

Algunos esbozos sobre la sexualidad en Perú en tiempos prehispánicos

Luis Nieto Degregori

lnietodegregori@yahoo.com.

ORCID: 0009-0000-1484-400X

Recibido: 29 marzo 2023

Aceptado: 4 mayo 2023

Resumen

En este ensayo se desentraña la intrincada relación entre divinidad y sexualidad en el antiguo Perú a través de mitos y realidades entrelazadas. La narrativa comienza con la historia de Cavillaca, ejemplificando la fusión de lo sagrado con lo sexual, y se expande hacia figuras como Cuniraya Viracocha y Pariacaca, cuyas andanzas amorosas reflejan el peso de la sexualidad en lo cotidiano y lo espiritual. Se destaca la importancia de la fertilidad y el poder en relatos que entrelazan humanos y deidades, simbolizando a través de actos divinos aspectos vitales de la vida agraria y social. También se profundiza en los huacos eróticos Moche, revelando una cosmovisión donde prácticas sexuales, a menudo malinterpretadas o escandalizadas por perspectivas occidentales, son entendidas en su contexto como rituales sagrados y conexiones cósmicas. También explora símbolos como las vaginas dentadas en la iconografía Chavín y Nasca, destacando temores y reverencias hacia lo femenino y su poder creativo. El texto conecta estos antiguos paradigmas con la comprensión contemporánea de la sexualidad andina, iluminando el papel de las mujeres, la

dinámica del tercer género y la perpetua influencia de estas tradiciones en la cultura actual, todo en una narrativa que entrelaza lo divino, lo humano y lo natural en una rica tapestria de creencias y prácticas sexuales prehispánicas.

Palabras clave: Sexualidad prehispánica, Dioses y hombres de Huarochirí, Cavillaca, Cuniraya Viracocha, Huacos eróticos, Cultura Moche, Vaginas dentadas, Igualdad de género, Tercer género, Aclla huasi.

Abstract

This essay unravels the intricate relationship between divinity and sexuality in ancient Peru through intertwined myths and realities. The narrative begins with the story of Cavillaca, exemplifying the fusion of the sacred with the sexual, and expands to figures like Cuniraya Viracocha and Pariacaca, whose amorous adventures reflect the weight of sexuality in everyday and spiritual life. The importance of fertility and power is highlighted in stories that intertwine humans and deities, symbolizing through divine acts vital aspects of agrarian and social life. The essay also delves into Moche erotic pottery, revealing a worldview where sexual practices, often misunderstood or scandalized by Western perspectives, are understood in their context as sacred rituals and cosmic connections. It also explores symbols like the toothed vaginas in Chavín and Nasca iconography, highlighting fears and reverence towards the feminine and its creative power. The text connects these ancient paradigms with contemporary understanding of Andean sexuality, illuminating the role of women, the dynamics of the third gender, and the perpetual influence of these traditions on current culture, all in a narrative that intertwines the divine, the human, and the natural in a rich tapestry of pre-Hispanic sexual beliefs and practices.

Keywords: Pre-Hispanic sexuality, Gods and men of Huarochirí, Cavillaca, Cuniraya Viracocha, Erotic pottery, Moche culture, Toothed vaginas, Gender equality, Third gender, Aclla huasi.

Los orígenes

«En el principio fue el sexo» —debieran rezar los libros sagrados de cualquier religión—. Para el antiguo Perú, *Dioses y hombres de Huarochirí*, esos mitos recogidos por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila algunas décadas después de la conquista española, hacen las veces de biblia.

En sus primeros capítulos, se narra la historia de Cavillaca, una hermosa doncella con la que todas las huacas, léase dioses, querían dormir. Ella los rechazaba a todos por igual hasta que cierto día, mientras tejía al pie de un árbol de lúcuma, comió uno de sus sabrosos frutos. No sabía que el dios Cuniraya Viracocha, convertido en pájaro, estaba posado en la copa de ese árbol y había inyectado su semen en la lúcuma que Cavillaca se había llevado a la boca...

Preñada sin haber tenido contacto con ningún hombre, Cavillaca dio a luz a una niña. Al cumplir esta un año, la hermosa mujer decidió descubrir al misterioso progenitor y convocó a todas las huacas, quienes para la ocasión se engalanaron con sus mejores trajes. Uno a uno fue preguntando Cavillaca a estos dioses si eran el padre de la niña y todos respondían que no. Solo despreció a un hombre de aspecto miserable dando por sentado que él no podía haberla fecundado, pero la criatura misma se acercó gateando hasta él y se abrazó a sus piernas.

De nada le valió a Cuniraya Viracocha presentarse en ese momento en su deslumbrante traje de oro. Cavillaca, quien con su hija en brazos había huido hacia el mar sin voltear siquiera a verlo, se arrojó a las aguas y ambas quedaron convertidas en piedra.

Cuniraya Viracocha, según se cuenta en *Dioses y hombres de Huarochirí*, era nada más y nada menos que el hacedor del mundo y de los hombres. «Fue él quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir».

Uno de los hijos de Viracocha era Pariacaca, nacido de cinco huevos. Este poderoso dios se prendó de una mujer muy hermosa llamada Chuquisuso. La vio un día llorando porque el agua no alcanzaba para regar su campo de maíz. Entonces, Pariacaca tapó con su manto la bocatoma de esa acequia y la poca agua terminó de secarse. Recién en ese momento, el dios se presentó ante la bella mujer y le ofreció traer agua desde la laguna a cambio de acostarse con ella. Chuquisuso accedió, pero antes consiguió que Pariacaca, con ayuda de los pumas, los zorros, las serpientes y los pájaros, construyera un gran acueducto para llevar el agua de los ríos hasta los

campos. Fiel a su palabra, Chuquisuso se entregó a Pariacaca y escogió para ello un sitio muy alto al borde de un precipicio. Luego caminó con el dios hasta la bocanoma de un acueducto y allí se convirtió en piedra.

Pariacaca tenía una hermana, Chaupiñamca, a quien todos los hombres consideraban su madre. Tomando la figura de una mujer, Chaupiñamca iba de un lado a otro y dios al que encontraba, dios con quien retozaba. Tanta lascivia llegó a su término cuando en el camino de Chaupiñamca se cruzó Runacoto, un hombre huaca dotado de un miembro viril grande. Ante él de hecho acudían los hombres que se sentían apocados por tener un pene pequeño y le pedían que lo haga crecer. Atendería o no esos ruegos no se sabe, pero sí se cuenta que Runacoto le dio tanto placer a Chaupiñamca que ella se quedó a vivir con él para siempre.

Dice mucho de la importancia que los antiguos peruanos atribuían a la fogosa Chaupiñamca el hecho de que su fiesta, en el mes de junio, se prolongaba cinco días. Durante esas jornadas, los hombres bailaban desnudos, cubriéndose apenas sus partes vergonzosas y considerando que en realidad el espectáculo de sus sexos era causa de especial regocijo para Chaupiñamca. Además, esos cantos y esas danzas, que recibían el nombre de *casayaco*, marcaban el inicio de la maduración del mundo.

Sexo y poder, sexo y riego, sexo y fertilidad... El sexo entre los antiguos peruanos estaba relacionado con todo lo que sostenía su mundo y precisamente por el lugar central que ocupaba en la existencia empezó a ser constreñido por estrictas sanciones morales. Una advertencia en contra del adulterio era la historia de Huatyacuri, un hijo del dios Pariacaca. Este personaje debe su nombre a la huatia, esa ancestral forma de cocinar la papa en hornos que en minutos se arman con terrones al costado de los campos de cultivo. Se cuenta que Huatyacuri, un hombre pobre que se alimentaba solo de papa, salió de su miseria gracias a que escuchó una conversación entre dos zorros, uno que vino de arriba, de las montañas, y el que vino de abajo, de la costa.

El primero le contó al segundo que un hombre poderoso estaba enfermo, pues su mujer le había dado de comer a su amante un grano de maíz que antes había saltado a su sexo mientras tostaba los granos. Muchos sabios habían sido llamados para curar al enfermo, pero ninguno dio con la causa de la afección. Entre tanto, a causa de la falta cometida, dos serpientes estaban comiendo las sogas que amarraban el techo de la hermosa casa del hombre rico y un sapo de dos cabezas vivía bajo su batán.

Huatyacuri se presentó donde el opulento hombre y le explicó que la causa de la enfermedad era el adulterio que cometía su mujer. Esta negó a gritos que eso fuera verdad, pero al desarmar el techo encontraron a las dos serpientes que vivían entre las sogas y cuando fueron a mirar debajo del batán el sapo estaba allí. El hombre rico, agradecido por haber sido curado de su enfermedad, entregó a su hija menor a Huatyacuri, quien lo primero que hizo fue retozar con ella.

La historia de Collquiri y la hermosa Capyama vuelve sobre el tema de la fertilidad, importante para pueblos cuyo sustento dependía básicamente de la agricultura. Como en el caso de Pariacaca y Chuquisuso, Collquiri, el elemento fecundador, está relacionado con el agua y su amada, con la tierra fecundada por él. Narra el mito que Collquiri ardía en deseos de tener mujer, pero no encontraba una de su agrado hasta que un día vio a Capyama e inmediatamente quedó prendado de ella.

