeña; Nanda Leonardini (Perú): “Presencia e imagen femenina en la escultura italiana en el Perú del siglo XIX; Rosa María Alfaro (Perú): La mujer como sujeto público en la opinión ciudadana actual; Gregory Zambrano (Venezuela): Memorias y entrelíneas, la historia posible: sobre la narrativa de Laura Antillano, Ana Teresa Torres y Milagros Mata Gil; Estela Valverde (Australia), con una comunicación titulada: La obra de Teresa Porzecanski como metáfora política del Uruguay; Amy Kaminski (Estados Unidos): Los usos narrativos de la historia en el cine de María Luisa Bemberg; Modesta Suárez (Francia): Elemental es el canto de la memoria. Poesía femenina peruana e historia; Marco Martos (Perú): Los afectos en la poesía de Giovanna Polarollo y Rocío Silva Santistevan; Maria Philomena Gebran (Brasil): La dependencia de la mujer en América Latina. Estudio de un caso: La mujer brasileña en el siglo XX; Concepción Solana - Carmen Valles (México): La lucha de las mujeres por sus derechos políticos en México; Embajadora Graciela de la Lama (México): La mujer y la diplomacia en México; Sara Beatriz Guardia (Perú): Las mujeres y la recuperación de la Historia.

He consignado a propósito la relación de las ponencias porque, a pesar de la riqueza interpretativa y su calidad académica, ninguna universidad ni organización femenina se interesó por publicar las actas de este primer simposio. Sin embargo, durante esos días se gestó la propuesta de crear un centro de

estudios que, sin contar con financiamiento y gracias a la voluntad de colegas pertenecientes a universidades e instituciones de varios países, dio lugar a finales de 1998, a la constitución del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, la única organización en el Perú dedicada al estudio de la historia de las mujeres de nuestra región.

Desde su fundación, CEMHAL ha fomentado el estudio de la historiografía desde una perspectiva de género, promoviendo un campo de estudio interdisciplinario de la historia de las mujeres en América Latina. Con este objetivo, apoya la investigación de la historia de las mujeres difundiendo trabajos a través de su web, así como reseñas de libros relativos al tema de estudio, y brinda constante asesoría en aras de fortalecer la coordinación y el intercambio entre investigadoras (es) de diferentes países. La directiva de CEMHAL está conformado por: Sara Beatriz Guardia (Directora), y una Comisión Consultiva integrada por: Juan Andreo (Universidad de Murcia); Marianella Collette (Ryerson Polytechnic University, Canadá); Roland Forgues (Universidad de Pau, Francia); Dominique Gay-Silvestre (Universidad Limoges, Francia); María Philomena Gebran (Universidad Severino Sombra, Río de Janeiro, Brasil); Amy Kaminsky (Universidad de Minnesota); Blanca López de Mariscal (Tecnológico de Monterrey, México); Adelaida Martínez (Universidad de Nebraska); Lucia Provencio (Universidad de Murcia); María Rodríguez-Shadow (Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, México); Concepción Solana (Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras, México); Estela Valverde (Universidad de New South Wales, Australia).

En octubre del 2000, CEMHAL, organizó el Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Las sesiones de trabajo fueron las siguientes: La mujer en las culturas prehispánicas; La mujer en la visión de los cronistas; La conquista; Familia e identidad en los siglos XVII-XX; Presencia de las mujeres al final del período colonial y albores de la República; Escenarios del feminismo; Política, Ciudadanía y Derechos de las Mujeres; Escritura femenina siglos XIX-XX; Historia

de la Mujer: Revisión historiográfica y tendencias⁴⁹. Gracias a la iniciativa de Juan Andreo, las actas del Segundo Simposio serán publicadas a finales del presente año por la Facultad de Historia de la Universidad de Murcia.

Actualmente, CEMHAL, ha impulsado la conformación de una Red de Investigación de la Historia de las Mujeres de América Latina con miras a la publicación de los trabajos que están siendo elaborados en los grupos de trabajo que se han organizado en torno a nueve temas: Historia de la mujer: Revisión historiográfica y tendencias; La mujer en las sociedades prehispánicas; La invasión: mestizaje y resistencia; Familia e identidad en los siglos XVI-XIX; Cambio en el imaginario femenino. Siglo XIX; Percepciones de la mujer en los siglos XIX-XX; Escritura femenina siglos XVII-XX; Violencia contra la mujer en sistemas autoritarios: Dictadura y exilio en Argentina, Uru-

50 Octavio Paz. *El cántaro roto*.

guay y España; Política, Ciudadanía y Derechos de las Mujeres.

Es evidente que queda un largo camino por recorrer. Pero los trazos y también los hitos están marcados para seguir las huellas perdidas, recuperar las voces silenciadas, los rostros que apenas se vislumbran en la conciencia colectiva de las mujeres. Quizá esto nos revele aspectos insospechados del devenir de la sociedad, de nuestra historia, y de nosotros mismos, pues, “para decir los pronombres hermosos y reconocernos y ser fieles a nuestros nombres hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que remar siglos arriba...”⁵⁰.

Anexo 1

Congreso “Mujeres y género en la Historia del Perú”: entre otras se presentaron las siguientes ponencias: En brazos de la divinidad. Historia de una mujer y su dacha (Canta, 1650), Javier F. Flores Espinoza; Determinando los límites de la virtud: en el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII, Nancy E. Van Deusen; Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social, Alejandra B. Osorio; Diosas en el manuscrito quechua de Huarochirí, Diana Miloslavich y Yolanda Westphalen; Género y santidad: el caso de una monja y su confesor en el siglo XVII, Lourdes Blanco; El divorcio en la sociedad colonial limeña, Delfina González del Riego; Jaque a la Dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII, Claudia Rosas; Descalza de pie y pierna. Una reflexión sobre las preocupaciones por la vestimenta de las limeñas a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, Jesús Cosamalón; El honesto velo de nuestro sexo. Sociabilidad y género en mujeres de sectores populares, en la Lima del 800, Margarita Zegarra.

