

## ROLES SEXUALES EN LA ORGANIZACIÓN INCAICA

Francisco Hernández Astete  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*

Antes de intentar definir el grado de participación femenina o masculina en el manejo político incaico es necesario mencionar los aspectos que hacen referencia al poder en los Andes prehispánicos. En ese sentido cabe recordar que, como manifiesta Pease, existió en los Andes una estrecha relación entre el manejo del poder y la práctica de la redistribución (Pease 1991; 1992a; 1994) por lo que se puede encontrar en las fuentes constantes referencias al ejercicio de la redistribución por parte de las autoridades andinas<sup>1</sup>.

La resolución de los conflictos –internos o externos– del grupo fue siempre otra de las funciones ejercidas por las autoridades las que, independientemente del grado de poder que poseían, eran responsables del equilibrio social del grupo al que dirigían y de las relaciones de éste con las otras etnias. Esta función de mediación, definida recientemente por Noejovich como de “nivelación” (Noejovich: 1996) se puede percibir tanto en las acciones de los Curacas como en los paradigmáticos episodios de resolución de conflictos que las crónicas atribuyen a determinados Incas.

Por otro lado, si bien las crónicas nos describen el poder en el país de los Incas organizado como una suerte de teocracia, definida según el estereotipo que en ese tiempo manejaban los europeos acerca de la organización de

---

1. No se debe perder de vista que la redistribución fue la base del mantenimiento de provechosas alianzas que proveían de energía a quien solicitaba la mano de obra de los parientes.

los pueblos infieles, no debemos olvidar que en los Andes, las autoridades tuvieron visos de sacralidad y fueron por lo tanto consideradas seres sagrados o huacas. Por ello se las entendía de forma similar a las divinidades, y con iguales privilegios como la mocha, el traslado ritual y el aislamiento del mundo. Privilegios que hacen referencia al carácter sagrado de las autoridades andinas.

Es imprescindible mencionar que en el mundo andino el poder se ejerció siempre de manera ritual y que no es posible entender asuntos como el ejercicio de la redistribución, la llamada nivelación o sostenimiento del equilibrio social o la sacralidad de las autoridades fuera de contextos rituales. Y es que —como manifiesta Pease— en la sociedad andina, el ritual es visto como origen y sustento del poder dado que éste era obtenido y ejercido dentro de contextos rituales debido a que el poder estuvo en permanente negociación y la misma se hizo siempre dentro del ritual (Pease 1994: 207-208).

En ese sentido resulta muy útil el trabajo de Martínez (1995) en el que estudia los elementos rituales y los emblemas que se relacionan con el poder. Así, este autor manifiesta que son la tiana, las hamacas y las trompetas algunos de los signos que permiten el reconocimiento de la calidad del señor o señora principal.

## LO FEMENINO Y EL PODER EN LA SOCIEDAD INCAICA

Son pocos los trabajos que tratan sobre la presencia de la mujer en el ejercicio del poder andino. Algunos de ellos, con el riesgo de que se trate únicamente de una práctica colonial, presentan, como Rostworowski, la existencia de mujeres curacas como Contar Huacho “señora de las cuatro huarancas de Huaylas” (Rostworowski 1986: 7). Por su parte Silverblatt, aunque con carácter excepcional, reconoce que la presencia de éstas mujeres curacas constituye una evidencia de la existencia de determinados derechos y privilegios, relacionados sobre todo con el acceso a recursos y trabajo, que en algunos espacios andinos las mujeres de las élites locales compartían con los varones (Silverblatt 1990: 13)<sup>2</sup>.

Una versión más tradicional en nuestra historiografía es la de Espinoza Soriano, para quien la mujer estuvo subordinada al varón y dedicada exclu-

---

2. Sobre la presencia de mujeres curacas en el norte, ver también, Salinas 1957: 52-53

sivamente a las tareas domésticas<sup>3</sup> aunque menciona que, cuando éste se ausentaba, era reemplazado por la mujer en las tareas políticas. Este autor, al referirse a la existencia de mujeres curacas en la costa norte, menciona que probablemente hayan llegado a tener autoridad debido a la ausencia de herederos varones y porque los hombres del grupo se lo permitieron, puesto que, en general, las mujeres andinas no gozaron de tales privilegios (Espinoza 1987: 131)<sup>4</sup>.

Nos parece sin embargo que si bien no es posible demostrar que las mujeres tuvieron una presencia política similar a la que ejercieron los varones, se puede rastrear algunas funciones políticas en las que la mujer de la élite participaba activamente y con implicancias significativas.

Por ese camino, habría que entender que la división de tareas según el género que existía en los Andes hacia la época incaica, implicaba también una distribución de las obligaciones relacionadas con el poder. Por ello es que, de la misma forma que se puede encontrar una dualidad “sexual” en el mundo sagrado y en el universo socioeconómico<sup>5</sup>, dentro de la organización del poder se encuentra este dualismo sexual, por lo que existían atributos políticos relacionados tanto con hombres como con mujeres.

En ese sentido, parecería que la participación de la mujer en el manejo del poder estaba relacionada con un protagonismo en los ritos que hacen que el poder funcione, pues es en el espacio de socialización que precede a cualquier convocatoria de energía y en la ampliación del parentesco en donde las mujeres tuvieron su más importante rol.

Y es que pese a que un gran sector de la historiografía sobre los incas ha dado por hecho que el poder político en el mundo andino e incaico estuvo vinculado básicamente al varón, en la sociedad incaica la mujer de la élite tuvo mayor vinculación con el poder que la planteada por las crónicas y los estudios al respecto. De cualquier manera, esta presencia femenina en el ejercicio del poder estuvo siempre vinculada al elemento masculino pues ambos actuaban como elementos opuestos a la vez que complementarios entre sí.

---

3. El autor, también menciona que en algunos casos, la mujer estuvo relacionada con actividades bélicas, sobre todo las esposas de los guerreros. (Espinoza 1987: 131).

4. Ver también: Baudin 1955: 87-91

5. Para un análisis de estos puntos puede consultarse Hernández 1997

Esta oposición y complementariedad entre los elementos masculino y femenino se encuentra no sólo a la hora de evaluar las funciones políticas tanto de hombres como de mujeres, sino también en la asimilación de características sexuales, que adquieren dentro del ritual, las autoridades que se identifican con los sectores hanan y hurin respectivamente. De ese modo, tanto a nivel formal como en el ejercicio del poder, funcionaba en el país de los Incas la oposición y complementariedad de los elementos masculino y femenino<sup>6</sup>.

Una información importante que permite acercarnos a la existencia de la dualidad sexual en el manejo del poder es la presencia de ambos sexos en los rituales de desplazamiento de las autoridades andinas, no sólo por la participación del Curaca o la Coya sino también por la presencia de *mancebas* que los acompañan y aparecen en los traslados llevando chicha y maíz (Martínez 1995: 57). Asimismo, algunas fuentes mencionan que esta función, la de *azuac* o *accac*, el encargado de la preparación de chicha y ofrendas para las huacas podía ser asumida indistintamente por hombres o mujeres (Arriaga 1968: 206, citado por Martínez 1995), idea que concuerda con el intercambio de funciones que se daba en el mundo andino como parte de la dualidad.

Para Martínez, en el ritual de desplazamiento de las autoridades andinas se percibe la existencia de ciertas oposiciones sexuales “masculino/femenino” que podían expresarse tanto en la ubicación de los hombres y mujeres involucrados en el traslado de las autoridades como en la presencia de los emblemas a los que el autor asocia características sexuales. Así, para este autor, el orden de los participantes en los rituales de traslado de la autoridad puede leerse como una presencia femenina o masculina al inicio, una bisexual o andrógina en el centro y otra femenina o masculina hacia el final<sup>7</sup> (Martínez 1995: 106-107). Es importante resaltar que esta “bisexualidad” al centro del traslado a la que se refiere el autor a partir de la presencia del Curaca y su mujer en el ritual de desplazamiento, se da también en el caso del Inca y la Coya como lo sugiere Guaman Poma al ilustrar desplazándose juntos a Topa Inca Yupanqui y Mama Ocllo Coya (Guaman Poma 1993: 249). Evidentemente este carácter andrógino que encuentra Martínez, se relaciona con la existencia de seres similares en el mundo sagrado, Huiracocha por

---

6. Normalmente se identificaba hanan con “lo masculino” y hurin con “lo femenino”. Ver Hernández 1997

7. Este orden se da por la presencia de músicos, chicheras y maizeras, gente que limpia el camino, etc.

ejemplo, los mismos que son el punto de encuentro entre los elementos masculino y femenino. Sin embargo, habría que pensar también que es posible leer en la presencia de los elementos masculino y femenino no sólo la bisexualidad sino la articulación de estos elementos a la hora de ejercer el poder. En otras palabras, la acción conjunta del Inca y la Coya actuando juntos como partes de una dualidad<sup>8</sup>. Obviamente, el hecho de que se pueda rastrear esta complementariedad, no invalida que tanto el Inca como la Coya actúen por separado y tengan funciones diferenciadas dentro de la organización incaica.

Por otro lado, analizando los distintos aspectos en los que operaba la división por géneros en el mundo andino, se percibe la existencia de ciertas informaciones que hacen referencia a una probable identificación de los “extranjeros” –las otras etnias para los incas– como hurin y “femeninos” con respecto a la condición de hanan “masculinos” de los cusqueños, situación que, a un nivel estructural, podría también relacionarse con la connotación femenina que tenía para los incas el espacio ubicado fuera del Cusco<sup>9</sup>.

Parece razonable suponer que, a nivel de la estructura del poder, haya funcionado esta oposición por géneros y que se identifique facciones masculinas y femeninas en relación al manejo político. Al respecto, Sarmiento de Gamboa narra que Pachacútec e Inca Roca hicieron llamar a los curacas de Guancara (Acascaguana y Urocona) para someterlos, y que éstos, en vez de obedecer,

*...respondieron que no eran ellos mujeres para venirle a servir, que ellos estaban en su natural, y que si alguno los fuese a buscar, que ellos defenderían su tierra* (Sarmiento: 1960: 239)<sup>10</sup>.

Es significativo que Sarmiento atribuya a los Guancaras una asociación entre el “sometimiento al Tahuantinsuyu” y su ubicación en una posición femenina con respecto a los Incas. Esta asociación con lo femenino que, en palabras de Sarmiento, significaba para los curacas de Guancara el sometimiento al Tahuantinsuyu no debe entenderse, como probablemente

---

8. Más adelante nos detendremos en el tema de la complementariedad existente entre el Inca y la Coya.

9. De hecho el Cusco es hanan y “masculino” frente al resto del espacio. Mayor información sobre una probable división sexual del espacio en Hernández 1997

10. El subrayado es nuestro.

hicieron los cronistas en su tiempo, como un acto de cobardía y por lo tanto “propio de mujeres” sino con la asimilación de características que los ubicarían en posición hurin en términos del ejercicio del poder.

