

“Por el mucho amor que tengo”

MATRIMONIO INDÍGENA, POLIGINIA Y VIDA CONYUGAL EN CHARCAS, SIGLOS XVI-XVII

Ana María Presta

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Introducción

La Iglesia Católica había extendido al mundo indígena el matrimonio cristiano, único e indisoluble, con los mismos imperativos que lo había hecho entre sus fieles europeos a fin de disciplinarlos sexualmente, favorecer la inevitable reproducción de la especie y asegurar la legitimidad de la descendencia de la pareja. Los indígenas se sometieron al matrimonio cristiano aunque sin desechar viejas prácticas relacionales, generalmente encubiertas o provocativamente confesas, cuando también escaparon a los rigores de la monogamia recurriendo al abandono, la bigamia o al asesinato, entre otros crímenes conyugales (Murra, 1967: 389-390; Hadden, 1967; Bolton y Meyer, 1977; Gordillo y del Río, 1993; Tandeter, 1997).

Con tal marco referencial, esta contribución se centra en el complejo universo de las prácticas matrimoniales cacicales en la temprana colonia que, aunque ajustándose a las normas tridentinas, convivieron, en muchos casos, con las pautas prehispánicas poligámicas. El objeto de estudio se conforma por un conjunto de caciques surandinos quienes, casados bajo el sacramento católico, persistían en la poliginia amparados en la comprensión de ciertos religiosos que entendían las dificultades de implantar la monogamia en un contexto

en que la multiplicidad de mujeres significaba mucho más que licenciosidad sexual. Tener varias mujeres era símbolo de poder; tal práctica se asociaba al prestigio personal y denotaba, en ciertos casos, la formalización de alianzas políticas. Asimismo, estas prácticas y significados habían sido regulados y extendidos durante el Tawantinsuyu.

Es más lo que se presume y deduce por comparación que lo que puede aseverarse sobre las prácticas y rituales que derivaban en la vinculación entre hombres y mujeres andinos antes de la conquista española¹. Sobre el particular, es la *Visita de la Provincia de León de Huánuco* de 1562 la que ofrece pistas sobre ciertas normas y prácticas matrimoniales entre los indios del común y sus caciques las cuales, explícita o implícitamente, resaltan la poliginia². La profusión de estatus femeninos que se hallan en la *Visita* y, especialmente, aquellos de “manceba”, “mujer de servicio” o “viuda”, asociadas a una unidad doméstica, son asimilables al más real de “concubina” y sugieren la persistencia de la poliginia. Si bien el interrogatorio que los caciques y ciertos tributarios respondieron sobre las prácticas matrimoniales coinciden en que fue el Inca o su delegado quien entregaba las mujeres a los varones en una ceremonia pública que legitimaba las uniones de hecho, en un estado multiétnico como el incaico, los rituales y las formas de elección de compañera/o pudieron variar de sitio en sitio. Seguramente, el estatus de los vinculados, la localiza-

¹ Fuera de la región cusqueña, el parentesco y el matrimonio andino prehispánico y temprano coloniales resultan difíciles de abordar debido a la ausencia de fuentes, lo cual inhibe la tarea de reconstrucción familiar y la concreción de la misma historia de la familia. Recientemente, la periferia meridional del Tawantinsuyu mereció la atención de Gordillo y del Río, Enrique Tandeter, Denise Y. Arnold y Carmen Bernad, quienes con variada metodología apuntaron a dilucidar las prácticas matrimoniales o de constitución de unidades domésticas a lo largo del periodo colonial.