Anexo 2

En el Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, participaron: Walter Alva. (Director del Museo Tumbas Reales de Sipán): La mujer en la sociedad Mochica; Juan José Vega: La prostitución en el Incario; Francisco

Hernández Astete (Universidad Católica del Perú): La Coya en la organización del Tawantinsuyo; Maria Philomena Gebran. (Universidad Severino Sombra Río de Janeiro, Brasil): La mujer Inca en la crónica de Guaman Poma de Ayala; Diana Miloslavich (Centro Flora Tristán): El personaje de Curycuillor. En *Miscelánea Antártica y Armas Antárticas*; Blanca L. de Mariscal. (Tecnológico de Monterrey, México): El viaje a la Nueva España entre 1540 y 1625: El trayecto femenino; Virginia M. Bouvier (University of Maryland, Estados Unidos): Alcances y límites de la historiografía: La mujer y la conquista de América; Teodoro Hampe Martínez (Universidad Católica del Perú): Imagen y participación de las mujeres en la cultura del Perú Virreinal: Una aproximación bibliográfica; Luzilá Gonçalves Ferreira (Universidad Federal de Pernambuco, Brasil): Educación de las mujeres en Brasil en el siglo XIX: Una lucha por la visibilidad; Natania Aparecida da Silva Nogueira (Centro Federal de Educación Tecnológica de Minas Gerais, Brasil): Violencia y familia en Brasil en la Primera República. El caso de la ciudad de Juiz de Fora, 1894-1920; Heloisa Jochims Reichel (Universidad do Vale do Rio dos Sinos, Brasil): La mujer Río-Platense en la visión de los viajeros: Un sujeto histórico; Guillermo Figueroa (Taller de Investigación en Ciencias Sociales, Perú): La mujer Lambayecana en la lucha social y anticolonial 1750 - 1850; María del Carmen García Aguilar (Universidad Autónoma de Puebla, México): El feminismo contemporáneo: Una mirada desde México; Gloria A. Tirado Villegas (Universidad Autónoma de Puebla, México): Zona de tolerancia o zona roja. La vida de noche en el barrio de San Antonio, de la ciudad de Puebla; Patricia Torres San Martín (Centro de Investigación y Estudios Cinematográficos de la Universidad de Guadalajara, México): Los escenarios filmicos de lo femenino; cineastas latinoamericanas; Valentina Peguero (Universidad de Wisconsin-Stevens Point, Estados Unidos): Mujeres Dominicanas en la Trinchera Política: La Lucha de Minerva Mirabal; Enriqueta Tuñón (Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México): ¡Todas a votar!. Las mujeres en México y el derecho al voto: 1917- 1952; Karla Dahse Nunes (Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis – Brasil): Antonieta de Barros: El voto femenino en

Historia de las mujeres

Santa Catarina en la década del treinta; María Lourdes García Acevedo (Universidad Pedagógica Nacional, México): Avances y retrocesos de la participación política y ciudadana de las mujeres mexicanas al final del milenio; Fanny Arango-Keeth (Kent State University, Estados Unidos): Del ángel del hogar a la obrera del pensamiento: Construcción de la identidad sociohistórica y literaria de la escritora peruana del siglo XIX; Amy Kaminsky (Universidad de Minnesota, Estados Unidos): Identidad femenina y paratradición poética: *Celebración de mujeres* de Amanda Castro; Roland Forgues (Universidad de Pau, Francia): Mariana Llanos/ el canto de la negritud; Ana García Chichester (Mary Washington College, Estados Unidos): El impulso ético en *La Trampa*, novela de Magda Portal; Marco Martos (Universidad Nacional Mayor de San Marcos): Apuntes sobre la poesía de Blanca Varela; William Keeth (Ohio Northern University, Estados Unidos): El espacio cultural alternativo en *Lilus Kikus* de Elena Poniatowska; Concepción Solana (Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras, México): La fuerza del amor: Nellie Campobello; Sara Beatriz Guardia (Directora CEMHAL): Un acercamiento a la historia de las mujeres; Elva Rivera Gómez (Universidad Autónoma de Puebla, México): Los estudios de género y su relación con la historia. La historiografía reciente 1990-2000.

Bibliografía

AGUIRRE, Nataniel. *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*. Cochabamba, Bolivia: Amigos del libro, 1959.

ALVA, Walter. "Orfebrería del Formativo". En: 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, 2000.

AMARY BORBÓN, Josefa. *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid: Imprenta de D. Benito Cano, 1790.

AMÉZAGA, Mariano. *La educación de la mujer*. En: Problemas de la Educación Peruana. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

ANDREO, Juan. FORGUES, Roland. (Editores). *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina*. Murcia, Pau: Red Alfa, 1999.

ANGLES, Víctor. *Macchupicchu, enigmática ciudad*. Lima: 1972.

ANTOLOGÍA DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. Lima: Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.

ANTON, Ferdinand. *Woman in Pre-Columbian América*. República Democrática Alemana: Editorial Leipzig, 1974.

ANTUNEZ DE MAYOLO, Santiago. *Nutrición en el antiguo Perú*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú. Fondo Editorial, 1985.