Situaciones similares se pueden encontrar también entre los propios Incas, sobre todo cuando se trata de definir la posición de los candidatos a la borla a partir de la guerra ritual que se suscitaba en el tiempo de las crisis sucesorias<sup>11</sup>. Al respecto, dentro del contexto de la guerra ritual entre Huáscar y Atahualpa, podemos encontrar “afirmaciones” de los “candidatos” destinadas a asociar a su respectivo contendor con características femeninas a fin de demostrar así la condición de hurin que debía asumir su contrincante y afianzar su condición “hanan” dentro de la estructura política incaica.

Santa Cruz Pachacuti menciona que Atahualpa envió a Huáscar una serie de regalos –seguramente con la intención de identificarse como Inca hanan dado que una de las características de esta posición era el ejercicio de la redistribución– los mismos que serían rechazados y destruidos por Huáscar, por lo que éste le envía a Atahualpa, “...*bestidos de mugeres, acompañada de palabras muy pesadísimos...*” hecho que, en palabras del cronista, motiva que Huáscar mande apresar a Atahualpa (Santa Cruz Pachacuti 1993: 255).

Obviamente nos encontramos ante una información entendida por el cronista con criterios occidentales al punto de considerar el hecho como una afrenta, hasta cierto punto pueril, destinada a acobardar a su contendor a través de alusiones a su poca valentía y falta de virilidad. Sin embargo, si entendemos la información en términos andinos y dentro de un contexto ritual, no es difícil pensar de que se trataba de una suerte de “juego” en el que se estaban negociando las condiciones de hanan y hurin de los respectivos candidatos a través de constantes propuestas hechas con la intención de que el contrario aceptara su condición de hurin, la misma que, como dijimos, se asociaba a determinadas características femeninas.

Otra versión sobre el caso fue recogida por Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, quien afirma que Atahualpa envió a Huáscar el cuerpo de Huayna Cápac con una serie de regalos, acción que genera que este último envíe a su hermano:

*...vnos vellones de lana, y vn huso, y rueca de oro, para que*

---

11. Más información sobre la guerra ritual entre los Incas en Pease 1991.

*hilase vna ropa de muger de fino cumbe, vnas ollas, y chamelicos de plata, faxas, y gargantillas, y otros ornamentos de vestido mugeril, dando a entender con esto, que aquello le pertenecia a Atagualpa, y no el señorío de Quito (Salinas 1957: 60).*

En este caso puede notarse que, junto con el ofrecimiento de convertirse en hurin, Huáscar envía a su hermano una serie de objetos que en términos andinos pueden calificarse como “valiosos” (tejido y “materiales” para tejer) y que se encuentran vinculados con lo hurin debido a su relación con la preparación de los objetos destinados a la redistribución y no con el ejercicio de la misma. Recuérdese que si bien dentro de la redistribución se reparten objetos rituales, entre ellos tejido, la preparación de los mismos no está relacionada directamente con el ejercicio del poder.

A esta presencia del elemento femenino en la estructuración formal de las jerarquías incaicas, habría que añadir una participación femenina mucho más directa en el ejercicio cotidiano del poder, la misma que se relaciona principalmente con la Coya y su actuación dentro de las jerarquías que operaron en el Tahuantinsuyu.

## LA COYA Y LA ORGANIZACIÓN DEL PODER

La Coya ha sido tradicionalmente entendida como una Reina a la manera europea. De hecho fue la esposa principal del Inca y definitivamente tuvo en el llamado Tahuantinsuyu determinadas funciones que en el estado actual de las investigaciones sólo podemos intuir. Sobre el tema, anteriormente Pease había planteado que se debía asociar a la Coya con un contexto ritual vinculado a su vez con la emulación de la pareja primordial y los ritos agrarios de renovación que eran celebrados anualmente (Pease 1973: 59-60).

Para Silverblatt, la Coya al igual que el Inca debía ser elegida y, por lo tanto asumía esta función la más capaz (Silverblatt 1990: 43). Además, como veremos más adelante, la mujer que se convertía en Coya lo hacía el mismo día en que el Inca “tomaba” la borla (Betanzos 1987: 78) aunque obviamente, el proceso de elección debía ser anterior. Santa Cruz Pachacuti menciona que:

*...assí dizen que los aparejó la muger para el Guayna Capac a su misma era carnal “de padre y madre” llamada Coya Mama Cuçi Rimay, porque como era costumbre de sus pasados. Al fin, el mismo día de la coronación se cassó (Pachacuti 1993: 243).*

En cuanto era el matrimonio el que definía el inicio de la vida productiva en la pareja andina y, como vimos, eran sólo las parejas las consideradas dentro de las obligaciones de la mita, el Inca y la Coya iniciaban su actividad como “gobernantes” luego de celebrado su enlace.

Quedan por dilucidar los criterios que se seguían para la elección de la Coya. Al respecto, Betanzos nos manifiesta las posibilidades de casamiento que tenía el Inca cuando se trataba de escoger a la Coya, mencionando que:

*...el ynga que ansi es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo e 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... (Betanzos 1987: 78)<sup>12</sup>.*

Como se puede apreciar, la que se convertiría en hija del sol debía pertenecer, al igual que el Inca, a la élite cusqueña y además a su misma generación, pues la afirmación de Betanzos en el sentido de que debía ser hermana del Inca más parece una referencia a la generación que al parentesco real como manifiesta Regalado (1993 47).

En opinión de Betanzos, desde el día de su matrimonio, la Coya se convertía en “Señora de toda la élite y de todo el Tahuantinsuyu” idea que, en términos andinos, puede entenderse como que asumía una posición privilegiada dentro de los rituales cusqueños y que pasaba a ser considerada como un ser sagrado asumiendo, como el Inca, las características de arquetipo, así, Betanzos dice que la Coya era,

*...Piviguarme o mujer principal a la cual tenían e respetaban ansi los señores de la ciudad del Cuzco como los demás señores de toda la tierra como a su tal reina e señora principal de todos ellos... (Betanzos 1987: 79).*

Visiblemente debieron existir criterios para la elección de la Coya, los mismos que parecen relacionarse con la celebración de provechosas alianzas por parte de las panacas que arreglaban el matrimonio entre el Inca y la Coya. Por ello es que Betanzos presenta el caso de una consulta hecha por los

---

12. Betanzos da también el nombre de Mamaguarme para referirse a la Coya.



parientes de una de las probables coyas a fin de establecer una alianza con el Inca, este es el caso de Pachacutec, a quien el día que recibió la borla,

*...sus padres e deudos rogaron al nuevo señor Pachacuti Ynga Yupangue que la tuviese por bien de rescibir por mujer de la tal su hija e deuda y el nuevo señor como viesse que era cosa que le convenía a él perteneciente dijo que la rescebía por la tal su mujer...* (Betanzos 1987: 84).

Se puede notar en esta referencia cómo la elección de la Coya involucra necesariamente una reestructuración de la élite, al encontrarse los parientes de la misma, luego del matrimonio, probablemente en una situación de mayor privilegio al interior de élite cusqueña. No debemos perder de vista que definitivamente la alianza con los parientes de la Coya era algo que el Inca tenía en cuenta a la hora de aceptar la propuesta, en este caso, el propio Betanzos afirma que Pachacutec vio que le convenía aceptar a esa mujer por esposa. Algo que aún queda pendiente al respecto es pensar si la alianza con los parientes de la Coya era algo que serviría al Inca para el ejercicio del poder futuro, o si esta alianza le servía incluso en el proceso sucesorio<sup>13</sup>.

Las fuentes indican que una vez realizado el matrimonio, la Coya es “agasajada” por el Inca y le otorga un determinado número de acllas. Betanzos menciona que luego de la celebración del matrimonio, Pachacutec

*...dióle e ofrecióle cien mamaconas mujeres para su servicio e luego fue llevada de allí a las casas del sol la cual hizo allí su sacrificio y el sol la dió e su mayordomo en su nombre otras cincuenta mamaconas e salida de allí e siendo ya en las casas del Ynga los señores de la ciudad la fueron a ofrescer sus dones...* (Betanzos 1987: 85).

Obviamente se le está entregando acllas con miras a que organice la producción de objetos destinados a la redistribución, recuérdese que una de las tareas primordiales de estas mujeres es la de tejer, y que el tejido constituye uno de los objetos rituales más preciados en el mundo andino (Murra 1975) por lo que era infaltable en el ejercicio de la redistribución. Asimismo, es necesario recordar que, como manifiesta Regalado ([1993] 1996), dentro del proceso sucesorio el control y reparto de excedentes jugaron un importante papel.

---

13. Una introducción al tema de la participación femenina en el proceso sucesorio en Rostworowski: 1993, Regalado: 1993.

Aún no es claro el momento en el que se realizaba el matrimonio entre el Inca y la Coya pues aunque las fuentes señalan que el acto se celebraba el mismo día de la entrega de la borla, existen referencias importantes que indican que la unión se celebraba antes, en el “tiempo del Inca anterior”. Al respecto, Cieza de León menciona que Inca Roca se casó con Nicay Coca cuando aún vivía su padre y que su hijo Ynga Yupanqui, se casó con Mama Chiquia cuando Inca Roca todavía era el Inca (Cieza 1986: 105-106).

Y es que tanto el Inca como la Coya posiblemente actúen juntos en el proceso sucesorio y, como la propia Coya influenciaba en la elección de su marido como Inca, su elección debía ser anterior. Por ello es posible que lo que los cronistas describen como el matrimonio del Inca con la Coya el día en que asume la borla, sea simplemente el ritual de formalización de la pareja principal del Tahuantinsuyu, y que la unión se realizaba probablemente cuando éstos se encontraban en la segunda diarquía<sup>14</sup>.

En los últimos años, amén de la tesis de la doble descendencia que comentamos en el capítulo anterior, se desarrolló la idea de la existencia de una organización jerárquica liderada por la Coya y que involucraba a todas las mujeres del Tahuantinsuyu (Silverblatt 1976; 1990)<sup>15</sup>. Esta idea, se sostiene en algunas informaciones que presentan algunos casos en los que la Coya realizaba actividades paralelas a las del Inca como la que presenta Cieza al mencionar que luego de “pacificar” el Collao Topa Ynga fue recibido en el Cuzco con una fiesta: “...y la Coya, su muger y ermana, llamada Ocllo, hizo por sí grandes fiestas y vayles.” (Cieza 1986: 160). Sin embargo, debemos tener presente que pese a existir referencias en las que se encuentre a la Coya a la cabeza de determinadas celebraciones en las que participaban únicamente mujeres, éstas pueden corresponder a un mismo ritual en el que se involucraba a hombres y mujeres y que expresaba, en la división, la existencia de la oposición ritual masculino-femenino.