² La *Visita*, hecha casa por casa, procede de un ex centro administrativo incaico o “provincial” de la sierra sur cusqueña. Muchos de los interrogados vivieron durante el Tawantinsuyu y, asimismo, presenciaron la conquista española, siendo testigos de excepción al vivir en dos sistemas socioculturales en que las prácticas sexuales y familiares eran notablemente distintas.

ción de las parcelas y el capital social familiar habrán influenciado la selección de las parejas, como también contribuido a la endogamia o exogamia de determinados segmentos y grupos étnicos. En una sociedad en que la cantidad de parientes determinaba la riqueza y acortaba las obligaciones laborales, y en la cual habría normas inherentes a los vínculos (prescripciones o inhibiciones) como también mayor o menor disponibilidad o acceso a los recursos, la sola intervención del Inca o su delegado habrá implicado la selección o aceptación automática del compañero. La mediación de un funcionario estatal legitimaba el nuevo hogar y convertía al varón en tributario (Mayer, 1972: 49 y 1984: 573-577) y a la mujer y su parentela en ayuda laboral esencial para la reproducción doméstica y social.

En consonancia con la *Visita*, 12 de las 19 unidades domésticas cacicales contaban con “indias de servicio”, que entiendo son concubinas que convivían en el hogar con la declarada mujer principal, devenida más tarde en legítima al consagrarse la unión en matrimonio cristiano. Ciertos curacas confirmaban que su superior les había entregado las indias de servicio. En ciertos casos, sin necesidad de abundar sobre el vínculo, el censado declaraba tener hijos con las mujeres que habitaban su casa. Esta situación, que para los españoles era, a todas luces, irregular -aunque no desconocida entre ellos- una vez introducidas las reglas hereditarias y la necesaria sanción eclesiástica del vínculo varón-mujer, provocó transgresiones, solicitudes de legitimación, pedidos de licencia y dispensa a la vez que generó la comprensión de los sacerdotes (especialmente de los jesuitas) que trataban de inculcar la monogamia, el reconocimiento de la prole legítima e inhibir la convivencia con otras mujeres (Imolesi, 2004 y 2005). Era de esperar que la nueva fe resultara en el disciplinamiento sexual y que dentro del matrimonio se diera, exclusivamente, la procreación de hijos que sumarían más almas a la Iglesia de Roma.

Una vez que las autoridades andinas comenzaron a ejercer como mediadoras del orden colonial, vincularse al mercado y a adquirir bienes y ganancias cuantiosas transferibles al sucesor legítimo, aunque persistiendo en las prácticas poligínicas, se preocuparon por legitimar a la descendencia habida en la mujer con la que habían con-

traído matrimonio eclesiástico, a la cual destacaban en todo tipo de escritos por sobre las demás³.

En el casco urbano de la ciudad cabecera de la Audiencia de Charcas, La Plata, como en las vecinas Potosí y Cochabamba, el desenvolvimiento mercantil había proveído a la participación de caciques e indios en actividades vinculadas al desarrollo del polo minero y de la economía regional dependiente de él. Asimismo, en las ciudades se había reasentado un conjunto heterogéneo de indígenas que había abandonado sus pueblos originarios o de relocalización al avenir la conquista española. Otros, huyendo de las encomiendas o de la coacción impuesta por el sistema colonial, habían encontrado solaz en la ciudad, donde se dedicaban a diferentes oficios, con desigual suerte y expectativa de vida. Homogeneizados bajo la categoría de “indios”, hombres y mujeres de diferente estatus y origen étnico se vinculaban por matrimonio. Caciques e indios del común, imitando a los colonos españoles y a instancias de la Iglesia, comenzaron a testar y a dejar plasmadas en la letra de sus últimas voluntades, demandas, presentaciones, querellas o “apartamientos” de causas criminales transfiriéndonos, entre otras imágenes, las escenas de una vida conyugal y sexual que no siempre se desarrollaba conforme a las reglas de la moral cristiana demostrando, al igual que sus amos españoles, las debilidades de los afectos, las uniones múltiples, la convivencia entre hijos propios, adulterinos y ajenos cuyas herencias digiaban y manipulaban, recreando las mismas iniquidades y los mismos pecados al interior de la institución familiar. Tras las voces indígenas, y aunque bajo la influencia de intérpretes y escribanos, es notable observar las peculiares formas en que los nativos abrazaron la norma y la combinaron con la poligamia.

