

Violencia contra las mujere

*la necesidad
de un doble plural*



Wilson Hernández Breña
Editor

 **GRADE**
Grupo de Análisis para el Desarrollo

 **CIES**
consorcio de investigación
económica y social

Construyendo conocimiento para mejores políticas



**Violencias contra las Mujeres
La necesidad de un doble plural**

Wilson Hernández Breña
Editor

Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE)
Av. Grau 915, Barranco, Lima 4, Perú
Apartado postal 18-0572, Lima 18
Teléfono: 247-9988
www.grade.org.pe



Esta publicación cuenta con una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Lima, noviembre del 2019
Impreso en el Perú
500 ejemplares

Las opiniones y recomendaciones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente los puntos de vista de GRADE, PNUD y CIES. Los autores declaran que no tienen conflicto de interés vinculado a la realización del presente estudio, sus resultados o la interpretación de estos. La publicación se logró gracias al financiamiento del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – Perú y además contó con el auspicio del Consorcio de Investigación Económica y Social.

Editor: Wilson Hernández Breña.
Corrección de estilo: Artífice Comunicadores.
Diseño de carátula: Juan Luis Gargurevich.
Ilustración de carátula: Lici Ramírez (Amanecer esperanza).
Diagramación: Amaurí Valls M.
Impresión: Impresiones y Ediciones Arteta E.I.R.L.
Cajamarca 239-C, Barranco, Lima, Perú. Teléfonos: 247-4305 / 265-5146

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2019-16883
ISBN: 978-612-4374-24-1

CENDOC / GRADE

HERNÁNDEZ, Wilson

Violencias contra las Mujeres. La necesidad de un doble plural / Wilson Hernández Breña. Lima: GRADE, 2019.

ACOSO, GÉNERO, HISTORIA, MACHISMO, MUJERES, SEXISMO, VIOLENCIA, PERÚ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LA NECESIDAD DE UN DOBLE PLURAL	9
WILSON HERNÁNDEZ BREÑA	

VIOLENCIAS EN RELACIONES DE PAREJA

CAPÍTULO 1

NO UNA, SINO VARIAS FORMAS DE SER VÍCTIMA: PATRONES DE VICTIMIZACIÓN EN RELACIONES DE PAREJA	25
WILSON HERNÁNDEZ BREÑA	

CAPÍTULO 2

¿POR QUÉ NO DEJAN A LOS HOMBRES VIOLENTOS? ASPECTOS SOCIALES Y CULTURALES VINCULADOS CON EL MANTENIMIENTO DE LAS RELACIONES EN MUJERES AFECTADAS POR MALTRATO CONYUGAL	61
CÉSAR NUREÑA Y CECILIA CAPARACHÍN	

CAPÍTULO 3

¿POR QUÉ LAS MUJERES VÍCTIMAS DE VIOLENCIA DE PAREJA EN EL PERÚ NO BUSCAN AYUDA?	87
JHON ORTEGA	

CAPÍTULO 4

¿MÁS EDUCADAS, MÁS EMPODERADAS? COMPLEMENTARIEDAD ENTRE ESCOLARIDAD Y EMPLEO EN LA PROBABILIDAD DE VIOLENCIA DOMÉSTICA CONTRA LAS MUJERES EN PERÚ	117
ROSA LUZ DURÁN	

NUEVOS CONTEXTOS PARA VIEJOS PROBLEMAS

CAPÍTULO 5

“A UNA SEÑORITA NO LE PASAN ESAS COSAS...”: SEXISMO Y CULPABILIZACIÓN DE LA VÍCTIMA EN COMENTARIOS EN REDES SOCIALES ANTE UNA NOTICIA DE VIOLENCIA SEXUAL OCURRIDA EN LIMA	147
ERIKA JANOS URIBE Y AGUSTÍN ESPINOSA	

CAPÍTULO 6
GÉNERO Y ESPACIO PÚBLICO: EL ACOSO SEXUAL CALLEJERO COMO
MUESTRA DE HOMBRÍA 183
MARIELIV FLORES

CAPÍTULO 7
SEXISMO AMBIVALENTE Y ACTITUDES DESFAVORABLES HACIA EL
LIDERAZGO FEMENINO EN UNA ESCUELA DE SUBOFICIALES DEL
EJÉRCITO PERUANO 211
CLAUDIA SERNA Y ROSA CUETO

CAPÍTULO 8
CUANDO EL REMEDIO ES PEOR QUE LA ENFERMEDAD: EL DISCURSO
DE AUTOAYUDA AMOROSA DE TOMÁS ANGULO Y LA VIOLENCIA DE
GÉNERO EN EL PERÚ 237
CAROLINA ARRUNÁTEGUI

CAPÍTULO 9
ENUNCIACIÓN PERIODÍSTICA DEL FEMINICIDIO ADULTO: EL CASO
DE PAOLA PERALTA 269
LILIAN KANASHIRO Y LUCÍA YAP

UNA MIRADA CRÍTICA DESDE LA AMAZONÍA

CAPÍTULO 10
SUICIDIOS EN LOS TIEMPOS DE COCA: GÉNERO, VIOLENCIA Y
CAMBIOS SOCIALES EN COMUNIDADES TICUNA DE LA AMAZONÍA
PERUANA 299
CECILIA NUÑEZ, MANUEL MARTÍN, SYDNEY SILVERSTEIN Y ROSARIO RODRÍGUEZ

CAPÍTULO 11
LA MUERTE COMO RECURSO: VIOLENCIA Y GÉNERO EN LA
CULTURA AWAJÚN 327
WILLY GUEVARA

CAPÍTULO 12	
LA SELVÁTICA DE LA CASA VERDE: MÁS ALLÁ DE LA VIOLENCIA DEL ESTEREOTIPO Y DEL ESTIGMA	367
ANDREA CABEL GARCÍA	
LAS VIOLENCIAS EN LA HISTORIA	
CAPÍTULO 13	
PUBERTAD Y ELECCIÓN MATRIMONIAL. LA CIUDAD DE LIMA Y LA EXPERIENCIA DE LA SEVICIA CONYUGAL EN LA AGONÍA COLONIAL	391
LUIS BUSTAMANTE OTERO	
CAPÍTULO 14	
¿DURMIENDO CON EL ENEMIGO? UN ESTUDIO EXPLORATORIO SOBRE LA VIOLENCIA, LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO ENTRE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES. LIMA A FINES DEL PERIODO COLONIAL	413
MARIBEL ARRELUCEA	
CAPÍTULO 15	
“EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS” Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS ANDES COLONIALES, SIGLO XVI	443
PALOMA RODRÍGUEZ	
SOBRE LOS AUTORES	467

CAPÍTULO 15

«EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS» Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS ANDES COLONIALES EN EL SIGLO XVII

Paloma Rodríguez - Universidad Nacional Mayor de San Marcos

«A vista de ojos les tomaban sus mujeres e hijas y doncellas con sus malas opiniones y con poco temor de Dios y de la justicia y de que recibían muchos otros agravios».
Guamán Poma, 1969, p. 85.