Para poseerla, como suele ocurrir en otras mitologías, recurrió al engaño. Para atraer la atención de la muchacha, se transformó en un ave, el callcallo, y se hizo perseguir un rato antes de dejarse atrapar. Una vez Capyama lo cobijó sobre su vientre, el ave le hizo una herida grande y dolorosa. Esto provocó asombro en la muchacha, quien hizo caer el ave al suelo. «¿Qué es esta ave?» —se preguntó, pero ya el callcallo se había convertido en un hombre joven y hermoso, de quien la muchacha quedó prendada al instante.

El lugar de primer orden asignado a la mujer entre los antiguos peruanos se puede rastrear en el episodio de Huatyacuri y de la mujer que le fue entregada por esposa, Chaupiñamca, tal vez la misma Chupiñamca que en otros pasajes del manuscrito de Huarochirí figura como una diosa muy reverenciada por ser madre de todos los hombres. La investigadora francesa Monique Alaperrine-Bouyer ha hecho notar que Tamtañamca, el hombre poderoso que fue sanado por Huatyacuri, pertenecía a la mitad de arriba, en tanto este último, que era pobre, provenía de la mitad de abajo. La división en *hanan* y *hurin*, la mitad de arriba y la mitad de abajo, tal vez no haga falta recordarlo, era uno de los principios básicos de organización social entre las civilizaciones andinas. En ese sentido, la hija menor de Tamtañamca, entregada como esposa a Huatyacuri, sería el lazo entre dos mundos opuestos y complementarios, el de arriba y el de abajo, el de las tierras altas y los valles fértiles, el rico y el pobre. De hecho, el nombre de esta mujer, Chaupiñamca, hace referencia a esta noción de centralidad: *chaupi* (en quechua 'centro', 'medio'). Es más, algunos investigadores sostienen que Chaupiñamca es la diosa que simboliza la sexualidad y la fertilidad de la mujer.

Los huacos eróticos

Una de las culturas más sofisticadas de cuantas se desarrollaron en el antiguo Perú fue la moche. Asentados entre los siglos II y VIII de nuestra era en la costa norte, en los territorios de las actuales regiones de La Libertad, Lambayeque y Piura, los moches no solo brillaron por esa orfebrería que asombró al mundo cuando se descubrió la tumba del Señor de Sipán, sino también por su fina cerámica.

No nos engañemos, sin embargo. Los huacos eróticos, esa especie de Kamasutra andino que muestra algunas de las poses en las que los moches practicaban el sexo, no permiten por sí solos formarnos una idea del importante lugar que ocupaba la sexualidad en la cosmovisión de esta antigua civilización. Una comprensión cabal de este asunto parte de mirar con detenimiento las pinturas de línea fina con las que, también en sus vasijas de cerámica, contaban sus mitos y la forma como, según ellos, estaba organizado el mundo y por consiguiente su sociedad.

Los moches, como otras civilizaciones prehispánicas, concebían el mundo como constituido por mitades opuestas y complementarias cuyo fin último era la reproducción. Mundo de arriba (*hanan*) y mundo de abajo (*hurin*), época seca del año y época húmeda, día y noche, tierra y mar se asociaban con lo masculino o femenino y eran por lo mismo opuestos que se complementaban y en conjunto garantizaban la reproducción del universo.

Los dioses que tutelaban este universo se regían por la misma norma: el dios Sol, masculino, se complementaba con la diosa Luna, femenina, y ambos pertenecían al mundo de arriba; el dios del Mar, masculino, se oponía y complementaba a la diosa Tierra, femenina, y ambos pertenecían al mundo de abajo. El dios Sol, además, se asociaba con la época seca del año y el dios de la Vía Láctea, en cambio, con la época húmeda.

En línea con lo anterior, el antropólogo alemán Jürgen Golte, quien es uno de los que más ha profundizado en la cosmovisión moche, expone algunos hallazgos muy llamativos en lo referido al importante rol de la sexualidad entre dioses y humanos. Curiosa es, por ejemplo, una vasija de asa estribo en la que la diosa Tierra, representada como una mujer tuerta, aparece en coito con un campesino. El atributo de divinidad en este caso se corresponde con el mayor tamaño de la diosa con relación al más pequeño del varón con quien tiene sexo. La escena, como muchas otras dibujadas o esculpidas por los moches, haría referencia a un déficit de «masculinidad» de los seres asociados con el mundo de abajo como es el caso de la Tierra.

El mundo de abajo, obviamente, es el asociado con los muertos y los moches lo representaban con esqueletos de seres humanos y de algunos animales como llamas y perros en medio de actividades como el danzar, realizar ofrendas o tener relaciones sexuales. Lo más llamativo en este caso es la representación del coito anal, que, según Golte, era concebido como una forma de ofrecer semen masculino a ese mundo deficitario en masculinidad. Esta hipótesis se ve corroborada por la existencia de vasijas en cuya parte superior un hombre se masturba para ofrendar su semen a personajes del mundo de los muertos dibujados en la parte inferior de la misma vasija.

En general, la práctica de recoger semen y ofrendarlo a las mitades femeninas del ordenamiento del cosmos parece haber sido de gran importancia pues existía un tipo especial de vasija para ello. Se les llama «canberos» porque se pensaba equivocadamente que su uso era para tostar el maíz, pues son vasijas globulares con un mango para sostenerlas. Golte, sin embargo, con mirada más penetrante, hace notar que si muchas de las vasijas de ese tipo están pintadas como mujeres desnudas con la vulva al aire justo al borde del gran orificio por el que se colocaría el maíz, eso significa que el uso de los canberos era el ceremonial ya señalado. Es más, algunas vasijas representan a mujeres desnudas con una vulva prominente y abierta ya para recibir el semen.

Vasijas que muestran a mujeres sentadas practicando la felación a hombres en la misma posición brindan más argumentos a favor de las ofrendas de semen. Se da el caso de que en algunas de tales vasijas las cabezas femeninas con la boca formando un círculo para la felación son desarmables y una vez retiradas lucen un mango exactamente igual al de los canberos.

Volviendo a los llamados huacos eróticos, los especialistas han establecido que estos no son tan numerosos con relación a la gran cantidad de vasijas moches que han llegado hasta nuestros días. Y estudios detallados señalan que son solo cinco (y con variaciones hasta ocho) las poses que se representan: la del misionero, la cucharita y el perrito (en términos actuales) son las que más abundan junto con el sexo anal y la felación.

Curiosamente, la relativa frecuencia con que se representa el coito anal fue en su tiempo tomada por investigadores moralistas como una práctica pecaminosa y abominable (sodomía) extendida tal vez no solo entre los antiguos moches, sino en otras civilizaciones del mundo andino. Estudiosos más recientes y perspicaces muestran, en cambio, como hemos visto en los párrafos anteriores, que el sexo

anal y la masturbación eran representados de manera frecuente por sus connotaciones mágico-religiosas o por otras razones. La investigadora Mary Weismantel, por ejemplo, recurre a la analogía etnográfica con otras culturas de la Amazonía y los Andes para plantear que el sexo anal entre los moches pudo ser considerado reproductivo. Su interpretación va incluso más allá y equipara el semen masculino con la leche materna. Se apoya para sostener esto en ceramios en los que junto a la pareja que se ocupa en el sexo anal hay un infante. Esto, según la investigadora, significaría que la sustancia «nutritiva» que pasa del hombre a la mujer mediante el coito anal es similar a la que pasa a la boca del niño desde el pezón materno por medio de la lactancia.

En todo caso, lo que muestran las investigaciones de Mary Weismantel es que el estudio de los huacos eróticos moches está todavía en pañales y que para avanzar la arqueología y la etnohistoria se deben liberar primero de un doble antifaz: el de los prejuicios, moralistas o machistas, en torno a la sexualidad y el que deriva de partir de las normas actuales de género, con toda su carga de represión, para estudiar culturas del pasado.

Las vaginas dentadas

Las antiguas civilizaciones peruanas no conocían la escritura, pero a cambio recurrían profusamente a una representación simbólica de sus creencias y sus concepciones no solo en la cerámica, sino también en los textiles y los monolitos de piedra. Precisamente de un textil de la cultura Chavín (1200 a 400 años antes de nuestra era) proviene la imagen de una figura humana que presenta, como uno de sus rasgos más llamativos, una vagina dentada.

Este motivo en períodos subsiguientes pasó de la iconografía Chavín a otras como la de la cultura Nasca, donde en ceramios y textiles aparecen también vaginas dentadas junto a otras que son representadas como una lengua o que lucen como un rostro con antifaz. Incluso no falta algún especialista que en el rostro dibujado sobre la vagina reconoce el de una ballena, uno de los dioses adorados por los antiguos nascas.

Los temores masculinos más atávicos resurgen, sin duda, ante estas vaginas en apariencia castradoras. El temible poder devorador de estas vaginas, sin embargo, al parecer no está relacionado con la emasculación (que a su vez implicaría la negación

de la fecundación), sino todo lo contrario. Este sexo de mujer asociado con una cabeza de ballena sería en efecto devorador, pero con la finalidad mágico-religiosa de multiplicar lo devorado para que nazca por la boca. La divinidad ballena se convertiría así en la generadora y reproductora de la fauna marina, tan importante para las antiguas culturas peruanas que se desarrollaron en una costa árida.

