

Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres

Pilar ALBERTI MANZANARES

INTRODUCCION

Si bien durante el siglo XIX la corriente romántica influyó en los estudios históricos de forma que las culturas precolombinas fueron comparadas con las culturas del mundo clásico europeo, entendiéndose romanos y griegos; el objetivo de esta comparación parecía puesto más en justificar que las altas culturas americanas habían alcanzado logros tan importantes como las clásicas y se reivindicaba ese pasado glorioso frente a la cultura colonial.

Sin embargo, hoy este objetivo no sería válido, pues partimos reconociendo el valor que tuvieron estas culturas precolombinas. Así, el objetivo de este estudio se centra en dos vertientes: *por un lado*, conocer los dos mundos (el clásico y el prehispánico) con el ánimo de aportar elementos de juicio que aclaren las formas de comportamiento y creencias de las dos instituciones de mujeres que vamos a analizar: las Vestales (Roma) y las Acllacuna (Perú).

Por otro lado, el segundo objetivo que me inclina a escribir sobre este tema fue el constatar la gran cantidad de crónicas peruanas que refiriéndose a las Acllacuna hacían constante referencia a las Vestales romanas. Esta referencia crudita no hubiera planteado ningún problema si se hubiera limitado a ser una simple referencia. El problema surge cuando algunos de los cronistas atribuyen a las acllacuna actividades propias de las Vestales, mezclando con ello conceptos muy distintos y confundiendo al lector sobre cuál fue la realidad de las Acllacuna.

De esta manera, al tratar en este estudio sobre las Vestales y sus funciones, se pone el límite a las referencias que son propias de estas

mujeres y cuáles eran propias de las Acllacuna diferenciándolas para un mejor conocimiento de ambas.

El plantel de cronistas que nos informan sobre las Acllacuna es amplio pero no homogéneo, pues no todos tienen la misma preparación cultural, ni oficio, ni punto de vista, ni interés por los mismos acontecimientos; tampoco tienen todos la misma capacidad de observación.

Los primeros que hablan de las Acllacunas fueron los soldados de Pizarro, en este sentido, el escribano del capitán, Francisco de Xerez, describe el primer «acllahuasi» que encontraron en el pueblo de Caxas: casa grande, cerrada y custodiada por porteros, que guardaba gran cantidad de mujeres hilando y tejiendo ropa para la hueste de Atabalipa (Jerez, 1891: 54).

Por regla general, al escribir las crónicas era habitual referirse a la realidad americana haciendo comparaciones con el mundo que más conocían. Podría hablarse de una voluntad pedagógica de los cronistas al querer que sus lectores tuvieran un punto de referencia para mejor entender aquello que, si no habían estado en América, les resultaría difícil de comprender.

Es por este motivo por lo que las comparaciones de las Acllacuna con monjas y Vestales es prácticamente continua, pero varía la referencia a una u otra institución, según la preparación cultural que tuviera el cronista.

A) Así, *los frailes, doctriberos, capellanes*, etc., tenían más facilidades de acceder al conocimiento del mundo clásico gracias a que sabían leer y traducir el latín, lengua habitual en que se recitaban las misas cristianas, al igual que leer a los autores clásicos como Ovidio, Virgilio, Tácito, o Tito Livio, que escribieron la historia de Roma incluyendo el mundo religioso y en él la descripción de las Vestales. Cronistas pertenecientes a este grupo serían el jesuita Anónimo, Bernabé Cobo, fray Martín de Murúa y Antonio de la Calancha.

Será este último, junto con el jesuita Anónimo, quien hará referencia de una forma más asidua a las Vestales para comprender mejor a las Acllacuna, dando muestras en sus escritos de una sólida cultura clásica, quizá influenciado por sus estudios en la Universidad de San Marcos de Lima, en la que se doctoró en Teología. Conocía perfectamente la institución de las Vestales, como veremos más adelante por las alusiones que hace a ella. Alusiones como «mamaconas monjas», «matronas», «superioras», «maestras de novicias», «abadesas», «sacerdotisas mujeres», etc., son corrientes en la crónica del jesuita Anónimo. El padre Cobo también alude a las Vestales al definir a las Acllacuna: «Las mujeres recogidas y dedicadas al servicio de sus dioses al modo de monjas o de las *Virgenes Vestales* de Roma» (Cobo, 1892: 276).

B) En el grupo de cronistas que podríamos denominar «*cronistas soldados*» (aquellos que en algún momento de sus vidas formaron parte de las expediciones que acompañaron a los conquistadores, o después en el período de guerras civiles en Perú) hemos estudiado a Diego Trujillo, Francisco de Xerez, Pedro Pizarro, Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina (el almagrista), Pedro Cieza de León, etc. Estos suelen comparar a las Acllas con «monjas», «beatas». Escasean ostensiblemente las referencias a las Vestales, quizá por el desconocimiento de la historia de Roma y Grecia debido a la escasa educación que recibieron.

C) *Cronistas mestizos* serían Garcilaso de la Vega y Pedro Gutiérrez de Santa Clara, si bien sobre este último no se afirma con seguridad que fuese mestizo, aunque Manuel Serrano Sanz aventura que era hijo de Bernardino de Santa Clara, judío de Zaragoza, que estuvo como soldado de Cortés y Narváez, el cual consiguió encomienda en México, ciudad donde dice haber nacido el cronista (Esteve Barba, 1964: 431). Estos conocían el mundo indígena y el colonial. Especialmente Garcilaso, cuya familia materna era descendiente de Tupac Yupanqui, pues su abuelo, Huallpa Tupac, fue hijo de Tupac Yupanqui y hermano de Huayna Capac. Huallpa Tupac tuvo una hija: Chimpu Occlo, que fue prima de Atahuallpa y Huascar (hijos de Huayna Capac). Esta mujer estuvo relacionada con el capitán Garcilaso de la Vega, descendiente de los Vargas de Hinestrosa extremeños, a cuyo linaje perteneció el gran poeta español coetáneo de Carlos V, Garcilaso de la Vega.

De esta unión nació un niño que se llamó Gómez Suárez de Figueroa, más conocido como el Inca Garcilaso de la Vega. Recibió una educación mestiza y fue enseñado en la gramática del Latín, por Juan Cuéllar, con la intención de que entrara en la Universidad de Salamanca, pero no fue así.

Aún conociendo el latín y habiendo combatido en las campañas de Italia (ello le podía proporcionar la posibilidad de conocer el mundo clásico) no son habituales en Garcilaso las comparaciones entre Acllacuna y Vestales, empleando más las alusiones de «monjas», «escogidas», «mujeres vírgenes», «mujeres del Sol».

Pedro Gutiérrez de Santa Clara también emplea la alusión a «monjas» para referirse a las Acllacuna (1963, libro III, cap. L: 214).

D) Por último, *los cronistas indios*, como Felipe Huaman Poma, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y los quipucamayos de Vaca de Castro. Se refieren a las Acllacuna llamándolas por sus propios nombres y atendiendo a una clasificación más amplia: según sus funciones, edades y destino. En este sentido, el cronista que resulta más minucioso en esta clasificación es Huaman Poma.

En el caso de referirse a las Acllacuna empleando una terminología occidental utilizan la comparación con monjas y vírgenes: «Son las siguientes casas y depositarios de *monjas* que había de seis maneras de vírgenes de los ídolos y otras seis maneras de vírgenes comunes» (H. Poma, Pease, 180: 213).

Los quipucamayos que informaron en la Relación de Chíncha se refirieron a estas mujeres como «casa de *agras*», que quiere decir mujeres escogidas. No hacen mención a las Vestales, quizá debido, por un lado, a que la influencia de la cultura occidental fue superficial y no conocían el mundo clásico y, por otro, a que estaban más interesados por mostrar las costumbres autóctonas que por comparar éstas con otras tradiciones de países y tiempos lejanos a los suyos.

I. ANALISIS COMPARATIVO DE LAS DOS INSTITUCIONES

I.A. CONTEXTO RELIGIOSO EN EL QUE SE INCLUYE LA INSTITUCIÓN DE LAS VESTALES

I.A.I. RELIGIÓN ROMANA

No podría entenderse el significado de la institución de las Vestales si no conociésemos el contexto religioso en el que se desarrolla. Existen tres características de la religión romana que la definirían:

- A) Es una religión práctica, no idealista.
- B) Los dioses son tangibles.
- C) Es una religión de la ciudad, del ciudadano.
- D) Religión romana y politeísmo.

A) *Religión práctica*

La religión romana ha tendido a principios prácticos y utilitarios más que idealistas. Se predicaba el disfrute del presente, y las leyes morales contenidas en la «jurisprudencia sacerdotal» tenían una función de control sobre el pueblo, que resultaba mayormente eficaz, dado que era el tribunal de los dioses quién controlaba las acciones de los mortales, inclusive aquellas que no tenían testigos.

B) *Los dioses son tangibles*

Los conceptos sobre las divinidades explicaban y hacían inteligibles las características y atributos de ésta. Hubo una voluntad por clasificarlos utilizando la nomenclatura empleada para definir a las cosas y

a las personas, según los principios del derecho privado, empleando, incluso, las mismas reglas en las invocaciones que debían ser siempre las mismas, dichas de igual forma. El carácter formal, externo, tendrá gran importancia, puesto que cada pequeño error de procedimiento pondría en peligro el éxito de la plegaria, pues los dioses cumplirán lo que de ellos se espera si se ejecuta de la forma más precisa y exacta todo aquello que les es debido y que se sabe será de su gusto.

Incluso con el paso del tiempo Roma permaneció fiel a los mismos ritos y gestos, primando más el rito que la creencia (Bloch, 1981: 229). Toda acción debía comenzar por la invocación al genio tutelar y éste se llamaba igual que lo que representaba: Bellona era la guerra, Juventus era la juventud, Salus era la salud, etc., también se definía a la divinidad conforme a su oficio, y la veneración de sus adoradores se atenía estrictamente a esta funcionalidad. «Cuando Varron, en el siglo I a. C., quiso escribir una obra de reflexión teológica propuso una clasificación que desde entonces se ha hecho famosa, distinguiendo los «dioses de la ciudad», de los «dioses de los filósofos» y los «dioses de los poetas». Roma conoció únicamente los de la primera categoría» (Schilling, 1965: 441) (de los que hablaremos en el siguiente punto).

Los dioses se veneraban según un orden jerárquico y su culto era oficiado por personas pertenecientes a distintos niveles sociales. Así el culto público lo atendían los «flamines curiales» magistrados supremos; el «paterfamilias» presidía los realizados dentro de las «gentes».

No había estatuas de los dioses porque los espíritus de éstos se encuentran en todos los lugares y presiden todas las acciones. Sin embargo, sí estaban representados mediante símbolos que se relacionaban con sus atributos, por ejemplo, la lanza simbolizaba a Marte, el fuego a Vesta, etc.

C) *Religión de la ciudad*

«La religión romana había nacido y se había desarrollado en íntima unión con la ciudad (...) y no era otra cosa que el reflejo piadoso de la asociación ciudadana» (Mommsen, 1965: 473). La vida de la ciudad es su máxima preocupación. La religión no es más que un elemento de la Administración pública. Un principio bastante asumido por el romano era la preocupación por orientar al bien y a la grandeza a Roma. Los dioses también tienen el derecho de ciudadanía y consecuentemente deben preocuparse de los intereses de Roma.

Los tres grandes pilares en los que debe apoyarse el romano son: la patria, los dioses y la familia. La mitología romana está influenciada por la vida ciudadana y la política. Esto explica que la religión se entienda no como algo personal, sino más bien grupal, pues el individuo cuenta sólo en la medida en que se integra en una célula social y den-

tro de ésta es el vínculo religioso el que refuerza el sentimiento de pertenecer a esa comunidad (Schilling, 1965: 441).

D) *Religión romana: conservadurismo y apertura*

Junto con el conservadurismo rígido, los ritos formalizados y el apego al culto tradicional continuado bajo la autoridad del Pontifex Maximus, surge una actitud aperturista, aunque controlada por los «*virī sacris faciundis*» encargados de vigilar la introducción de los dioses extranjeros, ampliando con ello el panteón romano, y dado que eran politeístas no ponían reparos excesivos a las nuevas adquisiciones. Los motivos de que aumentaran los dioses no fueron sólo las epidemias y las crisis, también contribuyó a ello el espíritu de conquista.