ARANGO-KEETH, Fanny. "Del 'ángel del hogar' a la 'obrero del pensamiento': Construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve". Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, 2000.

ARENDDT, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

ARIES, Philippe et DUBY, George. *Histoire de la vie privée*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

ARMACANQUI TIPACTI, Elia. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.

BACHOFEN, Jacob J. *Mith, 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.

BARRIG, Maruja. *De vecinas a ciudadanas*. Lima: Servicios Urbanos y Mujeres de Bajos Ingresos, 1988.

BASADRE, Jorge. *Apertura. Textos, Cultura y Política, escritos entre 1924 y 1977*. Lima: Ediciones Taller, 1978.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria, 1983

BEBEL, August. *La mujer y el socialismo*. La Habana: Ediciones Políticas, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

BÉJAR, Héctor. *Política social, justicia social*. Lima: CEDEP, 2001.

BERMEJO, Vladimiro. "Flora Tristán". En: Revista de la Universidad de Arequipa. Agosto-diciembre de 1945.

BOCK, Gisela. "La Historia de las Mujeres y la Historia del género: aspectos de un debate internacional". En: Historia Social No. 9, Valencia, 1991.

BONILLA, José. *La revolución de Túpac Amaru*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo, 1971.

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.

BURCKHARDT, Jacobo. *Del paganismo al cristianismo*. México: 1945.

BURKETT, Elinor G. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI". En: Asunción Lavrin. *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

BLAUBERG, I. KOPNIN, P. PANTIN, I. *Breve diccionario filosófico*. Buenos Aires: Ediciones Sapiens, 1972.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. "Influencia de la mujer en la civilización". En: "El Album", No. 12. Lima, 8 de agosto de 1874.

CÁCERES, Andrés A. Redacción y Notas por Julio C. Guerrero. *La Guerra del 79: sus campañas*. Lima: Milla Batres, 1973.

CAMINO, Lupe. *Chicha de maíz*. Piura: CIPCA, 1987.

CARLESSI, Carolina. *Mujeres en el origen del movimiento sindical. Crónica de una lucha. Huacho, 1916-1917*. Lima: Ediciones Lolith y Tarea, 1984.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca. *La mujer y el niño en el antiguo Perú*. Vol. II. Lima, 1923.

CASTAÑEDA, Esther - TOGUCHI, Elizabeth. "Las románticas en un semanario del siglo XIX". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

CASTILLO, 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.

CASTORINO, María S. *Evolución Femenina: Una mujer extraordinaria*. Lima, 1969.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas Yupanquis*. Madrid: Imprenta M. Gínez Hernández, 1880.

CIEZA DE LEÓN, Pedro; ZÁRATE, Agustín; DE JEREZ, Francisco. *Crónicas de la conquista del Perú*. México: Editorial Nueva España, 1960.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

COBO, Bernabé. *Historia del nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, II Tomo, 1964.

COELHO PRADO, María Ligia. “Em busca da participação das mulheres nas lutas pela independencia política da América Latina”. En: *Revista Brasileira de Historia*, 1994.

COLLIN, Françoise. “Políticas del compromiso y políticas de la verdad”. En: *El Rodaballo*. Año IV No. 18 Otoño/invierno, Buenos Aires, 1998.

CORNEJO BURONCLE, Jorge. “Francisca Zubiaga”. En: *Revista de Letras*. Universidad Nacional del Cusco, No. 2, 1948.

CUSI YUPANQUI, Titu. *Relación de la conquista del Perú*. Lima: Colección Clásicos Peruanos, 1973.

CHARTIER, Roger. “La historia no terminó”. En: *El Clarín*, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.

CHAVES, María Eugenia. “Una esclava va a la escuela: Poder, saber y género a fines del siglo XVIII”. En: *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, 1998.

CHIRAPAC: Centro de Culturas indias. Lima, 2000.

CHOMSKY, Noam. *Estados canallas*. Barcelona: Paidós, 2001.

CHOY, Emilio. *Trasfondo económico de la conquista española de América*. Lima: 1957.

CHOY, Emilio. *Desarrollo del pensamiento esclavista en la sociedad de los Incas*. Lima: Empresa Editora Chalaca S.A., 1961.

DECAUX, Alain. “Alain Decaux face a George Sand”. En: *Histoire* No. 344, Paris, 1975.

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.

DUBY, George - PERROT, Michelle. *L'Histoire des femmes en Occident de l'Antiquité á nos jours*. París: Plon, 1991. (5 Tomos)

DUBY, George - PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres*. Madrid: Editorial Taurus, 1993. (10 Tomos)

DUBY, George. *Mujeres del siglo XII*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1998.

DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les réligions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y Represión: Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo siglo XVIII*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, Biblioteca de Archivos de Historia Andina, No. 5, 1986.

DRADI, María Pia. *La mujer chayahuíta: ¿Un destino de marginación?*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1987.

DRONKE, Peter. *La escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1994.

DE ARRIAGA, Pablo José. *La extirpación de la Idolatría en el Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima: Sanmartí, Serie 2, Volumen 7, 1920.

DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1998.

DE CÓRDOVA, Fray Martín. *Jardín de nobles doncellas*. Madrid: Colección Joyas Bibliográficas, 1953.

DE LEÓN, Fray Luis. *La perfecta casada*. México: Editorial Porrúa, 1970.

DE MIGUEL, Ana. "Feminismos". En: Celia Amorós. *10 palabras claves sobre la mujer*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

DE MOLINA, Cristóbal. *Destrucción del Perú*. (El Almagrista) Sochantre de la Catedral de Santiago de Chile, año 1553. Colección: Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana. Serie I, T. VI.