Curiosamente, no solo la boca sería el órgano por el que nacerían los seres multiplicados, sino también el ano. Así, si volvemos a la iconografía Chavín, en uno de sus monolitos más famosos, el obelisco Tello, descubrimos, según algunos autores, la representación del coito anal entre dos animales míticos. El que representa el principio femenino en este caso haría gala de un ano concebido como una planta de hojas frondosas de la cual brotan tallos de calabaza.

La reconocida etnohistoriadora María Rostworowski junto a sus colegas psicoanalistas María del Carmen Ramos y Pilar Ortiz de Zevallos se han interesado en las numerosas —y curiosas habría que añadir— formas en las que eran representadas las vaginas en el antiguo Perú. En la cultura Nasca, por ejemplo, además de la vagina con antifaz aparece una que es la lengua de un rostro dibujado en toda la pelvis. Estas especialistas han hallado también figuras de cerámica donde sobre la vulva están dibujados otros motivos iconográficos como la luna, cetros, rayos y plantas alimenticias como el maíz. A propósito del motivo de la luna, ellas puntualizan que en el mundo andino la luna está asociada al ciclo menstrual y al ciclo agrícola, con lo cual estaríamos ante una clara asociación del órgano genital femenino con la fertilidad y la obtención de alimentos.

Una vulva a cuyos lados está representada un ave permite a las mencionadas investigadoras recordar el mito de Mama Rayguana, que cuenta que en tiempos remotos los hombres carecían de alimentos hasta que pidieron la ayuda de un ave, el *yucyuc* (zorzal), quien recurrió a algunas tretas para obtener las codiciadas plantas alimenticias que estaban en poder de Mama Rayguana.

En la cultura Nasca, por lo demás, las aves son representadas no solo en relación con la vagina, sino también con el clítoris. Este órgano tan importante también aparece en piezas de cerámica de la cultura Chancay que representan a mujeres en estado de gestación. Una vasija bastante excepcional de esta misma cultura presenta un clítoris sangrante que tal vez sea una forma de representar la menstruación. María Rostworowski y sus colegas recuerdan, a propósito de esto, rituales mágicos en los que se usaba la sangre de la primera menstruación para asegurar la fertilidad de la tierra.

Futuras investigaciones y descubrimientos arqueológicos arrojarán seguramente más luces sobre el significado de la vagina y en general los genitales femeninos en las culturas que florecieron en territorio peruano. Queda claro, no obstante, que la vulva estaba muy presente en el imaginario de estos pueblos y casi siempre asociada a la fecundidad.

La igualdad sexual en los Andes

Existe una ecuación a la que le prestamos poca importancia: cuanto más libre es la mujer en la relación sexual tanto más placentera resulta esta para quienes cruzan suertes en el juego erótico. Una mirada panorámica a lo que ocurría en los Andes antes de la irrupción de los europeos muestra al parecer cierta igualdad de géneros e incluso que los géneros no se reducían a la oposición hombre-mujer, sino que incluso se podía hablar de un «tercer» género. Dejemos esto último, sin embargo, para el siguiente acápite y concentrémonos ahora en cómo vivían las mujeres su sexualidad en ese mosaico de culturas que era el antiguo Perú.

Algunos indicios hemos ofrecido ya de que entre nuestros lejanos antepasados las mujeres, lejos de someterse a la voluntad masculina, tomaban la iniciativa y se preocupaban también de su propio placer. Nos estamos refiriendo a la diosa Chaupiñamca, esa que «caminaba con figura humana y pecaba con todos los huacas», como se cuenta en *Dioses y hombres de Huarochirí*. Recordemos que esta lujuriosa divinidad solo cejó en sus correrías cuando se topó con Runacoto y este «la satisfizo mucho con su miembro viril grande».

Es importante tener presente que la promiscuidad de Chaupiñamca estaba muy lejos de ser excepcional. El historiador Fernando Armas, quien se ha ocupado del tema de religión, género y construcción de sexualidad por estos pagos, hace notar el asombro con el que Pedro Pizarro, uno de los primeros cronistas, testificó sobre el comportamiento de las mujeres andinas antes de formar una unión estable: «Las mujeres comunes y pobres guardan fidelidad a sus maridos después que se han casado, pero antes del matrimonio sus padres no tienen en cuenta que sean buenas o malas, pues no lo tienen por deshonor». Estos mismos usos llamaron la atención décadas más tarde de uno de los más celosos extirpadores de idolatrías, el padre Pablo José de Arriaga, quien por supuesto veía en esto la obra del demonio:

Todos los indios... antes de casarse, se han de conocer primero, y juntarse algunas veces... y están tan asentados en este engaño, que pidiéndome en un pueblo por donde pasaba, un indio, que le casase con una india... un hermano de ella lo contradijo bastante, y no dio otro argumento sino que nunca se habían conocido ni juntado.

Diversos rituales a lo largo y ancho de los Andes marcaban la iniciación sexual de adolescentes de ambos sexos y apuntaban a lo mismo, a un descubrimiento paulatino, sin barreras morales de ningún tipo, de los secretos de las relaciones carnales. Fernando Armas ha encontrado, por ejemplo, un informe del doctor Alonso de Osorio, extirpador de idolatrías del siglo XVII, que aporta curiosos detalles sobre estas prácticas:

Por el mes de diciembre que empiezan a madurar las paltas hacían una fiesta que llaman Acataqmita, que duraba seis días con sus noches, para que madurasen las frutas. Juntábanse hombres y mujeres en una plaza, entre los huertos, desnudos, en cueros, y desde allí corrían a un cerro, que había gran trecho, y con la mujer que ellos alcanzaban en la carrera tenían excesos. Precedía a esta fiesta por vigilia cinco días de ayuno, no comiendo sal ni ají, ni llegando a mujeres.

Asociar la copulación con la fertilidad de los frutos (o en otros casos de la tierra) en lugar de hacerlo con el pecado, como ocurre en el cristianismo, colocaba a las mujeres en un plano de igualdad con los hombres y ponía a unas y otros en una relación de complementariedad, en un plano de equilibrio. Es más, lo que ocurría entre los seres humanos respondía a una cosmovisión que atribuía a los dioses similares comportamientos y roles. Así, siguiendo con las informaciones recogidas por los sacerdotes que combatían la idolatría, encontramos en las sierras de Cajatambo a una huaca, Mama Rayiguana, que atesoraba figurillas mágicas o conopas de todos los frutos y vegetales y no quería compartirlos con los hombres. Sin embargo, para que estos frutos crecieran en la tierra se necesitaba al pájaro Yucyuc y fue esta ave «inseminadora» la que vino en ayuda de nuestros antepasados: robó a un hijo de la huaca y, a cambio de devolverlo, logró que Mama Rayiguana repartiera a los hombres sus alimentos.

El *yanantin*, un concepto que se ha conservado hasta hoy en la mentalidad de los pueblos andinos, expresa bien cómo era vista la relación entre hombres y mujeres en la época prehispánica. El *yanantin*, según los estudiosos que se han ocupado

del tema, revela la relación complementaria de la pareja masculina y femenina. Para no caer en idealizaciones, sin embargo, es necesario precisar, como señala Michael J. Horswell, que las esferas masculina y femenina, si bien estaban integradas, enfrentaban una constante negociación en la cual podía haber desigualdades temporales.

Un mito de *Dioses y hombres de Huarochiri* que ya hemos glosado muestra muy bien esta negociación entre lo femenino y lo masculino imbuido de más poder. Nos referimos a la hermosa Chuquisuso que se deshace en llanto porque sus maizales se están secando y que accede a tener sexo con el dios Pariacaca siempre y cuando este construya un canal de riego. Antes de cumplir su promesa, sin embargo, Chuquisuso consigue un canal más y tras su encuentro carnal con Pariacaca se convierte en piedra. El poder adquirido por Chuquisuso en este toma y daca se evidencia en el hecho de que se convirtió en una diosa muy reverenciada. En la época de limpieza de las acequias, durante cinco días se realizaban ceremonias en su honor y luego, como se cuenta en *Dioses y hombres...*, «la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Con mucho respeto y temor traían una mujer y decían: ‘Esta es Chuquisuso’, y se rendían ante ella como si fuese la misma a quien representaba».

Otro asunto muy relevante para comprender el lugar de las mujeres indígenas en tiempos prehispánicos son las labores que ellas realizaban en el seno del grupo familiar y en su comunidad. Y aquí también nos topamos con informaciones que corroboran cierta igualdad entre hombres y mujeres o, en todo caso, que apuntan más a complementariedad entre ambos géneros que a subordinación femenina. El cronista Pedro Cieza de León, apreciado por los especialistas por la escrupulosidad casi de etnógrafo con la que fue anotando las singularidades del Nuevo Mundo tanto en los reinos de la naturaleza como en las organizaciones sociales, muestra su asombro cuando en Quito se topa con una inversión de los roles de género en comparación con los que se daban en Europa: «las mujeres son las que labran los campos y benefician las tierras y mieses, y los maridos hilan y tejen, y se ocupan en hacer ropa, y se dan otros oficios femeniles que debieron aprender de los Ingas». No se piense, sin embargo, que este era un caso aislado pues el mismo cronista señala que también entre los incas se presentaba a veces una situación semejante. «Yo he visto en los pueblos de indios comarcanos al Cuzco de la generación de los Ingas, mientras las mujeres están arando, estar ellos hilando, aderezando sus armas y su vestido, y hacen cosas más pertenecientes para el uso de las mujeres, que no por el ejercicio de los hombres», anota Cieza en otro pasaje de su *Crónica del Perú*.

