

Mujeres en espacios étnicos Relaciones prácticas, roles y estrategias (cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa, 1759-1803)*

**Women in ethnic spaces: *Practical relationships, roles and strategies*
(cacicazgos of Tarata, Tacna and Codpa, 1759-1803)**

XOCHITL INOSTROZA PONCE

Universidad de Santiago de Chile

xochitl.inostroza@usach.cl

<https://orcid.org/0000-0002-8704-2080>

RESUMEN

A partir de la conceptualización de espacios étnicos, se busca caracterizar la vida cotidiana de mujeres que habitaron los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa. La historia de dos mujeres mestizas, pertenecientes a familias de caciques, y de las mujeres esclavizadas que poseían cada una es abordada a partir de los testamentos de las primeras. Su situación es comparada con la de dos mujeres originarias habitantes del pueblo de Belén y de dos esclavas del cura que habitaron la misma doctrina, cuyas vidas fueron reconstruidas a partir de libros parroquiales. Se evidencian disímiles aspectos en sus relaciones prácticas que permiten diferenciar espacios étnicos.

Palabras clave: redes sociales, familia, registros parroquiales, testamentos, interseccionalidad.

* Este artículo es resultado del proyecto Fondecyt Regular N° 1220296 cuyo investigador responsable es el Dr. Jorge Hidalgo Lehuédé y del Proyecto ANID ANILLO ATE N° 220054.

Agradezco, por sus valiosos comentarios y sugerencias, a Jorge Hidalgo, Nelson Castro, Marina Zuloaga, Teresa Vergara, Isabel Povea, Felipe Castro y a los demás participantes en el Seminario de Relaciones Interétnicas (UMSM) y en el Seminario Sociedad Indiana (UNAM), en los que presenté versiones preliminares del presente artículo.

HISTORICA XLVII.1 (2023): 203-238 / e-ISSN 2223-375X



<https://doi.org/10.18800/historica.202301.004>

ABSTRACT

Drawing on the conceptualization of ethnic spaces, this article aims to characterize the daily life of women who inhabited the chiefdoms of Tarata, Tacna, and Codpa. The history of two mestizo women belonging to local chieftain families and that of the enslaved women owned by each of these women, is explored based on the wills of the former. Their situation is compared with that of two native women inhabitants of Belen town and two slaves of a priest who lived in the same doctrine, whose lives were reconstructed on the basis of parish books. Highlighting dissimilar aspects of their practical relationships allows for the differentiation of ethnic spaces.

Keywords: *social networks, family, parish records, wills, intersectionality.*

INTRODUCCIÓN

Hace un poco más de una década, los nuevos estudios fronterizos enfatizaron las particularidades que las fronteras tendrían al interior del sistema colonial, identificando una variante del mestizaje que se opondría al de los espacios coloniales controlados por las instituciones estatales.¹ Desde la perspectiva de la historia cultural, se puede proponer que en este modelo dicotómico entre el espacio controlado y el fronterizo,² existe una amplia gama de posibilidades. Mis investigaciones se han enfocado en un espacio integrado y controlado por el Estado colonial pero alejado de los centros urbanos y mineros, caracterizados por una situación geopolítica que les otorgaría una dinámica particular.³ En el caso de la provincia de Arica (a la que pertenecen los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa), liberada además de la mita minera de Potosí, estas zonas ubicadas al interior del espacio controlado resultan, a su vez, de la oposición con el

¹ Farbermann y Ratto 2009.

² La historiografía posterior ha ampliado y complejizado el concepto de frontera. En lo personal, recomiendo la propuesta de Benedetti (2014). He preferido usar el concepto «espacio» y no el de «territorio», pues la caracterización de este escenario es más bien relacional, prestando atención «a las formas en que los grupos sociales se identifican y manifiestan sus solidaridades y contradicciones a través del espacio» (2014: 15).

³ Otros espacios de características similares en Klein 1986.

mundo urbano; y, por lo tanto, tienen el carácter de zonas rurales. Ahora bien, aunque tal distinción es relativa,⁴ propongo que la oposición de algunos espacios está relacionada con el grado de pluriétnicidad de las sociedades que los habitan,⁵ lo cual repercute en su cohesión social.⁶ En este sentido, desde el punto de vista de las poblaciones indígenas, en el ámbito colonial latinoamericano el modelo se amplía al menos a cuatro tipos de espacios étnicos: autónomos (el territorio mapuche por ejemplo), semiautónomos o fronterizos (misiones), urbanos (barrios indígenas de las ciudades y centros mineros) y rurales controlados (pueblos de indios, asentamientos cercanos a las haciendas de los valles).⁷

Ya que me referiré a mujeres de diverso origen étnico, se hace necesario abordar el problema de las categorías, aunque debo enfatizar que me interesa reflexionar sobre los espacios étnicos y no sobre los mestizajes. Se ha propuesto que en la temporalidad colonial el término *calidad* es más apropiado para referirse a la diversidad de procedencias de tipo étnico. En los materiales consultados hasta hoy en el área del presente estudio, no se encuentra este concepto, aunque tampoco, obviamente, el de *etnicidad*. Es así como esto remite a una tradicional discusión historiográfica sobre la época colonial relativa a conceptos relacionados con el mestizaje, tales como son *casta*, *calidad* y *raza*. En mi opinión, el debate sobre este asunto ha sido resuelto en gran medida por el historiador Jesús Cosamalón. Según este autor, las categorías español, indio, negro, mestizo, etc., hacían referencia a los orígenes de los individuos, a la cultura que portaban y cierta clase de consumo más que a un color de piel específico. Esta definición le otorgaba a las personas determinado estatus legal, implicando deberes y derechos particulares.⁸ El concepto *raza*, por otra parte, haría referencia, según dicho autor, al linaje de los

⁴ Vergara, Inostroza y Zuloaga 2022.

⁵ Este concepto ha sido utilizado previamente por Carmagnani (2003) y por Carbajal (2009). Ver además Inostroza 2014, 2017.

⁶ Robichaux 2001.

⁷ Esta distinción entre espacios se presenta como modelo explicativo. El espacio étnico y el pluriétnico representan así dos polos, donde existe una amplia gama de territorios singulares. Sobre la utilidad de modelos en historia cultural, véase Burke 2007.

⁸ Cosamalón 2017: 18.

individuos, en una interpretación que se acerca mucho a las propuestas de Stolcke y Zúñiga.⁹ Indica además que otros investigadores prefieren referirse a *calidad*, término más común en la historiografía mexicana, citando al reconocido demógrafo Robert McCaa.¹⁰ Por otra parte, el concepto *casta* en el siglo XVIII se referiría a los orígenes de los padres aplicándose a principios que comienzan a adquirir contenido racial, aunque el concepto *raza*, según su significado actual, asomó recién en el siglo XIX. El análisis de estas denominaciones lo llevan a concluir, citando a Javier Sanjinés,¹¹ que la identidad social es una construcción social, producto de las relaciones de sobrevivencia y convivencia.¹² Debo enfatizar que, por lo tanto, también se definen a partir del parentesco. Ahora bien, existe una buena cantidad de autores que han logrado superar el esencialismo de las categorías raciales, de las calidades o las castas.¹³

Desde esta perspectiva es que utilizo la variable *categoría étnica* como herramienta metodológica (y no como vocablo de época) para analizar a las identidades grupales en los que se dividía la sociedad colonial. Según el antropólogo Frederik Barth, las distinciones étnicas son el fundamento sobre el cual se construyen los sistemas sociales que las contienen, donde una adscripción categorial es étnica cuando proviene de una identidad básica, determinada por el origen y formación, utilizada para categorizarse a sí mismos y a los otros.¹⁴ Y bien, el concepto mismo de categoría contribuye, a mi juicio, a definir las identidades, pues, según Bourdieu,

⁹ Stolcke 2008; Zúñiga 1999.

¹⁰ McCaa 1993.

¹¹ Sanjinés 2007.

¹² Cosamalón 2017: 19-22.

¹³ La historiografía de las últimas décadas ha destacado el dinamismo y flexibilidad de las categorías y los conceptos. Véase por ejemplo Poloni-Simard 2015; Albiez-Wieck, Cruz y Fuentes 2020. Albiez-Wieck y Gil Montero (2020) han relevado la dimensión fiscal de las categorías retomando una propuesta clásica de los estudios andinos de identificarlas como categorías tributarias. Golte 1980; Hidalgo 1987a. En el área y temporalidad de este estudio, se analizan ambos aspectos en Inostroza 2019a: 103-112.

¹⁴ Barth 1976: 9-49. También hay una amplia gama de interpretaciones en relación al concepto «etnicidad», que van de la visión minimalista a la maximalista (Restrepo 2004). Para este estudio, adscribo a la propuesta de Barth que me permite explicar bastante lo que observo en este contexto y en este espacio en particular.

«*kategoreisthai* significa, originalmente, acusar públicamente, imputar algo a alguien a la vista de todos»; así, las categorías «encierran el poder mágico de instituir las fronteras y constituir los grupos mediante declaraciones performativas». ¹⁵ En este sentido es que se puede considerar a la sociedad colonial como una sociedad pluriétnica compuesta por grupos étnicos, en el sentido cultural-relacional y no racial. ¹⁶

A partir del análisis de estos dos aspectos, el de los espacios y el de las etnicidades, defino el campo de estudio como espacios étnicos, ya que, en sus relaciones, tanto sociales como de poder, predominan actores provenientes de las comunidades indígenas, ¹⁷ más allá de su origen racial. En este escenario, adopto el término *relaciones prácticas* de Bourdieu, para dar cuenta de la multiplicidad de relaciones sociales que integran parentesco, compadrazgo, lazos económicos y jurídicos:

Para escapar del relativismo sin caer en el realismo, se puede, por tanto, establecer que las constantes del campo de los *partenaires* utilizables de hecho porque espacialmente próximos, y a la vez útiles porque socialmente influyentes, hacen que cada grupo de agentes tienda a conservar, mediante un continuo trabajo de mantenimiento, una red privilegiada de relaciones prácticas que comprende no sólo el conjunto de relaciones genealógicas en funcionamiento, llamadas aquí parentesco práctico, sino también el conjunto de relaciones no genealógicas que se pueden movilizar para las necesidades ordinarias de la existencia, llamadas aquí relaciones prácticas. ¹⁸

Siguiendo diversas investigaciones que han relevado el rol de las mujeres indígenas en la historia andina, ¹⁹ y a partir de un primer acercamiento

¹⁵ Bourdieu 1991: 280.