1. Introducción

La sociedad colonial fue de por sí jerarquizada y corporativa, en la que primó la diferencia como medida de superioridad y de ordenamiento. El sistema colonial se construyó sobre un orden que se legitimó en la pureza de sangre, y confirió un carácter superior a los españoles blancos de religión católica. La división y segregación, por ende, no solo poseía características raciales, sino también religiosa e incluso morales. Se naturalizaron las diferentes etnias, de acuerdo con su rol en la sociedad y su carácter moral, también basado en el género (Mannarelli, 2018). La escala de jerarquías coloniales no solo puso en el escalón más alto al español, sino también al hombre por sobre la mujer en general y al hombre español por sobre la mujer indígena en particular. El siguiente artículo investigará el cambio que sufrieron las relaciones de género en el mundo andino a partir del análisis de los archivos de la «Extirpación de las idolatrías» del siglo XVII, principalmente de Cajatambo⁷⁸. Los casos descritos demuestran la violencia perpetrada por los sacerdotes católicos⁷⁹ contra las mujeres

78 Fue seleccionado el siglo XVII, pues es el que dispone de mayor documentación sobre la región (Cajatambo) lo que facilita su análisis.

79 Desde la metodología, primero fue necesario definir el tiempo y el lugar de estudio. Se realizó un análisis vertical —para analizar documentos de una zona en particular— antes que horizontal —por acumulación de las fuentes— (De la Puente, 2013).

indígenas, quienes seguían rindiendo culto a sus *wak'as*⁸⁰. Esta violencia fue tanto psicológica, física, sexual y cultural. Para la mentalidad española de la época, influida por la tradición judeocristiana, las mujeres poseían una proximidad y tendencia a prácticas demoníacas, y, al encontrar más mujeres que hombres a cargo de los cultos andinos, se les naturalizó como hechiceras, porque se satanizó tanto a ellas como a su cultura. Las mujeres eran sinónimo de cuerpo, de impulsividades y descontroles. Se les caracterizó como seres vulnerables que podían alterar a la sociedad si no estaban controladas por los hombres. Tenían la capacidad de subvertir el orden y convertirse en la alteración de lo establecido y de las normas determinadas por una sociedad patriarcal que buscaba someter y subordinar a las mujeres. Las rebeldes, aquellas que poseían autonomía, independencia y poder, fueron satanizadas y violentadas.

Es necesario también advertir que, si bien las fuentes tienen una misión política y una visión particular que sesga el estudio, debido a la cultura española que cataloga de una manera occidental y peyorativa a aquellas mujeres, también es posible percibir, mediante estos procesos, las prácticas andinas que pervivían en el siglo XVII, ya que antes los sacerdotes no se encargaron de hacer desaparecer los cultos indígenas, sino de crear una evangelización superflua y no profunda. Se hace necesario, por ende, una doble lectura de los documentos y acercarse a ellos de manera crítica.

2. Los ángeles del diablo: Hechiceras o la demonización de las mujeres encargadas de los cultos andinos

Como menciona Chartier (1992):

Al centrar la atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas, la *new cultural history* propone una manera inédita de

80 Se utiliza la denominación *waka* porque responde a su voz en quechua, que incluye sus componentes de materialidad, personalidad y agencia. Las *wak'as* tenían la habilidad de comunicarse. *Wakay* significa gemir (Bray, 2015).

comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social. Al enfoque clásico, dedicado a identificar las divisiones y las diferencias sociales objetivas, ella opone la construcción móvil, inestable y conflictiva de las mismas, a partir de las prácticas sin discurso, de las luchas de representación y de los efectos performativos de los discursos (p. 13).

Aquellas luchas por la representación y las construcciones culturales significaron el encuentro de dos mundos tan diversos, unos choques en la manera del pensamiento y del imaginario sobre el ser mujer y lo femenino, es decir, sobre la construcción cultural del género, así como en las concepciones religiosas. Los españoles crearon un discurso dominante, en el que las mujeres andinas debían transformarse en agentes pasivos y subordinados, pero en los Andes la relación de género era más equitativa y la diferencia entre ambas culturas se manifiesta en otras áreas, en el ámbito religioso, porque en el cristianismo no existían (ni existen) mujeres dedicadas a los cultos oficiales; en cambio, en las religiones andinas las mujeres eran de vital trascendencia y sumaban más cargos que los hombres en esos ámbitos, durante el periodo estudiado. Comprender cómo las representaciones y los discursos construyen relaciones de dominación sirve para analizar el siglo XVII como un periodo en que se dará una doble lucha por parte de las dos culturas que se enfrentaron. Por el lado español, esta riña será para conseguir el poder y el dominio imponiendo su nueva cultura, política, economía y religión. Para las autoridades religiosas andinas y de poder, significó una disputa por la pervivencia y la subsistencia de su mundo, ya que no se querían dejar dominar por la nueva cosmovisión y costumbres que los españoles traían consigo.