Esta actitud acogedora coincide con la última etapa de la religión romana, en la que se observa un sincretismo con dioses orientales hasta la llegada del cristianismo, que terminará por sustituir a todos los demás cultos.

Importancia del culto doméstico en Roma

Si uno de los pilares básicos para el romano eran los dioses, otro era la familia. En este sentido existía el culto doméstico. El hogar tenía sus propios dioses: VESTA, los Lares y los Penates. Los Penates son los dioses de la casa. Parece ser que eran dos, uno protegía la comida y otro la bebida.

A los Lares está consagrada la mesa y los alimentos que se depositan en ella, incluida la sal. A ellos se ofrecían las primeras libaciones como ofrenda cuando se iniciaba la cena o el banquete. Son espíritus positivos que, junto con los Penates y Vesta, protegen a los habitantes de la casa, no se les considera antepasados deificados.

Vesta y los Penates protegerían a los señores y los Lares a los señores y siervos juntamente. A ellos el jefe de familia presentaba la nueva esposa y el hijo recién nacido (Crouzet, M., 1967: 211). Se consideraba un deber para con los dioses mantener limpio el hogar y así la dueña de la casa tenía que procurar que el hogar quedara limpio antes de irse a dormir, siendo las hijas quienes se encargaban de realizar este culto diario.

Vesta, desde los tiempos antiguos, representa el fuego ordinario que se utilizaba para cocinar y calentarse. Ardía en el hogar, en la habitación principal llamada «atrium» y en el extremo opuesto, que daba al camino o a la calle, se mostraba otra deidad romana llamada Jano. En las oraciones son comunes las advocaciones a Vesta y a los Penates, a los dioses propicios del hogar», a los Lares que toman parte en las

comidas de la familia y a los que hasta en tiempos de Catón el Mayor, dirigía primeramente sus devociones el señor cuando entraba en su casa» (Mommsen, 1965: 218).

La familia queda vinculada entre sí por la participación de todos en el mismo culto; éste es el primer escenario en que se desarrolla el primer ritual de la religión romana. Si cada familia tiene sus «sacra», de los que el sacerdote es el «paterfamilias», cada curia tiene también un culto común que dirige el Curión siendo los 30 «flamines curiales» los encargados de vigilar que no se apagasen los fuegos sagrados que tenían en las 30 curias. Como la familia se extiende a la «gens», el vínculo de unión de varias familias serán los «sacra gentilicia» administrados por un sacerdote elegido de entre los gentiles llamado «Flamen» (Guillén, J., 1980: 47).

Evolución del culto al fuego doméstico convertido en fuego del Estado

El origen del culto al fuego parece inicializarse en el momento en que en un asentamiento tribal había un hogar cuyo fuego no podía apagarse nunca, el del jefe, pues así siempre tendrían una reserva de fuego para todo el pueblo: «No hay que extrañarse de que en Roma existiera una Vesta de carácter público y que su fuego fuera cuidado por vírgenes, sucesoras de las hijas del rey, cuya residencia oficial se hallaba inmediata a la regía, es decir al edificio que reemplazó el antiguo palacio de los Reyes» (James, 1960: 498). Este comentario deberá tenerse en cuenta más adelante cuando expliquemos una de las características de las Vestales, que era mantener su virginidad.

La religión familiar fue la base sobre la que se edificó la religión del Estado romano, comparando el Estado con una gran familia en la que se acogían los romanos, así cada ciudad tiene sus propios Penates; para Roma éstos eran Júpiter, Juno, Minerva y *Vesta*. Su culto como representante del hogar de la nación arraigó tan profundamente en el pueblo que pervivió a lo largo de toda la historia de Roma, siendo el último en sucumbir ante la nueva religión: la cristiana.

Si tenemos en cuenta que Vesta era una diosa, es decir, de género femenino, y que estamos analizando la importancia de la familia y el culto doméstico, quisiera tomar en consideración, antes de proseguir con el tema, el papel que la mujer tenía en la sociedad romana.

I.A.2. POSICIÓN DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD ROMANA

La importancia del culto familiar, de los dioses del hogar y su trascendencia en el culto del Estado está reflejando la posición de presti-

gio y poder que tenía la familia en Roma. Teniendo esto en cuenta entenderemos mejor el papel que ocupaba la mujer en la sociedad romana.

A grandes rasgos definiríamos dos clases de mujeres romanas: las que se tienen en cuenta en la vida de la ciudad, en la vida familiar, porque mantienen las tradiciones morales y religiosas, y las que por no tener incidencia en los aspectos antes mencionados no se les adjudica importancia.

En el primer caso nos referimos a las «matronae» y sus hijas. Son de nacimiento libre, alto rango y su matrimonio las emparenta con otra familia de igual o parecido rango. Por ellas lucharán los soldados romanos en las batallas, y su influencia llegó al poder político.

Las mujeres que no pertenecían a esta clase social se las consideraba como siervas, bien por nacimiento o por haber sido vendidas después de los motines de guerra. «Las obligaciones morales que los hombres pueden tener ante las mujeres no se aplican sino a las mujeres libres y no a la naturaleza femenina en sí. Lo que entra en cuestión no es la mujer como persona sino la matrona convertida en virtud de su situación en la sociedad, en depositaria de una cierta función considerada vital para el estado y de la que ella debe asegurar el ejercicio y la transmisión. Ahí está la fuente de la consideración de la que se la rodea y de las precauciones que se le pide observe para protegerse de los mil peligros que la acechan, principalmente (...) de la adulteración de su sangre.

Fuera de eso las demás mujeres —las que no son matronas, o según expresión de los juristas romanos 'hijas de familia' destinadas a convertirse en matronas— escapan a la protección de las leyes y a los imperativos de la moral. No tienen derechos (...), asimiladas jurídicamente a objetos sometidos a propiedad, tampoco tienen deberes, sino los que les imponga la autoridad» (Grimal, P., 1973: 339-340).

Las «hijas de familia» recibían una educación similar a la de los muchachos, podían asistir libremente a actos sociales, como a los juegos o al teatro y, una vez casadas, no perdían esta libertad.

I.A.3. EL CULTO A VESTA

Se ha relacionado el origen del culto a Vesta con la llegada del héroe troyano Eneas a tierras del Lacio, y que descendientes suyos fueron Rómulo y Remo, nacidos de Rhea Silva, la primera Vestal mencionada en la tradición romana. Según Tito Livio en «Las décadas», Eneas hizo pacto de amistad con Latino, rey del Lacio, y casó con su hija Lavinia. Nació Ascanio de esta unión y éste fue quien fundó, al pie del monte Albano, la ciudad de Alba Longa. Reyes de Alba Longa fueron Muni-

tor y su hermano Amulio; el segundo expulsó del trono a Munitor y mató a todos los hijos varones de éste, «y con pretexto de honrar a Rhea Silva, hija de Munitor, la hizo *Vestal*, obligándola por consiguiente a guardar perpetua virginidad, privándola así de toda posibilidad de tener descendencia a la que transmitir el derecho de sucesión» (Tito Livio, 1970, cap. I: 10).

Sin embargo, Rhea Silva fue violada por Marte y tuvo dos hijos: Rómulo y Remo. Como castigo fue encadenada y arrojada al río en unión de sus dos hijos. Los niños no murieron y fueron amamantados por una loba y luego cuidados por un pastor y su mujer. Posteriormente y tras diversas vicisitudes será Rómulo quien dé el nombre a la ciudad de Roma.

Esta creencia del origen de Roma atribuida a descendientes del troyano se debe a una influencia griega pseudohistórica, según Edwin James, «que tendía a considerar a cualquier pueblo no griego que diera muestras de civilización como descendiente de los adversarios más dignos que tuvieron los griegos, descubriendo así que Roma había sido fundada por Eneas o por algún descendiente suyo» (James, E., 1960: 499).

Así el origen del culto al fuego más bien parece surgir debido a influencias indoeuropeas o bien etruscas, en aquellos momentos primeros en las cabañas que formaron los primeros asentamientos donde el hogar y el fuego eran el centro de las casas y transponiendo esta realidad material se fue ritualizando el hecho de hacer y conservar el fuego del hogar. El culto evolucionó y alcanzó rasgos míticos incorporándose en la tradición religiosa romana, eso sí, aderezado con estas influencias griegas que terminaron de darle el cariz mitológico que alcanzó. Cuando Tito Livio escribe su magnífica obra *Ab urbe condita* con toda la fuerza de la epopeya, en un tono moralizador y patriótico sobre la historia de Roma, no hace más que transmitir la leyenda de Rómulo y Remo, aún siendo un historiador que gustó de la veracidad consignando datos de gran interés.

En el siglo XIX se planteó la crítica a las fuentes y ayudados por la arqueología se pudo comprobar que la fundación de Roma por los gemelos no era más que una leyenda y, en realidad, lo que hubo fueron unos asentamientos de cabañas humildes y que en el Lacio, lugar donde, según la leyenda, desembarcó Eneas, se hallaron indicios de contacto con el Oriente, pues aparecieron restos de cerámica micénica contemporánea a Ramses III.

No es de extrañar, pues, que si hubo intercambio de productos manufacturados también los hubiera en ideas y creencias.

El equivalente griego de la diosa Vesta fue Hestia, hermana de Zeus, Hera, Poseidón y Hades. Representa la virginidad, como Atenea

y Artemis, el fuego le está consagrado por su pureza y porque permanece incontaminado, es purificador (*Diccionario Clásico*, 1954: 837).

Entre los latinos Vesta era la personificación del Fuego y la Tierra, pero los romanos la relacionaron únicamente con la primera atribución recibiendo Vesta un culto privado y otro público.

Una vez creado el grupo de sacerdotisas de Vesta que debían cuidar el fuego de la patria, si éste se apagaba, «producíase en la ciudad una aflicción general interrumpiéndose los negocios públicos, creíanse amenazados por las mayores desgracias y no renacía la tranquilidad hasta que, de nuevo, se hubiese obtenido el fuego sagrado, que los sacerdotes se procuraban directamente de los rayos del sol» (Humbert, J., 1972: 25), o por el fuego producido por un rayo, o bien el producido de la forma más prístina, es decir, por medio de un taladro que giraba rápidamente en el orificio hecho en un trozo de madera.

La Vestal que dejaba que el fuego se apagase recibía el castigo de ser azotada o el apaleamiento, pues la comunidad entera estaba ligada a la perennidad de este fuego del Estado.

Fuego y agua

Vesta como representante del fuego no se unía bien con el agua y en el templo no debía haber más que la necesaria. Para los usos de la casa de Vesta, el agua no podía ser la misma que la del depósito que abastecía al resto de la ciudad, y si la de un manantial, el de Egeria, considerado sagrado, que estaba a las afueras de la Porta Capena (entrada situada al sur de Roma).

El agua se transportaba en una vasija especial llamada «futile», la cual describe así Servio: «Es una vasija de boca ancha y base estrecha de que se sirven en las ceremonias religiosas de Vesta porque el agua traída para las ceremonias no se pone en el suelo, si se hace tal cosa es materia de expiación. De ahí procede la invención de esa vasija que no se mantiene de pie y que si se pretende dejar en el suelo en seguida se derrama» (Guillén, J., 1980: 266).

El fuego tiene una virtud purificadora y las vestales mezclaban las cenizas de los bueyes quemados en las «Fordicidia» con la sangre y cenizas de la cola del «equus october», con cenizas de tallos de habas, formando la «februa casta» que se utilizaba para las purificaciones de los Palilia (Guillén, J., 1980: 116).

I.A.4. LAS VESTALES

Ya hicimos referencia a la condición y consideración que la mujer patricia tenía en la sociedad romana. A esta clase social debían pertenecer las Vestales.

El culto a Vesta era llevado por mujeres (aunque no regido por ellas) y sólo las matronas patricias podían entrar en el templo de Vesta, pero sólo en una fecha determinada, el 9 de junio, fiesta de la deidad, llamada las Vestalías. Exceptuando estos días nadie podía entrar en el templo a excepción de las Vestales.

Proceso de selección

Las Vestales en un principio fueron elegidas por los reyes y posteriormente por el «pontífice máximo». El Colegio de Pontífices tenía que elegir y cuidar de las Vestales de la ciudad. Según la Ley Papia reunir veinte jóvenes de entre todo el pueblo y seleccionar de entre ellas a las seis Vestales. «Según Fabio Píctor, el Pontífice Maximus al elegir una virgen Vestal le dirigía estas palabras: “Te tomo ‘amada’ y te constituyo sacerdotisa de Vesta, de acuerdo con las sabias prescripciones legales, para que ejerzas en provecho del pueblo romano las sagradas funciones que competen al sacerdocio de Vesta”» (Guillén, J., 1980: 316-317).