¹⁶ En un análisis contemporáneo de la etnicidad como concepto, Eduardo Restrepo destaca la conceptualización inspirada en Foucault que evidencia «la multiplicidad y dispersión de las etnicidades históricamente existentes en regímenes de veridicción y jurisdicción (*sic*) específicos, en los cuales emergen sujetos y subjetividades particulares» (Restrepo 2004: 102).

¹⁷ Utilizo aquí este término en plural también como categoría analítica y en similitud al de grupos étnicos, teniendo en cuenta las salvedades que indica Zagalsky 2009.

¹⁸ Bourdieu 1991: 277.

¹⁹ La bibliografía sobre mujeres indígenas en la época colonial es amplia, donde destacan estudios centrados en mujeres de las élites coloniales y mujeres que participan de la economía colonial. Larson 1983; Burkett 1985; Glave 1987; Salomon 1988; Silverblatt

a la vida cotidiana de una parroquia aymara,²⁰ surge la inquietud de observar cómo se desarrollaba el acontecer de mujeres de diversa procedencia étnica en estos espacios rurales, predominantemente indígenas,²¹ a partir de sus relaciones prácticas. En este contexto, analizo la vida de ocho mujeres que se desarrolla en espacios étnicos, como son los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa (Figura 1), pertenecientes al corregimiento y provincia de San Marcos de Arica.

El análisis de la vida cotidiana de estas mujeres, en tanto agentes históricas, se inicia con dos mujeres pertenecientes a la élite cacical, quienes dejaron sus memorias en testamentos. Contrastaré sus trayectorias con las de dos mujeres, habitantes de la doctrina de Belén, cacicazgo de Codpa, originarias de un pueblo de indios, cuya historia ha sido develada a partir del análisis de redes sociales y donde también emerge la visibilidad de dos mujeres afrodescendientes, cuyas huellas en la historia solo están plasmadas en unas pocas inscripciones parroquiales, pero que dan cuenta de la particularidad de sus casos, debido a su habitar en pueblos de indios. A su vez, su historia se opondrá a la de dos mujeres esclavizadas por las mujeres de los cacicazgos de Tarata y Codpa. Este ejercicio comparativo me llevará a proponer algunas diferencias en la vida cotidiana de mujeres que habitaban espacios étnicos en el sur del virreinato del Perú.

La historia de estas mujeres se entreteje en el espacio sur andino debido a la conexión de los tres cacicazgos: Tarata, Tacna y Codpa, unidos, como se observará a continuación, por relaciones de parentesco (Figura 2). Según el censo de 1792, componían la localidad de Tacna 6998 personas,

1990; Truhan 1991; Borchart 1992; Poloni-Simard 1992; Guardia 1995; Barragán 1997, 2019; Vergara 1997, 2000; Medinaceli y Mendieta 1997; Cruz 1997, 2005; Graubart 1997, 2007; Tandeter 1997; López Beltrán 1998, 2001, 2016; Numhauser 1998; Dueñas 2000; Presta 2002, 2005; Gauderman 2003; Farberman 2004; Diez 2004; O' Phelan y Zegarra 2006; Hidalgo y Castro 2011; Noack 2011; Bustamante-Tupayachi 2014; Quispe 2014, 2017; Díaz y Quispe-Agnoli 2016; Morrone 2018; Jaffary y Magan 2018; Ochoa y Vicuña 2021, entre otros.

²⁰ Inostroza 2019a.

²¹ No es objetivo de este estudio analizar los discursos sobre el género ni conceptualizar el sexo y el género en términos históricos. Más bien, intento desarrollar una «historia de ellas» con una perspectiva interseccional que requiere de futuros análisis en distintos ámbitos del acontecer social y cultural (Scott 2008).



Figura 1. Localidades mencionadas: cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa. Fuente: Elaboración propia (Google Earth).

donde 62% eran indios (4365), 15% mestizos (1056), 13% españoles (886), 6% esclavos, 4% de castas; la localidad de Codpa por otra parte, estaba integrada por 96% de indios (3.753), 4% de mestizos (160) y algunos esclavos que no alcanzan al 1% (3); mientras que Tarata estaba compuesta por 2719 indios.²² Las relaciones económicas y familiares entre los tres cacicazgos han sido desarrolladas anteriormente para dar cuenta de la reconfiguración de la institución cacical en el área andina, pero donde el rol de las mujeres no ha superado la dimensión estratégica

²² Censo del Perú (1792), AGI, Estado 73 (en Hidalgo 2004: 252). Estas cifras son relativas, pues se ha podido constatar la presencia de españoles residiendo en Codpa (Hidalgo 1986; Marsilli e Hidalgo 1992; Inostroza 2019a).

del matrimonio como mecanismo para instituir redes de poder local.²³ Las tres localidades tienen en común la actividad comercial que se desarrollaba en el espacio peruano ligado estrechamente al circuito de la plata que se explotaba en Potosí,²⁴ y al tránsito de la plata y el azogue entre Potosí y Arica.²⁵

MUJERES DE CACICAZGOS

Uno de los temas que más se ha desarrollado en la historiografía colonial en relación a las mujeres ha sido el de las cacicas, cuya presencia se ha documentado en diferentes localidades americanas para todo el período colonial,²⁶ aunque respondiendo a una diversidad de situaciones, donde estatus y significado varía entre las distintas localidades.²⁷ En dichos estudios, se propone que la condición de cacica muchas veces remitía a mujeres pertenecientes a familias de caciques, principalmente esposas o hijas de caciques, aunque también hay evidencia de algunas mujeres que heredaron el cargo propiamente.²⁸

Analizaré dos casos de mujeres que pertenecían a familias de caciques, procedentes de la provincia de Arica, a partir de sus testamentos. Ninguna de ellas se reconoce como cacica. Los casos de doña Juana Soto,²⁹ esposa de don Roque Ticona y Ninaja, cacique de Tarata de 1705 a 1731,³⁰ y de María Cañipa, originaria del Pueblo de Livilca, hija legítima del

²³ Sobre los cacicazgos de Codpa, Tacna y Tarata, véase Hidalgo y Focacci 1986; Hidalgo 2004; Hidalgo, Durston, Briones y Castro 1997; Hidalgo y Durston 1998; Briones 1999; Hidalgo y Castro 2004; Castro e Hidalgo 2008; Inostroza 2017. Uniones familiares entre cacicazgos del Alto Perú en Morrone 2018.

²⁴ Assadourian 1982.

²⁵ Hidalgo 1986, 1987; Muñoz y Choque 2014; López Beltrán 2016.

²⁶ Rostorowski 1970; Garret 2008; Coronel 2015; Daza 2016; Morrone 2018; Ochoa y Vicuña 2021, entre otros.

²⁷ Vicuña y Ochoa 2021.

²⁸ Ver por ejemplo Salomon 1988; Graubart 2007; Caillavet 2008; Garrent 2008; Vicuña 2021.

²⁹ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 236 (en Hidalgo 1986: 69, quien analizó este y otros documentos en la reconstitución de los cacicazgos).

³⁰ Hidalgo 1986: 67; Cúneo y Vidal 1977: 414.

cacique gobernador don Diego Phelipe Cañipa y de doña Ana Antonia Nuñez,³¹ son reflejo de una situación ya bien reconocida por la historiografía colonial: el de una élite cacical caracterizada por el mestizaje y de un cargo que en algunos casos mantenía una legitimidad central, pero que en otros predominaba el desprestigio del cacique en sus comunidades.³² En estos dos ejemplos, se observa cómo familias que se pueden identificar pertenecientes a las élites indias de diferentes pueblos y villas establecen relaciones de parentesco entre ellas, integrando a su vez a otros personajes de prestigio.³³ Sin embargo, esta práctica de construir redes clientelares regionales a partir del parentesco no es algo particular de las sociedades indígenas, ni exclusivo de las familias cacicales; más bien, es una práctica que también es central en las élites coloniales, que incluían entre sus aliados potenciales a los curas y sus familias.³⁴

Doña Juana Soto

Doña Juana Soto provenía de la familia Soto, criollos de Codpa y Arica. Su marido, Don Roque Ticona Ninaja y Ali, hijo de don Miguel Ticona y doña Petronila Tellez Yapona y Callisaia, fue cacique de Tarata entre 1705 y 1731.³⁵ En su testamento, Juana Soto mencionó la pobreza en que se encontraban al momento del matrimonio, situación que pudieron revertir con esfuerzo y trabajo.³⁶ Don Roque se convirtió en

³¹ Sobre inventario y evaluación bienes María Callipa (1787), AN, Fondo Judiciales de Arica, Blanco Andres, leg. 15, pieza 4. Se mantiene la ortografía del documento. Aunque este documento fue hallado durante mi investigación doctoral, debo indicar que antes había sido utilizado por Claudia García (2002). De todas maneras, el punto de vista es totalmente distinto. Agradezco a Jorge Hidalgo por facilitarme esta tesis que fue dirigida por él en la Universidad de Valparaíso.

³² Esto último se observa sobre todo en el siglo XVIII. Véase O'Phelan 2013; Inostroza e Hidalgo 2022.

³³ Otras redes familiares entre cacicazgos andinos en Morrone 2018.

³⁴ La bibliografía sobre este tema es amplia. Solo a modo de ejemplo, véase Goody 1983; Gonzalbo 1998; Bertrand 1999; Irigoyen 2008; Mendinacelli 2010; Hidalgo, Marsilli y Aguilar 2016; Morrone 2022.

³⁵ Hidalgo 1986: 69.