Lo que sí está claro en las fuentes, es la presencia de una similar jerarquía entre el Inca y la Coya. Definitivamente, el hecho que se celebren dentro del calendario incaico, las fiestas del Sol y la Luna (Inti Raymi y Coya

---

14. Sobre la noción de doble diarquía y la manera como los futuros Incas se encontraban en una “segunda diarquía”, la misma que es considerada hurin con respecto a la principal, ver Regalado: 1993.

15. Ver también los trabajos de Zuidema citados en la bibliografía.

Raymi<sup>16</sup>), y que éstas estén asociadas con el Inca y la Coya respectivamente, hacen pensar en el asunto. Guaman Poma, luego de describir el Inti Raymi y haberse ocupado antes del Coya Raymi, anota: “ Y así hemos dicho de Coya Raymi, de la fiesta y pascua de la luna, quilla.” (Guaman Poma 1993: 192) comentando así la importancia de ambas festividades.

De hecho sabemos que el ser la “mujer principal” del Inca otorgó a la Coya gran prestigio entre las mujeres de la élite cusqueña, sin embargo, el poder que ejercía, en tanto se encontraba en una posición similar a la del Inca, iba más allá del grupo femenino. Sobre este punto, existen innumerables fuentes que indican la importancia de la Coya dentro de la organización del Tahuantinsuyu. Incluso, de la misma forma como podemos encontrar casos en los que el Inca “cambió de Coya”, Cieza presenta el caso de un “cambio de Inca” por parte de la Coya, al comentar cómo luego de que Inca Urco perdiera la posibilidad de convertirse en el Inca a propósito de la derrota de los Chancas y del ascenso de Inca Yupanqui (Pachacuti) al poder,

*...ay algunos que dizen que la Coya, muger que era de Ynca Urco, lo dexó sin tener hijo dél ninguno y se vino al Cuzco, donde la reçibió su segundo hermano Ynga Yupanque, que hecho el ayuno y otras serimonias, salió con la borla, haçiendose en el Cuzco [grandes] fiestas, hallándose a ellas gente de muchas partes (Cieza 1986: 135).*

La referencia anterior muestra claramente la independencia que tenía la figura de la Coya con respecto a la del Inca, por lo que se puede suponer que la elección de la misma se realizaba en forma independiente a la del Inca, y que si bien ambos llegaban juntos “al poder” el proceso de selección se hacía en forma independiente, incluyendo por supuesto, ventajosas alianzas para ambos. Obviamente, llegado el momento, y establecidas las respectivas alianzas, ambos actuarían como un sólo grupo –una misma dualidad– en el proceso sucesorio.

### 1. *Funciones de la Coya*

Las funciones políticas ejercidas por la Coya aún están por descifrarse pero se puede sugerir algunas pautas para definir las, pues su autoridad, además de estar definida por su condición de ser sagrado o Huaca, se puede encontrar en la presencia de referencias a que tenía cierta ingerencia en el

---

16. Para una descripción de éstas fiestas se puede revisar Guaman Poma: 1993: 182-192.

manejo del Tahuantinsuyu. Obviamente, parte de estas informaciones pueden vincularse con una probable influencia occidental en la que la Coya estaría actuando como una Reina europea y por tanto interviniendo en ciertas acciones de gobierno. Sin embargo, la participación de la Coya en los rituales cusqueños, así como su carácter sagrado pueden confirmar su participación en la política.

Sobre las funciones de la Coya, Betanzos menciona el caso de Tupac Inca Yupanqui, quien al estar anciano encargó

*...que tuviesen cuidado de mirar por su mujer Mama Ocllo madre del Guaynacapac y que la respetasen todos como a su señora y madre y que lo que ella dijese y rogase paresciéndoles que era cosa que conviniése al bien del Cuzco y sustentación que lo hiciese el tiempo que ella viviese y después de sus días que le hiciesen bulto de oro y que le hiciesen la fiesta de Purocaya con todas sus solemnidades y sacrificios...* (Betanzos 1987: 177).

Como podemos apreciar, aunque en una forma menos directa que el Inca, parecería que efectivamente la Coya tenía ciertas atribuciones políticas. Betanzos menciona que durante la crisis sucesoria que se dio tras la muerte de Huayna Cápac, la madre de Huascar aconsejó a éste no despreciar los regalos de Atahualpa, indicación a la que Huáscar hizo caso omiso (Betanzos 1987: 210). Informaciones como la anterior nos hacen pensar en el hecho de que la Coya, en oportunidades que aparentemente constituían situaciones de crisis, ejercía cierta autoridad en el Tahuantinsuyu. Por ejemplo, Cieza presenta el caso de la crisis sucesoria originada por la muerte “repentina” de Ynca Yupanqui sin haber dejado hijos para que lo sucedan, planteando, para este contexto de caos en el que no se sabía quién gobernaría el Cusco (incluso menciona que no hicieron al muerto las exequias acostumbradas), que:

*Sobre estas cosas auía gran ruydo; y temiendo su porfía se quenta que salió una muger a travez de los Hanancuzcos, la qual dixo: “¿En qué estays ay?, ¿por qué no tomáys a Viracocha Ynga por señor, pues lo merece también?” Oyda esta palabra, como son tan determinable[s] estas gentes, dexando los vasos de vino, a gran prieda fueron por Viracocha Ynga, sobrino de Ynga Yupanque, diziendose –como le vieron– que ayunase lo acostunbrado y reçibiese la borla que darle querían* (Cieza 1986: 112)

Ciertamente no se puede asumir que realmente la sola intervención de la mujer mencionada en la cita anterior –seguramente la Coya– haya solucio-

nado el problema de la sucesión, pues se sabe que este asunto requería de un complejo proceso de selección. Sin embargo, lo que sí parece claro es la radical intervención de la mujer en este contexto, situación que nos confirma su participación política. Otro caso de esta participación, es planteado por el mismo Cieza cuando señala que Huayna Cápac retardó su traslado a Quito por la intervención de la Coya, en este caso su madre (Cieza 1986: 179)<sup>17</sup>. Asimismo, Sarmiento menciona el caso de Mama Ocllo, la mujer de Topa Ynga, que intercedió ante éste para que cesara los castigos contra la gente de Yanayaco, petición a la que el Inca accedió (Sarmiento 1960: 256).

Hemos visto con claridad la existencia de referencias que nos llevan a pensar que la Coya ejercía cierto poder político en la sociedad incaica. En consecuencia, dadas las características del poder andino, debía tener también ingerencia en la redistribución. En ese sentido, Guaman Poma nos presenta una interesante información al mencionar que "...le traen de presentes al Inga y a la señora coya los señores principales del reino...(Guaman Poma 1993: 250). Notándose pues que ésta tomaba también parte importante en la mencionada redistribución.

Además, la poca preocupación de alguna de las Coyas en la realización de las actividades relacionadas con la redistribución es mencionada por el mismo Guaman Poma como una desidia en la actitud de las mismas como el caso de Mama Cora Ocllo Coya quién, en opinión de Betanzos,

*...de puro mísera 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 acababa (Guaman Poma 1993: 98).*

Es probable que algunos de los "cambios de Coya" que se mencionan en las crónicas sean producto de un descuido en las "funciones" que éstas tenían dentro de los rituales relacionados con la redistribución. Ciertamente, no podemos olvidar que estos "cambios de Coya" podrían también estar relacionados con un cambio en su posición con respecto a la función que

---

17. La intervención de la madre de Huayna Cápac en este contexto, permite suponer que ésta continuaba siendo considerada Coya aún cuando su marido había muerto, situación que nos hace suponer la presencia de una dualidad entre las Coyas, la misma que inicialmente se daba entre la esposa del Inca reinante y la Coya anterior. Sin embargo este asunto lo trataremos con mayor detenimiento en las páginas siguientes.

ejercían dentro de una probable dualidad entre las mismas<sup>18</sup>. En todo caso, parece evidente que la habilidad en la **práctica de la redistribución**, era una condición necesaria en las Coyas.

De otro lado, en las páginas que Guaman Poma dedica a elaborar una relación de las coyas, se puede encontrar una clara relación entre éstas y el equilibrio social que significaba el **reparto de objetos rituales o la celebración de “banquetes”**, visiblemente relacionados con la convocatoria de energía, por lo que parecería que dentro de las funciones de la Coya, el cuidado de las alianzas establecidas con los demás grupos, a partir de la organización de rituales, tenía un lugar preferente.

En ese sentido, cuando Guaman Poma menciona a Cusi Chimbo Mama Micay Coya, la sexta Coya en su relación, afirma que era:

*...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 ... (Guaman Poma 1993: 105)<sup>19</sup>.*

Es necesario resaltar que, en opinión del cronista, parte del prestigio que había obtenido Inca Roca fue producto de las acciones de su mujer, destinadas a la **estabilización de las relaciones sociales** con los grupos étnicos y con la élite a partir de los rituales de convocatoria de energía.

Un caso importante, dentro de los muchos pasajes en que las crónicas hacen referencia a determinados “cambios de Coya” ocasionados por el “incumplimiento” de sus obligaciones o por no satisfacer las “expectativas del Inca” nos es presentado por Sarmiento de Gamboa cuando señala que Huayna Capac, casado con Cusi Rimay Coya, tomó luego por Coya a Raua Ocllo pues la anterior no le había dado un hijo varón; por eso es que Topa Cusi Gualpa (Huáscar), hijo de ésta última se convirtió en el Inca (Sarmiento: 1960: 261)<sup>20</sup>.

18. De la existencia de la dualidad entre las Coyas nos ocuparemos más adelante.

19. Funciones similares son asignadas por el cronista Raua Ocllo Coya (Guaman Poma 1993: 111).

20. El Inca Garcilaso también registra este hecho y encuentra la misma explicación que Sarmiento, aunque para Garcilaso, el primer matrimonio de Huayna Cápac fue con Pillcu Huaco (Garcilaso 1960: 303). Lo que es interesante en la información que proporciona

Es muy probable que existieran situaciones que hacían que el Inca “cambiara de Coya”<sup>21</sup> pero afirmar que una de ellas sea la ausencia de herederos es seguramente producto del traslado de prejuicios occidentales sobre el asunto, sobre todo si con esta afirmación Sarmiento, dedicado a sustentar la tiranía incaica, puede demostrar la conveniente tesis de la “legitimidad” de Huáscar y la “bastardía” de Atahualpa. Sin embargo podría también pensarse que esta “ausencia de herederos” que ocasionó la pérdida de la condición de Coya, ponga en evidencia su incapacidad para **ubicar a un hijo suyo en la segunda diarquía a través de la influencia de su parentela**, recuérdese la importancia de la madre en el tema de la sucesión.