Aunque estas autoridades siguieron predicando las costumbres que establecieron sus ancestros, estas fueron modificadas de acuerdo con la coyuntura crítica del momento. Crearon nuevas transgresiones cuya finalidad era impedir la mezcla cultural, que podría acabar con su equilibrio, con sus *wak'as*, ancestros y paisaje. Celestino (1998) recuerda que paralelo a la represión impulsada por los misioneros, hay una respuesta andina mediante la aparición y proliferación de personas encargadas de los

cultos andinos, quienes quieren evitar el olvido de sus prácticas —que se mantendrán mediante los especialistas—. Para los andinos, los cambios en las relaciones sociales y de género se entendieron como una transformación no solo a nivel terrenal, sino también cósmico. Guamán Poma, en su famosa crónica ocupa la expresión de que «el mundo está al revés», para referirse a esta inversión de su mundo. El nombre utilizado para hablar de esta desestructuración se conocía como *Pachacuti*, que significaba la alteración del orden cósmico, lo que implicaba la ruptura del equilibrio entre los opuestos complementarios (Ossio, 1992). Por lo mismo, muy pronto algunos indígenas entendieron, en particular los dedicados a los cultos andinos, que debían responder ante la ontología española con una resistencia cultural dinámica. Si triunfaba el Dios cristiano, se desestructuraría todo su mundo, pues la religión católica no compartía su cosmovisión y poseía al Dios conquistador más violento e intolerante que jamás habían conocido, pues rompía con los lazos de reciprocidad e independencia propia de los Andes, hasta la fecha⁸¹.

Guamán Poma, a diferencia de otros cronistas, menciona a Mama Huaco, no como la hermana, sino como la madre de Manco Cápac, lo que mantiene la relación de parentesco, pero le atribuye un papel mayor al ser quien le da la vida al inca y quien lo logra persuadir de adorar a las *wak'as* andinas.

Fue su madre Mama Uaco esta dicha mujer dicen que fue gran fingidora idólatra hechicera la cual habla con demonios del infierno [...] fue (la) primer(a) inventora (de) las dichas huacas ídolos hechicerías y encantamientos y con ello les engañó a los dichos indios primero (Guamán Poma, 1969, p. 44).

Se puede percibir la mentalidad occidentalizada del cronista al culpar a esa mujer por ser la primera «hechicera» y haber corrompido a los indígenas para rendir cultos idolátricos⁸². Mama Huaco sería el chivo

81 Si bien es cierto que con el Tawantinsuyu se generó un cambio en las relaciones de género y en la redistribución, siguió primando la reciprocidad andina.

82 Recordar que Guamán Poma era católico y participó en procesos contra la extirpación de las idolatrías con Albornoz.

expiatorio, la culpable del engaño en la falsa fe y los cultos a los andinos, la primera bruja, hechicera, que logra burlar a su hijo y convencerlo de las malas prácticas. Fue, en realidad, la Eva peruana, seductora, valiente y, por ende, peligrosa.

Como señala Suazo (2018):

El Génesis nos enseña que la mujer y la culpa van de la mano. Debido a su revoltosa actuación, la primera mujer y madre de todo lo viviente es la principal inculpada de todos los males de la humanidad. Todavía más: en virtud de esa mítica efeméride, la culpabilidad de Eva se hereda a todas las generaciones de mujeres (p. 12).

Desde el pecado de Eva, las mujeres cargan con la culpa no menor de la expulsión del paraíso, y el peso de probar el fruto prohibido parece recaer en la mujer, a pesar de que Adán también pudo negarse. Aunque la primera pareja de humanos, para la tradición judeocristiana, actuó en complicidad, es Eva quien se lleva la peor parte y la condena histórica. Asimismo, es interesante encontrar una comparación similar en el relato de Guamán Poma: ¿acaso no fue igual de culpable Manco Cápac al aceptar dichos cultos como lo fue Mama Huaco? La naturalización de las mujeres como demoníacas les quitaba el poder que poseían antes como diosas y les confería un poder negativo, oscuro, que las enajenaba de su rol de autoridades o líderes respetables.

La conquista de América significó el encuentro o choque entre dos culturas muy diferentes en sus formas de percibir al mundo, su religión y la relación entre los géneros. Para la cultura o culturas andinas, las mujeres gozaban de una libertad mayor que de la que gozaban sus pares coloniales españolas. Incluso, en los mitos se encuentran personajes y heroínas femeninas que gozaban de libertad sexual y una autonomía que traumó a los españoles. Todos sus temores sobre mujeres poderosas, autónomas, libres e independientes se hicieron realidad en América.

Según lo que se puede percibir a través de los mitos andinos y las fuentes que se poseen, las indígenas de élite tenían bastante poder

e independencia con respecto al hombre, ya que poseían una libertad sexual y un poder de decisión que era lo contrario a lo planteado por la religión católica.

Para los españoles, las autoridades femeninas, sobre todo las religiosas, significaron una inversión del orden. Que las mujeres se dedicaran a cultos las hacía doblemente peligrosas. En este sentido, se transformaron, en sí mismas, en la inversión del orden moral y social, ya que encarnaban tanto la idolatría como lo que debía ser conquistado y apropiado. Un ejemplo respecto a la autonomía y la libertad de las *wak'as* femeninas se encuentra en la historia de la creadora de los hombres del pueblo de San Pedro, Chaupiñamca, quien en los primeros tiempos caminaba como figura humana, según la narración recogida por Ávila:

[...] pecaba (relaciones sexuales) con todos las huacas, y no tenía en cuenta a ningún hombre de los pueblos [...] en cierta oportunidad, Chaupiñamca tuvo relaciones con Runacoto y éste la satisfizo mucho con su miembro viril grande. Y por eso ella lo prefirió entre todos las huacas y vivió con él para siempre (Arguedas, 2017, p. 75).

En este mito se nota explícitamente la libertad sexual de la mujer, quien podía tener encuentros sexuales con quien quisiera, lo que también se puede entender como una alusión al sexo prematrimonial, que no se veía con malos ojos en esta cultura, sino que era algo normal, e incluso positivo. Murúa (1946) manifiesta lo común de esta práctica al señalar que cuando dos personas se quieren casar, primero viven juntos, amancebados, por vía de prueba. La virginidad femenina, por ende, no era algo común ni esperado en la sociedad; al contrario, llegar virgen al matrimonio era una situación atípica. La castidad ni fue fomentada ni sacralizada; en cambio, según Arriaga (1621), cuando un indio le solicitó que lo casara, el hermano de la novia se opuso porque «nunca se habían conocido ni juntado» (p. 21). Mediante lo narrado por Arriaga, se podría inferir que, al parecer, la virginidad no era un precepto andino. Por otra parte, Huertas Vallejos (1981) afirma que los indígenas pensaban que Jesús había sido

engendrado del cohábito de María con José, «así como cualquier indio se engendra» (p. 36). En este sentido, se comprende que, dentro de su manera de concebir las relaciones amorosas, no existía el concepto de abstinencia sexual ni de honor representado por la virginidad, como se había desarrollado en Europa bajo los preceptos cristianos⁸³.