³⁶ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 236.

el hombre rico de la comarca debido a su participación en el transporte de mercaderías entre Arica-Tacna y el Alto Perú, comerciando productos provenientes de los cinco gremios españoles: ferreteros, loceros, lenceros, laneros y abarroteros.³⁷ Las palabras de Juana Soto muestran que ella participó activamente en el trabajo que les permitió mejorar su situación económica. Probablemente, esta inserción en los circuitos de comercio con el Alto Perú facilitó el establecimiento de alianzas, por intermedio de parentesco, con otros caciques y personajes de prestigio de la zona (ver Figura 2).

Casaron a su hija Andrea con Pedro Ara, heredero del cacicazgo de Tacna. También a su hija Pascuala con Juan de Valdivia, mestizo emparentado con el cura de Tarata. Luego, a su hija Rosa con Ignacio Cañipa, cacique de Codpa.³⁸ Finalmente, unieron en matrimonio a su hija Petrona con Diego Copaja y Ninaja, descendiente de la otra línea de sucesión que reclamaba la herencia del cacicazgo de Tarata. De esta manera, se establece una relación de parentesco entre los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa.³⁹

Juana Soto y su marido dieron dote a sus tres hijas mayores, no así a la menor, casada con Diego Copaja y Ninaja, debido a que Don Roque Ticona falleció antes de concretar su contribución al matrimonio. Por otra parte, en su lecho de muerte, el cacique solicitó a sus yernos atender a su mujer con cien pesos cada uno. Ninguno de ellos respondió a la petición. Solo el marido de la hija menor, la que no había recibido dote, dio auxilio a la viuda, acogiéndola en su propia casa y proveyéndole lo necesario para su sustento hasta el fin de sus días:

³⁷ Cúneo y Vidal 1977: 415, 391; Hidalgo 1986: 67-68.

³⁸ Hidalgo 1986: 69.

³⁹ Hidalgo 1986: 68; Cúneo y Vidal 1977: 410, 313. Sobre el cacicazgo de Tacna, véase Cúneo y Vidal 1977; Hidalgo, Durston, Briones y Castro 1997; Contreras 2005; Castro e Hidalgo 2008. Sobre el cacicazgo de Codpa, véase Hidalgo y Durston 1998. Sobre los cacicazgos de Codpa, Tacna y Tarata, véase Hidalgo y Castro 2004.

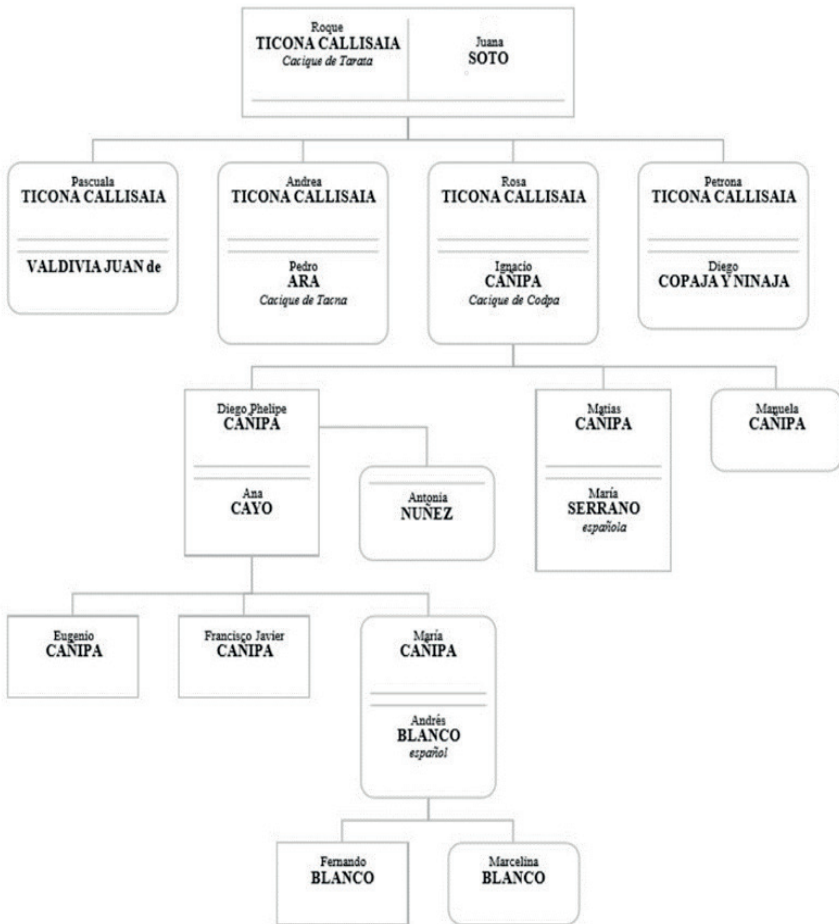


Figura 2. Genealogía de doña Juana Soto, viuda del cacique de Tarata⁴⁰

⁴⁰ Adaptación a partir de la información analizada por Hidalgo 1986: 67-68. Nótese que María Cañipa es bisnieta de Juana Soto.

con lo que Dios nos dio remediamos a dichas mis Hijas, dándoles su dote en especial a mi tres hijas, Rosa, Andrea y Pascuala, que se le dio bueno Dote, solo a mi hija Petrona no se le ha dado como a las otras, porque a poco tiempo de casada essta con Don Diego murió mi marido, y no se le dio ni atendio como a las demas, porque quedé sin forma de nada, y quedando sola al faumento de mi hiernos, y hijas, a quienes les mando en que se me diessen, a cien pessos, lo qual no lo han executado maiormente los tres que son, Don Pedro Ara, Cañipa y Baldivia, y solo Don Diego me ha recojido a su casa, y manteniéndome en ella hasta la hora presente.⁴¹

En otro fragmento, insiste en el estado de pobreza que había quedado tras la muerte de su marido: «Del Nobenario no digo nada, porque no me ha quedado nada y que estoy de migas de mi hija Doña Petrona, y su marido».⁴² Se puede proponer que, después de enviudar, Juana Soto fue ayudada de manera voluntaria por su hija menor y su marido, Diego Copaja y Ninaja; mientras que los demás yernos no cumplieron con el *manay* del difunto, esto es, «el reclamo de un derecho, o el cumplimiento de una obligación cuando aquellos que tienen derecho a ello lo demandan».⁴³ La pregunta que surge en este caso, es si este incumplimiento por parte de los yernos se debió a una desvaloración de la mujer, quien viuda y en edad avanzada no representaba para sus parientes políticos la obligación de reciprocidad que encarnaba el cacique fallecido. Por lo tanto, la reciprocidad en este caso estaría mediada por una relación de interés que se perdió con la muerte del agente de prestigio —el cacique— y que no se trasladó a su viuda. Por otra parte, se ha documentado en los Andes la costumbre de que el hijo menor de una familia sea el que se haga cargo de sus padres en edad adulta y, generalmente, al casarse el hijo menor «se queda viviendo con sus padres ancianos y a su muerte hereda lo que queda de sus tierras y también su casa».⁴⁴ En este caso, la viuda debió ser acogida en casa del marido de su hija menor, lo que quizás fue visto como una obligación por el resto de la parentela.

⁴¹ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 236.

⁴² *Ib.*

⁴³ Mayer 1974: 47.

⁴⁴ Albó y Mamani 1980: 289.

María Cañipa

El 25 noviembre de 1784, María Cañipa firmaba su testamento en fecha cercana a su muerte. Según este documento, doña María era originaria del pueblo de Livilca (sic), hija legítima del cacique gobernador don Diego Phelipe Cañipa y de doña Ana Antonia Nuñez, ya difuntos. Su abuela paterna fue Rosa, hija del cacique de Tarata, don Roque Ticona Ninaja y de doña Juana Soto. Es así como se estableció la parentela entre los caciques de Tarata y Codpa. Pero, además, el esposo y el hijo de su tía abuela paterna, Andrea Ticona, fueron caciques de Tacna: don Pedro Ara (1725) y don Carlos Ara (1760)⁴⁵ (Figura 2). María Cañipa se casó con Andrés Blanco, español, en una fecha anterior a 1772, pues, en la revisita de ese año aparece registrada junto a su marido en la casa de su padre, el cacique Diego Phelipe Cañipa, en Codpa. Ella tenía veinte años al momento del registro.⁴⁶ Según los documentos analizados, María Cañipa murió en 1785.

El juicio que sigue a la muerte de su marido, en el que se venden algunos bienes de la finada María Cañipa para saldar las deudas de su cónyuge, permite sostener que esta mujer intentó resguardar a sus hijos de un futuro que predecía. En su testamento, doña María Cañipa indicó que cuando se casó con don Andrés, «él no tuvo más de dos mulas, una de silla y otra de carga y una hacienda perdida en el Valle de Lluta que heredó de su Padre, la dicha hacienda se halla el día presente limpias con Alfalfares y tierras de sembríos de maíz».⁴⁷

Dos años después de la muerte de María Cañipa, se realizó un inventario y tasación de bienes de la difunta (1787) con el objeto de aclarar el derecho que sus hijos tenían a los bienes que subsistieron. En un expediente posterior, se indica que Andrés Blanco había adquirido muchas deudas, lo que se traduce en la disminución de la herencia que María Cañipa había dejado a sus hijos. El testamento de María Cañipa muestra a una mujer que participó activamente en la mantención económica de su familia. Gracias a la dote y herencia que le entregó su padre, contribuyó

⁴⁵ Hidalgo 1986: 39, 69.

⁴⁶ Hidalgo, Castro y González 2004: 122.

⁴⁷ Sobre inventario y evaluación bienes de María Callipa (1787), AN, Judiciales de Arica, Blanco Andres, leg. 15, pieza 4.

con la mayor parte del capital y patrimonio familiar. Además, en la tasación de la herencia que dejó se convinieron cien pesos por las «mejoras» que había hecho en la hacienda de su marido; por lo tanto, según el derecho imperante, estas mejoras serían adjudicables a sus herederos, lo que nos habla de una mujer decidida no solo en mantener su patrimonio, sino en acrecentarlo. Los bienes que se declaran en la tasación la muestran como una mujer que participaba en la economía local, de forma similar a otras mujeres en el mundo colonial.⁴⁸ A través de algunos documentos analizados por el historiador Jorge Hidalgo, sabemos que el cacique de Codpa se ocupaba en el oficio de la arriería, transportando aguardiente desde Arica a Potosí y otras mercaderías desde Arequipa hacia el centro minero.⁴⁹ Es muy probable que María Cañipa y su marido participara también, de alguna manera, en los negocios del cacique.