## 2. *La Sacralidad de la Coya*

De hecho la sacralidad es una de las características de la autoridad andina. En este caso, el carácter sagrado de la Coya, es bastante preciso y la identificación de la misma como huaca, la encontramos, por ejemplo, cuando luego de la muerte de Mama Ocllo (la madre de Huáscar), se celebró la fiesta de Purucaya, y luego de dos meses de celebraciones,

*...hicieron un bulto desta Mama Ocllo y pusiéronlo en su casa y pintaron una luna en el lugar do estaba la cual quería decir que aquella señora iba do el sol estaba su padre y que era otra luna...*(Betanzos 1987: 190).

Definitivamente, es clara la asociación que se hace entre la figura de la Coya y la luna, la misma que corresponde formalmente a la dualidad que forman el Inca y el Sol, hecho que concuerda con la idea de huaca con la que se puede asociar a la figura de la Coya. Asimismo, las plumas, que aparentemente se relacionan con el poder, dada su asociación con lo femenino son usadas también por las Coyas hecho que registra Murúa al mencionar que Ipahuaco tenía en el palacio donde vivía aves para sacar plumas de ellas

---

Garcilaso es el hecho que Huayna Cápac se casó además (por segunda vez) con Mama Runtu, hecho que concuerda perfectamente con la idea del funcionamiento de una dualidad entre Coyas de la que nos ocuparemos más adelante.

21. Sobre el caso de mujeres que dejaron de ser Coyas y la celebración de nuevos matrimonios por parte de los Incas ver también Guaman Poma 1993: 82 y 102 en que presenta el caso de Cápac Yupanqui, quien solicita al sol otra mujer pues la suya estaba “mal del corazón”. No sabemos qué quiere decir con que estaba mal del corazón, probablemente estaba enferma, pero es clara la posibilidad de cambiar de Coya por incapacidad de la misma.

(Murúa 1962: 42 t.I, en Martínez 1995: 84)<sup>22</sup>. Asimismo, este cronista manifiesta también que en los paseos de otra Coya llamada Chimpu Ocllo:

*Quando salía fuera de su cassa yba debaxo de un palio de plumas de diversos colores con mucha argentería colgando [...] delante della yban sus criados de dos en dos, poniendo mantas en el suelo porque no pissase la tierra. (Murúa 1962: 39 t.I., citado por Martínez 1995: 84).*

La información anterior proporciona una pauta interesante al identificar el traslado de la Coya con un ritual de aislamiento del mundo, de la misma manera como se trasladaba al Inca, a fin de impedir su roce con la tierra, hecho claramente identificado con el traslado de seres sagrados<sup>23</sup>. Sin embargo, habría que buscar referencias similares a ésta en otro tipo de fuentes, pues Rowe manifiesta que muchas de las informaciones de Murúa fueron tomadas de fuentes mexicanas<sup>24</sup>.

Al respecto, Cieza menciona que cuando Ynca Yupanque sale del Cusco en andas, lo hace acompañado de algunos señores (seguramente otros miembros de la élite o determinados curacas) y paralelamente,

*La Coya con otras mugeres yvan en hamaca y afirman que llevava gran cantidad de cargas de joyas y de repuesto. Delante yvan limpiando el camino que ni piedra pequeña ni grande no avía de aver en él (Cieza 1986: 137)*

Evidentemente, lo que Cieza menciona es el proceso de conquista ritual del Tahuantinsuyu que cada Inca realizaba luego de convertirse en tal, por ello, resulta sumamente sugerente que se mencione una actividad similar para

- 
22. Sobre la importancia de las plumas dentro de los emblemas que se relacionan con el poder andino y con lo femenino así como sobre el uso de éstas por parte de las Coyas, ver: Martínez 1995: 82 y ss.
  23. Sobre el traslado ritual de las Coyas se puede ver el caso de Añas Colque, una de las mujeres de Huayna Cápac, pues aún cuando ésta fue “elevada” a la categoría de Coya por los interés de Ampuero frente a la burocracia española, la información del traslado ritual es importante. Ver también ver la declaración de Melchor Carlos Inca que registrara Rómulo Cúneo Vidal (1926: 155-156) en Espinoza Soriano 1976: 258.
  24. En dicho trabajo, Rowe demuestra que Murúa no tuvo informantes Cusqueños y que en muchos casos sus afirmaciones se refieren a situaciones que se dieron en México ya que fueron tomadas textualmente de la obra de Francisco López de Gómara (Rowe 1987).



la Coya, dado que esta situación nos lleva a suponer que ésta también realizaba una suerte de “conquista” de su propio espacio de poder. Lo que no señala el cronista es si salían o no juntos, sin embargo, de todos modos, esta afirmación coincide con la idea de dualidad sexual operando entre el Inca y la Coya, y en general entre lo masculino y lo femenino al hablar sobre el poder, recuérdese que se menciona que tanto el Inca como la Coya realizan este proceso acompañados de hombres y mujeres de élite respectivamente.

Existen asimismo otras asociaciones que permiten definir claramente la sacralidad que encierra la figura de la Coya, por ejemplo Martínez señala, a partir de la información de Oviedo<sup>25</sup>, que cuando Chimpu Oclo salía el camino era cubierto de mantas “porque no pissase la tierra” (Martínez 1995: 105) hecho que concuerda plenamente con la idea de “aislar” a las autoridades y huacas. Parece ser entonces que al igual que el Inca la Coya era considerada una huaca, es decir un ser sagrado, y como dijimos, así como el Inca era el sol de la tierra, la Coya podría ser considerada como una suerte de luna de la misma.

## LA MUJER Y EL PROCESO SUCESORIO

La sucesión de los Incas ha sido una preocupación de la etnohistoria en los últimos años, y es tal vez este tema en el que se ha desarrollado el mayor aporte en torno a la participación de las mujeres en la vida del Tahuantinsuyu. Una aproximación inicial al asunto fue planteada por Rostworowski al analizar el rol sociopolítico de las mujeres incas, encontrando que éstas, jugaban un rol muy importante en las estructuras de las panacas, siendo a través de la parentela materna que los aspirantes a Incas hicieron valer sus derechos a la sucesión (Rostworowski 1983: 168). Asimismo, en otro momento, la autora mencionada definió la influencia de la parentela femenina en la sucesión incaica a través de un análisis de la intervención de las madres de Huáscar y Atahualpa en el último proceso sucesorio del Tahuantinsuyu (Rostworowski 1988: 137-157).

Y es que definitivamente fue importante la influencia de las madres a la hora de la sucesión, un caso representativo sobre el tema es presentado por Fray Buenaventura Salinas quien menciona que, Huayna Cápac, poco antes

---

25. ver Oviedo 1945 21y ss. t. XII

de morir y luego de recibir el “pronóstico” del fin de su “Imperio”, menciona que Atahualpa:

*...era el que auia de suceder en el Señorío de aquella Prouincia de Quito, por pertenecerle a el por derecho de legitima materna. y en todo lo demas del Imperio Peruano le sucediesse su hijo mayor, el Principe Guascar Inga...(Salinas 1957: 59).*

Es clara, en la referencia, la importancia de la madre de Atahualpa en la definición de su derecho a “gobernar” Quito, situación que también es sugerida por el propio Sarmiento de Gamboa, conocido por alterar la información sobre el Tahuantinsuyu con el objeto de demostrar la tiranía incaica, quien luego de mencionar, para los Incas, la existencia de patrones de sucesión similares a los europeos, deja entrever la existencia de prácticas andinas en las que las madres adquirirían singular importancia:

*...aunque la costumbre de estos tiranos era que el primero y mayor hijo legítimo heredase el estado, pocas veces lo guardaban, antes señalaban al que más amor tenía o a cuya madre más amaban o el que de los hermanos más podía o se quedaba con todo.” (Sarmiento 1960: 246)<sup>26</sup>.*

De hecho se nota en el texto no sólo la influencia de las madres en el tema de la sucesión incaica sino también la importancia que adquiriría dentro del ritual de la sucesión, la “habilidad” para gobernar que debía tener quien finalmente se convertía en Inca<sup>27</sup>.

El tema de la sucesión incaica, así como el de la participación de la mujer en el mismo, fue ampliado recientemente por Liliana Regalado al mencionar que, sin constituir un criterio absoluto, pues bastaba tener por madre a una de las integrantes de la élite incaica para convertirse en Inca, los hijos de la Coya si además eran hábiles y capaces, tenían mayor posibilidad de acceder al poder debido a que la gran cantidad de hijos que tenía el Inca, hacía decisiva la posición de la madre en la sucesión (Regalado 1993 48)<sup>28</sup>.

Asimismo, esta autora presenta una importante información sobre la presencia femenina en este tema, al destacar en la crónica de Betanzos un

---

26. Ver también: Sarmiento 1960: 230

27. Sobre la “habilidad” para gobernar que debían tener los Incas, ver: Rostworowski: 1983, 1988; Pease 1991 y Regalado [1993]1996.

28. Ver también Regalado 1996.

pasaje en el que Huayna Cápac adopta como madre a una recién nacida, hija de Yamque Yupanque, para entregársela por mujer a Atahualpa (Betanzos 1987: 197-198, citado por Regalado 1993: 39).

Una información similar es presentada por Santa Cruz Pachacuti, quien afirma que luego de la muerte de Huayna Capac:

*...el Inti Topa Cusi Uallpa <Huascar Ynga> haze cassar a su madre Raua Ocllo con el cuerpo del difunto para que los legitimasse... (Santa Cruz Pachacuti 1993: 254).*

Claramente, ambos casos, hacen referencia a estrategias dentro del sistema de parentesco destinadas a favorecer a uno de los candidatos, la mismas que pese a no ser necesariamente ciertas, indican la existencia de prácticas en las que a través de la celebración de matrimonios, se establecían las alianzas más convenientes según la dinámica de la sucesión.

Asimismo, vale la pena mencionar que en el caso que presenta Betanzos y destaca Regalado, el ejemplo es importante pues se trata de una situación en la que una mujer, convertida luego en Coya, definía la posibilidad de su futuro esposo de convertirse en Inca. Paralelamente, al convertirse en madre de Huayna Cápac se convertía en una probable Coya por lo que es posible suponer que no sólo las madres de los candidatos eran las que podían influenciar en la sucesión incaica sino también las esposas de los mismos (Hernández: 1996). En este caso, una pregunta que queda por resolverse es qué significaba, en términos de parentesco, el adoptar una madre; ¿acaso hacer Coya a su hija?

Por otro lado, es necesario pensar por ejemplo que tanto el Inca como la Coya podrían ser elegidos juntos, es decir dentro de un mismo proceso sucesorio, pues como menciona Silverblatt (Silverblatt 1990: 43), la Coya, de la misma manera que el Inca, pasaba por un proceso sucesorio, y como vimos, asumían sus roles el día de su matrimonio. Sin embargo, como vimos anteriormente, existen evidencias que hacen pensar en que en el tema de la sucesión, aún cuando las elecciones del Inca y la Coya finalmente coincidan, por lo menos en un primer momento, se desarrollaban como procesos independientes.