Otro rasgo importante de las diosas femeninas andinas es su igualdad respecto al hombre, ya que no nacen subordinadas a él ni son una parte de su cuerpo, como sucede en el caso de la religión católica, donde Eva nace de la costilla de Adán. Las *wak'as* andinas son concebidas al mismo tiempo y las mujeres también tienen la capacidad de crear seres humanos, como es el caso de Chaupiñamca, quien crea a los hombres del ayllu de San Pedro (Arguedas, 2017).

Federichi (2016) afirma que la caza de brujas fue una verdadera guerra contra las mujeres, una lucha por el poder, la ciencia y la medicina moderna. Se encargaron de perseguir y culpar a mujeres que se dedicaban a sus oficios desde hace años. Inculparlas también respondería a una manera de control y dominio sobre antiguas prácticas que les conferían poder. Ser curanderas y parteras les otorgaba la capacidad de sanar o matar. Las mujeres con grados de conocimientos medicinales pasaron de ser respetadas e importantes para la sociedad, a ser temidas y consideradas peligrosas. La bruja también era la mujer que gozaba de una libertad sexual y, por lo general, practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación. Con solo tener «mala reputación» en los juicios se podía culpar a una mujer de bruja. También lo eran aquellas rebeldes que contestaban y discutían (Federichi, 2016).

Las bujas, en realidad, provenían de un descendiente anterior a Eva: Lilith. Suazo (2018) recuerda que Lilith fue creada al mismo tiempo y de la misma forma que Adán. Lilith decide exiliarse del paraíso y desafía al propio Dios. También estaba dotada de un poder superior a Adán, pues

83 Las mujeres no solo realizaban tareas domésticas, sino que también trabajan en las de labranzas, incluso narra que parían trabajando y seguían caminando o haciendo sus tareas. «En nada ponían los maridos las manos, en que no les ayudasen sus mujeres» (Cobo, 1964, p. 247). Se puede notar, de esta manera, que para los andinos, las mujeres eran igual de importantes para realizar las tareas que los hombres, complementándose y ayudándose mutuamente.

era la única que conocía el verdadero nombre de Dios. Al enfrentarse al Creador, lo llama por su nombre y revela el secreto que le había sido conferido. Aquella mujer que osa desafiar al hombre y a Dios, descrita en la cultura oral hebraica, fue transformada en un espectro nocturno, según la tradición judeocristiana. Al ser una mujer la que quebró el orden establecido, se necesitaba emparejar necesariamente con el diablo. Prostitutas, por ende, era sinónimo de subversión y rebeldía, de apropiación del cuerpo que había sido enajenado por la moral impuesta por los hombres. De la misma manera, la hipersexualización de las «hechiceras» y «brujas» radicaría en el mismo hecho: adquirir un poder que les había sido arrebatado y, al querer recuperarlo, se les satanizaría y denigraría mediante su teórica libertad sexual.

Federechi (2016) también hace hincapié en algo interesante. La caza de brujas desplegada en la Europa moderna transformó la relación entre la bruja y el diablo. Él pasó a ser su dueño y amo, y la bruja se convirtió en una especie de sirvienta y esclava. Se introdujo un solo diablo, más sombrío que los diablillos medievales. La transformación de los diablos, de uno general a uno en particular, supuso un rol subordinado de la bruja a este. Así como las monjas se casaban con Dios, las brujas eran las esposas del diablo, dependientes de sus caprichos y decisiones⁸⁴. La pureza e ideal femenino colonial radicó en que la mujer debía reprimir su cuerpo, sus deseos y optar por la castidad y la abstinencia sexual. Araya (2014) indica que, si bien para los españoles las mujeres estaban relegadas a un nivel inferior, también en ellas recaía la responsabilidad de mantener el orden y purificar al mundo: podían ser tanto salvación como perdición, pureza o corrupción. Por ello, los hombres tenían la «obligación» de someterlas, de vigilarlas y cuidarlas. Así, se les privó de ejercer cargos públicos o políticos, pues más que ser gobernantes, debían ser gobernadas y vigiladas

84 Se comenzó a generar una idea bastante estereotipada acerca de los personajes. El punto de inicio fue el *Malleum Malleficarum* o *El martillo de los brujos*, que inculcó a las mujeres de ser quienes realizaban los pactos satanistas. «Fue un tratado muy avalado que contó con la aprobación del Papa Inocencio VIII a través de la bula *Summis Desiderantes*, dictada el 9 de diciembre de 1448» (Kramer, H. y Sprenger, J., 2005, p. 6). El escrito le dio un apoyo legal y eclesiástico a la persecución, lo que la hizo más reiterada y eficiente.

por el género masculino. Las mujeres permeaban en los extremos: ángeles o demonios; santas o putas.

En una sociedad como la colonial, la sola presencia de las mujeres en los espacios públicos tenía implicancias deshonrosas [...]. La confirmación de un comportamiento sexual dudoso rebajaba el crédito de la palabra femenina a un nivel incluso menor del que al inicio tenía —en comparación con los hombres— sólo por el hecho de ser mujer. Esta situación nos remite a la naturaleza de la organización de la sociedad colonial, en la medida en que el control de la sexualidad femenina fue un componente esencial de su orden (Mannarelli, 1998, p. 17).

En el caso de la viuda Juana en Canta, se nota la relación de servilismo de la mujer con su *wak'a*, Apo Parato, quien la seguía a todas partes con tal de obtener comida.

Si Juana le daba cancha molida y sebo de oveja, él respondía: «¿Dónde está la mazamorra? ¡Dadme mazamorra y chicha!». Y bastaba que no se apresurase a darle gusto para que comenzara a pegarle. Si ella le pedía algo de comida o dinero, el huaca argumentaba cosas como que él andaba en el campo [y] que no tenía [de] dónde darle nada (Flores, 1999, p. 26).