Con posterioridad a la muerte de Andrés Blanco, don Segundo Ulloa, vecino del valle de Lluta se presentó como curador y defensor de Marcelina y Fernando, hijos de María Cañipa. Denunció que don Ignacio García, vecino de la doctrina de Codpa, mantenía en su poder a los cuatro esclavos que María Cañipa dejó en herencia a sus hijos, y que habían sido la dote dada por su padre, el cacique Diego Phelipe Cañipa. Tanto en el testamento de María Cañipa, en la tasación de sus bienes, como en el reclamo de los bienes y deudas de Andrés Blanco, no hay ni una sola mención a la familia del cacique. Es así, como los lazos de parentesco de María Cañipa con el cacicazgo parecen diluirse en su descendencia.

MUJERES ORIGINARIAS, ESPOSAS DE AUTORIDADES DEL CABILDO INDÍGENA

Otros dos casos que he incluido en el análisis corresponden a mujeres originarias, esposas de autoridades del cabildo indígena durante la segunda mitad del siglo XVIII en el pueblo de Belén, ubicado en el cacicazgo de Codpa. En ese sentido, pueden ser consideradas mujeres de familias notables, originarias de uno de los principales pueblos de los Altos de Arica.⁵⁰

⁴⁸ Vergara 1997; López Beltrán 1998; Socolow 2004; Mendinacelli 2010, entre otros.

⁴⁹ Hidalgo 1986: 73.

⁵⁰ Inostroza 2019a.

A diferencia de los dos casos anteriores, los datos de María Condori y María Mamani provienen exclusivamente de su recurrente presencia en inscripciones parroquiales.⁵¹ Son mujeres que destacan en la red social de autoridades del cabildo indígena del pueblo de Belén debido a su recurrente participación como madrinan de bautizo.⁵² A partir del análisis de redes sociales,⁵³ se identificó el grado de centralidad, factor que depende del número de actores con los cuales una persona está directamente relacionada, reflejando el prestigio de cada integrante de la red. Según este índice, María Condori ocupaba el tercer lugar en la red social, seguida de María Mamani en el cuarto lugar (Figura 3). El prestigio de ambas mujeres solo era superado por dos hombres que habían ocupado cargos del cabildo: Tomás Marca,⁵⁴ alcalde ordinario en 1789, y Francisco Ocharán,⁵⁵ alcalde mayor en el mismo año. Otros hombres, autoridades del cabildo, tienen posiciones inferiores a las de ellas en el listado del grado de centralidad de la red.

María Condori fue esposa de Asencio Maquera, registrado como principal del *ayllu* Mancasaya de Belén en la Revisita de 1772,⁵⁶ alcalde mayor en 1780, mayordomo de Nuestra Señora de la Concepción en 1782 y 1784.⁵⁷ El prestigio de Asencio Maquera (junto a su esposa) se observa también en el hecho de ser la única autoridad del cabildo que apadrinó a hijos de españoles. María Mamani por su parte, fue esposa de Antonio Guanca, alcalde ordinario en 1796, del *ayllu* Mancasaya,⁵⁸ Belén.

⁵¹ Luego de una exhaustiva búsqueda en los registros notariales y judiciales de Arica (AN, Chile), no se ha encontrado ningún otro documento que las mencione. En estos fondos, son escasos los documentos que tengan como protagonistas a los habitantes de algún pueblo de la doctrina de Belén o de la doctrina de Codpa. La mayoría de los documentos provienen de Tacna, Arica y la zona del valle de Arica, donde se concentraba población española y de castas.

⁵² Las redes sociales de miembros del cabildo indígena se analizan en Inostroza e Hidalgo 2021.

⁵³ Borgatti, Everett y Freeman 2002.

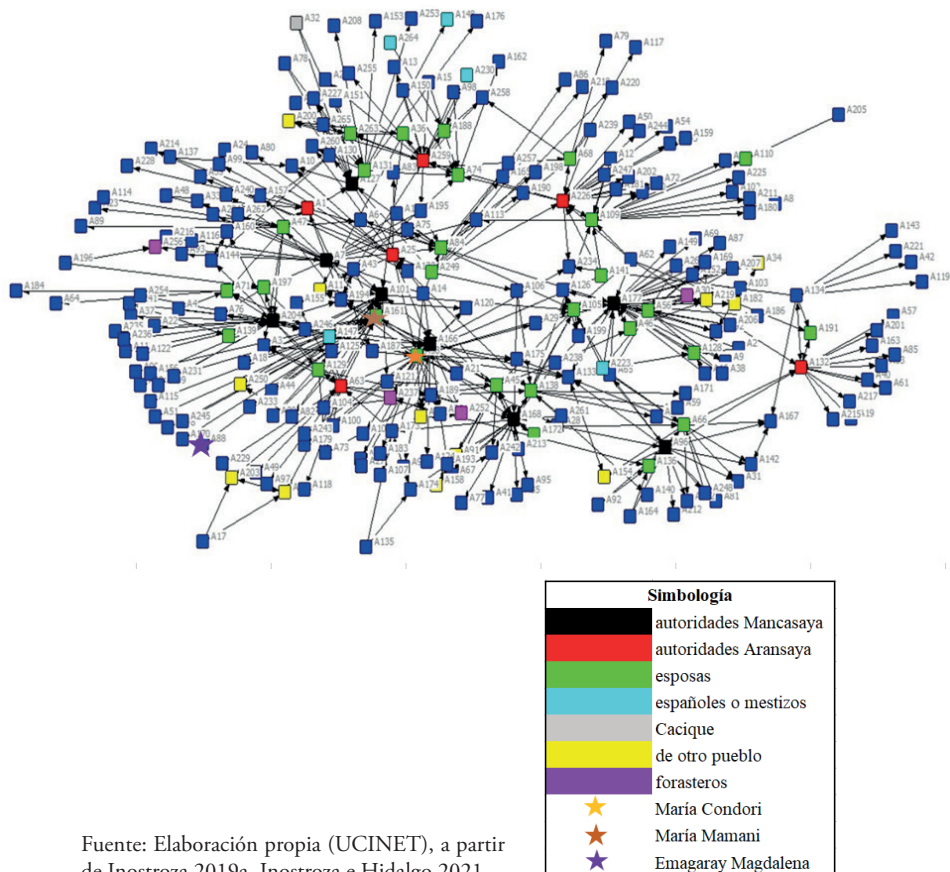
⁵⁴ Inostroza 2013b.

⁵⁵ Inostroza 2013a.

⁵⁶ Hidalgo, Castro y González 2004: 161.

⁵⁷ Inostroza e Hidalgo 2022.

⁵⁸ *Ayllu* de mayor prestigio en relación a Aransaya, únicos dos *ayllus* en los que se dividió el pueblo, según la revisita de 1772/73 (Hidalgo, Castro y González 2004).



Fuente: Elaboración propia (UCINET), a partir de Inostroza 2019a, Inostroza e Hidalgo 2021

Figura 3. Red social de autoridades del cabildo indígena en el pueblo de Belén. Autoridades de Mancasaya y Aransaya (1763-1799)⁵⁹

En este sentido la participación femenina en los ámbitos políticos y religiosos puede tener dos dimensiones paralelas. Por una parte, es probable que en los Altos de Arica ocurriera una situación similar a la que ha registrado la etnografía contemporánea. El antropólogo Manuel Mamani

⁵⁹ En la red social de autoridades del cabildo indígena del pueblo de Belén, he destacado a tres mujeres que integran esta red, las dos mujeres indias originarias, María Condori y María Mamani, y una de las esclavas del cura, Magdalena Emagaray.

propuso para los pueblos aymaras de Arica que los cargos tradicionales recaían en la pareja matrimonial. De esta manera, si el esposo ocupaba el cargo de mayordomo, la esposa ocupaba el de mayordoma, en un mismo rango jerárquico.⁶⁰ La misma situación se observa en Ingavi y Omasuyos (actual Bolivia), donde las mujeres colaboran con las tareas de sus maridos, pues «los cargos públicos, tanto ceremoniales como administrativos, se refieren más a la familia que al individuo».⁶¹ Isabel Mamani es reconocida en los registros parroquiales como *principal*, apelativo que se supone hace referencia a un grupo de notables compuesto por quienes habían participado del sistema de cargos, que en los Altos de Arica coincide con quienes fueron reconocidos como *originarios*.⁶² La identificación de esta mujer con la categoría *principal* hace posible que en Belén existieran cargos femeninos, como sucedía en otras localidades andinas. En Chaupiwaranga, por ejemplo, «las mujeres también tienen cargos que cumplir, con una jerarquía paralela a la de los hombres».⁶³ Por otra parte, salvo dicha mención de Isabel Mamani como *principal*, no hay otras evidencias que permitan afirmar que las mujeres asumieran cargos en los Altos de Arica.

Se puede argumentar que la documentación colonial no da cuenta del rol de las mujeres, sobre todo en estos aspectos más políticos que domésticos. Sin embargo, hay registros de otras localidades, que evidencian la participación femenina en el sistema de cargos andino y que, por lo demás, no corresponden necesariamente a parejas de casados.⁶⁴ El antropólogo Tristan Platt, por ejemplo, registra dos *mayordomas* en Macha actuando en conjunto con los mayordomos, aunque sin indicar si eran o no un matrimonio.⁶⁵ Por lo tanto, es muy probable que la dualidad del cargo en los Altos de Arica sea un fenómeno republicano, pues no hay ninguna otra evidencia durante el siglo XVIII que permita inferir que las mujeres asumían cargos. Ahora bien, esto no implica que ellas no pudieran tomar

⁶⁰ Mamani 1999: 313.