DE MORUA, Martín. *Historia del origen y genealogía real de los Incas*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.

DE SALINAS Y CORDOVA, Fray Buenaventura. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima: Colección Clásicos Peruanos. Volumen I, 1957.

DE SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

DE TALAVERA, Fray Fernando. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Casa Editorial Bailly Balliéere. Vol. 16, 1911.

DE LAS CASAS, Bartolomé Fray. *Las antiguas gentes del Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX, Lima, 1939.

DE LOS REYES, Paulina. "Mujeres Latinoamericanas a fines del siglo XX. ¿En busca de un nuevo contrato de genero?. En: *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, 1998.

DEL BUSTO, José Antonio. *Perú Incaico*. Lima, 1950.

EHRENREICH, Barbara. "The real truth about female". En: *Time*, Vol. 153, No. 9. New York, march 8, 1999.

EISLER, R. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

ENGELS, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1957.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca". En: *Revista del Museo Nacional XLII*, Lima, 1976.

FAHMY-EID, Nadia. "Histoire, objectivité et scientificité. Jalons pour une reprise du débat épistémologique". En: *Histoire sociale/Social History*, No. 47, 1991.

FARGE, Arlette. "La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía". En: *Historia Social* No. 9, Valencia, 1991.

FELJÓO Y MONTENEGRO, Benito G. *La defensa de la mujer*. Nueva York: An Anthology of Spanish Literature in English, 1958.

FERNÁNDEZ LIZARDI, José Joaquín. *La Quijotita y su prima*. México: Editorial Porrúa, 1967.

FIGUEROA, Guillermo. "La mujer lambayecana en la lucha social y anticolonial 1780-1850". Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, 2000.

FORGUES, Roland. "Apuntes sobre el discurso "feminista" de Flora Tristán". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

FORGUES, Roland. (Coordinador). *Mujer, Cultura y Sociedad en América Latina*. Pau: Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1998.

FORGUES, Roland. (Compilador). *Mujer, creación y problemas de identidad en América Latina*. Mérida: Universidad de Los Andes, 1999.

FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y Plebe*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1939.

GALER, Nora. NÚÑEZ, Pilar. *Mujer y comedores populares*. Lima: Sepade, 1989.

GALLO, Alberto. "Semblanza de Mme Roland". En: *Revista Mensual de los intelectuales "En América"*, No. 6, Madrid, julio de 1942.

GARCÍA, Santos S. J. *La Inquisición en el Perú*. Lima, 1973.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura. *Del romanticismo al Modernismo*. (Prosistas y Poetas Peruanos). París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1912.

GARCÍA Y GARCÍA, Elvira. *La mujer peruana a través de la historia*. Lima: Imprenta Americana, Tomo II, 1924.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires, Tomo I, 1945.

GARRY, Hanna. "La mujer sustituye al hombre en las industrias de guerra". En: Revista mensual de los intelectuales. "En América", No. 22, Madrid, noviembre de 1943.

GEBRAN, María Philomena. "La mujer Inca en la crónica de Guamán Poma de Ayala". Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, 2000.

GODELIER, Maurice. *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores S.A., 1974.

GODINEAU, D. *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution*. Aix-en-Provence: Alinéa, 1988.

GOUGH, Kathleen. "The origin of the Family". En: Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.

CONZALBO AIZPURU, Pilar. "Las mujeres y la familia en el México colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. "Paradigmas y Ciencias Sociales: una aproximación". En: Revista Dialéctica, No. 22, México, 1992.

GONZÁLEZ DE FANNING, Teresa. "Las literatas" (Seudónimo: María de la Luz). En: "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". En: "Labor", Año 1. No. 8. Lima, 1 de mayo de 1929.

GONZALEZ VIGIL, Francisco de Paula. *Importancia de la Educación del bello sexo*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1976.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. La Paz: Editorial del Instituto Tiahuanacu de Antropología, Etnografía y Prehistoria, 1944.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GUARDIA MAYORGA, César. *¿Quién es don Felipe Guaman Poma de Ayala?*. Lima: Ediciones EPASA, 1980.

GUARDIA MAYORGA, César. *Diccionario Kechwa-Castellano. Castellano-Kechwa*. Lima: Editorial Minerva, 1997, (7ª Edición).

GUARDIA, Sara Beatriz. "¿Moda y pobreza de la mano?". En: *Revista Media Development* No. 4, Londres, 1984.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: Imprenta Humboldt, 1985, 1 Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Tempus, 1986, 2 Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. "XIII Conferencia de la Internacional Socialista de Mujeres. Reto femenino por la igualdad". En: *El Nacional*. Lima, 22 de junio de 1986.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Organización femenina en el sector obrero: aprendiendo a luchar". Taller de Sistematización de la Problemática de la Mujer en el Area de Organización y Participación. Lima: Instituto Nacional de Planificación - Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo de la Mujer - Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Acercándonos a la mujer campesina". En: *Mujer y Sociedad*, junio de 1990.

GUARDIA, Sara Beatriz. "El reto de la democracia". En: *El Nacional*, México D.F., 27 de agosto de 1992.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Mariátegui: ética y cuestión femenina". Colloque International Carlos Mariátegui et l'Europe l'autre aspect de la découverte. Département de Recherches Péruviennes et Andines. Université de Pau et de Pays de L'Adour. Pau, Francia, octubre de 1992.