Un dato aún más curioso es el que aporta Cieza de León cuando se ocupa de los cañaris, uno de los pueblos del actual Ecuador que mayor resistencia opusieron al avance de los incas y que posteriormente se convirtieron en los más fieles aliados de los conquistadores españoles. Tras describir los rasgos físicos y la vestimenta de los representantes masculinos de esta etnia («son de buen cuerpo y buenos rostros. Traen los cabellos muy largos, y con ellos daba una vuelta a la cabeza, de tal manera que con ella y con una corona que se ponen redonda de palo tan delgado como aro de cedazo, se ve claramente ser cañares»), expresa su admiración por las mujeres:

Son algunas hermosas, y no poco ardientes en lujuria, amigas de españoles. Son estas mujeres para mucho trabajo, porque ellas son las que cavan las tierras, y siembran los campos, y cogen las sementeras. Y muchos de sus maridos están en sus casas tejiendo, e hilando y aderezando sus armas, y ropa, y curando sus rostros, y haciendo otros oficios afeminados. Y cuando algún ejército de españoles pasea por su provincia, siendo como en aquel tiempo eran obligados a dar indios que llevasen a cuestras las cargas del fardaje de los españoles, muchos daban sus hijas y mujeres, y ellos se quedaban en sus casas.

Llegados a este punto, evitemos la tentación de caer en generalizaciones o de hacer afirmaciones inequívocas, puesto que en realidad la información que se tiene sobre la sexualidad de las mujeres andinas es escasa y además permeada por los prejuicios de los cronistas tanto españoles como indígenas. Repitamos simplemente que hay muchos indicios de que en la tradición cultural andina de tiempos prehispánicos los géneros masculino y femenino se concebían como complementarios y que incluso había espacio para un tercer género, como veremos en las páginas siguientes.

El tercer sexo

Las huestes de Pizarro y las plumas que se pusieron a su servicio necesitaban legitimar el derecho de la corona de España a apoderarse de los nuevos territorios y a subyugar a las naciones que los poblaban. Una de las estrategias que emplearon para ello fue achacar a los pueblos indígenas todas las iniquidades y pecados habidos y por haber, empezando por el canibalismo y llegando hasta lo que en su

mentalidad era el pecado más horrible: la sodomía. Es necesario pues tomar con pinzas todo lo que los cronistas relataban sobre el así llamado pecado nefando, pues muchas veces era más invención que dato de la realidad.

Con todo, una información al parecer confiable fue la que proporcionó fray Domingo de Santo Tomás a Pedro Cieza de León. Este dominico llegado al Perú en las primeras décadas de la conquista realizó una amplia labor evangelizadora y escribió una gramática de la lengua quechua. Atento a lo que para él eran artimañas del demonio, tomó nota de una práctica religiosa muy singular y luego confió estas anotaciones a Cieza de León:

Verdad es que generalmente entre los serranos e yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad. Y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos, o más según el ídolo. Los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban mujeres. Con estos casi como por vía de santidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos, el uno de los indios de la sierra, que estaba para este efecto en un templo que ellos llaman guaca de la provincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco, el otro era en la provincia de Chíncha indios de su majestad. A los cuales hablándoles yo de esta maldad que cometían y agravándoles la fealdad del pecado, me respondieron que ellos no tenían la culpa, porque desde el tiempo de su niñez los habían puesto allí sus caciques, para usar con ellos este nefando vicio, y para ser sacerdotes y guarda de los templos de sus indios».

Con base en este y muchos otros pasajes que mostrarían situaciones de homosexualidad masculina o femenina, androginia y travestismo, Michael J. Horswell ha planteado la existencia de «subjetividades de un tercer sexo». Recurriendo al concepto de *tinkuy* o enfrentamiento ritual, tan difundido hasta el día de hoy en los Andes como el de *yanantin*, este estudioso asigna al tercer sexo la indispensable función de mediación ritual en la reunión de opuestos complementarios. Horswell señala que la presencia del tercer género «fue ritualmente vital con el objetivo de llevar a los géneros opuestos a una armonía y simetría en diferentes contextos ceremoniales». Como es comprensible, estos sujetos que no eran ni hombres ni mujeres, que traicionaban el sistema de género binario, fueron demonizados por evangelizadores y cronistas a través de la retórica de la moralidad cristiana.

Veamos a continuación algunas de las diversas manifestaciones del tercer género en distintos lugares de los Andes prehispánicos, empezando por un curioso dato que brinda el cronista mestizo Blas Valera sobre jóvenes que se ofrecían voluntariamente como sacerdotes, aunque esto muchas veces implicaba la castración. Dice este cronista jesuita: «Se ofrecían desde muchachos y duraban no solo en continencia hasta la vejez, pero en virginidad... Muchos de estos o los más eran eunucos, que ellos dicen corasca, que o ellos mismos se castraban en reverencia de sus dioses o los castraban otros cuando eran muchachos para que sirviesen en esta manera de vivir».

Blas Valera podría estar refiriéndose aquí a los jóvenes que servían de guardianes en las casas de escogidas o *aclla huasi*, pero también al mismo tipo de servidores de huacas a los que hacía mención fray Domingo de Santo Tomás. Un dato que parece corroborar esto último es lo que señala Valera sobre la veneración de que eran objeto estos jóvenes castrados: «cuando salían por las calles y las plazas, llevaban tras sí toda la gente, que los tenían por santos». Esto último lleva a Michael J, Horswell a concluir que «los sacerdotes de tercer género, corporalmente marcados a través de la castración o el travestismo, participaron en instituciones religiosas de la estructura de poder del Tahuantinsuyo y disfrutaron de un cierto estatus en la sociedad».

Esbozando trazo a trazo el retrato de estos representantes del tercer género, señalemos que hay evidencias suficientes para considerar que, como insinúa fray Domingo de Santo Tomás, estos jóvenes hablaban como mujeres. Así, Pablo José de Arriaga menciona rituales agrícolas en los cuales los hombres hablaban con voces femeninas. Estos sujetos recibían el nombre de *parianas* y eran escogidos cada año en la comunidad con dos meses de anticipación, tanto para que se entrenasen para el ritual cuanto para que dejaran de mantener contacto carnal con sus esposas. Sobre la difusión seguramente muy amplia de este tipo de prácticas da cuenta el diccionario aimara que compiló el jesuita Ludovico Bertonio y en el cual figura el término *cutita chacha*, con el significado de «hombre que habla con voz mujeril».

Veamos, por último, de entre los numerosos mitos de origen de los incas, el que narra el cronista indio Juan de Santa Cruz Pachacuti en su *Relación de antigüedades del reino del Perú*. El protagonista, como en otras versiones, es Manco Cápac, quien llega al valle del Cusco provisto de una barra de oro o *tupacyauri* y acompañado de tres hermanos y cuatro hermanas. Luego de una entrada auspiciosa a esa zona, pues en el cielo se formó un arcoíris, las cuatro parejas vieron a lo lejos el

bulto de una persona. El menor de los hermanos corrió a ver quién era, pero se demoraba en regresar. En vista de eso, Manco Cápac envió a una de sus hermanas y esta también quedó atrapada, pues en realidad no se trataba de una persona, sino de una divinidad o huaca.

Furioso, Manco Cápac se acercó hasta la huaca que tenía forma de piedra y junto a ella encontró a sus hermanos casi muertos. Estos con señas culparon de lo ocurrido a esa piedra y entonces Manco Cápac arremetió contra ella, propinándole puntapiés y golpes con el *tupacyauri*. Fue en ese momento que la huaca comenzó a hablar y se dirigió en estos términos a Manco Cápac: «Andad que habéis alcanzado gran fortuna, que a este tu hermano y hermana los quiero gozar, porque sí pecaron gravemente pecado carnal, y así conviene que estén en el lugar donde estuviere yo, el cual se llamaría Pitusiray, Sawasiray». A Manco Cápac, abrumado por la pena, no le quedó más que alejarse del lugar. Añadamos que Sawasiray y Pitusiray son dos montañas sagradas que se yerguen sobre el Valle Sagrado de los Incas, relativamente cerca de Cuzco.

Analizando el significado de este mito, los especialistas se han detenido bastante en la relación incestuosa de la pareja de hermanos castigados por la huaca y convertidos en montañas, pero han dejado pasar por alto el deseo que expresa la huaca: «a este tu hermano y hermana los quiero gozar». Quien sí le ha dedicado muchas páginas a interpretarlo es el ya mencionado Michael J. Horswell y para él «este episodio puede ser entendido como [...] un mito de origen que explica y sanciona la ritualidad sexual con las huacas». Queda claro, además, si no obviamos las palabras de la huaca, que esta ritualidad implica un encuentro homoerótico entre la huaca y el menor de los hermanos y esta práctica sería la que constituía parte del culto en muchos adoratorios a lo largo y ancho de los Andes.