⁶¹ Albó y Mamani 1980: 292.

⁶² Inostroza 2011, Inostroza e Hidalgo 2022.

⁶³ Mayer 1974: 58.

⁶⁴ Cruz 1997.

⁶⁵ Platt 1987: 152.

algunas de las funciones asociadas a la labor que realizaban sus maridos, y, por lo tanto, compartir con ellos su posición de prestigio y privilegio, y en ese aspecto, al igual como pasaba con el tributo, las responsabilidades parecen haber sido asumidas por la familia,⁶⁶ también en sintonía con las dinámicas sociales andinas.⁶⁷ Por otra parte, la gran cantidad de relaciones de parentesco espiritual de ambas mujeres, que supera a las de sus maridos, hace probable que cumplieran el rol de parteras. Tanto Alonso de la Peña Montenegro (1678) como el Sexto Concilio Limense (1772)⁶⁸ mencionan que las parteras debían ser instruidas en el bautizo de agua.⁶⁹ Por otra parte, la normativa eclesiástica indicaba que quien bautizaba al recién nacido en primer lugar, con agua, adquiría el parentesco espiritual. Esta función la cumplieron muchas veces personas ajenas al cura, quien más tarde ratificaba el bautizo con óleo y crisma.⁷⁰ Estos antecedentes evidencian que María Condori y María Mamani pudieron acudir tanto al parto como al bautizo de agua de varios miembros de la comunidad, siendo probable que también cumplieran otras funciones para la comunidad y la Iglesia. Por otra parte, su condición de mujeres originarias hace probable que su posición social y prestigio, proviniera de sus familias de origen y no exclusivamente de su matrimonio con quienes ocuparon cargos del cabildo.

MUJERES ESCLAVIZADAS EN ESPACIOS INDÍGENAS

De la misma manera que las mujeres originarias del pueblo de Belén, pocos rastros contenidos en los libros de la Parroquia de Belén me han permitido identificar a dos mujeres que fueron esclavas de Mariano Pacheco de Peñaloza, cura vicario de la doctrina.⁷¹

⁶⁶ Inostroza 2019a.

⁶⁷ Murra 1976: 28.

⁶⁸ De la Peña Montenegro 1754; Vargas Ugarte 1954.

⁶⁹ Inostroza 2019a: 213. La función de parteras en la zona aymara del norte de Chile ha sido reconocida etnográficamente por Carrasco 2003.

⁷⁰ Inostroza 2019b.

⁷¹ Inostroza 2018. Tampoco se encontraron otros documentos relacionados con ellas en los fondos judiciales y notariales de Arica (AN, Chile).

Magdalena Velarde y Emagaray y Catalina Mendosa y Pacheco

La primera es Magdalena Velarde y Emagaray. El 1 de abril de 1798, el cura Mariano Pacheco de Peñaloza bautizó a Mariano, de veinticinco días, indicando que sus padres eran Manuel Collado y Magdalena Emagaray, «mi esclava».⁷² Con posterioridad, esta mujer aparece con recurrencia en las inscripciones parroquiales, hasta que en 1803 es mencionada como «vecina» de Churiña.⁷³ El 28 de abril de 1802, el cura certificaba el fallecimiento de Teodora, hija de Magdalena y Manuel, indicando «por sus padres libres y residentes».⁷⁴ A partir de relaciones de compadrazgo, ella estableció nexos en 1798 con Leandro Cáceres y Justa Condori de Putre,⁷⁵ y con Julian Huanca y Pasquala Perez de Sora;⁷⁶ en 1799 con Matías Gutierrez y Antonia Vasquez de Parinacota;⁷⁷ en 1801 con Mateo Choque y María Mamani de Guallatiri;⁷⁸ en 1803 con Francisco Luque y Anselma Perez de Sora,⁷⁹ y con Esteban Vilca y Marcela Mamani de Churiña⁸⁰; todos ellos pueblos de la Doctrina de Belén (Figura 1). Como muestran los registros, luego de ser liberada por el cura, se casó con Manuel Collado y estableció residencia junto a su familia en la parte baja del valle de Lluta (aunque sus nexos sociales llegaron hasta los pueblos de altura, como son Putre, Parinacota y Guallatiri), lo que hace probable que siguiera cumpliendo algunos servicios para el cura, incluyendo quizás también la asistencia en el parto y el bautizo en primera instancia.

La segunda mujer registrada como esclava del vicario fue Catalina Mendosa y Pacheco, proveniente de Tacna. En 1782, fue inscrita como «esclava», apadrinando a Mariano, hijo de don Silvestre Crespo y Teresa Canqui, originarios de Calacoto, pueblo de la doctrina vecina. En 1802,

⁷² AN, Parroquia de Belén, vol. VI, f. 25v.

⁷³ Pueblo perteneciente a la doctrina de Belén, cacicazgo de Codpa, ubicado en la parte baja del valle de Lluta.

⁷⁴ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 87.

⁷⁵ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 25v.

⁷⁶ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 28v.

⁷⁷ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 43.

⁷⁸ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 57v.

⁷⁹ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 92.

⁸⁰ AN, Parroquia de Belén, vol. V, f. 88v.

su hijo, Juan Pacheco,⁸¹ identificado como originario de Tacna, pero «criado desde los pechos» en Socoroma, se casó con Francisca Camargo, proveniente de una familia de vecinos (forasteros agregados) del pueblo de Socoroma.⁸² En el registro, se indica que Juan Pacheco era hijo de Catalina Mendosa, «mi criada»⁸³. Su hijo lleva el apellido del cura. En este matrimonio, además, ofician como padrinos Manuel Collado y Magdalena Velarde y Emagaray, la otra mujer esclavizada del cura, aunque no se indica condición de esclavitud en este registro.

Ambos casos muestran pequeños destellos de la vida de dos mujeres afrodescendientes que terminaron por incorporarse en las relaciones de parentesco de los pueblos de indios de los Altos de Arica. Ahora bien, esta situación contrasta con la de las dos mujeres esclavas provenientes de las familias de caciques.

María y Esmeregilda

Una de ellas es María, negra vieja, esclava de doña Juana Soto, que había sido enviada a Tacna para que «con su inteligencia» generara recursos que ayudaran en el sustento de la viuda. Doña Juana Soto le había otorgado carta de libertad, pero en el testamento que escribió, cercano a su muerte, revocó dicha carta acusando al cura, Fray Antonio de Quintanilla, de obligarla a firmar el documento luego de haberle dado de beber aguardiente a la fuerza.

por lo que es mi voluntad dexar a esta mi dicha hija, Petrona ticono la negra bieja que esta en Tacna por mi horden, que aunque le di ahora años una excriptura de Libertad, fué porque el Padre Fray Antonio de Quintanilla se empeño conmigo a que le diera a esta negra la escriptura de Libertad y porque la negava respecto de haver herederas, juntamente ser yo una Pobre que obligada de mi nesidade, pudiera balerme del precio de dicha negra, un dia dicho padre Fray Antonio me pusso inabil de porcion de Aguardiente, que por fuerssa me hiso beber, y biendome sin juicio me apuró a que otorgara

⁸¹ Como su madre, tiene el apellido del cura.

⁸² Es relevante que los contrayentes tuvieran parentesco de consanguinidad en cuarto grado, lo que hace probable que todos ellos provinieran de Tacna.

⁸³ AN, Parroquia de Belén, vol. VII, f. 42.

dicha escritura la qual la reboco y anulo, y recurssio por una dos y tres beses y quantas el derecho me permite por en quanto no fue la dicha otorgación, con consentimiento de mis herederos como tambien haverse hecho en la forma dicha arriba, y por esto la heredo a mi dicha hija Petrona la negra y su hija la que esta en mi poder nombrada Antonia.⁸⁴

La revocación se fundaba además en el desconocimiento de sus herederos, lo que, a su juicio, restaba legalidad al documento. La esclava María había dejado a su hijita, también esclavizada, al servicio de doña Juana. Ambas fueron heredadas a Petrona Ticona, la hija sin dote que la había acogido en su casa.

Por otra parte, Esmeregilda, samba esclavizada de María Cañipa, había formado una familia junto a Juan Baptista, su marido, también esclavizado. Ambos, le fueron entregados a María Cañipa como dote por su padre, el cacique Diego Cañipa. Los dos esclavos habían tenido dos hijos, una niña y un niño. En su testamento, María Cañipa dejó en herencia a Esmeregilda y su hijito Manuel a su heredero Fernando; y a Juan Baptista y su hijita Micaela, a su heredera Marcelina. Finalmente, tras la muerte del marido de María Cañipa, los cuatro esclavos debían ser vendidos para pagar las deudas que dejó tras su muerte. No sabemos el destino final de esta familia esclavizada, ni si se pudieron mantener juntos.

RELACIONES PRÁCTICAS: DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

En ocasiones anteriores, he intentado observar la vida cotidiana de pueblos y doctrinas de indios, dando cuenta de características que permiten diferenciar espacios étnicos de otros pluriétnicos, desde donde emerge mi interés por profundizar en la diversidad de territorios donde predominan actores provenientes de las comunidades de indios, más allá de su origen racial. Los casos analizados proponen algunas particularidades en la vida cotidiana de ocho mujeres que habitaban espacios étnicos, integrados en los cacicazgos de Tarata, Tacna y Codpa, que dan cuenta de los aspectos interseccionales que afectan sus vidas.

⁸⁴ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), AN, Notarios de Arica, vol. 17, f. 240v-241.

El análisis de la vida cotidiana de estas mujeres, en tanto agentes históricas, se inicia con dos mujeres pertenecientes a la élite cacical, quienes dejaron sus memorias en testamentos. Contrasté sus trayectorias con las de dos mujeres, indias originarias, habitantes del pueblo de Belén, cuya historia ha sido develada a partir del análisis de redes sociales y donde también emerge la visibilidad de dos mujeres esclavizadas de la doctrina de Belén, cacicazgo de Codpa, cuyas huellas en la historia solo están plasmadas en unas pocas inscripciones parroquiales, pero que dan cuenta de la particularidad de sus casos, debido a su habitar en pueblos de indios. La historia de estas cuatro mujeres se opone a la de las otras cuatro mujeres vinculadas a familias cacicales: la esposa del cacique de Tarata y la hija del cacique de Codpa, relacionadas a su vez con dos mujeres que fueron sus esclavas. Este ejercicio comparativo me lleva a proponer algunas diferencias en la vida cotidiana de mujeres que habitaban espacios étnicos en el sur del virreinato del Perú.