Posteriormente la muchacha era llevada a la casa de Vesta donde la recibía la Virgo Vestalis Máxima. Desde ese momento su familia no tenía la patria potestad sobre ella y se constituía en ciudadano romano con derecho a hacer testamento y con derechos propios que únicamente disfrutaban los patricios romanos y las materfamilias que tenían gran influencia en la vida romana. En la ceremonia eran guiadas por la Vestal de mayor prestigio y estaban vestidas de blanco, adornadas con cintas sagradas en el pelo.

Se elegían en número de seis, si bien en un principio eran sólo tres. Estas estaban bajo la vigilancia de la Virgo Vestalis Máxima.

Se educaban en la Casa de Vesta («Atrium Vestae»), situada en el Foro Romano, al lado del templo de Vesta. Esta casa era amplia, contaba con habitaciones y jardines donde hacían vida estas mujeres, saliendo pocas veces de ella. Allí estarían durante treinta años de su vida, de los cuales los diez primeros aprendían los ritos, los diez siguientes se perfeccionaban en ellos y los diez últimos enseñaban a las Vestales más jóvenes.

Al terminar este período eran libres y podían contraer matrimonio (derecho obtenido por la Ley Moratia, dada en favor de la vestal Taracia, «porque había regalado al pueblo romano el Campo Tiberino o de Marte» (Guillén, J., 1980: 319). Pronunciaban el voto de castidad durante el tiempo que eran Vestales y en el Atrium Vestae no podía entrar ningún hombre. La que incumplía esta norma era enterada viva.

Requisitos

Los requisitos para ser elegida eran, según Labeón Aristo:

- «la edad requerida se cifraba entre los seis años cumplidos y los diez por cumplir;
- que viva su padre y su madre;
- que no tenga defecto físico alguno como ser tartamuda o sorda;
- que ni ella ni su padre hayan sido emancipados aunque esté bajo la patria potestad de su abuelo;
- que ni su padre ni su madre hayan vivido en esclavitud, ni hayan ejercido un negocio sórdido» (Guillén, J., 1980: 317);
- tenían que ser vírgenes.

Podía evitarse ser elegida vestal en el caso de que:

- se tuviera ya una hermana vestal;
- la hija de un flamen, de un augur o de un quinceviro para la ordenación del culto, o de un septenviro epulón, o de un sacerdote saliar;
- se dispensaba también a la hija de la esposa de un pontífice, o de un flautista de los sacrificios.
- «Según Aleijo Capitón no debe elegirse tampoco la hija de quién no tenga su domicilio en Italia; y ha de aceptarse la excusa de la hija de quién tiene tres hijos» (Guillén, J., 1980: 317).

Pertenecer a las vestales no era siempre aceptado por los padres ni se requería la aceptación de la candidata.

Las vestales estaban relacionadas con el Colegio Pontifical y el Templo de Vesta como el Atrium Vestae estaba al lado de la Regia y de la residencia del Pontífice Máximo.

Las atribuciones del Colegio no eran sólo religiosas sino también jurídicas y administrativas. Gran número de templos y fiestas no tenían un clero propio y asistir a estos oficios era asunto de los pontífices: ocuparse del banquete sagrado («epulum») de Júpiter, prestar asistencia técnica a los magistrados dictándoles las oraciones de los sacrificios, votos públicos y las consagraciones. Ellos, en un principio, eran los únicos que conocían y dominaban el derecho de la ciudad, en los casos en que había que incoar una acción judicial, por ejemplo. Para que estos conocimientos no se perdieran elaboraron archivos y formularios, actas de rituales, notas de jurisprudencia y registro de los pueblos más importantes del año (Bayet, J., 1984: 112-113).

En la orden que establece Festo se estipula esta jerarquía de sacerdotes más importantes:

1. Rex sacrorum: sacerdote de Jano.
2. Flamen Dialis: sacerdote de Júpiter.
3. Flamen Martialis: sacerdote de Marte.

4. Flamen Quirinalis: sacerdote de Quirino.
5. Pontífice Máximo: se le atribuye el *cuidado del culto a Vesta*. Tiene el control de las comunidades de Vestales y su representación legal; él las propone y recibe en el Colegio de Vesta, es el único hombre que puede entrar en el templo. Después de él estaba la Virgo Vestalis Máxima, del templo de Vesta.

Funciones de las vestales

Las vestales tenían su sede en Roma, pero en otras ciudades latinas también tenían templo, como en Lavinium, Tibur o Alba.

Participaban en los cultos relacionados con el fuego, ceremonias incruentas relacionadas con actividades domésticas que se sacralizaron. Una de sus labores era preparar la sal utilizada en los ritos, siendo ellas las que realizaban todos los trabajos necesarios para obtener el producto final: «comenzaban a machacar en un mortero la sal en bruto sacada de la salina; la calcinaban después y luego de un proceso de limpieza mediante disolución y filtración la prensaban en una dura masa, de la que cortaban con una sierra de hierro, las porciones que les eran precisas» (James, E., 1960: 499). La «mola salsa» o harina salada era una ofrenda muy frecuente. Para hacer la harina seguían un proceso parecido al de la sal, en el sentido de iniciar el ciclo en la recogida de la materia prima en su estado natural: selección de los granos de las espigas de trigo maduras, desgrane, molido del grano, harina. Esta se mezclaba con sal y la masa se pasaba por la frente de las víctimas antes del sacrificio (Bayet, J., 1984: 113).

A lo largo del año se ofrendaba la «mola salsa» en los Lupercales, el 15 de febrero; en la fiesta de *Vesta*, el 9 de junio, y en el banquete de Júpiter, el 15 de septiembre. Además de estas fiestas las vestales participaban en otras como Las Vestalia. Se celebraban en el foro junto a Jano. «Se llevaba por la ciudad a los asnos coronados de flores y las 'molae' se adornaban con flores y guirnaldas» (Guillén, J., 1980: 325). Hasta el 15 de junio podían entrar otras mujeres en el templo de Vesta, pero descalzas. Después se cerraba la entrada y se purificaba el templo, la basura se tiraba de forma que quedaba otra vez purificado.

También participaban en el llamado Sacrificio de los Argeos. «Cada año, el 15 de mayo, Pontífices y *Vestales* precipitaban al Tiber desde el puente Sublicio entre 27 y 30 maniqués de juncos denominados 'Argei' o Argeos. Se trataba (...) de un recuerdo del sacrificio ctónico de víctimas humanas ofrecidas en otro tiempo a Saturno» (Bloch, R., 1981: 246). Los sacrificios humanos eran muy raros en época histórica. En momentos de extremado peligro, como en tiempo de la guerra contra Aníbal, sí volvieron a practicarse, pero posteriormente la víctima

humana fue sustituida por otras ofrendas de simulación atribuyéndoles el mismo valor que si fuera humano.

Es interesante anotar que mientras la primera Vestal nombrada en la mitología romana, Rhea Silva, al incumplir su voto de castidad fue echada al río Tíber, desde un puente para que muriera, en el sacrificio de los Argeos, son las vestales quienes simbólicamente arrojan desde el puente al Tíber a los Argeos.

Privilegios

- «todos los magistrados les cedían el paso;
- en asuntos de justicia, su palabra era por sí sola digna de tener en cuenta;
- cuando salían de su morada iban precedidas por un licitor;
- si al pasar por la calle (...) encontrábanse con un criminal que llevaban al suplicio salvábanle la vida con afirmar que el encuentro era fortuito;
- los testamentos, los actos más secretos, las cosas más santas eran a ellas confiados;
- la manutención y demás gastos eran sufragados por el Estado» (Humbert, J., 1972: 26).
- «Los pretores, cónsules o dictadores romanos ofrecían ofrendas a Vesta, y los Penates a la entrada y salida de la magistratura» (Bloch, R., 1981: 273).
- «Consideradas *sui iuris* hijas del Estado y hermanas de todos los ciudadanos.
- Eran las únicas mujeres que podían hacer testamento desde los primeros tiempos de Roma en virtud de la ley Horacia. Por la misma ley intervenían como testigos en los juicios.
- Podían administrar su hacienda y realizar operaciones financieras sin necesidad de tutores.
- Pueden ir conducidas en litera (...)
- Cuando por enfermedad tienen que salir del colegio sacerdotal quedan confiadas a la atención de alguna matrona honorable.
- En los juegos públicos ocupaban una tribuna cercana al palco imperial y su veredicto en acabar o conservar la vida del gladiador caído era decisivo» (Guillén, J., 1980: 320).

El vestido de las vestales se componía de una túnica blanca bordada con motivos de bandas «*infulae*» y cintas «*vittae*», la cabeza cubierta por el «*suffibulum*» que descendía hasta los hombros y se anudaba bajo la garganta. Llevaban además una diadema llamada «*ínsula*» (Guillén, J., 1980: 499).

Templo de Vesta

En el templo de Vesta no había ninguna imagen de la diosa, la cual estaba representada de forma permanente por el fuego del altar. Este templo era redondo y estaba situado en el Foro.

«Según la significación que nosotros damos a la palabra era un templo, puesto que estaba consagrado a una finalidad eminentemente religiosa; no lo era, en cambio, según el sentido romano, puesto que no se hallaba edificado sobre un terreno separado especialmente para uso de los dioses después de la oportuna consulta a los augurios» (James, E., 1960: 499). Este mismo autor opina que la forma circular del templo de Vesta se debía a que con ella se reproducía a las antiguas chozas en que habitó el pueblo latino, asignando los templos con forma cuadrangular a una influencia griega y etrusca.

Además del fuego sagrado disponía de una cámara donde se guardaban los objetos sagrados que no podían ser vistos por personas distintas a las sacerdotisas. Guardaba el Paladión, es decir, la imagen sagrada de Palas Minerva, que había sido el amuleto de Troya, y se decía que fue robada por los griegos de su templo antes de que tomaran la ciudad. Se guardaba con gran cuidado, pues de su conservación se creía que dependía la seguridad y continuidad del Imperio romano. Cuando entraron los galos en Roma, las vestales pusieron a salvo todos los objetos sagrados que guardaba el templo, enterrándolos en su mismo suelo, confiando en que la diosa Vesta-Tierra los protegería (Guillén, J., 1980: 266).

Además del Paladium se guardaba el alfiler de la madre de los dioses, unas cuádrigas de barro de los Veyenses, las cenizas de Orestes, el cetro de Príamo, el velo de Iliona (Guillén, J., 1980: 266) y el testamento de personalidades de la política y la administración.

Voto de castidad

«Pues como dice mi padre San Agustín, usó Roma en su antigüedad enterrar viva a la virgen Vestal que mancha su pureza (...). A Opia, virgen Vestal, dice Livio que la enterraron viva, la misma pena se les dio a Marcia i a Siextilia i era tan afrentosa la muerte que les daban que Floronta viendo convencida quiso mas degollarse que llegar al suplicio» (Calancha, A., 1653: 20).

La que incumplía el voto de castidad era castigada con la muerte, con Tarquinio Prisco se modificó la forma de muerte imponiendo que las emparedaran vivas.

Plutarco describe uno de estos emparedamientos:

«Junto a la puerta Colina, dentro de la ciudad, se halla un largo y extenso túmulo de tierra llamado *agger*. Dentro de él se construyó un estrecho aposento subterráneo de moderada magnitud, al cual se bajaba por una escalera. Había allí un lecho con cogines, una luz encendida y cantidad de alimentos como pan, agua, miel y aceite (...). La misma condenada era colocada en una litera que se cubría exteriormente con cortinas y se sujetaba con correas (...). Así la llevaban al Foro. Todos se apartaban silenciosos y la acompañaban sin articular

palabra (...). Cuando la litera llegaba al sitio, los ministros de justicia desataban las correas, el Pontífice Máximo antes del último paso, pronunciaba con las manos levantadas secretas oraciones a los dioses, sacaba a la condenada cubierta con espesos velos y la ponía en la escalera que baja a la cámara. Luego se volvía con los demás sacerdotes; en cuanto la Vestal había llegado al fondo, se sacaba la escalera y se cerraba el aposento con mucha tierra, hasta que el piso estuviera a nivel del túmulo» (citado en Guillén, J., 1980: 319).