La *wak'a* respondía de una manera violenta a Juana, lo que puede manifestar la desestructuración del equilibrio entre las divinidades y las autoridades religiosas andinas, y también la sumisión de estas últimas con sus *wak'as*. El relato menciona que Apo Parato sí ayudaba a Juana a cultivar la tierra, pero si la encontraba sola o con mujeres, porque la compañía masculina no le agradaba (Flores, 1999). Se puede percibir nuevamente una relación como la descrita por los tribunales de la Inquisición europea, pues Apo Parato parece ser dueño de Juana y no le gustaba aparecerse cuando se encontraba con hombres. El diablo, en este caso la *wak'a*, se aparece y

tiene una relación de cercanía con las mujeres. Podría tener relación con la categoría mental del cura entrevistador, que replicaba el modelo típico de relación entre bruja y diablo, y con la fuerte vinculación entre autoridades religiosas femeninas y las *wak'as* encontradas durante el siglo XVII.

La demonización de las prácticas andinas también fue producto del poder de comunicación de las *wak'as* y las divinidades. Como menciona Brosseder (2014), para la religión católica, la naturaleza no hablaba. Si las piedras, árboles o cualquier objeto o ser vivo que no fuera humano podía comunicarse con los hechiceros, era una prueba de que eran fuerzas demoníacas. La naturaleza era dominada por el Dios cristiano, callándola como lo hizo con los oráculos griegos.

3. Persiguiendo al enemigo: Castigos y abusos en contra de las autoridades religiosas andinas

Al romperse la complementariedad y la reciprocidad entre los géneros, los hombres ingresaron al nuevo sistema, mientras que las mujeres fueron enmarcadas en un rol pasivo, privado, lo que les permitió tener una posición más importante en la mantención de sus antiguos cultos. Esto generó una resistencia en la zona de la sierra⁸⁵. Aparte de la «integración» de los curacas a la esfera colonial, otro hecho que explica que hubiera gran cantidad de mujeres a cargo de la religión andina fue el gran descenso de la población indígena —sobre todo de los varones— a finales del siglo XVI. Wachtel (1976) indica que este despoblamiento se entiende —aparte de los suicidios y las enfermedades nuevas traídas por los españoles— porque fue sobre los varones indígenas en quienes recayó el mayor peso de las cargas impositivas. El sistema de encomienda es el que más contribuyó con esta baja poblacional. «Paralelamente, el despoblamiento también significó mayores exigencias de trabajo a los que quedaban vivos, pues la mita o trabajo por turnos era una responsabilidad colectiva. Esta circunstancia es

85 El trabajo de Silverblatt (1990) fue el primero en analizar esa situación. La visita realizada por Hernández Príncipe lo afirma. Consultar Duviols (2003).

aprovechada por los españoles, quienes además de demandar el trabajo de los indígenas, comienzan a quitarles sus medios de producción» (p. 100). El nuevo sistema de mita, copiado de los incas por los españoles, era más bien un sistema esclavista que no contemplaba el equilibrio, la redistribución ni los turnos incaicos, lo que terminó por matar a la gran mayoría de la fuerza masculina indígena que trabajaba en este sistema explotador y dejó a muchas mujeres en calidad de viudas.

La crónica de Guamán Poma fue, ante todo, una denuncia de la injusticia perpetrada por los españoles hacia los andinos. En muchos pasajes narró los abusos cometidos en contra de las mujeres indígenas. Cuando visitó el pueblo de San Cristóbal, encontró que un licenciado tenía muchas mancebas y las hacía trabajar en diferentes ámbitos, como en labrar y cocinar. A ese pueblo llegó un corregidor que encontró que el padre tenía muchas mancebas y se lleva a tres a la villa de Guancavelica, «adonde las fornique[n] españoles y haga[n] casta de mestizos y sea más que indios lo sacan de esta manera y no hay remedio y es contra lo que manda su majestad y además de esto llevó otras indias» (Guamán Poma, 1969, p. 105).

El cronista aborrecía el mestizaje, lo relacionaba con el caos social que produjeron los españoles al abusar de las mujeres indígenas, al utilizarlas como meros instrumentos para satisfacer sus necesidades de comida, trabajo —narra también varios casos de mujeres encerradas y excluidas para hilar, comparado a un nivel de esclavitud— y, sobre todo, para saciar sus necesidades sexuales. El abuso sexual era lo que más le fastidiaba. El respeto y el equilibrio era fundamental para la sociedad andina. Se había resquebrado para siempre. «La transformación de la mujer indígena en prostituta fue uno de los trágicos derivados de esta imposición de las tradiciones occidentales sobre la sociedad andina» (Silverblatt, 1990, p. 107). Para el cronista, es una de las tragedias más grandes realizadas por los españoles en territorio americano. Es un tema reincidente en su obra. Guamán Poma atribuye el cambio de las relaciones de género y abuso sobre las mujeres a los españoles, sobre todo, al grupo de los sacerdotes. Hace una crítica a la supuesta moralidad que pegonaban, pero que en realidad no aplicaban.

Guaman Poma interiorizó los complejos entramados de las concepciones sobre el poder y su corrupción. Así, la violencia en el libro no es sino el abuso de poder, la fuerza devenida en tiranía, el alejamiento de preceptos naturales emanados de la misma esencia de Dios (Torres Arancivia, 2016, p. 219).

Burkett (1976) encontró en el Archivo de las Indias, en Sevilla, pruebas de la existencia de mujeres que fueron sometidas a la esclavitud y llevadas a España durante el siglo XVI. Algunas veces fueron comercializadas y otras veces permanecieron en el servicio personal de sus patronos.

Las mujeres fueron sometidas por los hombres españoles, quienes ejercieron un fuerte control sobre ellas. Los archivos encontrados por Burkett refieren a la mentalidad de tratar a las mujeres como esclavas sexuales, con un dominio auténtico de los hombres, quienes las podían tratar como si fueran sus dueños, poseyéndolas. Por el hecho de ser mujeres indígenas, eran consideradas el «doble de inferior» y al revés de la visión de honor y prestigio que debían detentar las mujeres españolas. Ellas eran desprestigiadas y deshonradas, lo que hacía más fácil su posesión y conquista, así como ejercer violencia contra ellas. «Cualquiera de estos conceptos —“la tierra como mujer” o “una tierra de mujeres”— sirve como racionalización de la invasión, ya sea corporal o territorial» (Armas, 1996, p. 28). La conquista del territorio también significó una conquista sobre sus mujeres. Se puede asociar a la violación como forma de castigo y patente de dominio, negándoles la facultad de decidir sobre sus propios cuerpos, enajenándoselos.