Aunque sin desechar viejas prácticas, en las que la libertad sexual, la procreación fuera del vínculo principal o la selección de compañeros/as más allá de su edad y cercanía de parentesco representaran inhibiciones que la ley cristiana se empeñaba en castigar,

³ Por lo general, en América Colonial, los indios polígamos eran obligados a contraer matrimonio con la primera mujer que habían conocido, más allá de si con ella hubieran tenido o no descendencia.

los indígenas se sometieron al matrimonio. A lo largo de una vida, las uniones no consagradas por la Iglesia de Roma podían ser múltiples. De ellas florecieron hijos ilegítimos que se ubicaron en diferentes nichos sociales, conforme a la interacción de las vinculaciones de etnicidad, clase y género que los progenitores y el descendiente pudieron acercar y negociar. La falta de legitimidad siempre fue un escollo para posicionarse socialmente (Ares Queija, 1997). Pero al igual que entre los españoles, los hijos adulterinos constituyeron un lugar común, siendo el fruto del ejercicio no reprimido de la sexualidad, cuyas pistas hallan razón en los testamentos.

Por rango y situación económica, los caciques andinos dejaron en sus últimas voluntades los rastros de sus uniones legítimas, la nómina de sus herederos legítimos y sus acreencias, la elección del sucesor en el cargo, las variadas formas del ejercicio de la poliginia, las mandas favoreciendo a los hijos adulterinos, la descripción de sus bienes materiales, su apego a una determinada orden religiosa y a la Iglesia de Roma, como también retazos de sus más íntimos y sentidos afectos.

Escenario y escenas conyugales

Para los indígenas, el matrimonio constituyó uno de los vehículos del cumplimiento de sus obligaciones como cristianos al fundar un hogar que se esperaba fuera único y limitara la poliginia que, aunque prohibida, se escondía tras servidoras de la casa, mancebas o mujeres de servicio del pueblo de reducción, esto último notable a lo largo del siglo XVI entre los curacas y autoridades menores (Bernand, 1998; Rípodas Ardanaz, 1977).

En 1571, en el pueblo cabecera de su curacazgo, Tapacarí -cercano al valle de Cochabamba- testaba don García Mamani (Del Río, 1990). Ejemplo de la primera generación de señores étnicos que había sucedido a las grandes autoridades regionales, Mamani era depositario de una riqueza notable, fruto de la acumulación producto de sus vínculos con los encomenderos y, sin duda, por la exitosa

mediación ejercida al vincular a sus indios con los agentes del nuevo sistema. Esa bonanza es mensurable en términos andino-coloniales por la variedad y calidad de objetos de lujo y atributos simbólicos de poder que acumuló Mamani, pero también por sus acreencias en ganado, cosechas de granos, tierras y dinero⁴. En el último tercio del siglo XVI, el matrimonio eclesiástico se había extendido y las autoridades indígenas lo practicaban sin discusión, como a la religión cristiana que, formalmente, reconocían como única. Mamani estaba casado legítimamente con Isabel Yspalla, con quien había tenido cuatro hijos, entre ellos a su heredero, Christoval Tame, a quien pasaban la mayoría de sus bienes, lo cual no lo inhibía de mencionar otras seis mujeres en las que había procreado nueve hijos “bastardos”, más otros dos reconocidos cuyas progenitoras no aparecían en su última voluntad (Del Río, 1990: 86, 87, 107, 108). Otros símbolos de prestigio y ropa, aunque no tan fina como la legada a Christoval, quedaban para Martín Abiri y Jerónimo Cacilla, sus bastardos habidos en una india nombrada Ochame, aunque Jerónimo recibía sólo un jarriillo de plata y una camisita colorada de paño de Castilla. Mayores legados asignaba a Hernando Yocra, otro bastardo, hijo de Inés Quisuna, en quien también había procreado una hija. Había engendrado otros dos bastardos en Madalena Anami, a uno de los cuales favorecía con ropa y animales, al igual que a Francisco Lampara, hijo de su concubina Madalena Coama. A cinco hijas ilegítimas legaba cantidad de ovejas de sus hatos. Dos indias viejas, quizás antiguas servidoras y compañeras sexuales, recibían dos ovejas y un carnero⁵. No obstante la explícita mención de las varias mujeres, Mamani no perdía la oportunidad de dejar una manda colectiva para todos sus hijos, consistente en dos chacras de maíz y otra de trigo, a la vez que a