Una comprensión más cabal de la importante función que cumplía el tercer género en la cosmovisión andina requiere que volvamos a la relación sexual (olvidemos el término «incestuosa») entre los dos hermanos y que traigamos a colación de nuevo el concepto de *tinkuy* o enfrentamiento ritual, difundido hasta el día de hoy en los Andes. Este enfrentamiento ritual se da muchas veces entre hombres y mujeres y su finalidad pareciera ser buscar el equilibrio entre ambos géneros de modo tal que se complementen y esto al parecer no podría suceder sin la participación ritual del tercer sexo.

Una costumbre actual en una comunidad quechua altoandina puede ilustrar bien esta negociación ritual de género que operaba siempre entre las poblaciones

andinas. En Chillihuani, una comunidad de la provincia cuzqueña de Quispicanchi, la ceremonia de matrimonio es presidida por dos padrinos que se paran a la derecha del novio y dos madrinas que se acomodan al lado izquierdo de la novia. A estos cuatro personajes y a la futura pareja de esposos se une el *runa pusaq*, un respetado anciano que abre el cortejo nupcial. Y aquí viene lo interesante. Al grupo se unen diez jóvenes hombres, *yana uyakuna* o danzantes de cara negra, cinco de los cuales están travestidos como mujeres «tradicionales» y los otros cinco, como hombres «modernos». Estas cinco parejas travestidas danzan alrededor del cortejo, haciendo chistes no con su voz natural, sino en falsete y parodiando el acto sexual. Horswell concluye que unir a mujer y varón, el *qhariwarmi* en quechua, es una tarea que depende de la mediación ritual de los travestidos *yana uyakuna*.

Un vocablo recogido en el *Vocabulario de la Lengua Quechua* de Diego González Holguín resume lo que hemos venido tratando sobre el tema. Holguín anota la palabra *yanachacuni* y le atribuye la definición de «servirse un hombre de otro, o el demonio, o el pecado del hombre». Si vemos que la raíz del vocablo debe estar ligada al concepto de *yanantin*, entendido como la relación complementaria de la pareja masculina y femenina, comprendemos que *yanachacuni* hace referencia, en palabras de Horswell, a «la praxis ritual sexual sodomítica y a su relación con el concepto de *yanantin*»; es decir, al tercer género tal cual lo entendían nuestros antepasados.

Mama Guaco y el origen del imperio

De las dos leyendas sobre la fundación del Imperio de los incas, la de Manco Cápac y Mama Ocllo que emergen del lago Titicaca y la de los hermanos Ayar que salen de una cueva en el cerro Tambotoco, la segunda tiene muchísimas más connotaciones sexuales y bastante escabrosas, por cierto.

Son cuatro las parejas de hermanos llamadas a fundar el gran imperio, pero es el personaje de Mama Guaco el que llama poderosamente la atención. En la versión del mito fundacional que proporciona el cronista temprano Pedro Sarmiento de Gamboa, Mama Guaco y Manco Cápac son, por «feroces y crueles», los caudillos. Sin embargo, en su avance hacia el valle de Cusco en busca de tierras fértiles, se dice que Manco Cápac tuvo ayuntamiento con su hermana Mama Ocllo y que esta parió a un niño de él, Sinchi Roca, quien sucedería a su padre en el trono y pasaría a la historia como el segundo Inca.

Dejemos de lado, no obstante, las cuestiones dinásticas y detengámonos en la relación incestuosa de los dos hermanos. Llama la atención que al contrario de lo que sucede en la mayoría de culturas, donde el incesto es prohibido y se apela a los mitos para reforzar este tabú, en el caso de los incas la relación carnal entre hermano y hermana no solo no es considerada pecaminosa, sino que se convertirá en adelante en una institución de la monarquía cuzqueña: el Inca deberá elegir siempre como pareja a una de sus hermanas y entre los niños nacidos de esta unión se buscará en primer lugar, aunque no siempre, al heredero de la *mascaypacha*, el tocado que simbolizaba el poder.

Volvamos ahora a Mama Guaco. Sarmiento de Gamboa cuenta que esta mujer fuerte y diestra tomó dos varas de oro y las arrojó hacia el norte. La primera no se clavó bien, pues cayó en suelo que era suelto y poco fértil. La segunda, en cambio, llegó muy cerca de donde en adelante estaría el Cuzco y se hundió en tierra fértil. Es evidente que las varas del relato tienen fuertes connotaciones fálicas y esto queda reforzado en el siguiente episodio que se narra sobre Mama Guaco.

Las tierras que codiciaban los hermanos Ayar pertenecían a una nación de indios llamados guallas. Para someterlos, Mama Guaco mató a uno de ellos y con su ferocidad característica le arrancó el corazón y los pulmones. Tras clavarles los dientes a estos órganos y llenarse la boca de sangre, la guerrera arremetió contra los desavoridos guallas, rajándoles las cabezas con su boleadora. No contenta con esta victoria, Mama Guaco empujó a Manco Cápac a guerrear contra el resto de naciones que poblaban el valle, como las sauaseras y alcabizas, hasta destruirlas totalmente.

Con la fundación del Cuzco y la edificación de la casa del Sol o Inticancha terminan, en la versión de Sarmiento de Gamboa, las hazañas guerreras de Mama Guaco. Otro cronista, sin embargo, don Felipe Guaman Poma de Ayala, brinda detalles mucho más escabrosos sobre esta mujer, literalmente, de armas tomar.

El cronista indio no se anda con rodeos y, tras aseverar que Manco Capac no tuvo padre conocido, atribuye a Mama Guaco ser la progenitora del primer inca. Es más, añade que esta mujer fue «gran fingidora, idólatra y hechicera» que hablaba con los demonios. Recurriendo a esos poderes secretos, Mama Guaco hacía hablar a las piedras, a las lagunas y a los zorros y embaucaba a los indios para que le sirviesen y obedeciesen como a su reina. Y no contenta con eso, Mama Guaco se revolcaba con todos los hombres que pudiesen darle placer.

El giro más interesante de la versión que cuenta Guaman Poma está en el hecho de que Mama Guaco, en sus andanzas, quedó preñada y dio a luz a un varón.

Siguiendo el consejo de los demonios, la mujer guardó en secreto el nacimiento del niño y se lo dio a una ama de nombre Pilco Ziza con el encargo de que lo mantuviese escondido durante unos años dentro de la cueva llamada Tambotoco. Fue al cabo de ese tiempo que Mama Guaco proclamó que de esa cueva había de salir un señor muy poderoso, un Cápac Inca, que sería conocido como Manco Cápac y que era hijo del Sol y de la Luna. Fue con él con quien Mama Guaco contrajo matrimonio, convirtiéndose en la primera coya o reina.

Recapitulando el origen de los incas tal cual lo presenta Guaman Poma de Ayala, nos encontramos ante la figura de una mujer muy poderosa que busca a todos los hombres que le da en gana para tener relaciones carnales y que además está versada en las artes de la hechicería. Si ya con los dones sobrenaturales que tenía para hacer hablar a las piedras, las aguas y los animales había sometido a las naciones que poblaban el valle del Cuzco, cuando engendra un hijo y más adelante se casa con él, da origen al que sería el linaje más poderoso de América del Sur antes de la llegada de los españoles, el de los incas del Tahuantinsuyo.

Si en la versión de Sarmiento de Gamboa estamos ante un incesto entre hermanos como el acto que da origen a los incas, en la de Guaman Poma el incesto es entre madre e hijo y es la madre, una mujer hermosa, morena de todo el cuerpo y de buen talle según el retrato que pinta el cronista indio, quien lleva la batuta en toda esta historia.

Con su mezcla de características varoniles y femeninas, Mama Guaco resulta definitivamente un personaje andrógino que rompe todos los moldes de lo puramente femenino. Será por eso que en años recientes la figura de esta coya es reivindicada por quienes no están de acuerdo con el encasillamiento de la sexualidad humana desde una aproximación binaria masculino-femenino y defienden un abanico de orientaciones que van desde la homosexualidad tanto femenina como masculina hasta el travestismo y la intersexualidad y lo queer.

No nos engañemos, sin embargo, y no vayamos a creer que los incas eran unos adelantados a su época y permitían la poliandria. Si bien en algunas ocasiones nos volvemos a encontrar con mujeres guerreras como Chañan Cori Coca, que se puso al mando de un ejército de soldados de piedra para derrotar a los invasores chancas que querían conquistar el Cuzco, no se menciona ningún otro caso de una reina o coya que usase al hombre que le viniese en gana para encontrar satisfacción sexual.

Por el contrario, eran los Incas, en su calidad de divinos, quienes gozaban del derecho de contar con un número ilimitado de esposas secundarias tanto entre la

nobleza cuzqueña como entre las hermanas e hijas de los curacas de las naciones conquistadas. Como veremos en el capítulo correspondiente, muchas de estas mujeres eran destinadas a las casas de las Vírgenes del Sol precisamente por su rango y belleza y era en este lugar donde el Inca podía escogerlas a su antojo.