Sobre la probable influencia de la esposa en el proceso sucesorio, es importante señalar por ejemplo que dentro de los “requisitos” que plantea Guaman Poma para definir al Inca, rescata que éste debe ser

*...de fuerza de su mujer la reina Cápac Apo Coya, y ha de ser casado con su hermana o su madre, y a éste le ha de llamar en el templo su padre el sol y nombrarle para que sea rey; y no miraban si es mayor o menor sino al quien fuere elegido por el sol...* (Guaman Poma 1993: 93)

Es decir que, como sugeríamos, para ser Inca no bastaba el hecho de hacer valer los derechos de la parentela materna sino que era necesario además conseguir una esposa que pudiera desempeñarse bien como Coya. No vamos a discutir aquí el tan mencionado tema del incesto al que hacen referencia los cronistas cuando mencionan que la Coya era hermana o madre del Inca, pues consideramos que, como manifiesta Regalado (1993; 1996), cuando los cronistas hacen referencia al término “hermana” de hecho se refieren a su pertenencia a una misma generación y además, cuando hablan de la madre del Inca, se pueden estar refiriendo a la Coya “anterior”, es decir a la esposa de su “padre”. Por lo que los cronistas estarían llamando Coyas tanto a la esposa del Inca reinante como a la viuda del anterior.

La importancia de la mujer, madre o esposa, dentro del proceso sucesorio, se da también por toda la parentela que hay en torno a ella, pues como mencionamos en el capítulo anterior, las panacas continuaban accediendo a privilegios obtenidos por el parentesco, incluso en pleno proceso sucesorio<sup>29</sup>. Por ejemplo, Rostworowski destaca cómo a la muerte de Túpac Yupanqui hubo una “rebelión”, la misma que fuera solucionada por el hermano de la Coya al desbaratar las intrigas de una “mujer secundaria” que quería hacer elegir a su hijo (Rostworowski 1995: 6).

Un caso importante que podría ilustrar la importancia de la futura esposa en relación a la sucesión es el que nos ofrece Santa Cruz Pachacuti al mencionar que Huayna Cápac:

*Y por el Guayna Capac Ynga pretende casarse con su segunda ermana carnal llamada Mama Coca, el qual su ermana no consiente el cassamiento, y por su ermano visto aquello, les maltrata y pretende*

---

29. Existe documentación en la que se encuentran referencias sobre las tierras que las Coyas poseían en el Cusco (Rostworowski 1993: 105 y ss), por lo que podría pensarse que allí residía su poder. Sin embargo, se ha demostrado recientemente (Noejovich 1993,1996) que el concepto de propiedad no existió en los Andes por lo que es posible suponer que éstas referencias aludan más bien a que se asignaba a las Coyas determinadas cosechas y que la ventaja de aliarse con ellas esté en los productos que podrían entregar para el ejercicio de la redistribución previa a la elección del Inca.

*hazer fuerça, y no los puede assí por ruegos y amenazas.” Entonces va con ofrendas al cuerpo de su padre a pedir que les “las diese por mujer” y el muerto nunca responde (Santa Cruz Pachacuti 1993: 246)<sup>30</sup>.*

Obviamente el hecho de que en este ritual de establecimiento de alianzas matrimoniales, la momia “no respondió” está haciendo referencia a una negativa de los parientes de Mama Coca ante esta petición<sup>31</sup>. El caso es sumamente sugerente pues aparentemente era posible rechazar un ofrecimiento de matrimonio por parte del Inca, hecho que confirma la importancia de la Coya en relación a la definición del poder del Inca en función a la Alianza que éste podía obtener a través del matrimonio con la Coya<sup>32</sup>.

## DUALIDAD Y PODER EN EL TAHUANTINSUYU

La innegable presencia de la dualidad en el mundo andino e incaico de la que nos ocupamos anteriormente, hizo pensar en la posibilidad de que existiera en el Tahuantinsuyu un sistema similar en lo referente a la estructura del poder. Es por ello que autores como Duviols y Rostworowski se refieren a la existencia de un correinado entre los Incas (Duviols: 1980; Rostworowski 1953; 1983), el mismo que fue asumido por la historiografía sobre los incas (Pease 1981; 1991; 1992b; Regalado 1987; [1993]1996 entre otros), llegándose incluso a pensar no solamente en la existencia de un Inca hanan y uno hurin sino incluso, amén de la cuatripartición, en la existencia de una doble diarquía (Zuidema 1989; 1995 y Regalado [1993]1996).

Una de las referencias más exactas sobre la presencia de dos incas, simultáneamente, en el Tahuantinsuyu es la que presenta Cieza de León al mencionar, sin dar crédito a sus informantes, que “...algunos yndios quisieron dezir que el un Ynga avía de ser de uno destos linajes y otro del otro, mas no lo tengo por cierto, ni lo creo...” (Cieza 1986: 97).

---

30. El Subrayado es nuestro.

31. La costumbre de “rogar” a la momia a fin de acceder al matrimonio con alguna de las mujeres de su ayllu o panaca es presentada también por Pedro Pizarro cuando indica que tuvo que hacerlo para interceder por Manco Inca ante una orden de Francisco Pizarro: “...me lleuaron a un bulto de estos muertos, donde estaua asentado dentro de unas andas, que así lo tenían; y el yndio diputado que hablaua por él de un lado, y la yndia al otro, sentados cabe el muerto” y Pizarro rogó, el indio miró a la india y finalmente aceptaron (Pizarro 1986: F: 32-32v)

32. Otro análisis del caso en Hernández 1996; Ziólkowski 1996.

La idea del correinado, se nota también en una de las ordenanzas que Guaman Poma atribuye a Tupa Inga Yupanqui:

*ten mando que ayga asesor Incap Rantin Rimaric Cápac Apo; el dicho asesor fue hombre principal. Item mando que ayga virrey, que fue segunda persona, no consentía que fuese gente baja su Virrey sino Cápac Apo Guaman Chaua. A este señor enviaba con andas, chicche ranpa, llevaba como Inga a las dichas provincias, y le llamaba Incap rantin, en lugar de Inga. (Guaman Poma 1993: 139).*

Es clara la existencia de un Inca hurin en el pasaje anterior. Sin embargo, habría que mencionar que Cápac Apo Guaman Chaua, el Inca hurin que presenta el cronista, es uno de sus parientes, hecho que nos podría hacer dudar de la veracidad de sus informaciones. Sin embargo, si bien podría ser falso el hecho de que Guaman Chaua hubiese sido en Inca hurin, la sola mención de la “institución” nos manifiesta su existencia, dado que aunque el cronista podría falsear información para favorecer a su familia, lo hace obviamente sobre las “instituciones” existentes.

### *1. La dualidad y las coyas*

Anteriormente manifestamos la posibilidad de que la Coya sea, de manera similar que el Inca, parte importante en el equilibrio político del Tahuantinsuyu, por lo que es fácil suponer que así como existió una diarquía entre los incas, sucediera lo mismo con las coyas dado que cada uno de los incas (hanan y hurin) tenían una esposa.

Al respecto, y no podría ser de otra manera debido a la mentalidad del español que recogió la información andina, son escasas las referencias a la Coya y por ende a su probable dualidad. Sin embargo, es posible encontrar algunas afirmaciones que constituyen, al menos, indicios razonables sobre la existencia de la dualidad entre las Coyas.

Anteriormente mencionamos la existencia de situaciones en las que aparentemente el Inca “cambió” de Coya como el caso del “segundo matrimonio” celebrado por Huayna Cápac con Raua Ocllo ante la “esterilidad” de Pillcu Huaco. En este pasaje, resulta bastante significativo que el Inca se case simultáneamente con ésta y con Mama Runto (Garcilaso 1960: 303. Aunque el cronista no da detalles sobre las razones por las que se da este “tercer matrimonio”, definitivamente esta información puede darnos pistas para re-

solver el asunto de la dualidad entre las Coyas, dado que probablemente el Inca se casara, siempre, con dos mujeres al mismo tiempo.

Es de hecho comprensible que Garcilaso quiera demostrar la condición de Coya de Raua Ocllo, pues era madre de Huáscar y podría justificar así su preferencia por él, pero el hecho de mencionar el matrimonio con Mama Runtu no puede explicarse por ese camino. Además, el Inca Garcilaso no se limita a mencionar este “tercer matrimonio” de Huayna Cápac sino que además se preocupa por mencionar que:

*El Rey Tupac Inca Yupanqui, y a todos los de su consejo, ordenaron que aquellas dos mujeres fuesen legítimas mujeres tenidas por reinas, como la primera y no por concubinas; cuyos hijos sucediesen por su orden en la herencia del reino (Garcilaso 1960: 303).*

Es notoria la existencia de una similar jerarquía para ambas mujeres, la misma que concuerda con la idea de dualidad que planteamos para las Coyas por lo que una de ellas asumiría la condición de hanan frente a la otra. Asimismo, como vimos en el capítulo relacionado con el mundo sagrado, Rostworowski plantea un doble rol mitológico para las mujeres en el que podemos distinguir la mujer subordinada que representa Mama Ocllo y la mujer guerrera y libre representada por la figura de Mama Huaco, figuras que definitivamente se podían asociar con los elementos constitutivos del principio de dualidad (Rostworowski 1986: 130 y ss), aunque consideramos que la descripción de este doble rol que Rostworowski encuentra en las mujeres míticas parece más un traslado de categorías occidentales a la realidad andina que un reflejo de la misma. A nuestro entender, la distinción entre las míticas Mama Huaco y Mama Ocllo, explicable dentro del contexto de una organización dual como la Inca, estaría relacionada con la existencia de una dualidad entorno a la Coya, donde Mama Huaco y Mama Ocllo simbolizaban a la Coya hanan y a la Coya hurin sin que esto represente realmente una relación con categorías de sumisión o libertad. En este sentido habría que recordar que entre los Incas, también se enviaban objetos femeninos como una forma de demostrar la condición de hanan frente al otro (Hernández 1996).

La posibilidad de que el criterio de dualidad funcionara al igual que con los incas, con las coyas, se entiende perfectamente dentro del esquema de la estructura dual andina dado que al igual que en el mundo sagrado existe una contraparte para la luna en Pachamama, podría bien existir un criterio dual en el caso de las Coyas. De hecho, en la versión de la historia incaica que

presenta Sarmiento, el Inca Huiracocha aparece casado con dos mujeres Mama Rondocaya y Curi Chulpa (Sarmiento 1960: 229)<sup>33</sup>.

Un aparente problema en esta interpretación es el hecho de que al haberse propuesto una “estructura dual” para el pensamiento y la realidad andina, producto de la teoría “cualquier indicio” puede entenderse como la presencia de la dualidad. Sin embargo, la constante presencia de dos mujeres, actuando juntas desde los propios mitos de origen y hasta en las uniones efectuadas por el Inca con mujeres de los grupos étnicos nos alejan de este problema para el caso de las Coyas.