A lo largo de la historia de Roma no fueron demasiadas las vestales que murieron de esta forma: un total de 18 ó 20. La razón de este exiguo número no está en el éxito de salvaguardar la pureza, sino en que había formas de evadirse de la acusación, ya que su inocencia se probaba judicialmente y las vestales, como a cualquier ciudadano, no se les podía condenar sino «convicta y confessa» (Guillén, J., 1980: 320).

Al cómplice de la Vestal podía azotarlo el pontífice hasta darle muerte. El lugar del castigo era el Foro Boacio.

¿Por qué debían guardar castidad las vestales?

Para Hocart (1975) el matrimonio sagrado forma parte de muchos rituales, de manera que la castidad ritual no es, en realidad, sino una forma de matrimonio sagrado y así la mujer debe permanecer virgen porque su matrimonio será con el dios o el espíritu y así no estará disponible para los hombres.

Según Mary Beard (1980), las vestales ocupaban una posición ambigua, puesto que tenían características compartidas de otros grupos sociales, a saber: eran consideradas vírgenes, matronas y con prerrogativas masculinas.

Siguiendo a esta autora, parece que el origen de la institución de las vestales estuvo en la actividad que las hijas y las esposas de los reyes antiguos romanos tuvieron por conservar el fuego del hogar y, por ende, de todo el poblado. La identificación de las vestales con la esposa del rey viene suscitada por la coincidencia de tareas: procurar que el fuego no se apague, preparar la mola salsa, limpieza del templo.

Por otro lado, las vestales participaban en ritos a la fertilidad agrícola como en los Fordicidia (en la cual quemaban el feto de una vaca embarazada), o en los Cornualia (en la cual se almacenaba la cosecha).

Otro elemento de apoyo a la teoría de la relación entre las vestales y las matronas romanas es el tipo de vestido que utilizaban en el momento de incluirlas en la institución, pues éste se asemejaba al de la muchacha en el día de su boda, incluyendo el rito por el que el pontífice celebra la inclusión de las vestales en la orden y el rito del matrimonio romano. Así, el Pontífice Máximo representaba en su capacidad sacerdotal al poder religioso de los antiguos reyes romanos.

Incluso el derecho de castigar a las vestales por su impureza era comparable al poder de punición que el hombre romano tenía sobre su esposa.

Pero, ¿cómo hacen compatible el considerar a las vestales con un estatus de matronas si ellas debían ser vírgenes? Beard explica que el tipo de virginidad que representaban se asimilaba a la castidad de la matrona romana en el sentido de fidelidad a su marido, sobriedad en la conducta, y en el vestido. Además, esta relación se vio confirmada por el hecho de que Augusto concedió a las vestales todos los derechos de la mujer que había tenido hijos, siendo legalmente asimilado su estatus al de matrona romana.

Si este aspecto es el que más características comparte con las vestales hay también rasgos de privilegios exclusivamente masculinos que también se les otorgan. Por ejemplo, ellas eran protegidas por un lictor, derecho que poseían exclusivamente los hombres de estado, así como dar testimonio en los juicios, también privativo de los hombres. Jurídicamente tenían derecho a hacer testamento sin necesitar el permiso de un tutor.

Vírgenes, matronas y varones, ambigüedad de atribuciones que podría ser explicada atendiendo a su posición simbólica en la que «la ambigüedad sexual es enfatizada por la marginalidad de las vestales en su posición de perpetuo «rito de paso» y por su aislamiento de la familia tradicional y estructura social de estado» (Beard, 1980: 17).

En la institución de las vestales está plasmado de forma clara y sin aditivos el modelo idealizado de cómo debía ser una mujer romana (de buena familia). Patrón impuesto por un predominio masculino desde el principio de la historia de Roma que dignifica a la mujer únicamente como madre y esposa, a la que se le concede un poder relativo, en premio a su contribución por engrandecer Roma. Las vestales serían la forma más prístina de este concepto idealizado, que como institución aseguró la pervivencia de una forma enquistada de dominio sobre la mujer que permaneció hasta el final del Imperio Romano.

I.B. CONTEXTO RELIGIOSO EN EL QUE SE INCLUYEN LAS ACLLACUNA

I.B.1. RELIGIÓN INCAICA

Quizá uno de los ejes más importantes alrededor del cual se organizaba la sociedad y la cultura incaica fue la religión. Quiérase ver tanto en el nivel puramente popular como en aquel que corresponde a la élite gobernante.

Los mandamientos religiosos justificaban el complejo entramado político explicando la estratificación social en la que, a modo de escalera, ocupaba el último peldaño, el más alto, el inca.

La motivación religiosa impregnaba y daba sentido trascendental al ámbito puramente económico como era la siembra y recogida del

cultivo, el establecimiento de un calendario agrario, etc. No resultaría gratuito afirmar que para un pueblo que es profundamente animista, la religión tenía y tiene una importancia singular. Aún después de la llegada de los españoles, el pueblo llano siguió manteniendo sus creencias ancestrales. Los clérigos no pudieron erradicarlas por completo, adoptando entonces una religión sincrética con parte de elementos andinos y parte cristianos.

La Divinidad

En un principio fue el mundo, pero ¿quién lo creó?, ¿quién o qué puso en movimiento este lugar donde los hombres habitan ahora?, ¿un primer motor?, ¿una fuerza inteligente?, ¿un ser superior a los humanos?

Para el hombre andino existía un hacedor, un ser supremo que llamaron Viracocha las poblaciones del Altiplano y Pachacamac, las tribus costeñas. El aspecto de estas divinidades y el de otras, pues el panteón andino no era monoteísta, tomó forma humana, si bien estaban asociadas a fenómenos naturales y astrales como la misma tierra, los ríos, los volcanes, las estrellas, etc.

Estos dioses podían ser adscritos a sexos determinados: masculino o femenino y se les relacionaba mediante el parentesco, existiendo entre ellos afinidad u hostilidad en sus relaciones.

Otra característica observada apunta que bajo su advocación subyacían diversas competencias, rasgo que podía suscitar ambigüedad a la hora de definir a cada divinidad. Esta peculiaridad que, por otro lado, no es exclusiva del mundo andino, se debió al sincretismo producido entre diversas tribus; una aculturación producida bien por conquista o bien por simpatía. Se atribuye a la época incaica la existencia de un verdadero panteón politeísta, como asegura Kelm (1973: 662), pero se conoce la existencia de dioses «extranjeros» en numerosas poblaciones antes de la conquista inca.

El dios Pachacamac, cuya jurisdicción se extendía por la costa central del Perú, no tenía este nombre en un principio sino el de Ichma, pero al ser conquistada la región por los incas se le cambió el nombre.

Para los incas el dios creador era Inti, el Sol. Adscrito a un rol masculino, casado con Mama Quilla, diosa lunar. Esta pareja tenía su representante divino en la tierra mediante el matrimonio de la Coya con el Inca, que eran adorados por estar emparentados con los dioses.

Viracocha, dios primigenio y héroe civilizador, una vez que terminó su obra, desapareció por el mar prometiendo volver. Viracocha y el dios Sol, Inti, son complementarios, ajustándose perfectamente a la estructura de pensamiento incaico. Tal es así que Inti está relaciona-

do con lo de «arriba», el cielo, el fuego y la sierra. Viracocha lo estaba con lo de «abajo», la tierra y la costa.

La familia divina entronca en sus ramas últimas con la humanidad. Este entronque entre la divinidad y el mundo humano sólo podía establecerse mediante el Inca y la Coya. Cada monarca se adscribía a una determinada deidad y las características propias del dios eran asumidas por el Inca.

El mundo estaba en armonía, ordenado. Los hombres trataban de conseguir la perfección en su sociedad imitando el orden que debía existir en la sociedad de los dioses. Polo de Ondegardo, apunta que «todos los animales y aves que hay en la tierra creyeron que oviese un semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento» (Polo, 1916a: 5). Por ello, es por lo que las normas y leyes de gobierno estaban justificadas siempre, ya que éstas eran las que los dioses seguían.

El ritual

Toda religión se corrobora con las prácticas más o menos ritualizadas, más o menos generalizadas entre una élite gobernante y el pueblo. Las ocasiones más apropiadas para exteriorizar las creencias por medio de rituales eran las fiestas. Estas eran abundantes en el calendario inca, y la mayoría estaban entroncadas con el año agrícola.

La manera de orar «al sol y las estrellas era uno mismo: que es abrir las manos y hacer cierto sonido con los labios (como quién besa) y pedir lo que cada uno quería: y ofrecerle un sacrificio» (Polo, 1916a: 6).

Junto con las oraciones formaba parte del ritual las ofrendas y el sacrificio. Podía realizarlo el sacerdote a petición de un particular o de la comunidad; así como se podía ofrecer un sacrificio personal con sentido expiatorio o de acción de gracias.

Existían ofrendas de alimentos o productos del campo, de animales y de personas. La llama se ofrecía al dios Inti, el guanaco a Viracocha, además de cuies, ropa, plata, conchas marinas («mullu»), plumas, harina de maíz, chicha, coca, pestañas, cabellos y sangre propia o de los animales sacrificados, pero más especialmente este tipo de donativo se ofrecía en las peticiones privadas. Se sacrificaban llamas todos los días del año, al Sol, en Cuzco. Las telas y la coca se quemaban, otros objetos eran enterrados.

Los sacrificios humanos se realizaban en ceremonias muy especiales y por importantes motivos: en caso de epidemias, hambres, coronación de un monarca, enfermedad del mismo, etc. Al respecto dice Polo:

«Quando avia nuevo rey y le daban la borla (...) entre otras innumerables ceremonias y fiestas y sacrificios que hazian, sacrificaban niños de cuatro años hasta diez. Más porque ya esto a cesado del todo no hay que azer mas mencion dello» (Polo, 1916a: 26).

Sin embargo, en su obra *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro ceques del Cuzco*, Juan Polo consigna gran cantidad de huacas a las que se ofrecían sacrificios de niños. Aquí hemos consignado una pequeña muestra de las que apunta Polo:

- Chinchaysuyo: cuarto Ceque: Payan, cuarta huaca llamada Chuquimalpa.
- Antisuyo: segundo Ceque: Payan, cuarta huaca llamada Chuquimarca.
- Collasuyo: primer Ceque: Callao, tercera huaca llamada Churucana.
- Cuntisuyo: primer Ceque: Anahuarque, sexta huaca: Curipascapuquio (Polo, 1917: 12, 26, 37, 8).

Pedro Gutiérrez de Santa Clara deja constancia en su crónica de las formas en que se realizaban los sacrificios humanos. La visión de Santa Clara nos resulta muy útil porque está despojada de todo apasionamiento, cuenta los hechos religiosos sin un ápice de misterio, como si lo sagrado estuviera tan cerca de lo humano que no puede encubrirse.

En su descripción le interesa resaltar cómo los indios principales elegían a un hombre del pueblo para servir de mensajero entre ellos y el dios Viracocha. Elegían a aquel que fuese fuerte y razonable, de manera que le convencían de la buena vida que iba a llevar en el más allá y el gran servicio que hacía a la comunidad intercediendo por ellos. Se le vestía con ropas blancas y adornos de oro. La forma de muerte era el estrangulamiento (Gutiérrez de Santa Clara, 1963: 233).

En el sacrificio de seres vivos, entre los incas, la sangre no tiene un papel destacado, se valora más la belleza, la limpieza y perfección del cuerpo a inmolar. Las llamas son los mejores ejemplares, se eligen las más perfectas, de las víctimas humanas también, no pueden tener defecto, y por este motivo la forma habitual de muerte es por estrangulamiento, con ello no hay mutilaciones y el cuerpo llega intacto ante la presencia de los dioses.

«... los ganados que se sacrificaban no los degollaban, más antes los mataban ahogándolos, y eso hacían porque ninguna cosa manca ni falta debía ofrecer al sol, más antes entera, para que fuese más apta (...)» (Murúa, Bayle, 1946: 263-264).

La religión, la política y el pueblo

La religión era utilizada por el estado incaico como una forma justificada del poderío político, ya que los «cultos estatales» formaban

parte de una alianza entre el gobernante y la divinidad, por lo que «podría plantearse que la expansión religiosa puede responder a la necesidad de cumplir el pacto celebrado, con motivo de la guerra con los chancas, entre la divinidad solar Huiracocha y el inca Pachacuti» (Pease, F., 1967: 24).