Caractericé en primer lugar a las dos mujeres provenientes de familias de caciques, inmersas en un espacio más cercano al mundo colonial pluriétnico, como son los cacicazgos. La situación privilegiada en que se encontraban estas mujeres les permite desarrollar ciertas estrategias para intentar defender sus intereses —y los de sus descendientes— a través de la práctica de testar. María Cañipa por ejemplo, gestora de los bienes que pudo acumular junto a su marido, proveniente de la dote que le dio su padre, el cacique, se muestra decidida a resguardarlos por el bienestar de sus hijos. Y, efectivamente, años más tarde, su testamento sirvió a sus descendientes, luego de la muerte de su marido, para recuperar los bienes que les había heredado y que se encontraban en posesión de varios especuladores. Tal como menciona Gonzalbo para el contexto de Nueva España, tanto la identificación de la dote de María Cañipa por medio de su testamento como el avalúo de los bienes que esta poseía fueron una especie de «seguro económico cuando los negocios del marido ponían en peligro el patrimonio familiar».⁸⁵ En cuanto al testamento como estrategia para proteger sus bienes y designarlos a su voluntad, María Cañipa

⁸⁵ Gonzalbo 1998: 149.

tenía el ejemplo de su bisabuela de Tarata, quien dejó sus esclavos a su hija Petrona en desmedro de sus otras herederas, en agradecimiento por haberla acogido en su viudez cuando fue abandonada por el resto de la familia. Ambas mujeres provenientes de familias de caciques de la provincia de Arica estaban utilizando una de las pocas estrategias que el sistema colonial les proporcionaba para hacer valer sus voluntades.

Ambos casos también demuestran que las mujeres participaban activamente en los negocios familiares, y en el caso de doña Juana Soto, que ella siguió administrando estos asuntos, aunque con mayores dificultades siendo viuda, ya que sus clientes no cumplían sus compromisos. En una ocasión, debió recurrir al corregidor general don Joseph de Ureta para que don Pedro Ara, de Tacna, le pagase cien pesos de plata que le había prestado.⁸⁶ Los casos de Juana Soto y María Cañipa muestran el rol de estas mujeres en el trabajo, tanto en el campo como participando de empresas familiares. Por lo tanto, son mujeres que cumplen importantes roles económicos para sus familias. Se puede proponer además que la aparente pobreza relatada por doña Juana Soto podría ser otra estrategia utilizada en su testamento. Sin embargo, la precariedad material no es el punto central de esta discusión. Lo es, más bien, aquel concepto de pobreza andina,⁸⁷ signo de abandono familiar y social, que es evidente tanto en su caso, como en el María Cañipa.⁸⁸

En este sentido, debo destacar que en ninguno de los documentos relacionados con María Cañipa se menciona que los menores eran nietos del antiguo cacique de Codpa, don Diego Phelipe Cañipa. Luego de la muerte de su madre, y más tarde, la de su padre, estos niños quedaron al cuidado de tutores. Ni siquiera vuelve a nombrarse a Eugenio Cañipa, hermano de María y su albacea, quien ocupó el cargo de cacique tras la muerte de su padre. Tampoco se hace referencia a otro familiar ni aparecen

⁸⁶ Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona, 1759, AN, Chile, Notarios de Arica, vol. 17, f. 238.

⁸⁷ Murra 1976: 174-175.

⁸⁸ Liliana Pérez ha estudiado casos de mujeres de las élites locales que utilizaron diversas estrategias jurídicas y sociales ante la pérdida de estatus y nivel de vida donde se presentan como «pobres y marginales», asociándose a la condición de miserable (Pérez 2011). La condición miserable de poblaciones indias en Cunill 2011.

firmando algún documento, lo que refleja que después de su matrimonio María Cañipa no contaba con una red familiar. En este sentido, desde el punto de vista antropológico, los hijos de María Cañipa habían pasado a formar parte de la familia del padre, quien carecía de una familia extensa.

De manera contraria, identifiqué a dos mujeres, indias originarias, habitantes de un espacio étnico rural, como era el pueblo de Belén, que ocupan un lugar central en la red social de autoridades del cabildo, que da cuenta del gran prestigio que detentaron proveniente de su rol de madrinas: María Condori y María Mamani. Las mujeres de los cacicazgos, por el contrario, en sus testamentos solo muestran relaciones comerciales, junto con una notoria soledad en cuanto a los vínculos de reciprocidad, y donde las redes de parentesco de los caciques parecen marginarlas.

Paralelamente, observo a cuatro mujeres esclavizadas que tendrán diferentes destinos. Dos de ellas, Magdalena y Catalina, esclavas del cura, tuvieron la ventura de incorporarse en las redes de reciprocidad de los habitantes de la doctrina de Belén, que incluyen evidentemente al cura de la doctrina, don Mariano Pacheco de Peñalosa. Estas relaciones sociales funcionaron como mecanismos que les permitieron superar su situación ultraprecaria, y cumplir importantes roles, como los de madrinas, y de esa forma integrarse a la comunidad. Las otras dos, María y Esmeregilda, esclavas de las mujeres de la elite cacical, no tuvieron tan buen destino. Ellas y sus hijos continuaron en situación de esclavitud, siendo heredados a los descendientes. Los hijos de Magdalena y Catalina, en cambio, continuaron sus vidas en libertad, al interior de los pueblos de indios.

Es importante en este punto abrir un paréntesis de tipo metodológico, pues se puede argüir que son los distintos tipos de documentos los que nos acercan a dimensiones diversas de una realidad: el ámbito de las relaciones económicas en el caso de los testamentos (aunque en muchos casos también nos acercan a relaciones íntimas);⁸⁹ y el de los vínculos familiares en las inscripciones parroquiales. Sin embargo, puedo, al menos en un

⁸⁹ Marsilli (2004) analizó un corpus de testamentos provenientes de la ciudad de Arequipa donde el 78% pertenecía a mujeres, fechados entre el siglo XVI y el temprano siglo XVIII. De toda la doctrina de Belén, se han encontrado dos testamentos en la temporalidad de este estudio. El de Francisco Ocharán (Inostroza 2013a) y el de María

caso, cotejar que mi interpretación tiene también sustento documental, pues María Cañipa es mencionada en los registros de Belén bautizando a uno de sus hijos. Ella y su marido muestran residencia en Codpa, Livilca, Belén y el valle de Lluta. Sin embargo, la red social que presenta, tanto a partir de los libros de la doctrina de Belén, del valle de Lluta,⁹⁰ y la Iglesia de San Marcos de Arica,⁹¹ es menor que las de ambas esclavas. María Cañipa registró cuatro relaciones de compadrazgo, mientras que Magdalena Velarde y Emagaray presenta doce compadrazgos, entre ellas, con María Mamani, una de las mujeres de familias notables que he mencionado. En tiempos en que un tercio de la familia desaparecía prontamente, pues el 75% de la población moría antes de los quince años,⁹² las mujeres indígenas y afrodescendientes que habitaron espacios étnicos presentan mejores redes de apoyo a partir del parentesco ritual, que las de las mujeres que provienen de familias de caciques.

Los casos analizados muestran cómo las redes de reciprocidad no dependen siempre de la riqueza y el poder que detentan las mujeres, sino más bien, del escenario o el espacio en el que se desenvuelven sus relaciones prácticas.⁹³ De esta manera, las mujeres originarias, esposas de autoridades del cabildo indígena, presentan importantes redes sociales que construyeron a lo largo de su vida, a partir del parentesco espiritual. Siguiendo la propuesta del antropólogo Marshall Sahlins en relación a la reciprocidad, se puede proponer que las mujeres del cacicazgo se encontraban con relaciones más negativas que las mujeres originarias que habitaban los pueblos de indios.

Cañipa. Sobre la práctica de testar en población indígena rural, véase Inostroza 2019a: 259-264.

⁹⁰ *Libro de bautizos del valle de Lluta (1717-1800)*. Transcripción de Alberto Díaz (Universidad de Tarapacá), a quien agradezco facilitarme este material.

⁹¹ *Libro de Casamientos de la Iglesia de San Marcos de Arica (1741- 1778)*. Colección personal de Sergio Martínez Baeza.

⁹² Inostroza 2019a.

⁹³ Los casos analizados en este artículo coinciden con lo que ha observado Saldarriaga (2004) en una sociedad de frontera, Antioquía, en relación a la importancia que adquieren las redes sociales para las mujeres en la sociedad colonial. Agradezco a Isabel Povea mencionarme esta referencia y la de Liliana Pérez.

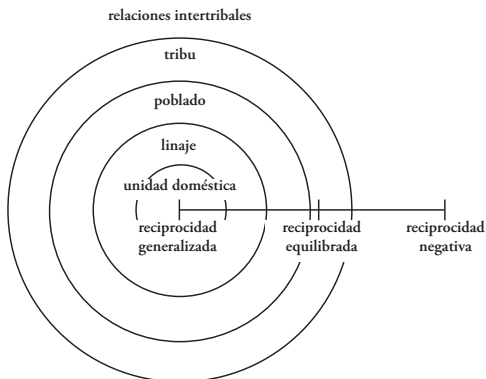


Figura 4. Tipos de reciprocidades según M. Sahlins⁹⁴

De la misma forma, si se compara a las mujeres afrodescendientes que se insertan en las relaciones prácticas del cacicazgo, de las que se encuentran en las redes sociales de los pueblos de indios, las últimas tendrán mayor suerte, debido al establecimiento de relaciones de compadrazgo que las lleva a emparentarse con miembros de la comunidad, y que reflejan su grado de integración. En este sentido, las redes sociales devienen en entramados de reciprocidad, demostrando la importancia de las *relaciones prácticas*,⁹⁵ y en particular del parentesco ritual, en el buen desenvolvimiento de las mujeres en los espacios étnicos coloniales, que lleva a destacar la importancia de la función simbólica en la constitución de la vida social,⁹⁶ y, por lo tanto, en la vida cotidiana de mujeres que habitaron estos diferentes espacios étnicos.