Una importante información sobre la existencia de la dualidad entre las Coyas se presenta en un conjunto documental publicado por Espinoza Soriano en el que Francisco de Ampuero solicitaba el repartimiento de Huaylas a través de los derechos de su mujer, Doña Inés Yupangue, debido a que este repartimiento había sido entregado por Huayna Cápac a Contarguacho (Espinoza 1987). En este texto, resulta bastante significativo que se mencione que el Inca tomó por esposas a dos mujeres de Huaylas: Contar Guacho y Añas Colque<sup>34</sup>.

Es necesario señalar que si bien las probanzas son documentos cuya información es discutible debido a las características de su elaboración<sup>35</sup>, es posible que Ampuero falseara la información sobre los derechos de su mujer o exagerara el prestigio de Contarguacho; sin embargo, en la base de la información está el hecho de que el Inca tome dos mujeres, lo que debió corresponder a la tradición andina<sup>36</sup>.

Es necesario resaltar aquí que cuando Molina reseña la celebración del Inti Raymi, menciona que se hacía un ritual en el que sacaban dos figuras de mujer llamadas pallaayllo e incaayllo respectivamente (Molina 1959: 40), las mismas que probablemente representen esta dualidad que se daba en torno a

---

33. Es necesario recordar también que tanto en la versión de Guaman Poma como en la de Fray Buenaventura de Salinas, el origen de los Incas fue producto de los engaños de dos mujeres, Mama Huaco y Pilcosisa (Guaman Poma 1993: 64-67; Salinas 1957: 14-15)

34. Para otro análisis de la documentación referente a las mujeres de Huaylas, ver Varón 1996

35. Para una crítica a la publicación de estas probanzas y al estudio que las precede ver: Pease 1992a.

36. Una pregunta que queda por resolver es si el Inca tomaba como “esposas” siempre dos mujeres en cada grupo étnico.



la figura de las Coyas. Asimismo, otra de las informaciones que nos permiten pensar en esta idea, es la versión de lo sucedido tras la muerte de Atahualpa que nos ofrece Pedro Pizarro, quien manifiesta que luego de la ejecución, probablemente dentro de las exequias que se hicieron:

*...auuiéndose ahorcado alguna xente y una hermana suya con algunas yndias, diciendo que yuan al otro mundo a seuir a Atauualpa, quedaron dos hermanas que andauan haciendo grande llanto con atambores y cantando, contando las hazañas de su marido.* (Pizarro 1986: 42)<sup>37</sup>.

Claramente, se nota la presencia de dos mujeres que reclamaban ser las esposas de Atahualpa, las mismas que en el contexto de la muerte de éste, debieron corresponder a quienes se habían perfilado como las Coyas, hanan y hurin respectivamente. Sin embargo, el hecho de que dos mujeres se relacionen con uno de los Incas, en este caso, el hanan, nos permite especular sobre la existencia de una probable cuatripartición entre las Coyas, siendo éstas simplemente uno de los lados de la dualidad.

La idea de la cuatripartición, la podemos notar en una de las informaciones que presenta Betanzos, en las que se puede notar el funcionamiento de una aparente diarquía entre las Coyas en el contexto de la crisis sucesoria que originó la muerte de Huayna Cápac, cuando Ragua Ocllo y su hija Chuquihiupa a la hora que Huayna Cápac “nombró” señor a Huascar, fueron encerradas para que ayunaran pues Chuquihiupa iba a ser la mujer principal de Huáscar, y cuando murió el Inca y su cuerpo fue llevado al Cusco ambas lo acompañaron. (Betanzos 1987: 201). Asimismo, otro pasaje donde notamos el funcionamiento de esta diarquía entre las Coyas, es cuando Atahualpa mandó matar a la elite relacionada con Huascar, pero pidió le traigan junto con Huáscar a su mujer y a su madre (Betanzos 1987: 251). En este caso, es posible suponer que dentro del contexto de la guerra ritual entre los pretendientes a la borla exista también una coya por cada posible Inca, y que finalmente quede convertida en tal, o en Coya hanan, aquella que se había aliado con el Inca triunfante.

La idea de la cuatripartición, como duplicación de la dualidad, a partir de las Coyas, puede apoyarse sobre todo en la existencia de la misma para los Incas dado que se puede suponer que cada uno de los cuatro incas tenía una mujer o Coya. Al respecto, es significativa la información que presenta

---

37. El subrayado es nuestro.

Guaman Poma, donde dentro de la organización cusqueña que presenta luego de elaborar las “biografías” de Incas y Coyas, añade interesantes datos “biográficos” sobre lo que define como “capitanes” y “señoras” (Guaman Poma 1993: 114-138), los mismos que, por lo menos en la versión de Guaman Poma, son presentados como parte de la organización del poder incaico. Acerca de los capitanes, Pease ha mencionado la posibilidad de que el cronista esté haciendo referencia al Inca hurin (Pease 1993: XXXIV), en cuyo caso el cronista estaría occidentalizando la información andina para sus lectores españoles. Asimismo, el capitán, como lo presenta Guaman Poma, estaría haciendo referencia tanto al Inca hurin como a una suerte de tránsito en el proceso sucesorio, es decir, el capitán constituiría el espacio donde los aspirantes a la borla podían demostrar su habilidad.

Asimismo, al elaborar lista de “Señoras” el cronista menciona la existencia de cuatro, las mismas que se encuentran vinculadas con cada uno de los suyus<sup>38</sup>, hecho que unido a una descripción de la población que habita en los suyus formando parte de la biografía de las mismas nos podría indicar cierta estructura cuatripartita a este nivel de organización. Es importante mencionar también el hecho de que tres de las cuatro señoras mencionadas por Guaman Poma presenten en su nombre la partícula Cápac, las misma que como veremos y como se ha destacado en varios estudios sobre el asunto, se relacionan directamente con el poder incaico. Además, es necesario resaltar que dentro de la biografía de la “primera señora”, Guaman Poma manifieste que

*Esta señora y reina antes que fuese Inga y, después; fue muy bizarra y hermosa mujer y señora de Cápac Apo Guaman Chaua, segunda persona del Inga, fue de la casta de Yarouilca Allauca Guánoco, abuela del autor. (Guaman Poma 1993: 133 y 136).*

Definitivamente, Guaman Poma atribuye cierta autoridad a esta señora, cosa que nos hace pensar en un rol político asignado a la Coya hurin<sup>39</sup>. Por ello es que podría entenderse, a partir de la obra de Guaman Poma, el fun-

---

38. Las señoras que menciona el autor son: Cápac Guarimi Poma Gualca relacionada con Chinchaysuyo, Cápac Mallquima vinculada con Andesuyu, Cápac Umi Tallama asociada a Coyasuyo y Mallco Guarimi Tintama vinculada a Condesuyo (Guaman Poma 1993: 133-138).

39. Sobre el vínculo entre las “señoras” y los “capitanes”, en lo que podría constituir la “facción” hurin del poder, volveremos más adelante.

cionamiento de la cuatripartición en el Tahuantinsuyu a partir de los Incas, los Capitanes, las Coyas y las Señoras.

## 2. *EL Inca y La Coya: una dualidad en funcionamiento*

Religiosa que funcionaba entre el sol y la luna sino también en una serie de hechos como que el traslado del Inca, dentro de determinados contextos, involucrara también el de la Coya. Además, así como en el contexto económico, la pareja era considerada productiva, probablemente en el manejo del poder la pareja constituida entre el Inca y la Coya resulte también una unidad donde pese a ser opuestos, obviamente funcionan también como complementarios.

Sobre la complementariedad en el mando, en torno al Inca y la Coya, resulta significativo el hecho de que, aún cuando se trata de una etnia norteña, el Curaca de Cajamarca, convocaba la mano de obra de sus parientes junto con su mujer.

*...e se acuerda este testigo aver visto quando el dicho don Pedro yba a sus pueblos que llevaba consigo a la dicha Cosa Vanunchipac su mujer la llevaban en una amaca con munchas trompetas como señora principal e las otras yndias mançebas del dicho don Pedro llevaban chicha e maíz para dalles de comer... (declarante: Copulchón; AGI. Lima. 128, f, 6v; Curaca: Don Pedro Angasnapon, 2da persona de las siete guarangas de Cajamarca. Citado por Martínez 1995: 56)*

La presencia de la complementariedad entre el Inca y la Coya se puede rastrear a partir de los propios mitos de origen de los incas los mismos que, en todas sus versiones, nos ofrecen la imagen de la pareja interactuando a la hora de presentarnos el tema del origen (Betanzos 1987: 17 y Garcilaso 1960: 28). Incluso, Garcilaso menciona que un anciano tío de su madre le informó que la pareja primordial formada por Manco Cápac y Coya Mama Oclo Huaco, eran hermanos, hijos del Sol y de la Luna, al igual que los Incas y las Coyas (Garcilaso 1960: 38).

Esta suerte de dualidad masculino-femenino actuando en el Tahuantinsuyu se puede también encontrar en la correspondencia existente entre los términos utilizados para designar a los hombres y mujeres de la élite cusqueña. Al respecto, Garcilaso menciona que:

*...el nombre coya, que es reina, corresponde al nombre Capa Inca, que es solo señor: y el nombre mamanchic, que es madre nuestra, responde*

*al nombre Huacchacuyac, que es amador y bienhechor de pobres; y el nombre ñusta, que es infanta, responde al nombre auqui: y el nombre palla, que es mujer de sangre real, responde al nombre Inca* (Garcilaso 1960: 40).

Definitivamente, por lo menos en el caso de Garcilaso, existía una correspondencia casi matemática entre los términos que designaban a los hombres y a las mujeres de la élite. Además, Guaman Poma también hace referencia a una asociación entre “Cápac Apo Inga”, a quien denomina “perfecto rey” con Cápac Apo Coya, la “reina”, mientras que “auquiconas” serían los “caballeros” y “ñustaconas” designaría a las señoras (Guaman Poma 1993: 93). Definitivamente es significativo el hecho de que Guaman Poma utilice el término “Cápac Apo” antecediendo al de Coya, dado que en otro momento afirma que es ésta partícula y no la de “Inca” la que definía el status del gobernante cusqueño<sup>40</sup>. Dando de ese modo a la Coya, una jerarquía similar a la que poseía el Inca.

Asimismo, como mencionamos, en una reciente publicación (Martínez 1995), José Luis Martínez encuentra una oposición masculino-femenino en el contenido mismo de los emblemas característicos del poder además de destacar la importancia que cobra el “aislar” al Inca, y en general a las autoridades andinas, en los rituales de desplazamiento, aislamiento que, como vimos, también está asociado a las Coyas (Martínez 1995: 105 y 162).