Así la guerra de expansión incaica para conquistar otros pueblos estaría motivada, al igual que las cruzadas medievales en Europa, por un afán «evangelizador», que devengaba, además, sustanciosos beneficios económicos. Pero precisemos que no se trataba de eliminar a los dioses de los pueblos conquistados, sino que estos dioses fueron asimilados al panteón inca. Dejaban que sus ídolos y prácticas religiosas se continuasen, a cambio de aceptar el culto solar y la introducción en sus territorios de una jerarquía de nuevos sacerdotes que llevaban la ideología del gobierno central del Cuzco.

La religión del Estado, basada principalmente en el culto al Sol, tuvo una raigambre popular en aquel aspecto en que se relacionaba con otros cultos más antiguos ya practicados por el pueblo, y que tenían como principal preocupación los ciclos agrarios, incluyendo soluciones prácticas para mejorar el rendimiento del cultivo: sistemas de riego, aclimatación de plantas en otros lugares a distintas alturas, etc... Sin embargo, en aquellos aspectos del culto solar basados en complejas explicaciones teóricas y cultos iniciáticos exclusivos de la nobleza y élite de Cuzco, el pueblo no participaba y con la llegada del cristianismo estos aspectos se perdieron, mientras se conservaron en el pueblo llano las prácticas más sencillas y las creencias vinculadas con la vida cotidiana.

La religión inca tenía fines temporales más que espirituales. José Carlos Mariátegui, opinaba que la religión del hombre quechua era un código moral antes que una concepción metafísica (Mariátegui, 1974: 135). El individuo debía regirse por este código para servir mejor a su sociedad; no importaba tanto la persona individualizada como el bien común, y el del Estado.

La educación que recibía el niño quechua le instaba a servir al Estado, y una vez adulto, incluso, al sacrificio. La religión era el Estado. En ambas instituciones, la cúspide era ocupada por una misma persona: el inca.

Al identificar el régimen social político con la religión, los fines de ésta eran temporales y materiales. Preocupados más de resolver problemas del mundo terrenal no tenía una base filosófica sólida. Sus creencias se basaban en el carácter animista y en las prácticas mágicas necesarias en todos aquellos actos de su vida que lo precisaban como, por ejemplo, la ritualización de las actividades agrarias y los ciclos vegetativos.

Importancia del culto solar

La importancia del culto solar se remonta a períodos anteriores a los incas, aunque éstos institucionalizaran su culto como religión oficial de todo el Imperio.

Cieza de León apunta que antes de que los incas reinasen en estas tierras, los indios estuvieron mucho tiempo sin ver el sol, que tanta falta les hacía, rogaron a sus dioses para que saliera y entonces, de la isla de Titicaca, salió el Sol muy resplandeciente. (Cieza de León, 1973: 18).

Sin embargo, autores como Franklim Pease, afirman que el culto solar no se dio con anterioridad a los incas (Pease, 1973: 54). Estos reelaboraron el mito de la creación dando un papel preponderante al Sol, considerándolo como el creador del mundo, compitiendo, incluso, con Viracocha.

El inca, al ser considerado como hijo del Sol, se divinizaba y a la vez convertía el cargo de soberano en sagrado porque la persona que lo ocupaba así lo era.

Los sacerdotes asociaron al primer inca, Manco Capac, no sólo con el fundador de los incas, sino también de la civilización. Asume así el inca el papel de héroe civilizador, ordenador del mundo, en oposición al caos reinante.

Por su aspecto humano se comunicará con los hombres enseñándoles especialmente las labores agrícolas pero, por su parentesco divino también se comunicará con su padre el Sol, sirviendo de puente y enlace entre ambos mundos. El lugar por excelencia donde se establece esta conexión será en el Cuzco. Centro sagrado del que debe irradiar hacia otros puntos geográficos, la civilización frente al caos. Es por eso por lo que se puede pensar en que este mito fue reestructurado por los sacerdotes haciendo intervenir al Sol.

Puede decirse que este momento de cambio vino con el reinado de Pachacuti, que sintiéndose heredero de Manco Capac era también hijo del Sol. Pease afirma que el cambio sobrevino a raíz de la guerra contra los chancas, donde se enfrentaron Viracocha 8.º y Pachacuti 9.º «La lucha entre los Inkas Wiracocha y Pachacuti, en torno a la invasión Chanca, que los cronistas relatan tiene que ver con el sometimiento que el primero manifestó hacia los invasores. Esto puede entenderse si se considera a nivel de la tradición oral y del mito, la actitud del dios Wiracocha de no intervenir en favor del Cuzco, sería consecuente con su calidad de 'Dios ocioso', ya anunciada, pues de él no depende la vida del mundo. Es justamente esta situación la que obligó-permitió su cambio o desplazamiento por una divinidad más dinámica como el Sol» (Pease, 1973: 61-62).

La victoria sobre los Chancas, gracias a Pachacuti, afirmaba el poderío del Sol. El Cuzco fue reconstruido de nuevo por este monarca y responde a una orientación solar como el Coricancha, que si anteriormente fue templo del dios Viracocha, ahora lo será del Sol.

Las expediciones hacia el Chinchaysuyo y el Collasuyo, realizadas en época de Pachacuti, sirvieron para implantar el culto estatal. En los centros urbanos donde se siguió el culto solar éste se mantenía gracias a un sistema tributario impuesto y a que las ceremonias más importantes eran celebradas por personal de sacerdotes cuzqueños, fieles al culto estatal.

Sacerdotisas y sacerdotes

Muchas eran las personas que de una manera u otra estaban relacionadas con la religión. La concepción animista del hombre andino hacía que muchos elementos de la naturaleza alcanzaran un carácter divino. Esta adoración de huacas y pacarinas exigía culto efectivo. A parte de estas huacas se extendían por todo el territorio conquistado los templos mayores y menores. Para todos estos baluartes religiosos debía existir un personal dedicado a su cuidado y mantenimiento.

El cronista anónimo (1594), que presumiblemente se trata del jesuita Blas Valera (en Esteve Barba, 1968: XLV), diferencia «grosso modo» tres grupos de sacerdotes:

1. Los primeros serían los *maestros de ceremonias y ritos*, estableciendo las normas y estatutos del comportamiento religioso. Aclaraban las dudas, tanto de los demás ministros como del inca. De entre los ministros se elegía a los jueces que castigasen los delitos que contra la religión se cometiesen.

El Vilahoma era elegido por estos sacerdotes y tenía jurisdicción sobre los incas, los señores y todo el pueblo, «aunque después de Topa Inca Yupanqui, dieron una baja muy grande en importancia él y los demás ministros, no sólo en la autoridad y poder, sino también en el linaje y rentas» (Jesuita Anónimo, 1968: 161). El cronista describe al Vilahoma como hombre austero y sobrio. De gran sabiduría y rancio linaje. El enviaba visitantes por todo el reino inspeccionando los templos, huacas y «monasterios». También se encargaba de señalar a los quipucamayos que debían aprender sobre los hechos del Vilahoma, los sacerdotes, reyes y señores.

Cuando moría se celebraba en su honor solemnes honras fúnebres, se le embalsamaba y enterraba con todos los honores.

2. Una segunda clase de «ministros» eran *los adivinadores* de casos venideros o presentes. Se llamaban «huatuc» (Jesuita Anónimo, 1968:

164) o adivinos. Estaban en los templos, como el de Mullipampa en Quito, Pacasmayo en los valles de Trujillo, Rimac en Lima, etc... Ellos transmitían la voluntad de los ídolos.

3. La tercera clase, la componían los «humu» (Jesuita Anónimo, 1968: 166) o hechiceros y «Enanac» o *desolladores de animales para el sacrificio*. Ayudaban con su trabajo a los de la primera y segunda clase, preparando los templos para la ceremonia y a los animales para el sacrificio (mataban al animal, lo desollaban, abrían y observaban, lavaban la carne, la asaban o cocían). «Si sacrificaban carne con sangre se decía 'harpay'; si carne sin sangre, 'haspay'; si oblaciones, con pan y mieses, 'cocuy'» (Jesuita Anónimo, 1968: 166). También llevaban las andas donde iba el ídolo.

Otro cronista interesado en la variedad y diversificación de los sacerdotes es el padre José de Arriaga. Este publica su obra en 1621, en Lima, y hace una clasificación más completa llegando a definir doce tipos de sacerdotes (Arriaga, J., 1968: 206).

Sacerdotisas

En la organización religiosa, que era el reflejo del equilibrio entre fuerzas divinas y humanas, la mujer tenía un puesto que ocupar. Los esquemas que funcionaban en el mundo «civil» para dividir los trabajos y roles de la mujer se cumplían de igual manera en el mundo religioso. Así, una mujer no podía ser Vilahoma, pero sí alcanzar el alto rango de directora de un Acllahuasi (cargo exclusivamente femenino).

Las mujeres tenían sus propios cultos, con celebraciones particulares donde los hombres no participaban en absoluto. Había mujeres que oficiaban en las ceremonias, ayudaban en el mantenimiento de la huaca, incluso existían huacas que estaban adscritas al culto femenino. Ejemplo de ello tenemos la tercera huaca del ceque Collana de Chinchaysuyo, que era una fuente llamada Ticicocha. Estaba en Cuzco, y era la fuente de Mama Ocllo, «en la cual hacían muy grandes y ordinarios sacrificios, especialmente cuando querían pedir algo a la dicha Mama Ocllo» (Polo, J., 1917: 6). Esta mujer, madre de Huayna Capac, estuvo representada como ídolo en el templo de Tomebamba, como afirma Murúa (Murúa, 1962: 81).

Mujeres eran las que se encargaban de cuidar las momias de los incas, de darles de «comer y beber», de preparar la chicha que luego se intercambiaría a modo de brindis, con las momias y con el inca reinante.

Existían cultos propiamente femeninos seguidos exclusivamente por mujeres, pero encontramos también a mujeres en la adoración de cultos masculinos, como es el caso de las mujeres consagradas al Sol,

las llamadas «escogidas o Acllacuna», de las que nos ocuparemos más adelante.

Había huacas femeninas que eran adoradas por los hombres, como es el caso de los «llactas», porque estas huacas simbolizaban el lugar de donde provenían.

La fiesta dedicada a la Luna, en el mes de septiembre, llamada «Coya Raymi», era una fiesta femenina, en la que se festejaban dos sucesos: por un lado, el comienzo del ciclo agrícola (en septiembre comenzaban las lluvias), por otro lado, un homenaje a la Luna y su hija simbólica: la Coya. En el calendario ritual había temporadas establecidas en las que lo femenino predominaba. «Así las mujeres podían representar y garantizar la prosperidad del Imperio, pues sus organizaciones religiosas les conferían un suceso especial a las deidades femeninas cuyas fuerzas regían en períodos determinados» (Silverblatt, I., 1976: 321).

En la cosmogonía andina, las diosas ocupaban el CAY PACHA, «mundo de aquí», es decir, la tierra. Aseguraban la fertilidad de la misma. Pachamama, Papamama, Saramama y Cocamama son algunas de las diosas relacionadas con la tierra. Las deidades masculinas ocupaban el «mundo de arriba», HANAN PACHA, representando el cielo, el rayo, etc... El cosmos estaba dividido en dos esferas: la masculina y la femenina.

El Coricancha

El sitio que albergaba el culto solar era el Coricancha de Cuzco. Este edificio ha sido descrito por los cronistas como un lugar impresionante, cuyas paredes estaban cubiertas de planchas de oro. Todos los dioses del Imperio tenían en esta casa su cabida.

Llegado el gobierno de Pachacuti Inca, éste renovó ricamente el templo. Betanzos transcribe, que Pachacuti se encargó personalmente de revisar las obras, disponiendo del terreno y el proveimiento (Betanzos, J., 1968: 32).

Garcilaso coincide con los anteriores cronistas en que fue Inca Pachacuti quien lo adornó con mayor riqueza (Garcilaso, 1829: 249). Muchos han sido los cronistas que han descrito el templo: Cieza (1880: 105-107), Molina el almagrista (1968: 75), etc..., existiendo variaciones de más o menos detalle en sus relatos, pero todos coinciden en la gran riqueza aurífera que poseía.

El Coricancha estaba situado en el lugar que ahora ocupa la iglesia de Santo Domingo (que conserva hoy en día parte del templo inca). Estaba construido en edificio de piedra muy bien labrada. La capilla del Sol estaba orientada hacia el este; la techumbre era de madera,

cubierta en su parte posterior de paja. El interior del aposento estaba forrado con planchas de oro. La figura del Sol, también se realizó en el aurífero metal y estaba colocada en el testero de la sala.