Los sacerdotes encargados de extirpar las idolatrías aplicaron el castigo y la violencia sobre las mujeres: las catalogaron como hechiceras⁸⁶. Un ejemplo de castigo se encuentra en el caso de Inés, culpada de ser hechicera en Cochillas, Cajatambo:

86 Otros dos conceptos que son necesarios aclarar son los de «brujería» y «hechicería», que no significan lo mismo. Su diferencia radica en que los brujos harían conscientemente un pacto con el demonio, mientras que los hechiceros podrían haber sido engañados o persuadidos para efectuarlo (Gareis, 1998). A pesar de dicha diferenciación, como afirma Gareis, en la práctica la distinción casi no se dio. Estos términos eran usados, la mayoría de las veces, como sinónimos.

[...] a Ynes vpiai echisera docmatisadora comfesora ministro de ydolos embuster a que salga con corosa sog a al cuello cruz en las manos y a que asista en casa de Pedro de Carabajal español // cassado de toda buena vida y exemplo para que le enseñe la doctrina christiana a disposicion de su cura y porque la dicha yndia vive junto a las cassas del dicho Pedro Carabajal y no tiene casa ni vivienda en este dicho pueblo y que no la quebrante pena que sera castigada con mayor pena y por esta mi sentencia (AAL, Hechicería, leg. II, exp. 1, f. 5).

A Inés la sancionan obligándola a llevar los símbolos católicos de por vida. De igual forma, es entregada a Pedro de Carbajal, un español que debía enseñarle la doctrina católica para que, de esa manera, pueda cambiar hacia un estilo de vida al «correcto». Que se especifique que era casado debió ser una advertencia para que no se cometieran abusos de carácter sexual con Inés, aunque es imposible probar si eso sucedió. Es interesante también notar que el castigo le daba una nueva oportunidad de comenzar, quizás porque al ser considerada hechicera se asumía que el demonio la había engañado y aún podía salvar su alma al transformarse al catolicismo.

A veces, el correctivo llegaba a ser más grave, como le sucedió a Magdalena Sacha Carba, del pueblo de San Bartolomé de Tupe, acusada de hechicera, idólatra, de adorar y realizar sacrificios a las *wak'as* y hacer supersticiones. Magdalena no negó que hacía sacrificios de cuy, chicha y maíz blanco a las *wak'as*, y que también ayudaba a curar a los enfermos, pero dijo no saber si eso era brujería. También afirmó que nunca se había confesado, pero defendía a otras autoridades religiosas de su pueblo, pues afirmó que no conocía a más «hechiceros». La castigaron porque negó su nombre al decir que se llamaba Catalina Sacta Carva y no Magdalena. Un testigo corroboró que se llamaba Magdalena y, por eso, fue acusada de fraude y engaño, por querer cambiarse el nombre. Se le ordenó llevar una cruz perpetua, le dieran 50 azotes y la pasearon desnuda, encima de una «bestia», por todo el pueblo, para mostrar la pena corporal con una coraza en la cabeza (AAL, Hechicería, leg. III, exp. 13, f. 15).

El escarmiento público era una medida para demostrar el poder colonial y forzar a las mujeres a que dejaran de practicar sus cultos y se subordinaran al nuevo sistema, pues el castigo ejemplar servía para atemorizar a los indígenas. Además, el que las autoridades religiosas se escondieran, negaran u ocultaran sus actividades fue un mecanismo de defensa, porque ya conocían los procesos realizados por los sacerdotes españoles y los trataban de burlar, para conservar sus cultos y escapar de la violencia patriarcal ejercida sobre ellas. El choque cultural, entonces, produjo, en el siglo XVII, una lucha entre el poder local y el foráneo, entre la libertad femenina y la dominación masculina.

De igual forma, la lucha en contra de las *wak'as* se refleja en los castigos de pasearse con una cruz, ya que las «viejas» predicaban que era una falta de respeto confesarse con sus dioses y entrar a adorar al Dios cristiano. Eso era considerado el peor pecado, luego de la conquista. «Y las dichas uiejas a todos y les mandaban no entrasen en la yglesia porque era lugar sucio porque ellos se auian confesado con el dio Liuiac y demás guacas las quales les auian dicho que no adorasen el Dios de los cristianos y que no se confesasen de que adoraban a las guacas» (AAL, Hechicería, leg. III, exp.10, f. 24). Al entrar a la iglesia o tener relación con el territorio o con el Dios católico, las *wak'as* se molestaban y se cortaba la comunicación entre ellas y las autoridades religiosas andinas.

El bachiller Damian de Montellano, en el pueblo de Santa Catalina de Pinachi, en 1656, condenó a diferentes penas a cinco mujeres, por ser consideradas hechiceras. A Isabel Yalpay se le quitaría el cabello y saldría con una soga al cuello y una cruz en la mano. Le daría cien azotes en las calles, gritaría su delito y serviría diez años en la iglesia del pueblo de San Pedro de Acas. Francisca Quispi serviría también diez años a la misma iglesia. En tanto, a Maria Chaupi Tanta la condenaron a quitarle el cabello por incentivar a las otras a no adorar a Cristo, sino a sus ídolos. También debía recibir los cien azotes. Se les prohibió volver a reunirse bajo ninguna circunstancia (Duvlois, 2003).

Separarlas y tenerlas vigiladas fueron medidas adoptadas para evitar, de esa manera, que volvieran a adorar a sus *wak'as*. Se les ordena irse diez

años a otro pueblo, a servir y estar bajo el alero del orden sacerdotal de la iglesia de San Pedro, y evitar el «aquellarre». Por otra parte, como menciona Arancivia (2016), el trasquilado o corte de cabello debió ser una de las peores afrentas para los andinos, porque el cabello largo tenía un carácter sagrado, una relación de pertenencia e identidad ligada al ayllu de origen, los diferenciaba de la otredad. Cortar el cabello, por ende, era arrebatarse una parte sagrada de su identidad.