De esta manera, los cuatro grupos de mujeres pueden ser clasificados en dos: uno que participa de las relaciones prácticas provenientes de los cacicazgos, que habita espacios étnicos más heterogéneos, y otro grupo que integra las redes sociales de los pueblos de indios rurales donde se

⁹⁴ Sahlins 1982: 248. Aunque el texto de Sahlins se refiere a la economía tribal, propongo que esta distinción en los grados de reciprocidad es aplicable a estos casos, pero donde la variable del parentesco es suplida por el grado de cohesión del espacio étnico, sustentado en diversas relaciones prácticas.

⁹⁵ Bourdieu 1991.

⁹⁶ Sahlins 2006.

evidencia una verdadera red de apoyo cotidiano. La diferencia en el desenlace de los ocho casos parece corresponder al grado de cohesión social que se despliega, de manera diferenciada, en cada uno de ellos, mostrando aspectos interseccionales que podrían identificarse con «raza» y «clase» que son superados por la posición relacional de estas mujeres en sus respectivas comunidades.

Ahora bien, a partir de los ejemplos analizados, no busco proponer una determinación de los espacios sobre las agencias femeninas. Más bien, quiero proponer que las mujeres que habitaron escenarios étnicos más heterogéneos (en este caso, mujeres de la élite cacical y sus esclavas) se vieron enfrentadas a mayores dificultades y, por lo tanto, ellas debieron dominar con más frecuencia las estrategias que les permitiesen enfrentar más adversidades, tanto para lograr defender sus derechos como para conseguir un buen nivel de subsistencia, que sus congéneres que habitaron pueblos de indios.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Archivo General de Indias (AGI)

Censo del Perú (1792), Estado 73.

Archivo Nacional de Chile (AN)

Testamento de Juana Soto, viuda de Ticona (1759), Fondo Notarios de Arica, vol. 17, f. 238.

Testamento de María Cañipa y evaluación de bienes de Andrés Blanco (1787), Judiciales de Arica, leg. 15, pieza 4.

Sobre inventario y evaluación bienes de María Callipa, Judiciales de Arica, Blanco Andrés, leg. 15, pieza 4.

Fondo Parroquia de Belén. 11 volúmenes.

Libro de Casamientos de la Iglesia de San Marcos de Arica (1741- 1778). Colección privada Sergio Martínez Baeza.

Libro de bautizos del valle de Lluta (1717-1800). Transcripción de Alberto Díaz.

BIBLIOGRAFÍA

- Albiez-Wieck, Sarah y Raquel Gil Montero. 2020. «The emergence of colonial fiscal categorizations in Peru. Forasteros and yanaconas del rey, sixteenth to nineteenth centuries». *Journal of Iberian and Latin American Studies* 26 (1): 1-24.
- Albiez-Wieck, Sarah, Lina Cruz y Antonio Fuentes (eds.) 2020. *El que no tiene de inga, tiene de mandinga. Honor y mestizaje en los mundos americanos*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuet.
- Albó, Xavier y Mauricio Mamani. 1980. «Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras». En Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* Lima: Fondo Editorial PUCP, 283-326.
- Assadourian, Carlos Sempat 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Barth, Fredrik (ed.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Barragán, Rossana. 1997. «Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVIII-XIX». En Denise Arnold (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Corporación de Investigación y Acción Social y Económica, e Instituto de la Lengua y la Cultura Aymara, 407-454.
- Barragán, Rossana. 2019. «Women in the Silver Mines of Potosí: Rethinking the history of “informality” and “precarity” (sixteenth to eighteenth centuries)». *International Review of Social History* 65 (2): 1-26.
- Benedetti, Alejandro. 2014. «Espacios fronterizos del sur sudamericano: propuesta de un modelo conceptual para su estudio». *Estudios Fronterizos* 15 (29): 11-47.
- Bertrand, Michel. 1999. «De la familia a la red de sociabilidad». *Revista Mexicana de Sociología* 61 (2): 107-135.
- Borchart, Christiana. 1992. «La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial (Quito, 1780-1830)». En Anne-Claire Defossez, Didier Fassin y Mara Viveros (eds.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 229-241.
- Borgatti, Steve, Martin Everett y Linton. Freeman. 2002. *Software for Social Network Analysis*. Harvard: Analytic Technologies.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Briones, Viviana. 1999. «Agua, territorio y malostratos: espacios de conflicto entre Ayllu y principales. Tacna siglo XVIII». *Chungará* 31 (2): 293-305.
- Burke, Peter. 2007. *Historia y teoría social*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
- Burkett, Elinor. 1985. «Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI». En A. Lavrín (ed.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 121-152.

- Bustamante-Tupayachi, Erik. 2014. «Cofradías y mujeres en la sociedad rural: las mayorales en Cajatambo y Jauja, siglo XVII». En Emilio Rosario, Carlos Castillo y Marco Palacios (eds.), *Actas del 1er Congreso de Historia y Cultura. Seminario de Historia Rural Andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 31-62.
- Chantal Caillavet. 2008. «Como caçica y señora de esta tierra mando...». Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1): 57-80.
- Carbajal, David. 2009. «Reflexiones metodológicas sobre el mestizaje en la Nueva España. Una propuesta a partir de las familias del Real de Bolaños, 1740-1822». *Letras Históricas* 1: 13-38.
- Carmagnani, Marcello. 2003. *El otro occidente. América Latina de la invasión europea a la globalización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, Ana María. 2003. «Llegando al mundo terrenal: embarazo y nacimiento entre los aymaras del norte de Chile». En René Castro, Sonia Montecino y Marco Antonio de la Parra (eds.), *Mujeres: espejos y fragmentos*. Santiago: Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, 84-97.
- Castro, Nelson y Jorge Hidalgo. 2008. «Usos del pasado y memoria familiar. Cacicazgo de Tacna, 1719». *Diálogo Andino* 32: 21-43.
- Contreras, Hugo. 2005. «Don Toribio Ara, el último curaca de Tacna. Economía y conflictos de un cacique a fines de la Monarquía y comienzos de la República, 1788-1827». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 32: 143-164.
- Coronel, Rosario. 2015. «Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder». *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 42: 9-37.
- Cosamalón, Jesús. 2017. *El juego de las apariencias: la alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Ciudad de México y Lima: Instituto de Estudios Peruanos, y El Colegio de México.
- Cruz, Enrique. 1997. «De igualdades y desigualdades: cofradías en el Jujuy colonial». *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico Sociales* 12: 293-305.
- Cruz, Enrique. 2005. «Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata». *Anthropologica* 23: 129-152.
- Cúneo y Vidal, Rómulo. 1977. *Obras completas. Volumen II: Historia de los antiguos cacicazgos hereditarios del sur del Perú*, ed. de Ignacio Prado Pastor. Lima.
- Cunill, Caroline. 2011. «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». En *Cuadernos inter.c.a.mbio* 8 (9): 229-248.
- Daza Paula. 2016. «Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito». *Fronteras de la Historia* 21 (2): 78-103.

- De la Peña Montenegro, Alonso. 1754. *Itinerario para Parrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes à ellos, para su buena Administración*. Amberes.
- Díaz, Mónica y Rocío Quispe-Agnoli (eds.). 2016. *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Díez, María Teresa. 2004. «Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna* 17: 215-253.
- Dueñas, Alcira. 2000. «Mujeres coloniales al filo de su muerte: economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII» *Tendencias* 1 (2): 145-163.
- Farberman, Judith. 2004. «La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII». En Pilar Gonzalbo y Berta Ares (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla y Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y El Colegio de México, 163-192.
- Farberman, Judith y Silvia Ratto. 2009. «Introducción». En Judith Farberman y Silvia Ratto (eds.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 9-47.
- García, Claudia. 2002. *Mujer, familia y matrimonio: Significado e importancia de la dote para la organización familiar y social. Arica siglo XVIII*. Tesis de licenciatura en Historia. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Garrett, David. 2008. «In spite of her sex: The cacica and the politics of the pueblo in late colonial Cusco». *The Americas* 64 (4): 547-581.
- Gauderman, Kimberly. 2003. *Women's Lives in Colonial Quito. Gender, Law and Economy in Spanish América*. Austin: University of Texas Press.
- Glave, Luis Miguel. 1987. «Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: La ciudad de la Paz y el Sur Andino en 1684». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 16 (3-4): 39-69.
- Golte, Jürgen. 1980. *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Goody, Jack. 1983. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València.
- Gonzalbo, Pilar. 1998. *Familia y orden colonial*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Graubart, Karen. 1997. «El tejer y las identidades de género en el Perú en los inicios de la colonial». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 24: 145-165.
- Graubart, Karen. 2007. *With our labor and sweat. Indigenous women and the formation of colonial society in Perú, 1550-1700*. Redwood City: Stanford University Press.