Volviendo a Mama Guaco, precisemos que algunos historiadores han trazado el origen de su nombre hasta la palabra aimara *huaccu*, que significa «mujer estéril» y «mujer varonil». Esto y la forma como es presentado este personaje mitológico por cronistas indios como Guaman Poma y Juan de Santa Cruz Pachacuti da argumentos a investigadores como Michael J. Horswell para concluir que Mama Guaco podría estar mostrada en una forma masculinizada o lo menos entre lo masculino y lo femenino en tanto representante o incluso arquetipo del tercer género.

Las vírgenes del Sol

La mayor parte de información sobre los hechos y costumbres de los incas nos ha llegado a través de los cronistas y teñida por las concepciones y prejuicios que constreñían a los españoles del siglo XVI. Sobre los *aclla huasi* o casas de escogidas, por ejemplo, la versión predominante era que en estos lugares vivían las doncellas dedicadas al culto al sol y otras divinidades y que su enclaustramiento de por vida tenía por finalidad guardar su virginidad.

La naturaleza de los *aclla huasi*, sin embargo, parece haber sido mucho más compleja. El cronista indio Felipe Guaman Poma, por ejemplo, distingue a las vírgenes que servían al Sol, la Luna, las Estrellas y a las huacas o dioses principales y que no conocían varón hasta morir de las vírgenes o acllas del Inca, quienes, en palabras del cronista, «estaban corrompidas y amancebadas del mismo Inca». Esta especie de serrallo, por lo demás, siempre según el mismo Guaman Poma, estaba conformado por hijas de principales y jamás debían pecar con otra persona que no fuese el Inca o el dignatario a quienes habían sido entregadas como concubinas por el Inca.

Una tercera función de las casas de escogidas era la de servir de una especie de obraje para la administración incaica. En estos lugares, en efecto, las mujeres se dedicaban al tejido de finísimas prendas de vestir y a la preparación de chicha, la bebida sagrada indispensable en toda clase de ceremonias religiosas.

Volviendo a las mujeres con las que los gobernantes incas se holgaban o que entregaban a los jefes étnicos con los que pactaban alianzas, estas eran de

diversas categorías. Estaban en primer lugar las *huayrur aclla*, quienes destacaban por su inigualable belleza y entre quienes el Inca escogía a sus esposas secundarias. Seguidamente se menciona a las *paco aclla*, muchachas también bellas que eran entregadas como esposas a los curacas y jefes con quienes el Inca mantenía lazos de reciprocidad. Por último, no faltaban las *taqui aclla*, jóvenes que sobresalían por su aptitud para el canto y la danza y que eran necesarias para alegrar las fiestas de la corte.

¿Recibirían algún entrenamiento especial para hacer las delicias de un hombre las escogidas de las dos primeras categorías? Sobre eso los cronistas, siempre apegados al catecismo, se cuidan de mencionar palabra, pero no es aventurado suponer que así era. ¿El arte del sexo no es acaso más sofisticado que el de elaborar los más finos textiles o la chicha más agradable al paladar? Algunas decoraciones de los aríbalos, esos cántaros de cuello largo, cuerpo voluminoso y base cónica alimentan en cierto modo esta hipótesis. Nos referimos específicamente a un tipo de decoración que muestra mujeres ricamente ataviadas con prendas que las identifican como *acllas*. Según el perspicaz análisis que realiza la arqueóloga Bat-ami Artzi, las plantas que aparecen al lado de estas mujeres son la clave para descifrar la decoración. Estas plantas lucen unas flores alargadas de color rojo con partes de color negro al inicio y el final y con estambres también negros. Eso permitiría identificar estas plantas como pertenecientes a la especie de las Bomareas y se trataría, específicamente, de las que en quechua reciben el nombre de *sullu sullu*. El hecho de que esta planta sea considerada abortiva según los estudios de varios botánicos lleva a Artzi a concluir que seguramente en los *aclla huasi* se controlaba no tanto la virginidad de las escogidas cuanto que no quedaran embarazadas antes de ser entregadas a algún noble o curaca.

No nos adelantemos, sin embargo, y empecemos por repasar cómo eran seleccionadas las muchachas destinadas a los *aclla huasi*. El padre Bernabé Cobo, un cronista que desarrolla su obra a comienzos del siglo XVII, pero que a pesar de ello proporciona información muy valiosa sobre los incas, se explaya en detalles interesantes. Cuenta Cobo que los funcionarios del Inca especializados en «recoger niñas, guardarlas y enviarlas al Cuzco» se llamaban *apupanaca* (jefe de la panaca) y eran enviados una vez al año a todos los confines del imperio.

La principal habilidad de un *apupanaca* radicaba en tener excelente ojo para, entre todas las niñas que estaban entrando a la pubertad, escoger a las especialmente bellas y prometedoras. Estas muchachas en principio eran recluidas en las casas de escogidas que había en cada cabecera de gobernación, donde, según Cobo, «les

enseñaban las obras y ejercicios mujeriles como hilar y tejer lana y algodón, guisar de comer, hacer sus vinos y chichas». Además, se ponía mucho cuidado en «guardarlas con toda vigilancia para que se conservasen doncellas».

El momento trascendental en la vida de estas niñas llegaba cuando se acercaban a la adolescencia, a los trece o catorce años. Entonces, los *apupanaca* procedían a seleccionar a las que, podría decirse, habían madurado mejor para enviarlas al Cuzco a presencia del Hijo del Sol. Era el mismísimo Inca, al parecer, quien se encargaba de repartir a estas muchachas en tres grupos: las que servirían como sacerdotisas en los templos de las principales divinidades, las que serían ofrendadas a los apus en esas ceremonias conocidas como *capacochas* y, por último, las que «por su nobleza y hermosura señalaba para mancebas suyas y para repartir entre sus capitanes y parientes».

Irene Silverblatt, una historiadora que ha escudriñado en el papel que jugaron las mujeres en la época prehispánica y durante la colonia, ha sido la primera en comprender que las doncellas escogidas fueron muchísimo más que solo objeto de placer del Inca, sus dignatarios y los curacas aliados o sometidos. Estas hermosas mujeres y su sexualidad controlada por el orden incaico fueron elevadas en efecto a símbolo del poder que los gobernantes cuzqueños ejercían sobre los pueblos incorporados a su vasto imperio, sea por derecho de guerra o mediante alianzas. En palabras de Irene Silverblatt, los incas se presentaban así como «los conquistadores masculinos de todas las poblaciones no incas, representadas como mujeres conquistadas».

Si nos ponemos a pensar, la guerra, y sobre todo las guerras de conquista, en todos los tiempos y latitudes han convertido el cuerpo de la mujer en botín. El toque maquiavélico que los incas le dieron a este fenómeno fue elevar a las mujeres más agraciadas de los pueblos conquistados, de rango noble por supuesto, primero a la categoría de «escogidas» y de «esposas del Inca» para luego ser ofrecidas como esposas secundarias a los curacas sometidos al poder incaico. Las *acla* y los *acla huasi* se convirtieron así en un importante mecanismo para fortalecer las alianzas políticas de los incas. Más aún, como señala Silverblatt, estas preciosas mujeres eran «un recordatorio constante del poder de la élite incaica... y servían para poner coto a cualquier sentimiento antiimperial que pudiera tener un curaca.»

Como es natural, sin embargo, a los pueblos sometidos no siempre les caía en gracia el manejo que los incas hacían de sus mujeres más apetecibles y de más alta alcurnia. El Inca Garcilaso, por ejemplo, cuenta en estos términos la reacción de

un curaca a la tiranía incaica: «Si le admitimos por señor, nos ha de quitar nuestra antigua libertad, las mejores posesiones que tenemos y las mujeres e hijas más hermosas que tuviéremos». Pedro Cieza de León, otro cronista, abunda sobre lo mismo y señala que de todas las obligaciones que los conquistadores incas imponían, las que más pesaban a los pueblos sometidos era entregar para el servicio del Inca a sus hijas y mujeres más hermosas.

Las normas que aplicaban para las escogidas no deben llevar a error en torno a la vida sexual de las muchachas de la plebe. Si en el caso de las primeras su castidad o reproducción era severamente resguardada y la muerte era el castigo para las que se atrevían a tener relaciones sexuales prohibidas, el sexo premarital para las jóvenes del común no solo no estaba vetado, sino que era fomentado. *Tincunacuspá* era el nombre que recibía el emparejamiento antes del matrimonio y ha quedado registrado en las crónicas precisamente por la indignación que causaba entre los españoles. Uno de ellos, Pablo José de Arriaga, un jesuita extirpador de idolatrías a comienzos del siglo XVII, escribía: «Otro abuso es muy común entre los indios hoy en día, que antes de casarse se han de conocer primero y juntarse algunas veces y así es caso raro el casarse sino es primero *tincunacuspá*».

José de Acosta, otro jesuita que desplegó una amplísima labor durante el gobierno del virrey Toledo en las últimas décadas del siglo XVI, trazó este paralelo: «La virginidad, que entre todos los hombres es mirada con estima y honor, la desprecian estos bárbaros como vil y afrentosa. Excepto las vírgenes consagradas al Sol o al Inca, todas las demás mientras son vírgenes se consideran despreciadas y así, en cuanto pueden, se entregan al primero que encuentran».