Asimismo, la violencia contra las mujeres andinas comenzó a provenir también desde los propios indígenas, como le sucedió a María Cristiana:

el dicho alcalde ordinario Francisco Rinri hizo llamar a la dicha declarante como cosa entre la siete de la noche i serrandolo en su casa le mando que sacase suga para amarrarla i colgarla i como lo colgó i lo mando asotar a un indio llamado Hernando Elias el qual osando el oficio de verdugo i borracho [...] i dándole chicha a minudo para que le diese con fuerza sin amor de su próxima y a esto a ratos diziendole el dicho alcalde para que fue embustera a publicar los pecados agenos i esto hiso este dicho alcalde por quedarse oculto las dadivas que asi se debe juzgar porque esta dicha yndia hallamos todo el cuerpo asotado en cardenilado (García Cabrera, 1994, p. 404).

En esa causa, realizada en 1662, en contra de un grupo de mujeres, por idólatras y hechiceras, en Ambar, Cajatambo, un indígena es llamado para azotar con fuerza a una mujer de su propia comunidad, claramente sin nada de amor, como aparece en la fuente. La situación demuestra el cambio en los roles de género en los Andes coloniales. Debe haber sido extraño encontrar algún caso semejante antes de la llegada de los españoles, ya que los dos géneros se entendían como una dualidad complementaria y recíproca. El proceso referido, entonces, manifestaba cómo el poder de la autoridad patriarcal occidental había logrado ingresar en las relaciones comunales y cómo el equilibrio entre los géneros se comenzaba a quebrar. El alcalde en este caso ordena el acto de violencia, pero no la realiza directamente, sino que lo concreta a través del indio que, antes de azotar a María Cristiana, es alcoholizado.

En la misma causa, Bernabé López envía una carta a Vivero, en la que denuncia a Juana de Reis, Juana Mayuay, Maria Juliana y Maria Canchan de ser hechiceras.

Sinco son las yndias que quedan presas i solo aguardo el orden de vuestra merced i mientras las guardare con cuidado i diligencia solo suplico a vuestra mersed que si avisare desto al señor arzobispo le diga como esta diligencia e echo en este pueblo porque e savido que las yndias que tresquilaron i asotaron los alcaldes por el desacato que tubieron conmigo por estorbarles sus cahuas e an ido a Lima y no sea cosa que me levanten algun testimonio aunque las causas de ellas están aquí pro vado con testigos de vista (AAL, Hechicería, leg. IV, exp. 2, f. 10).

La carta se entiende también como una autodefensa para que no presenten cargos. Se refleja, nuevamente, la violencia en contra de las mujeres, quienes fueron azotadas y trasquiladas—como se solía hacer luego de ser consideradas culpables de «hechicería»— por alcaldes antes de ser juzgadas por los sacerdotes, como se dictaba. Otra vez queda reflejado el abuso del poder oficial y, por ende, masculino y patriarcal en contra de mujeres acusadas de alterar el orden social que se buscaba imponer. Los hombres dedicados a la oficialidad tenían el monopolio de la violencia, que se justificaba como una forma de dominación, de «corrección» a mujeres que desafiaron un orden donde ellas no tienen ni un poco de relevancia.

Como menciona Araya (2006):

el azote daña el cuerpo en un sentido profundo porque el golpe puede hacer caer y eso es lo que remite el término mácula de la cual es sinónimo infamia. Caer, es hacerse inferior. Y el que cae, es débil, por tanto, culpable (pp. 349-367).

El sentido de azotar era el poder de hacer caer a la persona golpeada y así materializar la inferioridad de manera física, rebajando a la víctima. De igual modo, la violencia contra la mujer no fue solo física, sino también verbal y psicológica. Una india llamada Lucía, de la doctrina de

Cajatambo, denuncia los abusos verbales del «protector» de los indios, Juan Rodríguez Pilco, contra una autoridad religiosa de la zona, llamada Catalina Lauca Choque. A ella «le avia dicho mas que te mueras y te lleve el Diablo que io no e me [nes]ter muger como tu que aquesta perra vieja bruja» (Duviols, 2003, p. 200).

La violencia verbal, en este caso, viene del propio «protector» de indios, es decir, de una figura pública que, en teoría, debía proteger y no maltratar a los indígenas. También se puede percibir el imaginario medieval y renacentista que se tenía sobre las brujas en Europa, generalmente representadas como viejas (Levack, 1992).

Arancivia (2016) logra hacer un análisis de gran valor sobre los insultos coloniales, que apelaban a diferentes puntos: la animalización del otro, con el agravio perro, que ha reflejado las bajas pasiones de los seres humanos en la historia occidental; la paganización, al acusar a la contraparte de blasfemo y, finalmente, al diminutivo. Dentro de las categorías utilizadas por el autor, se encuentra *puta bruja* en blasfemia, que agrupaba a todos los improperios que podían ser considerados delitos verbales para la Iglesia y ponían en duda una conducta católica⁸⁷. El autor sostiene que un rasgo fundamental para que los seres humanos puedan ejercer violencia sin culpa sobre otra persona es, justamente, quitarle el carácter de humano, verlo casi como un animal.

El caso de la mujer dedicada al culto a las *wak'as*, del ayllu de Picos, descrito en la visita de Rodrigo Hernández Príncipe en Recuay, menciona también la violencia cultural ejercida en contra de los cultos andinos y sus representantes.

Deste ayllu fue la india vieja que al principio de la visita se ahorcó, engañada del demonio porque habiéndola topado el fiscal deste pueblo, Juan Parcos, que venía por una calle y llegando a buscar un bulto que traía en la mano, se le quitó a pura fuerza y halló que era

87 En los juicios contra las autoridades religiosas andinas se repite el insulto de *puta bruja* y *blasfema*. Tratar a una mujer de puta era privarla de su honor y legitimación como una mujer respetable. Este también es un insulto bastante común en los juicios de «extirpación de las idolatrías».

una bolsa llena de sacrificios de huacas, y diversos hechos, y habiendo tenido el visitador un rato de preguntas con ella, la dejó para que pensase sobre lo que la había dicho enderezo a su bien y salvación, sin opresión alguna; más ella, viéndose sin sus hechizos, aunque acompañada de otras indias y por la mañana la hallaron se había ahorcado con su faja (Hernández Príncipe, 2003, p. 25).

La indígena prefirió suicidarse cuando le quitaron sus sacrificios para la *wak'a*, es decir, el encuentro con Juan Parcos habría provocado que tomara aquella decisión fatal. Puede ser que haya sido amenazada o que prefiriera morir a dejar de adorar a su *wak'a*, o someterse a la violencia y castigo que le esperaría en la (in)justicia oficial colonial.