GUARDIA, Sara Beatriz. "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. *El amor como acto cotidiano. Homenaje a Anna Chiappe*. Lima: Editorial Minerva, 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva, 1995. 3 Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La nueva masculinidad". En: Revista Expansión. México, D.F., octubre de 1994.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Entre el mito y la esclavitud, la mujer como sujeto histórico". Simposio Internacional Mujer, Creación y problemas de identidad en América Latina. Department de Recherches Péruviennes et Andines, Andinica. Universidad de Pau, Francia, mayo de 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer peruana como sujeto histórico". Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los Estudios históricos sociales sobre el Perú a fines del siglo XX. Universidad de Lima, setiembre, 1996.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las mujeres y la recuperación histórica". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, Lima, agosto de 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "El discurso de las escritoras de Amauta". Simposio Internacional Amauta y su Época. Lima, 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer y la recuperación de la historia". Mestrado em Memória Social e Documento. Centro de Ciências Humanas. Universidade do Rio de Janeiro, Brasil. Río de Janeiro, octubre de 1997.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Diosas, reinas y esclavas". II Congreso Internacional Multidisciplinario. Mujeres, Ciencia y Tecnología. Buenos Aires, julio de 1998.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Democracia, Ciudadanía y Representación Política: Una visión de género". Foro Latinoamericano: Estado, Sociedad Civil y Fuerzas Políticas Emergentes. México D.F., noviembre de 1998.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Voces y cantos de las mujeres*. Lima: Punto & Línea, 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La Revista Amauta y las vanguardias literarias". Ciclo de Conferencias "Claves de la Literatura Peruana". Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Un enfoque histórico: el feminismo europeo y el discurso feminista en América Latina". Encuentro Internacional Europa-América Latina al alba del tercer milenio. Miradas cruzadas. Universidad de Pau, Francia, noviembre de 1999.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Las mujeres y el silencio de la historia. Una entrevista con Michelle Perrot". En: Revista Quehacer No. 123. Lima, marzo-abril 2000.

GUARDIA, Sara Beatriz. "La mujer como sujeto histórico". Ciclo de Conferencias Ética e Identidad Nacional. Biblioteca Municipal Ricardo Palma. Lima, octubre del 2000.

GUARDIA, Sara Beatriz. "Un acercamiento a la historia de las mujeres". Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, 2000.

GUZMÁN, Virginia. PORTOCARRERO, Patricia. *Dos veces mujer*. Lima: UNIFEM, Flora Tristán, Mosca Azul Editores, 1985.

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*.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. "El proceso de canonización de Santa Rosa de Lima". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina", Lima, 1997.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. "Imagen y participación de las mujeres en la cultura del Perú Virreinal: Una aproximación bibliográfica". Segundo Simposio La Mujer en la Historia de América Latina, CEMHAL, Lima, 2000.

HAYA DE LA TORRE, Agustín. *La restauración neoliberal*. Lima: Fundación Andina, 1994.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

HERNÁNDEZ Astete, Francisco. "La coya en la organización del tahuantinsuyo". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

HERNÁNDEZ Castillo Salgado, Aída. "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?".

HOBSBAWN, Eric. "El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda". En: *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación de la clase obrera*. Barcelona: Crítica, 1987.

HOBSBAWN, Eric. "¿Qué sentido tiene la historia?". En: Análisis No. 143, Lima, 1988.

HOCQUENGHEN, Anne Marie; LYON, Patricia. *A class of anthropomorphic supernatural female in Moche Iconography*. Berkeley, California: Ñampa Pacha an International series for Andean Archaeology. Institute of Andean Studies, No. 18, 1980.

IGGERS, Georg G.. "L'historiographie au 20e siècle". Discurso de introducción. Congreso de Ciencias Histórico Sociales, Oslo,

agosto del 2000.

ILARREGUI, Gladys M. "Fronteras textuales frente a la mujer mexicana. Tlatelolco 1521". En: Enlaces. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla. No.6, 1999.

IRIARTE, Isabel. "Las túnicas incas en la pintura colonial". En: Enrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo. "Textilería peruana". En: José Antonio de Lavalle, Rosario de Lavalle. *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: Integra AFP, 1999.

KAUFFMAN DOING, Federico. *Sexual behaviour in ancient Perú*. Lima, 1979.

KOLLANTAY, Alejandra. *El amor en la sociedad comunista*. Lima: Ediciones Célibe, 1972.

KUSZYNSKI, Jurgen. *Breve Historia de la Economía*. México: Editorial Cultura Popular, 1976.

KRISTEVA, Julia. *Las enfermedades del alma*. Barcelona: Editorial Pretextos, 1995.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

LANGUE, Frederique. "El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, 1997.

LARA, Jesús. *La poesía quechua*. Bolivia: Universidad San Simón de Cochabamba, 1947.

LASTRES, Juan B. "Flora Tristán y su entrevista con La Mariscala". En: Revista "Hora del Hombre", No. 16, Lima, noviembre de 1944.

LASTRES, Juan B. *Historia de la Medicina Peruana*. Medicina

Incaica Tomo V. Volumen I Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

LAVALLÉ, Bernard. "Amor, amores y desamor, en el sur peruano a finales del siglos XVIII". En: Juan Andreo – Roland Forgues. *Ser mujer y tomar la palabra en América Latina*. Université de Pau, Andinica, Universidad de Murcia, 1999.

LAVRIN, Asunción. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LA REBELIÓN DE TÚPAC AMARU. ANTECEDENTES. Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Volumen 1ero. Tomo II, 1971.

LA REBELIÓN DE TÚPAC AMARU. LA REBELIÓN. Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Volumen 2do. Tomo II, 1971.

LEIBOWITZ, Lila. "Perspectives on the Evolution of Sex". En: Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.