Resulta interesante mencionar aquí el hecho de que el Inca en muchos casos era transportado con la Coya, como indica Martínez, a propósito de una información y un dibujo de Guaman Poma, por lo que es posible detectar la presencia de ambos sexos en los rituales de desplazamiento (Guaman Poma 1993: 249, 252; Martínez 1995: 57, 156). En nuestra opinión, esta presencia del Inca y la Coya a la hora de ser transportados dentro de algunos de los rituales de desplazamiento, sugeriría no una característica andrógina del ritual como podría ser interpretado<sup>41</sup> sino más bien la actualización ritual de la complementariedad entre sexos que nos sugiere la dualidad formada por el

---

40. Ver Guaman Poma 1993: 67 “Que todos los que tienen orejas se llaman Ingas pero no son perfectos sino son indios pobres y gente baja, ni son caballeros sino percheros; de estos dichos que tienen orejas solo uno fue rey Inga, el primero Mango Cápac, por eso le nombran Cápac, que quiere decir Inga, es común no es rey, sino Cápac Apo quiere decir rey...”

41. Martínez 1995: 107

Inca y la Coya en el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyo (Hernández 1996).

Es necesario mencionar también el hecho de que dentro de los patrones funerarios andinos se rescate el de guardar los cuerpos de los Incas dentro del Coricancha, los mismos que en opinión de Zuidema, estarían ordenados según ciertas jerarquías (Zuidema 1989: 199 y ss.). Asimismo, la información que nos presentan otros cronistas como Garcilaso y Fray Buenaventura de Salinas y Córdova sobre la existencia de una costumbre similar para las Coyas donde, a diferencia de los cuerpos de los Incas, estarían ordenadas frente a la figura de la Luna y no de la del Sol (Garcilaso 1960: 114; Salinas 1957: 31)<sup>42</sup>; nos sugiere, además de un tratamiento preferencial para las Coyas en los patrones funerarios y una correspondencia jerárquica con respecto a los Incas, la idea de que de la misma manera como el Inca era considerado el Sol de la tierra, como vimos, la Coya guardaría una relación similar con la Luna y con el mundo femenino.

Por otro lado, la historiografía sobre los incas ha planteado repetidas veces el funcionamiento de una dualidad entre los incas, e incluso el de una doble diarquía<sup>43</sup>. Asimismo, por su parte las crónicas nos sugieren la posibilidad de que un Inca pierda su condición hanan y se convierta en hurin como la información de Sarmiento sobre los conflictos de Huáscar con el sector hanan de la élite y su “amenaza” de convertirse en hurin<sup>44</sup>.

Estos cambios al interior de las diarquías nos hacen pensar en la necesidad que tenía el Inca de tener una mujer capaz de asumir sus funciones por lo que son explicables los cambios de Coya que comentábamos dado que la presencia de una “Mala Coya” podría incluso hacer variar la posición de un Inca en el ejercicio del poder y convertirlo por ejemplo en hurin. Aquí es conveniente recordar la noción de poder andino en tanto su relación con la redistribución, dado que como venimos señalando, el matrimonio con la Coya

---

42. Hay que señalar que Garcilaso cuenta que antes de viajar a España, Polo de Ondegardo le mostró cinco cuerpos de los Incas y dos de las Coyas, siendo las mujeres Mama Runtu, la mujer de Huiracocha y Mama Ocllo madre de Huayna Cápac. Asimismo, al comentar la presencia de los cuerpos de Huiracocha y Mama Runtu menciona que “...es verisímile que los indios los tuviesen juntos después de muertos, marido y mujer, como vivieron en vida.” (Garcilaso 1969: 189-190).

43. Ver por ejemplo Rostworowski 1983, Regalado [1993]: 1996.

44. Sarmiento 1942. cap 63. Citado por Rostworowski 1983: 172

definitivamente dotaba al Inca de una alianza “conveniente”<sup>45</sup>. De ese modo, la relación que hay entre el poder y la capacidad redistributiva en el caso andino, al punto que se asocie la riqueza y el poder a aquél que posea una mayor cantidad de parientes definitivamente nos llevan a pensar que las alianzas que acompañan a la elección de la Coya debieron ser efectivas.

Por ello es que nos inclinamos a pensar en esta suerte de dualidad que operaba en torno al Inca y la Coya, la misma que en tanto se refiere al poder, lo hace desde la propia identificación del Inca como tal e involucraba incluso su ejercicio cotidiano.

De ese modo, en el mundo real, se repetía aquello que veíamos para el mundo de lo sagrado. Es decir existían dos sistemas duales en cuanto al manejo del poder se refiere. Uno en el que se involucra una diferenciación sexual y una oposición masculino/femenino representado por la complementariedad entre el Inca y la Coya, y otro sistema dual donde cada una de las partes a su vez tenía una contraparte del mismo sexo, es decir una diarquía entre los Incas y una similar entre las Coyas.

Por otro lado, si recordamos las biografías de “Capitanes” y “Señoras” que presenta Guaman Poma, y la idea de una dualidad para Incas y Coyas, es posible suponer una cuatripartición a nivel sexual dentro de la estructura del poder incaico. Para ello, es necesario tomar en cuenta que la figura del Capitán se puede asociar a la del Inca hurin o “segunda persona del Inca” como lo menciona Guaman Poma, situación que queda clara cuando el cronista se refiere al “doceavo” capitán

*Cápac Apo Guaman Chaua Chinchay Suyo, segunda persona del Inga, aguelo del autor[...] fue capitán general de los Chinchay suyos y de todo el reino y señor y príncipes y mayor valeroso capitán, conquistó toda la provincia de Quito hasta Novo Reino, con Guayna Cápac Inga acabó su vida* (Guaman Poma 1993: 130)

Es importante ver aquí el nombre que recibe este **Capitán Cápac Apo...**, dado que como mencionamos, el autor manifiesta que es Cápac Apo y no *Inga* el término con el que se asocia con la noción europea de Rey. Es decir que este “capitán” según los términos del cronista tendría un rango similar al

---

45. Sobre la relación entre poder y redistribución, ver por ejemplo los trabajos de Pease (1991,1992).

que era en ese momento Inca, es decir Guayna Cápac, en otras palabras, éste Guaman Chaua sería el Inca hurin<sup>46</sup>. Asimismo, aunque nuevamente a partir de sus propios intereses, Guaman Poma señala que la “Primera Señora”, la de Chinchaysuyu era esposa de Cápac Apo Guaman Chaua, razón por la que podríamos intuir la presencia de una organización dualista al interior de la facción hurin del poder.

De ese modo, no es difícil suponer que dentro de la organización del Tahuantinsuyu que presenta Guaman Poma, para el caso del tiempo de Huayna Cápac, éste y Raua Ocllo estarían simbolizando la parcialidad hanan en el poder cusqueño, mientras que Cápac Apo Guaman Chaua y Cápac Uarmi Poma Gualca representarían a la parcialidad hurin, lo que nos permite hablar de una cuatripartición en el poder dentro de la que no sólo existirían dos incas, uno hanan y otro hurin, sino también, como dijimos en otro momento, una Coya hanan y otra hurin.

Esta estructura dualista que presenta Guaman Poma entre El Inca hanan y el Inca hurin (Capitán), y la Coya hanan y La Coya hurin (señora) nos puede llevar a pensar en una estructura cuatripartita donde encontramos la presencia de dos dualidades superpuestas en las que se combinan lo masculino y lo femenino. Una dualidad entre lo masculino y lo femenino en las que se agrupan Coya e Inca en el sector hanan y “Capitán” y “Señora” en el hurin, y una en las que lo femenino y lo masculino se agrupan por separado integrando el Inca hanan y el Inca hurin el sector hanan y la Coya hanan con la Coya hurin el sector hurin.

---

46. Hay que señalar que, como dijimos, el hecho de que Guaman Poma presente a un pariente como inca hurin corresponde a intereses personales. Sin embargo, independientemente a la persona a la que haga referencia, la mentira es hecha a partir de la existencia de una “institución” real.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBERTI MANZANARES, Pilar

- 1986 "Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna", *Revista Española de Antropología Americana*, XVI (153-190), Madrid.
- 1987a "Las vírgenes del sol", *Historia*, 16 No. 130: 75-82, Madrid.
- 1987b "Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres", *Revista Española de Antropología Americana*, No. 17: 155-196. UCM. Madrid.
- s/a "Dondequiera que me paro soy yo. Mujeres indígenas desde una perspectiva de género", *Anuario de Estudios Americanos*. LI-1, Nº 1: 287-301, Sevilla.
- 1989 "La mujer indígena americana", *Revista de Indias*. vol. XLIX, Nº 187, Madrid.

ARROM, Silvia Marina

- 1992 "Historia de la mujer y de la familia latinoamericana", *Historia Mexicana*. vol. XLII. Nº 2. p. 379-418.

AYBAR, Elena

- 1968 "Las Aqllas", Tesis, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras, Lima.
- 1969 "La visita de Huaráz en 1558", *Cuadernos del Seminario de Historia*. Nº 9: 5-21, Lima.

BARRIG, Maruja; HENRIQUEZ, Narda (compiladoras)

- 1995 "Otras pieles. Género, Historia y Cultura". Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

BAUDIN, Louis

- 1943 "El Imperio Socialista de los Incas". Santiago de Chile.
- 1955 "La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas". Librería Hachette. S.A. Buenos Aires

BETANZOS, Juan Diez de

- 1987 "Suma y narración de los Incas", versión y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Atlas, Madrid



- BUXO REY, M<sup>a</sup> Jesús  
 1978 "Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural". Promoción cultural. S.A. Barcelona.
- CARRION CACHOT, Rebeca.  
 1940 "La luna y su personificación ornitoforma en el Arte Chimú". *Actas y Memorias del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*. 1939. Lima. pp. 571-587.
- CASTRO, Fray Cristóbal y ORTEGA MOREJON, Diego  
 1974 "Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaron antes que hubiese ingas y después que los hobo hasta que los cristianos entraron en esta tierra". *Historia y Cultura* N<sup>o</sup> 8. Museo Nacional de Historia. Lima
- CIEZA DE LEON, Pedro de  
 1985 "Crónica del Perú". Segunda parte, edición, prólogo y notas de Francesca Camtù, Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia, Colección Clásicos Peruanos, Lima.
- COBO, Bernabé  
 [1653]1956 "Historia del nuevo Mundo", ed. Fr. Francisco Mateos S.J., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- COHEN, Abner  
 1979 "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder". LLOBERA, J.R. (Ed): *Antropología política* pp. 55-82; Anagrama, Barcelona.
- CRESCO, Juan carlos  
 1974[1558]"La Relación de Chíncha", *Historia y Cultura* 8:91-104. Lima.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci  
 [1567]1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito*, est. de John Murra y Waldemar Espinoza Soriano, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- DUBY, Georges, y PERROT, Michaelle  
 1991 *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo 1. Altea, Taurus, Alfaguara S.A., Madrid

DUVIOLS, Pierre

- 1980 "Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico", *Histórica*, IV, 2, Lima.
- 1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco. caps. 2, 6 y 7.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Capac. Dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca". *Revista del Museo Nacional* XLII. Lima
- 1987 *Los Incas. Economía Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu*. Amaru Editores. Lima.
- 1987b *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. Banco Central de Reserva del Perú. Lima. 2 t.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

- 1960 *Comentarios reales de los incas*. En: *Obras completas*, edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María S.J., Biblioteca de Autores Españoles, Ts. 133, Madrid

GISBERT, Teresa

- 1990 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert y Cía. S.A. La Paz, Bolivia.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1993 *Nueva corónica y buen gobierno*, edición y prólogo de Franklin Pease G.Y., Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński, Fondo de Cultura Económica, Lima

HARRIS, Bárbara J. Mc. Namora (compiladoras)

- 1983 *Women and the social structure*. Duke University Press, Durham.