4. Conclusiones

El sistema patriarcal impuesto de Europa a América produjo un cambio sustancial en la concepción de género en el mundo andino, lo que originó un desequilibrio cósmico y social para los indígenas. Las mujeres fueron las más afectadas, sobre todo aquellas dedicadas a cuidar y preservar sus cultos. Al reflexionar sobre las distintas visiones de la relación de género entre las dos culturas, se demostró que para la tradición andina las mujeres poseían variados cargos y, por ende, relevancia durante el siglo XVII, pues tenían una relación directa con sus divinidades locales, es decir, eran de suma importancia dentro de sus comunidades. Los españoles proyectaron su imaginario en el nuevo continente y las clasificaron como brujas y hechiceras, porque en su concepción dicotómica del mundo, las mujeres no dominadas por los hombres, y con poder en la esfera pública, debían lograrlo a través de las artes demoníacas. El ámbito público patriarcal excluía a las mujeres y las relegaba al espacio privado. Descubrir a mujeres con más libertades y facultades atemorizaba a los hombres occidentales, quienes, mientras extirpaban las tradiciones andinas, buscaban someter a las mujeres mediante el control y la violencia como medida correctiva y

deslegitimadora. La violencia se plasmó de diversas maneras: verbal, física y, en gran parte, sexual, al abusar de las indígenas. El contexto de conquista y de extirpación de las idolatrías fue, de por sí, violento. De alguna forma se buscaba lograr un genocidio cultural, vencer al diablo y a sus aliadas. El principio de equilibrio y de reciprocidad andina, que marcaba la relación entre los andinos y su medioambiente, se comenzó a resquebrar hasta ser arrebatado. La relación entre los andinos y la naturaleza era fundamental, porque estaban íntimamente conectados. Sus *wak'as*, o divinidades y ancestros, estaban plasmados en el paisaje. Con ellos compartían una relación de respeto y de veneración, así como con todos los seres vivientes y con su espacio. Por el contrario, la tradición judeocristiana situaba al hombre por encima de la mujer y de la naturaleza, por lo que sometía a ambas. Como se mencionó, la feminidad indígena fue relacionada con la naturaleza y la animalidad, con lo que demostraba su inferioridad y justificaba prácticas violentas en su contra. La comunicación entre «la naturaleza viva» y los humanos era considerada obra del demonio, lo que llevó a que se perdiera el respeto y el equilibrio con el paisaje y en las relaciones de género. Abusar y castigar a las andinas fue sinónimo de corrección y adoctrinamiento en el nuevo sistema patriarcal. De esta manera, aprenderían a no desafiar a la autoridad, que debía ser única y exclusivamente masculina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección hechicería e idolatrías

Legajo III, exp.13, f. 15

Legajo II, exp. 1, f. 5

Legajo III, exp.10, f. 24

Legajo IV, exp. 2, f. 10

Araya, Alejandra (2006). El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVII. *Historia*, 39(2), 349-367.

Araya, Alejandra (2014). La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, (1/2), 1-24.

Armas, Diana (1996). A imitación de las amazonas: mujeres aguerridas en la Araucana. En Mabel Moraña (Ed.), *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana* (pp. 23-50). Pensilvania: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh.

Arriaga, Pablo de (1621). *Estirpacion de la idolatria del Pirv. Dirigido al Rey N. S. en su Real Consejo de Indias*. Recuperado de <https://www.idolatriza.com/textos-clasicos/>

- Arguedas, José María (2017). *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: IEP.
- Brosseder, Claudia (2014). *The power of huacas: change and resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Texas: University of Texas.
- Burkett, Elinor (1976). La mujer durante la conquista y la primera época colonial. *Estudios Andinos*, 5(1), 1-35.
- Celestino, Olinda (1998). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. *Gazeta de Antropología*, (14), 1-22.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Cobo, Bernabé (1964). *Obras. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*. Madrid: Ediciones Atlas.
- De la Puente, José Carlos (2013). *Los curacas hechiceros de Jauja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: PUCP.
- Duviols, Pierre (2003). *Procesos y visitas de idolatrías en Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Federichi, Silvia (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Flores, Javier (1999). En los brazos de la divinidad: historia de una mujer y su huaca (Canta, 1650). En Margarita Zegarra (Ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú* (pp. 15-39). Lima: Cendoc-Mujer.
- García Cabrera, Juan Carlos (1994). *Ofensas a Dios pleitos e injurias: causas de idolatría y hechicería Cajatambo Siglos XVII-XIX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).
- Gareis, Iris (1988). Brujería y hechicería en Latinoamérica: marco teórico y problemas de investigación. *Revista Académica para el Estudio*

de las Religiones. Recuperado de https://nanopdf.com/download/brujeria-revista-academica-para-el-estudio-de-las-religiones_pdf

Guamán Poma, Felipe (1969). *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Hernández Príncipe, Rodrigo (2003). Visita realizada a Recay. En Pierre Duviols (Ed.), *Procesos y visitas de idolatrías en Cajatambo, siglo XVII* (pp. 25-49). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Huertas Vallejo, Lorenzo (1981). *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVIII)*. Huamanga: Editorial Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (2005). *Malleus maleficarum: el martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*. Barcelona: El Árbol Sagrado.

Levack, Brian (1992). La bruja. En Rosario Villari (Ed.), *El hombre barroco* (pp. 291-318). Madrid: Alianza Editorial.

Mannarelli, María Emma (1998). *Hechiceras, beatas y expósitas: mujer y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso del Perú.

Mannarelli, María Emma (2018). *La domesticación de las mujeres: patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra.

Murúa, Martín de (1946). *Historia del origen y genealogía real de los incas del Perú*. Biblioteca Missionalia Hispánica. Madrid.

Ossio, Juan (1992). *Los indios del Perú*. Madrid: Colecciones Mapfre.

Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).

Suazo, Roberto (2018). *Víboras, putas, brujas: una historia de la demonización de la mujer desde Eva hasta la Quintrala*. Santiago: Editorial Planeta.

Torres Arancivia, Eduardo (2016). *La violencia en los Andes. Historia de un concepto, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

Watchel, Nathan (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española. (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.