A contrapelo de lo que se creía en el siglo XVI, ahora quienes se guían por la razón y no por los prejuicios piensan que vivir la sexualidad con naturalidad y en el momento en que despiertan las hormonas es lo mejor que puede pasar. En esto, las comunidades andinas heredaron la antigua tradición prehispánica del *tincunacuspá* con otro nombre, *servinacuy*, gracias a la cual las muchachas y muchachos podían experimentar el sexo sin traumas ni remilgos.

Cuarenta esposas y cuatro mil mancebas

La naturaleza sagrada de los gobernantes incas, en tanto descendientes del dios Sol, es traída a colación con frecuencia, pero esta sacralidad se queda en palabras vacías

de contenido si no se maneja algunos ejemplos concretos de qué implicaba esto en la vida cotidiana de los señores del Cuzco y de las personas que los rodeaban. El cronista Pedro Pizarro, quien trabó con Atahualpa algo parecido a la amistad mientras el Inca estuvo cautivo de los españoles en Cajamarca, relata algunos episodios muy significativos.

Tras pintar un retrato del prisionero, «indio bien dispuesto y de buena presencia, de buenas carnes, no grueso demasiado, hermoso de rostro y grave en él», el privilegiado testigo cuenta que el Inca era muy temido por todos, al extremo que los caciques que comparecían ante él temblaban y casi no se podían sostener de pie. Es lo que le pasó, según Pedro Pizarro, al señor de Huaylas, quien había pedido permiso para ir a su tierra y demoró más de lo acordado en regresar a Cajamarca. En general, los caciques, nobles y capitanes que formaban la comitiva del Inca al parecer solo podían presentarse en sus aposentos descalzos y cargando un peso a la espalda. La escena que Pedro Pizarro presenció cuando Challcuchima, uno de los principales generales de Atahualpa, compareció ante el Inca junto con Hernando Pizarro, resulta aún más reveladora, pues el temido guerrero no solo ingresó descalzo y cargando un peso, sino que luego se echó a los pies del gobernante y se los besó al tiempo que se deshacía en llanto.

La naturaleza sagrada del inca quedaba patente, asimismo, en detalles en apariencia nimios como su vestimenta. Nos referimos no solo al hecho de que, como anota Pedro Pizarro, usaba prendas elaboradas con los tejidos más delicados, como unos que al tacto parecían más blandos que la seda y que resultaron ser de pelo de murciélago. Más significativa nos parece otra información que proporciona el cronista sobre un recinto en el que se guardaba todo aquello que Atahualpa había usado, desde prendas que había vestido por una sola vez, como era lo habitual en su caso, hasta las esterillas sobre las que pisaba. Más aún, los huesos de la carne que comía y las mazorcas de maíz que había agarrado también se acumulaban en recipientes especiales. La razón de eso, según le explicaron al cronista, era que ninguna persona podía tocar «lo que tocaban los Señores e hijos del Sol». Para ello, una vez al año todo lo allí almacenado se quemaba y las cenizas se esparcían en el aire.

La excepcionalidad del hijo del Sol para sus súbditos era subrayada por la parafernalia que acompañaba sus apariciones públicas. Pedro Pizarro hace referencia a dos de ellas, su recorrido desde los baños termales donde descansaba hasta Cajamarca la tarde que fue capturado por los españoles y su aparición en la plaza de este mismo sitio el día que fue ejecutado. El primer episodio, sobre todo, permite

echar a volar la imaginación, pues el cronista pinta una escena absolutamente deslumbradora: un Inca llevado en andas ricamente aderezadas, todo él luciendo joyas de oro y plata que refulgen al sol, con dos mil indios que se le adelantan para barrer el camino y gran cantidad de guerreros que avanzan por los flancos, además de danzantes y músicos que lo preceden. Tal despliegue de poderío y suntuosidad debía resultar en extremo apabullante para los humildes pobladores del Tahuantinsuyo. Esto explica, al mismo tiempo, la reacción de los pobladores de Cajamarca cuando Atahualpa fue ejecutado: «toda la gente que había en la plaza de naturales, que había hartos, se prostraron por tierra, dejándose caer en el suelo como borrachos».

Esta digresión sobre las implicancias de que los gobernantes incas fueran considerados seres divinos nos parece necesaria para comprender a cabalidad su desmedida actividad sexual. El mismo Pedro Pizarro aporta información muy reveladora al respecto cuando se ocupa de los arreglos matrimoniales de los gobernantes y de la forma cómo eran elegidos sus herederos al trono. Al respecto, señala el cronista que los incas tomaban como esposas a sus hermanas basados en la creencia de que «nadie las merecía si ellos no» y que el heredero al trono se elegía entre los hijos que el gobernante engendraba en mujeres de su propia sangre. A continuación añade, sin embargo, que aparte de la coya o reina, el Inca tenía otras cuarenta mujeres, cada una acompañada por un servicio de cien vírgenes provenientes de todas las partes del país. En otro pasaje, el cronista es aún más explícito y afirma lo siguiente: «fuera de estas hermanas tenían estos señores todas las hijas de los caciques del reino por mancebas, y estas servían a sus hermanas principales, que serán en número mucho más de cuatro mil».

Este apabullante número de mujeres que desfilaban por el colchón grande de algodón en el que dormía el Inca demandaba necesariamente ciertos arreglos y sobre eso también se extiende Pedro Pizarro:

La orden que estas señoras tenían en servir a sus hermanos y maridos era que una de ellas servía una semana con la parte de las indias ya dichas que les eran dadas, y ésta dormía con él y la india que se le antojaba que ésta tenía consigo, y por esta orden todas las demás hermanas, por su turno y orden hasta volver a la primera.

Tras escudriñar en las crónicas, el antropólogo Tom Zuidema encontró algunas informaciones adicionales sobre las relaciones matrimoniales de los incas, tanto con sus esposas principales como con sus mujeres secundarias y logró profundizar

en el complejo entramado simbólico, ritual y hasta organizativo que subyacía a esta envidiable vida sexual de los hijos del Sol. En su análisis, Zuidema parte del relato de Pedro Sarmiento de Gamboa sobre el matrimonio de Pachacútec, el Inca al que se le atribuye la expansión inicial del imperio, con Mama Anahuarque, señora de uno de los pueblos que habitaba en el valle de Cuzco. Habrían sido cuatro los hijos que el Inca tuvo con la coya, pero lo que llama la atención es que el cronista menciona a cien hijos y a cincuenta hijas bastardas que «por ser muchos, llamó Hatun aillo y por otro nombre Ínaca Panaca Aillo».

¿Qué mujeres le dieron tan abultado número de descendientes a Pachacútec? Otro cronista, Juan de Betanzos, da una pista cuando señala que Mama Anahuarque recibió de su marido cien acllas o vírgenes del sol para que estuviesen a su servicio y cincuenta acllas adicionales de parte del sacerdote del Sol. Estas mujeres, seleccionadas por su hermosura y adiestradas especialmente en algunas actividades, pudieron ser, según Zuidema, esposas secundarias. En otro pasaje, no obstante, al referirse al nacimiento de los dos primeros hijos legítimos del Inca, Juan de Betanzos añade que «en este tiempo tomó por mujeres otras veinte señoras, hijas de aquellos principales de la ciudad así de los Hurin Cuzco como los de Hanan Cuzco, que dice el Cuzco abajo y el Cuzco arriba, lo cual partía y limitaba las casas del sol y dos arroyos».

Para Zuidema, existe una relación clara entre el sistema de ceques del Cuzco, unas líneas imaginarias que partían del Coricancha en todas las direcciones y jalaban las principales huacas de la ciudad sagrada y su entorno, y las esposas de los incas. Estas líneas sumaban un total de cuarenta y uno y Zuidema asume que cada señora (léase esposa) llegaba a la corte siguiendo su propio ceque. Es más, según este antropólogo, de la información proporcionada por Betanzos citada en el párrafo anterior se puede inferir que diez ceques estuvieron a cargo de igual número de esposas de mayor rango y otro tanto, de esposas de menor jerarquía. El ceque llamado Cápac, finalmente, recibía tal calificativo, que se puede entender como «real», porque estaba relacionado con la esposa principal del Inca, la Coya.