HARRIS, Olivia

- 1980 "The power of sings: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes". *Nature, Culture and gender*, Maccoormack, M. y M. Strathern (comps); Cambridge University Press, Cambridge.

HERNANDEZ ASTETE, Francisco

- 1996 "Masculino y femenino: Dualidad y poder en el Tahuantinsuyo". Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. (En prensa).
- 1997 *Roles femeninos en la organización de la élite incaica*. Tesis de licenciatura. PUCP.

HOCQUEMGHEN, Ane Marie

- 1983 "Hanan y hurin un modelo de organización y clasificación del mundo andino", *Amerindia*: 1993: 3, Paris.

ITIER, Cesar

- 1993 "Estudio y comentario lingüístico" en SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Edición, estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Lima-Cuzco pp. 127-178.

LAVRIN, Asunción (compiladora)

- 1978[1985?] *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas historicas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1989 "La mujer en México: veinte años de estudio, 1968-1988. Ensayo historiográfico". *Memorias*.
- 1992 "Introduction: The Scenario, The Actors, and the Issues". *Marriage and Sexuality in Colonial Latin America*, University of Nebraska, London.
- 1993 "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review* 2: 1-2, 1993.

LAVRIN, Asumaín y Edith Couturier

- s/a "Las mujeres tienen la palabra". *Historia Mexicana*, 122,

LEVI-STRAUSS, Claude

- 1968 *Antropología estructural*. Editorial Universitaria, Buenos Aires.

LOPEZ-BARALT, Mercedes

- 1993 *Guaman Poma Autor y Artista*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Lima.

- LYONS, Patricia J.  
 1978 "Female supernaturals in Ancient Perú", *Ñawa Pacha* no. 16. Institute of Andean Studies, Berkeley, California.
- MANARELLI, María  
 1985 "Inquisición y mujeres. Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII". *Revista Andina*, 3, Nº 1 pp. 141-155  
 1993 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Ediciones Flora Tristán, Lima.
- MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana María  
 1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Indiana Suplemento 8 Gebr, Mann Verlag-Berlín.
- MARTINEZ CERECEDA, José L.  
 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima.
- MATIENZO, Juan de  
 1967 *Gobierno del Perú*, edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena, Institut Français d'Etudes Andines, París-Lima
- MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph (editores)  
 1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- MOLINA, Cristobal de [SEGOVIA, Bartolomé de]  
 1943 *Las crónicas de los Molinas*, prólogo de Carlos A. Romero, epílogo de Raúl Porras Barrenechea, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana (Francisco A. Loayza, editor), Primera Serie, T. IV, Lima.
- MORI, Juan de y Hernando Alonso Malpartida  
 [1549]1967 "La visitación de los pueblos de los indios, en ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo", *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, ed. de John Murra, vol. I, Huánuco-Lima.
- MURUA, Martín de  
 [1616]1962-64 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los*

*Incas*, ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois, Biblioteca Americana Vetus, Madrid.

MURRA, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1978[1955] *La organización económica del estado inca*. Siglo XXI, México.

1987 “¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?” HARRIS, Olivia y otros (eds.). *La participación indígena en el mercado surandino: estrategias y reproducción social*. Siglos XVI a XX. CERES. La Paz, (51-61).

NASH, Mary

1982 “Desde la indivisibilidad a la presencia de la mujer en la historia: corrientes historiográficas y marcos conceptuales de la nueva historia de la mujer”, en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Seminario de Estudios sobre la mujer, Universidad Autónoma, Madrid.

NOEJOVICH, Héctor Omar

1992 *El régimen de bienes en América precolombina y el hecho colonial*. CISEPA, 106, PUC, Lima.

1996 *Los albores de la economía americana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

[1562]1967-72 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, ed. de John Murra, vol.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

[1571]1916 “Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas”. *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú*, t III y IV, Lima.

PIZARRO, Pedro

1986 *Relación del descubrimiento y conquista del los Reinos del Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro,

1993 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona*

y de la pareja en los Andes. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima.

PEASE, Franklin.

- 1973 *El dios creador andino*. Mosca Azul editores. Lima.
- 1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1981 “Los Incas”, en *Historia del Perú*, Mejía Baca (Ed.), II. Lima.
- 1982 “El pensamiento mítico”. Antología, Mosca Azul Editores. Lima.
- 1986 “Nota sobre Wiraqocha y sus itinerarios” *Histórica*, X,2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1991 *Los últimos incas del Cuzco*. Alianza Editorial. Madrid.
- 1992a *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- 1992b *Perú Hombre e Historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. EDUBANCO. Lima.
- 1993 “Prólogo”. *Felipe Guamán Poma de Ayala. Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Fondo de Cultura Económica. Lima.
- 1994 “Poder en el mundo andino”, en VILLANUEVA URTEAGA, Horacio. *La casa de la moneda del Cuzco. Universidad de San Antonio Abad*. Cuzco
- 1995 *Las crónicas y los andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero; Fondo de Cultura Económica. Lima.
- 1996 “Fuentes y estereotipos en la redacción de las crónicas: sobre la formación de la historia incaica”. Ponencia presentada al IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. (En prensa)

PERROT, Michaelle

“¿Es posible una historia de mujeres?”. Separata mimeografiada.

PLATT, Tristan.

- 1980 “Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia” Mayer, Enrique y BOLTON, Ralph (eds.) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, (139-182).

POMATA, Gianna

- 1993 “Histoire des femmes et gender history”. *Annales. Économies Sociétés Civilisations*. vol. 48. No. 4.

- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
 1958 "Doña Inés Huaylas ñusta, amante india de Pizarro". *Ancash Histórico*, Félix Alvarez Brun ed.(44-50).  
 1978 *Pizarro*. Editorial Pizarro. Lima.
- RABADE OBRADO, M. del P.  
 1987 "La Mujer en las Crónicas Reales Castellanas" *Anuario de Historia Medieval*, Tomo 17. pp. 533-050. Barcelona, 1987
- REIZ, Susana  
 1990 "Hipótesis sobre el tema "Escritura femenina e hispanidad". *Tropelías*, Zaragoza, N° 1: 199-213.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana  
 1996[1993] *Sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima.  
 1996 "Espacio andino, espacio sagrado:visión ceremonial del territorio en el período incaico. *Revista Complutense de Historia de América*, 22. Servicio de Publicaciones, UCM. Madrid, pp. 86-96.
- ROSTWOROWSKI, María.  
 1953 *Pachacútec Inca Yupanqui*. Editorial Torres Aguirre, Lima.  
 1962 "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario". *Revista del Museo Nacional*, XXXI. Lima.  
 1975 "Algunos comentarios hechos a las Ordenanzas del Dr. Cuenca". *Historia y Cultura*, 9, Lima.  
 1978 "Reflexiones sobre la reciprocidad andina". *Revista del Museo Nacional*, 42, Lima.  
 1981 "Mediciones y cómputos en el Antiguo Perú" Hechtman y Soldi (Eds.), 1981.  
 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima  
 1986 "La mujer en la época prehispánica". Documento de trabajo N° 17. IEP. Lima.  
 1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima  
 1992 *Pachacamac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.  
 1993 *Ensayos de Historia Andina*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ROWE, John

- 1985 "Probanza de los Incas nietos de conquistadores". *Histórica*, XI, 2 pp. 193-246, Lima.
- 1987 "La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa", *Libro Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*, II pp. 753-762. Lima.

SALINAS Y CORDOVA, Fray Buenaventura de

- 1957 *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirv*. Colección de Clásicos Peruanos. Volúmen 1. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima

SANCHEZ, Ana

- 1991 *Amancebados hechiceros y rebeldes. Chancay, siglo XVII*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de

- 1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, ed. de Pierre Duviols y César Itier, Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Lima-Cuzco

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

- [1572]1947 *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*, ed. de Angel Rosemblat, EMECE, Buenos Aires.
- 1960 *Segunda parte de la Historia General llamada Indica. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Biblioteca de autores españoles. Madrid 1960. T IV.

SCOTT, Joan

- 1986 "Género: una categoría útil para el análisis histórico". En *American Historical Review* 91. pp. 1053-1075.
- 1990 "Simbólica de la Feminidad. La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas". *Colección 500 años*, Nº 23,

SILVERBLATT, Irene.

- 1976 "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu". *Revista del Museo Nacional*, XLII (299-340), Lima.
- 1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco-Ediciones Abya-Yala, Quito



- TEMPLE, Ella Dumbar.  
1939? "Curso de la literatura femenina a través del período colonial".  
Nº 1: 25-26, Lima.
- TILLY, Louise A.  
1989 "Gender, women's History, and Social History". *Social Science History*, XIII: 4 pp. 439-462.
- TOLEDO, Francisco de  
[1534]1940 "Informaciones sobre los Incas", en LEVILLIER, Roberto, *Don Francisco de Toledo. Supremo Organizador del Perú. Su vida y su obra*. T. II, Buenos Aires.
- TUÑÓN PABLOS, Julia  
1987 *Mujeres en México: Una historia olvidada*. Mexico: Planeta.
- URBANO, Henrique  
1981 "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkarrí, Mito, Utopía e Historia en las sociedades andinas". *Allpanchis* vol. XV Nº 17-18.
- VARON GABAI, Rafael  
1996 *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la Conquista del Perú*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos. Lima
- ZARATE, Agustín de  
1995 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, edición de Franklin Pease y Teodoro Hampe, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- ZIÓLKOWSKI, Mariusz  
1996 "El papel económico y político de la Coya: algunas consideraciones". Comunicación presentada al IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Lima
- ZUIDEMA, R. Tom.  
1980 "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". Mayer, Enrique y Ralph Bolton, Ralph (eds.) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, (57-114).

- 1989 *Reyes y Guerreros. Ensayos de Historia Andina*, Fomciencias, Lima.
- 1991 *La civilización inca en Cuzco*, Fondo de Cultura Económica, México.