LEICHT, Hermann. *Arte y Cultura Preincaicos*. Valencia: Aguilar, 1964.

LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.

LEVI STRAUSS, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, 1969.

LISZEK, Marie. *De l'émancipation des femmes à celle du syndicalisme*. Paris: Editions L' Harmattan, 1994.

LOAYZA, Francisco A. *Mártires y Heroínas*. Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, 1945.

LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Amarilis Indiana. Identificación y Semblanza*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

LOLI, Sivia “Cien años de normas sobre relaciones de parejas en el Perú”. En: *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

LÓPEZ Chirico, Selva. Comentario. En: Silvia Rodríguez Villamil. *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. *Historia General de las Indias*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1941.

LÓPEZ de Mariscal, Blanca. *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*. México: El Colegio de México – Consejo para la Cultura de Nuevo León, 1997.

LÓPEZ MONTAÑO, Cecilia. “La dimensión de género del capital social. Equidad de género: una decisión política” En: *Socialismo y Participación* No. 92, Lima, abril del 2002.

LÓPEZ, Sinesio. *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima: Instituto de Diálogos y Propuestas, 1997.

LÓPEZ, Sinesio. “Críticas (bien intencionadas) a un crítico”. En: *Socialismo y Participación*, Lima, 1998.

LA BIBLIA. Génesis; Éxodo; Deuteronomio.

LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LA MUJER EN MÉXICO. México: Ediciones Instituto de Capacitación Política, 1984.

LUCENAY, Martín. *Las leyes y el sexo*. Madrid: Editorial Fénix, 1957.

LUMBRERAS, Luis G. *De todos los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*. Lima, 1969.

LLERAS PÉREZ, Roberto. “La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental”. En: *Boletín Museo del Oro*, No. 47, Bogotá, 2000.

LLOC, Ettel de. “La mujer moderna”. En: “Hora del Hombre”, Lima, marzo de 1950.

MACERA, Pablo. *Sexo y Coloniaje*. Trabajos de Historia. Lima:

Instituto Nacional de Cultura, Tomo III, 1977.

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

MACERA, Pablo. Prólogo. En: Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva, 1995, (3ª Edición).

MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

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

MANNARELLI, María Emma. "Jerarquías sociales y cultura afectiva en Lima colonial". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1959.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1967.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de educación*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., Tomo I, 1987.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. Tomo II, 1991.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1992. Quincuagésima Séptima Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A. MARIATEGUI TOTAL. Tomo I, 1994.

MARKHAM, Sir Clements R. *La guerra entre Perú y Chile*. Lima, 1968.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes para una interpretación marxista de la Historia del Perú*. Tomo I, 1949.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *La Sagrada Familia*. México: Editorial Grijalbo, 1967.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. “*Manifiesto Comunista*”. Moscú: Editorial Progreso, 1965.

MATEAUX, Alfred. “Ensayos de mitología comparada sudamericana”. En “América Indígena”, Instituto Indigenista Interamericano. Vol. III. No. 1, México, 1948.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires: Imprenta Juan Alsina, 1902.

MATTO DE TURNER, Clorinda. *Herencia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974.

MEJÍA VALERA, José. “Organización de la sociedad en el Perú precolombino”. Lima, 1946.

MENDELSON, Johanna S.R. “La prensa femenina: la opinión de las mujeres en los periódicos de la colonia en la América española: 1790-1810” En: Asunción Lavrin. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MILLONES, Luis. *Historia y poder en los andes centrales*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

MORANT, Isabel. “El sexo de la historia”. En: *Ayer*. No. 17, 1995.

MORGAN, Lewis. *El origen de la familia*. París: Ediciones Sociales, 1954.

MORGAN, Lewis. *Ancient Society*. Cleveland: World Publishing Co., 1963.

MUJER ANDINA. 500 años de resistencia. Cusco: Centro de In-

vestigación y asesoramiento para la mujer andina “Trinidad Enríquez”, 1992.

MULINARI, Diana. “Feminismo y postmodernidad”. En: *América Latina; ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, 1998.

MURRA, John V. *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul editores, 1973.

MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

NASH, Mary. “Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España”. En: *Historia Social*. No. 20, Valencia, 1994.

OFFEN, Karen. “Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo”. En: *Historia Social* No. 9, Valencia, 1991.

OLIVER, Lucio. “América Latina: las enseñanzas de las crisis políticas”. En: *Revista Dialéctica*, No. 25, México, 1994.

OLKO, Justina. “Hierogamia en el ritual azteca”. Lima: Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, 1997.

OLLANTA. Versión de José Sebastián Barranca. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1965.

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

OSORIO, Alejandra. “Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII”. En: *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.

PALMA, Ricardo. *Tradiciones Peruanas*. Lima: Colección Autores Peruanos (sin fecha).

PAVLETICH, Esteban. *Leoncio Prado*. Lima, 1953.

PEASE, Franklin. *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

PERROT, Michelle (Dir). *Une histoire des femmes est-elle possible?*. Paris: Rivages, 1984.

PERROT, Michelle. *Los excluidos de la historia: obreros, mujeres, prisioneros*. Sao Paulo: Editorial Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. "Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa. En: Ayer No. 15, 1995.

PERROT, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1999.

PIZARRO, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

PODERTI, Alicia. "Mujeres en rebelión: Estrategias de resistencia femenina en la sublevación de Túpac Amaru". En: *América Latina: ¿Y las mujeres qué?*. Suecia: Red Haina, 1998.

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, 1916.

PORTAL, Magda. *La mujer en el partido del pueblo*. I Convención Nacional de Mujeres Apristas. Lima: Imprenta El Cóndor, 1948.