Sin tomar en consideración todos estos arreglos rituales y simbólicos, no se puede ni siquiera hacer el intento de imaginar cómo era el comportamiento sexual de un hombre que, por ser considerado de naturaleza divina, tenía acceso ilimitado a las mujeres más bellas de su poderoso imperio. Más acertado nos parece dejar la palabra al escritor Rafael Dumett, quien en su novela *El espía del Inca* ficciona los amoríos de Atahualpa con una de sus concubinas, Inti Palla, de la etnia tallán:

Da fugaz chupada a cada dedo de los pies del Inca mientras, en complicado malabar, sigue en tocándole el pinçel, inchado a más no poder. De súbito, tiende el Inca a Inti Palla en brusco movimiento lateral, alçale vna de las piernas y, en teniéndole en alto por vna de las corvas, éntrala por el oxo del culo de trabés. Gime Inti Palla cuando enpieça la entrepierna del Único a golpear como maço las tallanas posaderas mientras, en buffando como animal-dios, tira su braço de los tallanes cauellos, tan luengos que le llegan hasta los talones, como si fuessen rriendas de una yegua desbocada a la que oviese de amansar. No tarda el Inca en desbordarse en espasmos de gigante ola que rreventia sus espumas para dar a parar en las orillas. (p. 152)

Los amores de Chuquillanto y Acoitapia

La fruta prohibida siempre ha sido la más apetecible. Sobre esto precisamente trata una leyenda rescatada por fray Martín de Murúa, cronista mercedario que trabajó de la mano con Guaman Poma. La historia de amor entre una virgen escogida y un pastor transcurre en el Valle Sagrado de los Incas, en las faldas de un imponente nevado, donde el pastor, de nombre Acoitapia, cuida a las llamas blancas que son destinadas a los sacrificios en honor del dios Sol. Acoitapia es un joven buenmozo y gallardo que además sabe sacarle a la quena dulces sonidos. La tranquilidad en que transcurrían los días del pastor fue rota por la aparición de dos muchachas de belleza nunca vista que provenían de la casa de las Vírgenes del Sol.

La mayor de las muchachas, Chuquillanto, se sintió de inmediato atraída por el pastor y con tal de prolongar los momentos a su lado empezó a preguntarle por el ganado primero y después asuntos más personales como el lugar de donde venía y quiénes eran sus padres. Para halagarlo, además, se mostró sorprendida por algunos detalles de su indumentaria y le pidió que tocara su flauta.

En el camino de regreso al *Aclla huasi*, Chuquillanto no pudo hablar de otra cosa que no fueran los encantos de Acoitapia. Tan prendada había quedado del muchacho que esa noche no pudo cenar con las otras escogidas y prefirió pasear por los jardines para dar rienda suelta a su desasosiego. Ya en su lecho, siguió luchando contra ese sentimiento nuevo que desbordaba de su pecho y, finalmente, se quedó dormida con algunas lágrimas bañándole las mejillas.

Esa noche, Chuquillanto vio en sueños a un rruiseñor al que le contó sus cuitas y le confesó que moriría si no podía encontrarse de nuevo con el pastor. Compartió

con la avecilla, además, su temor a ser descubierta, pues la muerte era el castigo para las aellas que traicionaban al Inca. El ruiseñor tranquilizó a la muchacha descubriéndole un secreto: si ella cantaba en medio de las cuatro fuentes que había en ese palacio, una por cada uno de los suyos del imperio, y las fuentes respondían al unísono a su canto, el amor de la muchacha y el pastor no encontraría obstáculos.

Despertó sobresaltada Chuquillante y tras comprobar que el alba recién estaba rayando, se levantó aprisa y se dirigió a las fuentes a cantar. Estas, como le había dicho el ruiseñor en sueños, hicieron eco a su canto, que por lo demás aludía poéticamente al dichoso meneo de los amantes cuando se encuentran en el lecho.

Llena de impaciencia, salió de nuevo Chuquillante con su hermana de la casa de las escogidas y se dirigieron en busca de la morada del pastor. Al llegar, sin embargo, quien las recibió, con la noticia de que el pastor ya había salido a pastar el ganado, fue una vieja que dijo ser la madre de Acoitapia. La verdad era que el joven, gracias a un hechizo de su madre, se había convertido en un cayado que estaba apoyado en la pared. El pastor también había transitado de suspirar por la virgen del sol a consumirse por el deseo de yacer con ella, a tal punto que había rogado a su madre, con lágrimas en los ojos, que le ayudase a conquistar a la muchacha.

Tras saciar su hambre con un guiso de ortigas que también Acoitapia había comido, las dos muchachas salieron en busca del pastor. Chuquillante, impaciente, ni siquiera quiso terminar de escuchar lo que la vieja estaba contando: que ella había servido de sacerdotisa de una de las huacas más poderosas, Pachacamac, cuyo santuario estaba a orillas del mar. Aceptó sí el cayado que le ofreció la vieja.

Todo el día anduvieron las muchachas en busca del joven, remontando un cerro tras otro hasta quedar exhaustas. Solo abandonaron su búsqueda cuando el sol empezó a declinar y las apremió el temor de llegar tarde a su morada. En la puerta, los guardias revisaron que no estuviesen escondiendo entre su indumentaria algún talismán o prenda que pudiese haberles entregado algún amante, pero no repararon en el cayado que Chuquillante llevaba en la mano.

Nuevamente la muchacha se negó a cenar con el resto de escogidas y buscó refugio en su habitación para derramar lágrimas de desesperación. Finalmente, se quedó dormida y en ese momento el cayado que estaba al lado del lecho se convirtió en Acoitapia. El miedo que se apoderó de Chuquillante al ver a su amado se transformó en júbilo cuando este le contó cómo había logrado engañar a los guardias. Cubriéndose de todos modos por precaución con la finísima manta con que se abrigaba ella, los jóvenes amantes dedicaron toda la noche a darse placer a manos llenas.

Al amanecer, Acoitapia se convirtió de nuevo en cayado, mas Chuquillanto, deseosa de seguir holgándose con el pastor, salió de la casa de las escogidas y se dirigió, bastón en mano, a una quebrada al abrigo de los curiosos. No se percató la muchacha de que una de las mamaconas, las mujeres que respondían por que las jóvenes no fueses tocadas por varón alguno, la seguía de lejos.

Los gritos que dio la mujer al descubrir a los amantes hicieron que estos huyeran despavoridos en dirección a las montañas. Conociendo que la muerte era el castigo que les esperaba a ambos por el delito tan grave que habían cometido, no dejaron de caminar hasta que llegaron a las alturas de Calca, uno de los pueblos del Valle Sagrado. Allí, creyéndose a salvo de sus perseguidores, se sentaron a descansar un rato, pero en ese preciso momento quedaron convertidos en piedra, en las dos montañas que hasta hoy dominan esos parajes, el Sahuasiray y el Pituisiray.

Los análisis eruditos de esta leyenda ahondan en aspectos como la oposición entre el orden incaico y lo demoniaco no incaico asociado al dios Pachacamac o el temible castigo de la petrificación para los pecadores, pero nos parece más interesante detenernos en otro aspecto. El uso de la magia para acceder a los favores de esas hermosas, pero intocables mujeres pareciera mostrar que las más osadas fantasías se tejían en torno a esas casas donde las acllas vivían en aislamiento. En ese orden de cosas, el castigo de la petrificación puede ser visto también como la perpetuación de la unión de los amantes.

Bibliografía

- ALBERTI MANZANARES, Pilar
1985 «Los amores de Chuquillanto y Acoitapia. Análisis de los dos manuscritos atribuidos a Murúa». *Revista Española de Antropología Americana*, n.º XV, 183-207. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ARMAS ASÍN, Fernando
2001 «Religión, género y construcción de una sexualidad den los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional». *Revista de Indias*, vol. LXI, n.º 223, 673-700. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARTZI, Bat-Ami
2016 «La participación de las mujeres en el culto. Un estudio iconográfico de la cerámica inca». En Marco Curatola y Jan Szeminski (Eds.), *El Inca y la huaca: la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, pp. 227-258. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ÁVILA, Francisco de
2009 [¿1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- GOLTE, Jürgen
2003 «La iconografía nasca». *Arqueológicas*. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, n.º 26, 179-218.
2009 *Moche, cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica*. Cusco: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de las Casas.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima: Editorial Siglo XXI e Instituto de Estudios Peruanos.
- HORSWELL, Michael J.
2010 *La descolonización del «sodomita» en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- MAKOWSKI, Krzysztof
2001 «Los seres sobrenaturales en la iconografía Paracas y Nasca». En Krzysztof MakoŹski, Richard Burger, Helaine Silverman *et al.*, *Los dioses del antiguo Perú*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Tomo II, pp. 277-312. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- MURÚA, Martín de
2008 *Historia general del Piru*. Los Ángeles: Getty Resarch Institute.
- PIZARRO, Pedro
1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS GÓMEZ, Luis
2001 «Mama Guaco y Chañan Cori coca: un arquetipo o dos mujeres de la historia inca». *Revista Española de Antropología americana*, n.º 31, 165-187.
- RODRÍGUEZ, Paloma
2020 «Mama Huaco y la diversidad de género en el Perú antiguo». <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/04/08/2020/mama-huaco-y-la-diversidad-de-genero-en-el-peru-antiguo>
- ROSTWOROWSKI, María
1995 *La mujer en el Perú prehispánico*. Documento de trabajo n.º 72. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, María del Carmen RAMOS y Pilar ORTIZ DE ZEVALLOS
2003 «Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica». *Revista Psicoanálisis*, N.º 3, 127-138.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de
1879 «Relación de antigüedades del reino del Perú». En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.
- SILVERBLATT, Irene
1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- WEISMANTEL, Mary
2004 «Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America». *American Anthropologist*, vol. 106, n.º 3, 495-505.
- ZEVALLOS, María Angélica

2018 «El mito de Pilcosisa y Mama Huaco: madres de una dinastía endiablada». *Revista de Letras*, vol. 58, n.º 1, 49-62.

ZUIDEMA, Tom

2008 «El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 37, n.º 1, 47-55.