Sobre la forma de esta figura existen divergencias de opinión. Unos cronistas nos relatan que se trataba de una figura de oro macizo del tamaño de un niño de un año de edad. Este símil viene explicado por el hecho de que cuando Pachacuti tuvo la visión de Viracocha, éste se le apareció en forma de niño, con gran resplandor. Betanzos es uno de los cronistas que así nos representa al ídolo solar (Betanzos, 1968: 33), así como Pedro Pizarro (1965: 192).

Juan de Santa Cruz Pachacuti no habla en ningún momento de figura humana al referirse al Sol, sino más bien de una placa o plancha de oro. En su crónica relata que, Manco Capac mandó hacer a los plateros de Cuzco una plancha de oro fino en forma redondeada que representaba al hacedor del cielo y la tierra, y que fue colocada en el Coricancha (Santa Cruz Pachacuti, 1950: 217).

Posteriormente, Mayta Capac añade nuevos elementos de decoración acompañando la placa. Dice el cronista:

«Huayna Capac hizo de nuevo otra plancha redonda como al sol con sus rayos y con todo eso dicen que todavía estaba puesto en sus lados aquella imagen del sol que avia puesto Maytacapac, que es como este que esta abaxo» (Santa Cruz Pachacuti, 1950: 227).

El dibujo al que se refiere es el que insertamos en la página 181.

I.B.2. POSICIÓN DE LA MUJER EN LA RELIGIÓN INCA

La mujer dentro de la religión desempeñó un importante papel, ya sea en los mitos, formando junto al hombre la pareja civilizadora, ya sea incluida en el panteón andino de dioses y diosas; en sus creencias y fiestas religiosas.

La mujer y la mitología incaica

En la mitología del origen de los incas, la mujer aparece desde muy temprano asociada a la creación. Ella, junto con su pareja masculina, protagoniza los hechos más fundamentales de la historia incaica. Se le concede, asimismo, un papel parejo en importancia al del hombre, aunque no de igualdad con él.

Muchas crónicas relatan sucesos en los que la mujer es el centro promotor del descubrimiento, origen, fundación, gobierno, etc..., de la acción significativa de la historia.

I. *Sobre el origen de los incas.*—Bernabé Cobo nos propone la siguiente narración relacionada con la mujer:

«Otra fábula del origen de los Incas es muy semejante a ésta, salvo que afirman que los primeros nacieron en la sobre dicha isla de una mujer llamada Titicaca, de quien tomó el nombre la isla y la laguna, y en memoria de aquella mujer, madre de los Incas, tenían sus descendientes, en un solemne templo que en aquella isla edificaron, una estatua o ídolo de figura de mujer de oro y plata» (Cobo, 1956: 63).

El origen de los incas, en este caso, no se relaciona con un origen divino solar, pero sí los coloca en un lugar venerado por excelencia: el Titicaca.

II. *En el descubrimiento de Cuzco* aparece de nuevo la mujer como personaje actuante, siendo ella quien lanza la barreta de oro, que indicará el lugar más apropiado, donde los hermanos incas fundarían Cuzco. Recuérdese, por este motivo, la crónica de Sarmiento de Gamboa, en la que Mama Guaco lanza dos varas de oro cayendo sólo una de ellas en tierra fértil, cerca del Cuzco (Gamboa, 1965: 217).

III. *La fundación del Cuzco* por los incas y la distribución de la ciudad en dos barrios está relacionada con un principio que definía claramente lo masculino y lo femenino:

«Dividiéronse por aquel valle, el príncipe por una parte y *la princesa* por otra, para convocar los moradores del y con razones y beneficios atraerlos a su voluntad haciéndoles entender que eran hijos del Sol, enviados para su enseñanza y beneficio. Los bárbaros que los vieron tan bien vestidos y aderezados y de tan diferente el traje del suyo, los empezaron a respetar y por su consejo y mandado se convocaron unos y otros y con la industria que los Incas les dieron labraron casas en el sitio que hoy tiene la ciudad, *con división en dos barrios, el uno de la gente que trajo el príncipe, y el otro de la que juntó la princesa*; aquél se llamó Hanan Cuzco y éste Hurin Cuzco, que quiere decir Cuzco el alto y Cuzco el bajo» (Cobo, B., 1956: 63).

Estas dos parcialidades tendrán un valor diferente, siendo más relevante pertenecer a la parte Hanan que a la parte Hurin.

Sarmiento de Gamboa registró en su crónica el origen mítico de los indios cañaris, del Ecuador, y en él también queda patente la división dual, pues el relato cuenta que los hermanos cañaris entablaron amistad con dos mujeres; el mayor de ellos murió ahogado en una laguna cercana y el que quedó se casó con una de las mujeres. La otra tóvula por manceba. De ellas tuvo diez hijos, a los que dividió en dos parcialidades de cinco hijos cada una, y llamó Hanansaya, «que quiere decir, el bando de arriba, y al otro Hurinsaya, que significa el bando de abajo» (Gamboa, 1965: 208).

Este principio binario de lo de arriba y lo de abajo lo recoge la sociedad inca, aplicado en un aspecto que nos interesa resaltar en este momento, nos referimos a la relación entre Hanan-masculina-Inca y Hurin-femenino-Coya.

La función del Inca y de la Coya, su mujer, es civilizadora, cada uno por su parte se encarga de enseñar las labores propias masculinas y las propias femeninas. Estas consistían principalmente en hilar, tejer lana, «con los otros ministerios y ocupaciones de su profesión», dice Cobo refiriéndose a lo que la Coya enseñaba a las mujeres. Por supuesto, las labores femeninas abarcaban un amplio campo de actividades que no se ciñen únicamente a hilar y tejer.

IV. *El gobierno del grupo inca* estuvo siempre en manos de los hombres, pero queda constancia de que en, algunas ocasiones, en que el Inca estaba ausente de Cuzco, fue la Coya quien tomó las riendas. Ejemplos de ello los encontramos en la Coya Chimpu Ocllo, o Mama Cahua, mujer que fue de Capac Yupanqui. Esta mujer, de mediana estatura y afable trato, estuvo encargada del gobierno de Cuzco cuando su marido estaba ausente (Murúa, 1962: 38).

El boato que la acompañaba en cada salida por las calles de la ciudad, cuenta el cronista mercedario, era suntuoso. La llevaban bajo palio, adornado con plumas de diversos colores y con piezas de oro y plata. Para que sus reales pies no tocaran el suelo, sus criados se adelantaban para allanar el camino con mantas sobre las que pisaba.

El transporte en andas era privativo del Inca, si bien caminar bajo palio suponía, asimismo, un signo de elevado rango.

El caso de la Coya Cusi Chimpo o Mamamicay es algo diferente pero significativo. Esta Coya era mujer de Inca Roca. Su carácter, más bien rudo, la definía como muy cruel, incluso se la acusa del asesinato de Capac Yupanqui con veneno. Sin embargo, aunque el cronista no menciona que sustituyera al Inca en el gobierno, sí apunta que «las armas de esta señora fueron: la Mascay Pacha (...) un pájaro llamado Cori Quinqui y un tigre en un árbol grande atravesado y dos culebras grandes» (Murúa, 1962: 41). La Mascay Pacha era un símbolo indiscutible de poder.

El Sol y la Luna, el Inca y la Coya. La Luna era adorada por la Coya y las sacerdotisas del culto, el Inca adoraba al Sol. La Coya era la intercesora de las mujeres y por su bienestar pedía a la Luna. El Inca, por su parte, hacía lo mismo pidiendo por los varones, al Sol.

Las entidades femeninas y masculinas son concebidas por el hombre andino como una relación de interdependencia que aliadas crean las energías motoras del mundo. María Rostworowski apunta como ejemplo de la alianza entre lo masculino y femenino el caso de la victoria de los incas sobre los chancas. En esta victoria, los incas fueron

ayudados, según la mitología, por los pururaucas, que eran piedras convertidas en guerreros. Junto con éstos iban también mujeres que ayudaron en la lucha. Una de ellas quedó convertida en piedra y la llamaron Tanancuriota, perteneciente al octavo ceque de Cuntisuyo (Rostworowski, 1983: 134-135).

Cultos religiosos de cariz femenino

Los cultos femeninos quedaron patentes a la vista de los descubridores, cuando contabilizaban las riquezas en oro que iban hallando. Todos los objetos tenían un fin ritual y no lucrativo, por lo que la gran mayoría de ellos fueron encontrados en lugares sagrados. En la relación de Pedro Sancho de la Hoz, que fue una de las que se refieren al primer momento de la conquista, se enumeran todos los objetos de oro y plata que fueron fundidos en Cuzco para luego repartir los beneficios. En el lote que iba destinado al quinto real se encontraban diez o doce figuras de mujer:

«del tamaño de las mugeres de aquella tierra, todos de oro fino, tan hermosas y bien hechas como si estuvieran vivas. Estas las tenían ellos en tanta veneración como si fueran señoras de todo el mundo y vivas, las vestían de ropas hermosas y finísimas, y las adoraban por Diosas, y les daban de comer y hablaban con ellas como si fueran mugeres de carne. Estas entraron en el quinto de S. M. Había además otras de plata de la misma hechura» (Sancho de la Hoz, 1962: 76).

Gran cantidad de los cultos de cariz femenino estaban relacionados con la fertilidad, con la capacidad de generar vida. Es por eso por lo que se tiene una profunda veneración a la Pachamama y a todo aquello que se relaciona con la tierra.

Irene Silverblatt ha consignado en Pimachi-Ancash el culto a las «mamasaras» o madres del maíz. Se caracteriza por ser un culto familiar del que se encarga la mujer de la familia, propiciaban una abundante cosecha de maíz (Silverblatt, 1975: 325).

Juan Polo de Ondegardo nos habla de las «mamasaras». En su crónica sobre los errores y supersticiones de los indios comenta que en la fiesta denominada «Aymoray» o «Aymoraña» (celebrada en mayo) se hacía una huaca de maíz:

«la cual llaman Mamaçara, tomando de su chacra cierta parte del maíz más señalado (...) y la tienen en gran veneración y dicen que es madre del maíz de su chacra (...) y los hechiceros le preguntan si tiene fuerza para el año que viene y si responde que no, le llevan a quemar a la misma chacra con la solemnidad que cada uno puede» (Polo, 1916a: 20).

La mujer representaba el punto de unión entre el presente y el futuro, propiciando la creación, tanto de los seres humanos como de las cosechas; aseguraba la continuidad de la comunidad. La mujer tenía contacto directo con la tierra porque propiciaba la fecundidad de la Pachamama. Por este motivo eran las mujeres las que sembraban y recogían los frutos. La mujer descubrió la agricultura en tiempos pasados, no es de extrañar que se le asocie con un papel propiciador apoyado por un conocimiento de las plantas, sus ciclos y sus necesidades para conseguir un mejor rendimiento.

Además del culto a la Pachamama, otro culto importante fue el dedicado a Mama Quilla.

En la zona costera el culto a la Luna era muy antiguo, anterior a la dominación inca y estaba relacionado con los cultivos agrícolas. Era representada por un ave marina con perfiles de mujer, según afirma Beatriz Prieto de Zegarra (1979: 57). La Luna también cuidaba de los partos de las mujeres. Además de estar en el templo del Coricancha, tenía su propio adoratorio en Puma Chupan (Rostworowski, 1983:78).

La manifestación popular y festiva de este culto la encontramos en la celebración oficial de la Coya Raimi. Esta fiesta era considerada como una de las más importantes que se celebraban en honor de la Luna. Tenía lugar en septiembre, cuando comenzaban las lluvias y el ciclo agrícola. Las organizaciones religiosas de mujeres desempeñaban un papel preeminente durante la fiesta.

Se trataba de auyentar las enfermedades y para ello eran sacrificados 100 auquénidos blancos y lanudos. Las vírgenes del Sol obsequiaban a los forasteros panes de maíz, que estaban hechos con sangre de llama sacrificada.

Estos bollos se enviaban también a los curacas que estaban en las provincias, con ello se les hacía partícipes de la fiesta (Polo, 1916: 23).

El reconocimiento de que la Luna fuera esposa del Sol suscitó un culto específico a esta divinidad, promoviendo por ello que, por primera vez, las mujeres pudieran aspirar al sacerdocio y crear sus propios cultos.