PORTAL, Magda. *Flora Tristán, Precursora*. Lima, 1983.

PORTUGAL, Ana María. "El periodismo militante de Clorinda Matto de Turner". En: *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

PRESCOTT, William H. *Historia de la Conquista del Perú*. México: Colección Ideas, Letras y Vida. Compañía General de Ediciones S.A., 1968.

PRIETO DE ZEGARRA, Judith. *Así hicieron las mujeres el Perú*. Lima, 1965.

RADIGUET MAXIMILIAN, René. *Mujeres limeñas del siglo XIX*.

Lima, 1958.

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.

RILLA, José. "Historia y Mujer: La historia como lugar de lo femenino". En: Silvia Rodríguez Villamil (Coordinadora). *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992.

RIVERA MARÍN, Guadalupe. "La mujer en la sociedad prehispánica en el Altiplano Central de México". Lima: Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina, 1997.

RIVET, Paul. Les langues de l'ancien Diocèse de Trujillo. En: *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, Tomo XXXVIII, Paris, 1949.

RODRÍGUEZ ARIAS, Olga. *La mujer en el Imperio de los Incas*. Lima: Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973.

RODRIGUEZ Villamil, Silvia. (Coordinadora). *Mujeres e Historia en el Uruguay*. Montevideo: Greemu, 1992.

RODRIGUEZ Villamil, Silvia. "Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?". En: *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Año XXXIII, 1992-93.

ROJAS DE PERDOMO, Lucía. *Cocina prehispánica. Comentarios a la cocina de las altas culturas prehispánicas: Azteca, Inca y Muisca*. Bogotá: Editorial Voluntad, 1994.

ROSAS, Claudia. "Jaqué a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII". Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. Lima, agosto de 1997.

ROSTWOROWSKI, María. *Curacas y sucesiones Costa Norte*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1961.

ROSTWOROWSKI, María. *Estructuras andinas de poder*. Lima:

Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

ROSTWOROWSKI, María. *La mujer en la época prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Documento de Trabajo No. 17, 1988, 3ª Edición.

ROUSSEAU, Juan Jacobo. *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

ROWBOTHAM, Sheila. *Feminismo y revolución*. Madrid: Tribuna Feminista, Editorial Debate, 1978.

ROWE, John H. "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". En: *Histórica* XI. Lima, 1985.

RUTTE GARCÍA, Alberto. *Simplemente explotadas*. Lima: Desco, 1976.

SACKS, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property". En: Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. "La mujer española hace 1000 años". En: Revista "En América". No. 18. Madrid, 1943.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *La Perricholi*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*. Buenos Aires: EMECE, 1947.

SERRA SANTANA, Ema. "Mito y realidad de la emigración femenina española al nuevo mundo en el siglo XVI". En: *Femmes de Amériques*. Travaux de L'Université de Toulouse-Le Miral, 1986.

SERVICE, Elman B. *Los cazadores*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

SILVA, Osvaldo. *Prehistoria de América*. Chile: Editorial Universitaria, 1971.

SILVERBLATT, Irene. "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu". En: Revista del Museo Nacional, XLII, Lima, 1976.

SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

SILVERMAN, Gail. *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1994

SCHURZ, William L. *This New World: The Civilization of Latin America*. Nueva York: E.P. Dutton, 1945.

SLOCUM, Sally. "Woman the Gatherer". En: Rayna R. Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. London: Monthly Review Press, 1975.

STASTNY, Francisco. "El arte de la nobleza inca y la identidad andina". En: Henrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.

STONE, Merlin. *When God was a Woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

TAMAYO VARGAS, Augusto. *Literatura Peruana*. Lima: José Gomadard, Editor. Tomo II, 1968.

TAURO, Alberto. *Noticias de Amauta*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1975, Edición Facsímil.

TÁVARA, José. *El patrimonio de la mujer casada en nuestro Derecho Civil y las capitulaciones matrimoniales*. Lima, 1920.

TAUZIN-CASTELLANOS, Isabelle. "Zarela: La emergencia del feminismo en Arequipa". En: *Mujeres y Género en la historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

TELLO, Julio C. "El fenómeno religioso relacionado con Wiracocha Inca". En: Revista Trimestral de Estudios Antropológicos, Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Volumen I, Lima, 1923.

TOUPIN, Louise. *Qu'est-ce que le féminisme?*. Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine (CDEACF), 1997.

- TRISTÁN, Flora. *Emancipación de la mujer*. Lima, 1948.
- TRISTÁN, Flora. *Unión ouvrière*. Paris: Edition des femmes, 1986.
- TRISTÁN, Flora. *Peregrinaciones de una Paría*. Lima, 1971.
- URBANO, Henrique (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- 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.
- VALCÁRCEL, Amelia. *Sexo y Filosofía*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.
- VALCÁRCEL, Luis E. *Historia del Perú antiguo*. Lima: Ediciones Mejía Baca, Tomo II, 1964.
- VALCÁRCEL, Rosina. *Mitos. Dominación y resistencia andina*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988.
- VALDELOMAR, Abraham. *Mujeres Peruanas: Zubiaga de Gamarra*. Lima, 1914.
- VALERA, Blas. *Las Costumbres Antiguas del Perú y la Historia de los Incas siglo XVI*. Los pequeños grandes libros de la Historia Americana, 1945.
- VAN DEUSEN, Nancy E. "Determinando los límites de la virtud". En: *Mujeres y Género en la Historia del Perú*, Lima: Cendoc, 1999.
- VARILLAS MONTENEGRO, Alberto. *La literatura peruana del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 1992.
- VEGA, Juan José. "La prostitución en el Perú: un producto de la conquista española". Segundo Simposio Internacional La Mujer en la Historia de América Latina. CEMHAL, Lima, octubre del 2000.
- VEGA, Juan José. *Túpac Amaru y sus compañeros*. Cusco: Municipalidad del Cusco. Tomo II, 1995.
- VELARDE, Elsa. "Clorinda Matto de Turner y su obra". Tesis para optar el Grado de Bachiller en Humanidades. Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Letras. Arequipa, 1943.