- Guardia, Sara. 2013. *Mujeres peruanas: el otro lado de la historia*. Quinta edición. Lima: Centro de Estudios en la Historia de América Latina.
- Hidalgo, Jorge. 1986. *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebelión of Tupac Amaru*. Tesis de doctorado en Historia. Londres: University of London.
- Hidalgo, Jorge. 1987. «Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790». En Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 193- 231.
- Hidalgo, Jorge. 2004. «Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 471-477.
- Hidalgo, Jorge, María Marsilli, Julio Aguilar. 2016. «Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatrías. Doctrina de Camiña, Tarapacá, siglo XVII». *Chungará* 48 (3): 409-428.
- Hidalgo, Jorge y Nelson Castro. 2004. «El liderazgo étnico en Atacama, Altos de Arica, Tacna y Tarata (siglo XVIII)». *Chungará* 36 (2): 799-811.
- Hidalgo, Jorge y Nelson Castro. 2011. «Género, etnicidad, poder e historia indígena en Chile». En Ana María Stiven y Joaquín Fernandois (eds.), *Historia de las mujeres en Chile*. Santiago: Taurus, 83-122.
- Hidalgo, Jorge, Nelson Castro y Soledad González. 2004. «La revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan». *Chungará* 36 (1): 103-112.
- Hidalgo, Jorge y Alan Durston. 2004. «Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: el cacicazgo de Codpa, 1650-1792». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 507-534.
- Hidalgo, Jorge, Alan Durston, Viviana Briones y Nelson Castro. 2004. «El cacicazgo de Tacna: Un proceso de etnogénesis colonial. Siglos XVI-XVIII». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 535-553.
- Hidalgo, Jorge y Guillermo Focacci. 2004. «Multietnicidad en Arica, siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas». En Jorge Hidalgo (ed.), *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 417-430.
- Inostroza, Xochitl. 2011. «Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: los "principales" de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica». *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 38: 35-43.
- Inostroza, Xochitl. 2013a. «Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharán, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813)». *Estudios Atacameños* 46 (2013): 109-126.

- Inostroza, Xochitl. 2013b. «Políticas matrimoniales y prácticas indígenas. Doctrina de Belén, Altos de Arica (1763-1823)». *Allpanchis* 81-82 (Vol. 45: *Religión y sociedad en el espacio andino chileno*): 245-278.
- Inostroza, Xochitl. 2014. «Matrimonio y familia en sociedades andinas: propuestas desde la reconstitución de familias de Santiago de Tacrama o Belén. Virreinato del Perú (1763-1820)». *Historia* 47 (1): 65-90.
- Inostroza, Xochitl. 2017. «Familia y vida cotidiana en poblados indígenas rurales. Cacicazgo de Codpa (1774-1820)». *Meridional* 8: 73-96.
- Inostroza, Xochitl. 2018. «Evangelización y ritualidad católica en poblados indígenas a fines del período colonial: Parroquia de Belén, Virreinato del Perú (1763-1820)». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 127: 35-65.
- Inostroza, Xochitl. 2019a. *Parroquia de Belén: población, familia y comunidad en una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*. Santiago: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Inostroza, Xochitl. 2019b. «Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar. El bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833». *Estudios Atacameños* 61: 199-218.
- Inostroza, Xochitl y Jorge Hidalgo. 2022. «Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813)». *Chungará* 53 (1): 81-101.
- Irigoyen, Antonio. 2008. «Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII». *Historia Mexicana* 58 (2): 557-594.
- Jaffary, Nora y Jane Magan (eds.). 2018. *Women in Colonial Latin America, 1526 to 1806: Texts and Contexts*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Klein, Herbert. 1986. «Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816». *Historia Mexicana* 36 (20): 273-286.
- Larson, Brooke. 1983. «Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial». *Historia Boliviana* 3 (2): 173-188.
- López Beltrán, Clara. 1998. *Alianzas familiares. Elite, género y negocios en La Paz, s. XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- López Beltrán, Clara. 2001. «Parentesco y poder entre las mujeres en la sociedad colonial andina». En Bárbara Potthast y Eugenia Scarzanella (eds.), *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 17-28.
- López Beltrán, Clara. 2016. *La ruta de la Plata: de Potosí al Pacífico. Caminos, comercio y caravanas en los siglos XVI al XIX*. La Paz: Plural.
- Mamani, Manuel. 1999. «Chacha-Warmi. Paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota». *Chungará* 31 (2): 307-317.

- Marsilli, María. 2004. «Testamentos indígenas en Arequipa colonial. Imagen de la muerte». *Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos, 173-181.
- Marsilli, María y Jorge Hidalgo. 1992. «Hacienda y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile: siglos XVIII y XIX». En Mario Orellana y Juan Guillermo Muñoz (eds.), *Comunidades indígenas y su entorno*. Santiago: Fondo Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 67-91.
- Mayer, Enrique. 1974. «Las reglas del juego en la reciprocidad andina». En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 37-65.
- Mendinacelli, Ximena. 2010. *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Medinaceli, Ximena y Pilar Mendieta. 1997. *De indias a doñas. Mujeres de la élite indígena en Cochabamba siglos*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Mc Caa, Robert. 1993. «Calidad, clase y matrimonio en el México colonial: el caso de Parral, 1788-1790». En Pilar Gonzalbo (ed.), *Historia de la familia*. Ciudad de México: Instituto Mora, 150-169.
- Morrone, Ariel. 2018. «Mujeres cacicales en el tablero colonial. Familia, parentesco y poder en el lago Titicaca (1580-1750)». *Andes: Antropología e Historia* 29 (1): 1-31.
- Morrone, Ariel. 2022. «Advertir el parentesco espiritual. Compadrazgo, sociabilidad y redes de poder en Jesús de Machaca (corregimiento de Pacajes, Charcas, siglo XVII)». *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6 (2): 591-630.
- Muñoz, Iván y Carlos Choque. 2016. «El Camino Real de la Plata: circulación de mercancías e interacciones culturales en los valles y altos de Arica (siglos XVI al XVIII)». *Historia* 49 (1): 57-86.
- Murra, John. 1976. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Noack, Karoline. 2011. «La construcción de diferencias en la zona de contacto: interrogantes al respecto de la etnicidad». En Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana (eds.), *Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 35-63.
- Numhauser, Paulina. 1998. «El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosí del s. XVI». *Revista de Historia* 138: 27-43.
- O'Phelan, Scarlett. 2013. *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- O' Phelan, Scarlett y Margarita Zegarra. 2006. *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Ochoa, Margarita y Sara Guengerich. (2021). *Caciccas: The Indigenous Women Leaders of Spanish America, 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Pérez, Liliana. 2011. «“Viudas y pobres como lo soy yo”: mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI». En Claudia Rosas (ed.), *«Nosotros también somos peruanos». La marginación en el Perú. Siglos XVI a XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 65-94.
- Platt, Tristan. 1987. «The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)». *Journal de la Société des Américanistes* 73: 139-191.
- Poloni-Simard, Jacques. 1992. «Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la colonia». En Anne-Claire Defossez, Didier Fassin y Mara Viveros (eds.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 131-144.
- Poloni-Simard, Jacques. 2015. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Presta, Ana María. 2002. «De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608)». En Javier Flores y Rafael Varón (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease. Tomo II*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 817-829.
- Presta, Ana María. 2005. «Devoción cristiana, uniones consagradas y elecciones materiales en la construcción de identidades indígenas urbanas. Charcas, 1550-1650». *Revista Andina* 41: 109-130.
- Quispe, Albert. 2014. «Mujeres y mercado en la historia de Cochabamba». En Alejandra Ramírez (ed.), *Mujeres poblando el pasado*. Cochabamba: Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, 47-82.
- Quispe, Albert. 2017. «La “hechicera” María Bartola Paxsi y su mundo religioso (Tapacarí, fines del siglo XVIII)». *Estudios Sociales del NOA* 19: 11-32.
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayan: Universidad de Cauca.
- Robichaux, David. 2001. «Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas». *Papeles de Población* 28: 99-129.
- Rostworowski, María. 1970. «El repartimiento de Doña Beatriz Coya, en el valle de Yuca». *Historia y Cultura* 4: 153-267.
- Sahlins, Marshall. 1982. «Economía Tribal». En M. Godelier (ed.), *Antropología y Economía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 233-259.
- Sahlins, Marshall. 2006. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Saldariaga, Gregorio. 2004. «Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera: tres mujeres desarraigadas en Antioquía (siglo XVII)». En Pilar Gonzalbo y Berta Ares (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla y Ciudad de México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y El Colegio de México, 141-161.
- Salomon, Frank. 1988. «Indian women of early colonial Quito as seen through their testaments». *The Americas* 44 (3): 325-341.
- Sanjinéz, Javier. 2007. «Ambigüedades y auto-reconocimiento». *Forum. Latin American Studies Association* 38 (3): 9-11.
- Scott, Joan. 2008. *Género e historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Stolcke, Verena. 2008. «Los mestizos no nacen, se hacen». En Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 19-58.
- Tandeter, Enrique. 1997. «Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)». *Andes: Antropología e Historia* 8: 11-15.
- Truhan, Deborah. 1991. «“Mi ultimada y postrimera voluntad” . Trayectorias de tres mujeres andinas. Cuenca, 1599-1610». *Histórica* 15 (1): 121-155.
- Vargas Ugarte, Rubén. 1954. *Concilios limenses (1551-1772). Tomo III*. Lima: Tipografía Peruana S. A.
- Vergara, Teresa. 1997. «Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias en Lima». *Histórica* 21 (1): 135-157.
- Vergara, Teresa. 2000. «Artesanos y sirvientas. El papel de los hombres y mujeres indígenas en la economía limeña (siglo XVII)». En Narda Henríquez (ed.), *El bechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 35-56.
- Vergara, Teresa, Xochitl Inostroza y Marina Zuloaga. 2022. «Presentación del Dossier Articulación, derroteros y confluencia de los indios entre el mundo rural y el urbano (Virreinos de Nueva España y del Perú)». *Cuadernos de Historia* 57: 11-25.
- Vicuña Guenguerich, Sara. 2021. «A royalist cacica: doña Teresa Choquehuena and the postrebellion natives of the Peruvian highlands». En Margarita Ochoa y Sara Vicuña (eds.), *Caciccas. The Indigenous Women Leaders of Spanish America. 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press, 215-239.

- Vicuña Guenguerich, Sara y Margarita Ochoa. 2021. «Introduction». En Margarita Ochoa y Vicuña, Sara (eds.), *Cacicas. The Indigenous Women Leaders of Spanish America. 1492-1825*. Norman: University of Oklahoma Press, 9-42.
- Zagalsky, Paula. 2009. «El concepto de “comunidad” en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII)». *Revista Andina* 48: 57-90.
- Zúñiga, Jean Paul. 1999. «La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54 (2): 425-452.

Fecha de recepción: 06/12/2022
Fecha de aprobación: 21/04/2023