Irene Silverblatt apunta la hipótesis, según la cual: «Las organizaciones rituales de mujeres, paralelas a las masculinas, sirvieron de base a uno de los medios de organización del Imperio» (Silverblatt, 1976: 312). Desde luego es indudable que en el caso de la organización de las Acllacuna esta hipótesis se cumple perfectamente, puesto que a través de ellas se canalizaban una serie de gestiones tanto de índole social como política y económica.

Apuntábamos más arriba la relación existente entre la mujer y los productos necesarios para la subsistencia, de hecho todas las divinidades que se relacionan con estos productos llevan el apelativo de

Mama: Pachamama (tierra), Mamacocha (mar), Mamaquilla (luna), Mamasara (maíz), Mama acxo (papa), Mama Coca (coca), etc...

Esta relación pervivió en época colonial, en la que puede encontrarse lienzos virreinales de la Virgen María como si fuera una montaña, relacionada así, con la tierra.

Huacas femeninas

El sacerdote cuzqueño, Francisco de Avila, recogió la tradición quechua escribiendo: «Dioses y Hombres de Huarochirí», en ella el elemento femenino, en niveles míticos, está muy presente, como veremos a través de algunos ejemplos:

I. La historia de CHUQUISUSO está relacionando a la mujer con las aguas que han de regar la tierra.

Chuquisuso era una mujer del ayllu de Cupara, en la reducción de San Lorenzo de Quinto. Como el agua no llegaba para regar su campo de maíz Chuquisuso lloraba amargamente. Pariacaca, sabiendo el motivo, le prometió que le daría mucha agua a cambio de que durmiera con él. Ella aceptó, pero primero tenía que regar su campo y los de su ayllu. Pariacaca le dio el agua suficiente y cumplido esto la instó a que durmiera con él. Ella aceptó pero antes el dios debía ayudarles a construir un acueducto más grande para que tuvieran buena provisión de agua. Las obras del acueducto fueron dirigidas por un zorro.

Una vez terminado el acueducto, Pariacaca le recordó su promesa a la mujer y juntos subieron hasta el precipicio, que se llama Yanaccacca. Cuando despertaron se dirigieron al principio del acueducto de Cocochalla y allí, al borde del mismo, Chuquisuso se convirtió en piedra (Avila, 1975: 46-47).

Los componentes de su ayllu son los encargados de limpiar el acueducto, haciéndolo en el mes de mayo. Con motivo del acontecimiento se ofrecían a esta huaca, chicha, animales, luego estaban cinco días encerrados entre troncos de quishuar adorando a la huaca, tras de lo cual se limpiaba el acueducto. Terminada la labor volvían al pueblo cantando y bailando. En las ceremonias había una mujer que representaba a Chuquisuso (Avila, 1975: 49).

Otra «diosa» nombrada por el manuscrito quechua fue CHAUPINANCA, hija de un poderoso hombre de Anticocha y mujer de un indio sin tierras, llamado Huatyacuri. También se dice que era hermana de Pariacaca. Se convirtió en una piedra con cinco alas. Esta huaca fue enterrada por los españoles cuando supieron su significado (Avila, 1975: 62).

Chaupinanca tenía otras hermanas: Llacsahuato, Mirauhato, Lluncunhuachac y Urpayhuacha.

La huaca de LLACSAHUATO está en Chellaco y allí la adoraban. De Mirahuato dicen que vivía con Llacsahuato y que a ambas consultaban los hombres de Huarochirí (Avila, 1975: 71).

LLUNCUNHUACHAR.—«Dicen que esta huaca es de la zona de Canta. Para hablar con la huaca de URPAYHUACHAC iban muy bien diferenciados, muy distinguidos, porque debían hablar con ella cara a cara, pues la huaca no tenía cinturón. Y así, cuando regresaban de la visita: "he hablado con ella", y ayunaban durante un año y no pecaban con ninguna mujer» (Avila, 1975: 72).

Hemos hablado de huacas y divinidades relacionadas con la tierra y el mar, pero no podemos olvidar las del ámbito celeste, como, por ejemplo, la Aurora, que se representaba como diosa de las doncellas y princesas. Autora de las flores del campo, señora de la madrugada y de los crepúsculos. «Ella echaba el rocío a la tierra cuando sacudía los cabellos, y así la llamaban Chasca» (Jesuita Anónimo, 1968: 153).

Juan Polo de Ondegardo consigna unas trece huacas relacionadas con la mujer repartidas por los ceques de los cuatro suyus:

- Chinchaysuyo: Ceque Collana, tercera huaca, fuente de la Coya Mama Oclo .
- Antisuyo: sexto Ceque cayao: sexta huaca «era una casa dicha Pomamarca (...) en ella se guardaba el cuerpo de la mujer de Inca-Yupanqui y le ofrecían niños».
- Collasuyo: Ceque sexto Collana, segunda huaca, llamada Mamacolca.
- Cuntisuyo: Ceque segundo Cayao, tercera huaca llamada Payallallacto (Polo, 1917: 6, 22-23, 30, 36).

I.B.3. LAS ACLLACUNA

Sobre la institución de las Acllacuna, su origen, situación geográfica de los Acllahuasi, proceso de selección, organización interna, jerarquía, economía, división del trabajo, actividad religiosa, matrimonio concertado y educación, se habló en el artículo que la autora publicó en la *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 16, de 1986, cuyo título era: «Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las Acllacuna.»

Por tanto, no es necesario referirnos en este apartado al mismo asunto, en los mismos términos. Mientras que en dicho artículo la información ofrecida fue depurada y analizada buscando que las interferencias sobre el mundo clásico incluidas por los cronistas no equivocasen al investigador y lector, nos proponemos en este apartado ofrecer precisamente estas alusiones «contaminadas» para ilustrar y favorecer el objetivo que nos habíamos propuesto de dilucidar entre lo que se consideraría propio de las Vestales y propio de las Acllacuna.

Antonio de la Calancha hace referencia en su obra a las Vestales diciendo:

«Antiguísima edad tiene y bien sabido es de todos que en las tierras de Europa y Asia tuvo vírgenes dedicadas a la diosa Vesta, que llamaron Vestales. No fue esta diosa la que fue madre de Saturno, por quién se entiende la tierra, sino su hija llamada también Vesta que era el fuego, como dijo Ovidio y porque el fuego no produce como la tierra, llamaron virgen a esta hija. Esta fue una de las diosas Penates de Troya, como se ve en Virgilio. El emperador Numa Pompilio fue el primero que le dio culto en Roma» (Calancha, A., 1653: 17).

También hace referencia a ellas para comunicarnos a qué edad entraban en el templo, cuándo podían casarse, voto de castidad, etc...

Este conocimiento de los clásicos romanos y de las Vestales se corrobora en la comparación explícita que hace de Vestales y Acllacuna cuando escribe:

«Este adoratorio y guaca de Pachacamac fue el mayor i mas populoso destos Indios (...) el templo se llamaba del dios Pachacamac que despues fue llamado *Mamacona, nombre de las Virgenes dedicadas al Sol como en Europa las Vestales*, avia aquí muchas y respetadas como deidades» (Calancha, 1639: 409).

El padre Bernabé Cobo también las compara con las Vestales:

«Criábanse allí hasta los catorce años en compañía de las mamaconas que eran las mujeres escogidas recogidas y dedicadas al servicio de sus dioses *al modo de monjas o de las vírgenes Vestales de Roma*; las cuales enseñaban a estas niñas todas las obras y ejercicios mujeriles, como hilar y tejer lana y algodón, guisar de comer, hacer vinos o chichas» (Cobo, 1892: 276).

Esta cita nos muestra aquellas tareas que realizaban las Acllacuna dentro del Acllahuasi y referidas a ellas hace alusión el Jesuita Anónimo que, junto con la enumeración acertada de las labores a ellas encomendadas, incluye otra que es exclusiva de las Vestales:

«Ahí estaban estas en el templo toda su vida; tejían ropa finísima para el templo, para los dioses, para Vilahoma y para el rey y la reina (...). Iban a visitar los templos y santuarios que había en el pueblo y a limpiarlos y aderezarlos (...). El principal oficio *destas era guardar y conservar el fuego de los sacrificios que ellos llamaban "nina vilca", juego sagrado* (Jesuita Anónimo, 1968: 172).

En otro de sus escritos el Jesuita Anónimo vuelve a confundir a las Acllacuna con Vestales, como en este párrafo:

«y si cuando ellas pasaban por la calle acompañadas de sus criados y guarda, *se acogía a ellas algún delincuente, no le podía prender la justicia porque le valía por amparo la presencia de las Acllas*» (Jesuita Anónimo, 1968: 174).

Este dato, que sí se constata para las Vestales, no lo hemos encontrado en ninguno de los demás cronistas consultados, ni siquiera en Ca-

lancha y mucho menos en Huaman Poma, lo que nos hace suponer que se trata de una nueva transpolación de datos de una institución confundiéndola con la otra.

Cuando salían a visitar los templos y santuarios:

«y a limpiarlos y aderezarlos (...) iban de dos en dos (y en ninguna manera solas), iban con ellas ciertas mujeres ancianas y sus criadas y *dos lictores* que eran los guardas del templo y traían una lanza en la mano y un arco con sus flechas. No podían salir sin este acompañamiento porque fuera de que eran grandemente estimadas por toda la tierra, todos tenían gran cuidado de que estas fuesen siempre enteras y limpias pareciéndoles que mientras estas estuvieran así en su virginidad les serían muy propicios sus dioses» (Jesuita Anónimo, 1968: 172).

Los lictores obviamente pertenecen al mundo romano y no al incaico, como ya vimos en el apartado de las Vestales, puesto que uno de sus privilegios eran ser protegidas por un lictor cuando éstas salían a la calle.

Además se trata otro tema en esta cita, el de la virginidad como ofrenda que propiciaba los favores de sus dioses. Si bien es verdad que en esta característica coinciden Acllacuna y Vestales, la forma de penalizar su incumplimiento era distinto: a las Vestales se las enterraba vivas y a las Acllacuna parece ser que se las colgaba de los pies hasta morir dentro del Acllahuasi.

En la siguiente cita del padre agustino Antonio de la Calancha se confunden de nuevo ambas instituciones cuando dice:

«Qualquiera que sin licencia del Inca o del Governador entrava en alguno de estos recogimientos, le costava la vida: a unos aorcavan luego al punto, o los empoçavan, cubriendolos de piedras, i a otros para orror, i espanto común o los quemava o asactevan, i a este castigo llamavan Guachi. Si se averiguava aver despreciado su virginidad *algunas de estas virgines la enterravan viva*» (Jesuita Anónimo, 1968: 174).

Una de las actividades más importantes de las Acllacuna era el hilado y tejido de numerosas piezas que el Estado monopolizaba para distribuir conforme a las necesidades que tuviera. Antonio de la Calancha relaciona el hilado y la virginidad de las Acllacuna con las diosas del mundo clásico:

«Mientras no se sacaban por orden del Inca, las enseñaban las Mamaconas lo que entre estos indios eran virtudes, entre ellas eran gracias, ilar, tejer ricos cumbis que no se los podían vestir, sino sus idolos o sus Reyes, o quando por insigne premio ellos se los davan a sus governantes o capitanes (...) el tejer enseño Palas (...). El vestirse lanas, inventó Minerva (...) que fue virgen i adorada por casta, de manera que, el retiro de la Virginidad fue el inventor del ilar i tejer» (Calancha, I 1653: 18).

La comparación entre lo inca y lo romano la encontramos en otros aspectos de la religión, como por ejemplo, en el referente a los adivinos. En este estudio el padre Pablo José de Arriaga lo verifica con esta cita:

«Haracicuc, o Cuyricuc es el que mira cuyes y abriéndoles con la uña adivina por ellos, mirando que parte se menea de las entrañas. *Que era el modo muy usado entre los romanos*» (Arriaga, 1968: 206).

II. SINTESIS

Las divergencias y coincidencias que existen entre estas dos instituciones son constatables. Podría decirse que en un plano teórico y analítico las convergencias se referirían a aquellos elementos englobadores que son además los ejes sobre los que se añaden las diferencias, expresándose éstas más en un sentido de variación regional que no afectaría al modelo general, o «universal».

Sin embargo, esta «universalización» de un esquema que aunaría estas dos instituciones tiene el inconveniente de que éstas perderían su identidad propia por cuanto que los conceptos convergentes (religión, institución de mujeres, labores al servicio del estado, estado tipo totalitario, etc...) son abstraídos de su contexto y manejados como en un laboratorio donde se experimenta con elementos aislados.