VILLARÁN, Manuel Vicente. *Páginas Escogidas*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva, 1962.

VILLAVICENCIO, Maritza. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1992.

VIVES, Juan Luis. *Introducción de la mujer cristiana*. Buenos Aires: Editorial Espasa-Calpe, 1940.

WALLACE, Irving. *Las ninfómanas y otras maníacas*. México: Editorial Grijalbo, 1971.

WALLACH Scott, Joan. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

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". En: Revista "Hora del Hombre", Lima, Noviembre de 1944.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicaciones de los derechos de las mujeres*. Harmondsworth, Penguin, 1982.

ZEGARRA, Margarita (Editora). *Mujeres y género en la Historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999.

ZETKIN, Clara. *Clara Zetkin, su vida y su lucha*. Berlín: Unión de Mujeres de la República Democrática Alemana. (Discurso pronunciado en el Congreso Obrero Internacional, París, 19 de julio de 1889), 1979.

ZIMBALIST ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Louise. Stanford: *Woman, Culture, and Society*. University Press, 1974.

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

Otros documentos

Archivo General de Indias de Sevilla. Sección Audiencia del Cusco; legajos 32 y 33.

Audiencia de Lima; legajos 1039 y 1040.

Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700. Lima: COFIDE, 1985.

Tribunal de la Santa Inquisición. Fundaciones. Legajo 152. "Visitas del Colegio de Niñas Expósitas". Revista del Archivo Nacional.

Diarios y revistas

Análisis No. 143, 1988.

Ayer No. 15, 1995.

Ayer. No. 17, 1995.

Correo del Perú", Año VI, No. 40, Lima, 1 de octubre de 1876.

El Album, No. 12. Lima, 8 de agosto de 1874.

El Album, No. 14, Lima, 22 de agosto de 1874.

El Album, No. 19. Lima, 3 de octubre de 1874.

El Comercio, Lima, 24 de setiembre de 1914.

El Clarín, Buenos Aires, 28 de agosto del 2000.

El Nacional, México D.F, 27 de agosto de 1992

Enlaces. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla. No.6, 1999

Histoire No. 344, París, 1975.

Histoire sociale/ Social History, No. 47, 1991.

Historia Social. Valencia, No. 9, invierno 1991.

Historia Social. No. 20, Valencia, 1994.

Labor, Año 1. No. 3, Lima, 8 de diciembre de 1928.

Labor, Año 1 No. 5. Lima, 15 de enero de 1929.

Labor, Año 1. No. 8. Lima, 1 de mayo de 1929.

Labor, Año 1 No. 10. Lima, 7 de setiembre de 1929.

Time, Vol. 153, No. 9. New York, march 8.

Revista Amauta, No. 1, Lima, setiembre de 1926

Revista Amauta No. 4. Lima, diciembre de 1926

Revista Amauta, No. 6. Lima, febrero de 1927

Revista Amauta, No. 8. Lima, abril de 1927

Revista Amauta, No. 9. Lima, mayo de 1927

Revista Amauta, No. 10. Lima, diciembre de 1927

Revista Amauta, No. 11. Lima, enero de 1928

Revista Amauta, No. 12. Lima, febrero de 1928

Revista Amauta, No. 15. Lima, mayo-junio de 1928

Revista Amauta, No. 16. Lima, julio de 1928

Revista Brasileña de Historia, 1994.

Revista Dialéctica, No. 22, México, 1992.

Revista Dialéctica, No. 25, México, 1994.

Revista de Letras. Universidad Nacional del Cusco, No. 2, 1948.

Revista del Museo Nacional XLII, Lima, 1976.

Revista de la Universidad San Agustín de Arequipa. Agosto-diciembre de 1945.

Revista El Rodaballo. Año IV No. 18 Otoño/invierno, Buenos Aires, 1998.

Revista Hora del Hombre, No. 16, Lima, noviembre de 1944.

Revista Hora del Hombre, Lima, marzo de 1950.

Revista Quehacer No. 123. Lima, marzo-abril 2000.

Revista Media Development No. 4, Londres, 1984.

Revista Mensual de los intelectuales. "En América", No. 6, Madrid, julio de 1942.

Revista Mensual de los intelectuales. "En América", No. 22, Madrid, noviembre de 1943.

Revista Socialismo y Participación. Lima, 1998.



La presente Cuarta Edición de ***Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*** de Sara Beatriz Guardia, se imprimió en los Talleres Gráficos de Viuda de Mariátegui e Hijos S.A., Librería Editorial "MINERVA" Miraflores, sitios en Jr. González Prada 536 - Surquillo, Lima - Perú, en el mes de noviembre del 2002.
Registro Unificado N° 553. R.U.C. N° 20100107563.

76 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 77

78 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 79

80 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 81

82 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 83

84 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 85

86 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 87

88 *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*

La conquista: ¿Un drama solo de hombres? 89

Capítulo III

92	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	93
94	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	95
96	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	97
98	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	99
100	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	101
102	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	103
104	<i>Mujeres peruanas. El otro lado de la historia</i>	
	<i>Mujer: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal</i>	105

Capítulo IV