Creemos que esta manera de llegar a plantear hipótesis generalizadoras, que aúnan civilizaciones distintas (con modos de vida y pensamientos particulares), en esquemas globalizadores que liman las diferencias, no es la más acertada por cuanto que se obvian elementos constitutivos propios y originales que son los que le dan su carácter particular y su sentido propio a cada una de las instituciones que aquí hemos estudiado.

II.A. CONVERGENCIAS

Religión

Es verdad que en ambos casos la religión está al servicio de un Estado totalitario que, en ambas, esta religión es más un código moral que un código teológico, que se trata de una religión basada en lo comunal, no en lo personal, y que el individuo se tiene en cuenta siempre que se atenga a los límites marcados, dando con ello mayor sentido y constituyéndose la religión en factor aglutinante y reforzador de la comunidad.

Estado

En ambos casos las instituciones estudiadas dependen para subsistir del mantenimiento que les ofrece el Estado; que la jerarquía interna está compuesta por mujeres, pero que éstas dependen siempre de un cargo superior ocupado por un hombre: Pontífice Máximus y Hatun Villca.

Mujeres

Son instituciones exclusivamente formadas por mujeres, recogidas desde pequeñas, educadas en una ideología concreta estipulada de antemano para servicio del Estado.

Son mujeres recluidas en lugares concretos y limitados, de los cuales sólo se sale en contadas ocasiones para hacer determinadas cosas.

En ambos casos deben guardar voto de castidad: las Vestales durante treinta años o toda su vida; las Acllacuna hasta los dieciocho años o toda su vida, y que si se transgrede esta norma, el castigo es la pena máxima: la muerte (las Vestales enterradas vivas en un acto popular y ritual; las Acllacuna, en un acto privado).

Mujeres y religión

En ambos casos este voto de virginidad está revestido de una sacralización en la cual se considera al mundo religioso basado en una oposición, entre la vida natural y lo sagrado. Las ceremonias religiosas servirán para deslindar qué y quiénes son sagrados y qué y quiénes no. «Los ritos de consagración permiten introducir un ser u objeto profano en el dominio de lo sagrado» (Bloch, 1981: 231). Así, las muchachas que iban a ser Acllacuna y Vestales eran introducidas en su nuevo estatus mediante ritos precisos oficiados por dignatarios con alto valor religioso, y a partir de ese momento se consideraban investidas de valor sagrado.

Por otro lado, los ritos de expiación, cuya finalidad es eliminar las faltas o pecados cometidos por el contacto entre lo sagrado y lo profano, serían aplicables al castigo que sufrían las Acllacuna y Vestales al incumplir su voto de castidad. El tipo de castigo, la muerte, en estos dos casos, sirve de baremo para saber en qué medida se consideraba grave la falta.

II.B. DIVERGENCIAS

Sin embargo, se trata de sociedades cuya estructura económica, política y social es radicalmente distinta.

Económica

En Roma el comercio era una base económica, no existía el trueque y sí la moneda. Todo era vendible, hasta las personas (de hecho, el trabajo realizado por los esclavos fue otro pilar de la economía romana). En Cuzco existe el trueque, y la base económica está basada en la redistribución y la reciprocidad, sin utilizar la moneda en el sentido de valor metálico.

Política

En Roma los gobernantes eran elegidos por el pueblo, su poder duraba lo que su mandato, pero no toda su vida. En Cuzco, el inca, al ser investido por el poder del dios Inti, había heredado el trono y no era elegido por el pueblo.

Social

En Roma, las clases sociales se dividían en patricios, plebeyos y esclavos. La posibilidad de un esclavo por comprar su libertad era remota pero posible. Los plebeyos organizaron varias revueltas para conseguir más derechos y restar su poder a los patricios.

En Cuzco, la sociedad se estructuraba en tres niveles: Collana, Cayao y Payan; el primero designa al grupo inca, Cayao es la población conquistada por los incas, y Payan es el grupo mixto resultante de la unión entre inca y no inca. Es una sociedad jerarquizada, donde la posibilidad de cambiar de estatus es muy reducida. Una mujer nacida «runa» (del pueblo) morirá «runa», a menos que sea elegida Acllacuna, pero en tal caso, aunque gane prestigio a los ojos de sus iguales, en el Acllahuasi, tendrá un oficio y una consideración como «runa», al servicio de otras mujeres de rango más elevado.

Los yana, hombres y mujeres, puestos al servicio del inca, de los templos o de algunos curacas, no pueden asimilarse a los esclavos romanos: primero, porque su número es escaso, en comparación con los romanos, y segundo, porque su labor productiva no representaba económicamente lo que suponía para Roma el trabajo de sus esclavos.

Estas diferencias en una y otra sociedad son el contexto en el que se desarrollarán una y otra institución de mujeres. Si separamos el contexto y los elementos son aislados se pierde el punto de referencia necesario para no caer en una generalización tal que nos lleve a plantear hipótesis erróneas.

Es cierto que existen coincidencias entre una y otra institución, pero esto no es suficiente para obviar los contextos en que se desarrollaron.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre religión y mujer romana

ASSA, Jeanine

1958 *Les grandes donnes romaines*, Editions du Seuil, París.

BAYET, Jean

1984 *La religión romana. Historia política y psicológica*, presentada por J. M. Blázquez, Universidad Complutense de Madrid, Ediciones Cristiandad, Madrid.

BEARD, Mary

1980 «The sexual status of Vestal virgins», *Journal of Roman Studies*, número 70, págs. 12-27, London.

BLOCH, Raymond

1981 *La religión romana. Historia de las religiones*, vol. III, bajo la dirección de Henri-Charles Puech, Ediciones Siglo XXI, Madrid.

CASTILLO, A.

1976 *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, Granada.

CROUZET, Maurice (Dir)

1967 *Historia General de las civilizaciones*, Roma, t. II, Editorial Destino, Barcelona.

DICCIONARIO

1954 ——— *del mundo clásico*. Bajo la dirección del reverendo padre Ignacio Errandonea, S. I., Ed. Labor, 2 vols., Madrid.

FAU, Guy

1978 *L'emancipation feminine dans la Rome Antique*, Les Belles Lettres, París.

FRIEDLANDER, Ludwig

1982 *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, Fondo de Cultura Económica, México.

GRIMAL, Pierre

1973 *Historia mundial de la mujer*, traducido por María Rosa Borrás, F. Moll y Domenec Guase, Ed. Grijalbo, Barcelona.

GACE, J.

1977 *Enquêtes sur les structures sociales et religieuse de la Rome primitive*, Collection Latomus, vol. 152, Bruxelles.

GUILLÉN, José

1980 *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, 3 vols., Ed. Sígueme, Salamanca.

- GUIRAND, F.
1965 *Mitología general*, Editorial Labor, Madrid.
- HOCART, A.
1975 *Mito, ritual y costumbre*. Ensayos heterodoxos, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- HUMBERT, J.
1972 *Mitología griega y romana*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.
- JAMES, Edwin O.
1960 *Historia de las religiones*, dirigida por el doctor Ramón Roquer, traducida por Fernando Trías, Juan Petit, Carmen Olivé, Ed. Vergara Saturno, Barcelona.
- KOVALIOV, S. Y.
1979 *Historia de Roma*, Editorial Akal, Madrid.
- MOMMSEN, T.
1965 *Historia de Roma*, Editorial Aguilar, Madrid.
- POULSEN, F.
1950 *Vida y costumbres de los romanos*, Revista de Occidente, Madrid.
- RELIGIÓN
1985 ———, *superstición y magia en el mundo romano*, Departamento Historia Antigua, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz, Cádiz.
- SANDERS, H. A. (edit.)
1967 *Roman history and mythology*, Edited by ———, The Macmillan Company, New York.
- SCHILLING, R.
1965 *Religión romana. Historia Religionum*, Editorial Cristiandad, Madrid.
- TITO LIVIO
1970 *Las décadas. Historiadores Latinos*, traducción Francisco Navarro, Manuel de Valbuena, Carlos Coloma, prólogo Emiliano Aguado, Editorial Edaf, Madrid.

Sobre religión y mujer inca

- ARRIAGA, Pablo José de (1621)
1968 *Extirpación de la idolatría del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), t. 209, Madrid.
- AVILA, Francisco de (1598)
1975 *Dioses y Hombres de Huarochiri*, traducido y prólogo de J. María de Arguedas, Editorial Siglo XXI, México.
- BETANZOS, Juan de (1551)
1968 *Suma y narración de los incas*, BAE, t. 209, Editorial Atlas, Madrid.
- CALANCHA, Antonio de la
1653 *Coronica moralizada de la Orden de San Agustín nuestro padre*, t. II, por el reverendo padre ——— (...) En Lima por Jorge López Herrera, impresor de libros.
1972 *Crónicas agustinianas del Perú*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

- CASTRO, Cristóbal de
ORTIGA Y MOREJÓN, Diego de (1558)
1974 «Relación del modo que este valle de Chincha y sus comarcas se gobernaban antes que hubiese incas y después que los hubo hasta que los cristianos entraron en esta tierra», *Historia y Cultura*, núm. 8, 91-104, Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1541-1550)
1554 *Chronica del Peru*, nuevamente escrita por ———, vecino de Sevilla, en Anvers. Con privilegio imperial.
1947 *La crónica del Perú*, BAE, t. 26, Editorial Atlas, Madrid.
1880 *Segunda parte de la crónica del Perú*, que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Publicada por Marcos Jiménez de la Espada, Madrid.
- COBO, Beranbé (1653)
1892 *Historia del Nuevo Mundo*. Publicado por primera vez con notas y otras ilustraciones por don Marcos Jiménez de la Espada, Sociedad de Bibliófilos andaluces, Sevilla.
- ESTEVE BARBA, Francisco
1964 *Historiografía Indiana*, Editorial Gredos, Madrid.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1617)
1829 Primera y segunda parte de los *Comentarios reales*, viuda de Peñuelas, Madrid.
- GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro (1544-1560?)
1963-1964 *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú*, Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela, BAE, tomos 165-166, Editorial Atlas, Madrid.
- JEREZ, Francisco de (1534)
1891 *Verdadera relación de la conquista del Perú*, por ———, uno de los primeros conquistadores, según la edición impresa en Sevilla en 1534, Madrid.
- JESUITA ANÓNIMO (1594)
1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, Crónicas de interés indígena, BAE, t. 209, Editorial Atlas, Madrid.
- MOLINA, Cristóbal de (el Cuzqueño) (1575)
1943 «Relación de las fábulas y ritos de los incas.» Hecha por ———, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, *Las crónicas de los Molinas*, Raúl Porras Barrenechea, Lima.
- MOLINA, Cristóbal de (el almagrista) (1553?)
1968 *Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú en la conquista y población*, BAE, t. 209, Editorial Atlas, Madrid.
- MURÚA, Fray Martín (1590), MANUSCRITO DE LOYOLA
1946 *Historia del origen y genealogía de los Reyes Incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trages y manera de gobierno*. Compuesta por ——— del orden de ntra. Sra. de la Merced de Redención de cautivos, conventual Reyno y Provincia del Perú, acabado por el mes de mayo del año 1590, Introducción, notas y arreglos por Constantino Bayle, Madrid.

- MANUSCRITO DE WELLINGTON
 1962-1964 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*, Biblioteca Americana Vetus, Instituto González Fernández de Oviedo, Introducción de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid.
- PEASE, Franklin
 1973 *El Dios creador Andino*, Editores Mosca Azul, Lima.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan (1559)
 1916a *De los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Ldo. Polo*, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, t. III, Lima.
- (1571)
 1917a *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos (ceques) que salían del Cuzo*. Colección de Documentos Referentes a la Historia del Perú, t. IV, Lima.
- PRIETO DE ZEGARRA, Judith
 1979? *Mujer, poder y desarrollo en el Perú*, 2 tomos, Editorial Dorhca, Callao, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María
 1983 *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- SANCHO DE LA HOZ, Pedro (1534)
 1962 *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a su Magestad la relación de la victoria de Caxamarca y de la prisión del cacique Atalipa*, Biblioteca Tenantla, Madrid.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de (1613)
 1968 *Relación de antigüedades deste reyno del Peru*, BAE, t. 209, Editorial Atlas, Madrid.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1572)
 1965 *Historia Indica*, BAE, t. 135, Editorial Atlas, Madrid.
- SILVERBALLT, Irene
 1976 «Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyo», *Revista del Museo Nacional de Lima*, t. XLII, 299-340, Lima.