⁴ La categoría andino-colonial respecto de las prácticas indígenas mercantiles y relacionales fue acuñada por Steve J. Stern (1987) en un estudio de factura metodológica.

⁵ Aunque fuente del siglo XVII, el jesuita Bernabé Cobo (II:L14, Cap. VII, 247-250) indica que a los “nobles” sus padres entregaban una mujer desde pequeños para que los cuidase, limpiase e iniciase sexualmente, la cual permanecía como “manceba” en su casa aún después de casarse.

su mujer legítima y a sus “criadas”, entendiéndose por ellas a sus concubinas, legaba una chacra. Finalmente, el cacique Mamani repartía sus casas; “la mejor para mi hijo legítimo y la otra mejor después de ella a Martín Abiri y la otra a Bartolomé Canaviri”, ambos bastardos, y la pequeña para su mujer e hijas legítimas (Del Río 1990: 111-113). De estas mandas se puede interpretar que la tierra, más allá de legados específicos e individuales, constituía el patrimonio familiar indisoluble. Asimismo, la mención de una parcela común y de un par de casas que albergaran y solventaran las necesidades de las mujeres permite pensar en la existencia de pautas hereditarias signadas por el género.

En el testamento del cacique de Tapacarí, se ponen de manifiesto las obligaciones resultantes de una unión cristiana. Don García Mamani cumple con otorgar su herencia a sus herederos legítimos y reconocer los gananciales de su esposa, aunque también reparte bienes y objetos de lujo, en menor cuantía, a sus bastardos y “criadas”, rótulo bajo el cual engloba a sus concubinas, manifestando cierto apego no explícito derivado, seguramente, de los afectos más que del ajuste a la ley. Nos interrogamos acerca de los criterios de selección y perduración de concubinas. Pasado el tiempo del Inca, las necesarias alianzas locales o, simplemente, el deseo acompañado de los privilegios del estatus coincidían en la continuación de las prácticas poligínicas, que distaban de ser desconocidas por los curas de la Orden de San Agustín, que administraban los bienes del repartimiento de Mamani por legado de su encomendero. Es más, el cacique había dejado una memoria para testar sobre la cual trabajaron sus albaceas, entre los cuales estaba el fraile Nicolás Becerra, vicario de Tapacarí, lo cual nos lleva a concluir que los curas tuvieron una actitud complaciente frente a la “cotidiana imposibilidad fáctica de controlar la situación de innumerables amancebamientos y uniones al margen de las leyes eclesiásticas” (Imolesi, 2004: 113). Con seguridad, confiaban en que la asimilación de los principios y el dogma cristiano llevarían, paulatinamente, al abandono de la poliginia.

Según Del Río (1990: 86), otros caciques comarcanos, como el de la otra mitad de Tapacarí, don Juan Toco, y don Hernando Cuyo de Tiquipaya, en el valle de Cochabamba, ejercían la poliginia,

disponiendo igualmente de un numeroso grupo de mujeres. Es precisamente en este último repartimiento del valle bajo de Cochabamba -en cuyo Archivo Municipal se localizó el texto completo de la Visita del Virrey Toledo a Tiquipaya efectuada casa por casa en 1573- donde la poliginia también se verifica dentro de la población tributaria (Gordillo y del Río, 1993), denotando que los indios del común continuaban una práctica prehispánica, cuyo saneamiento motivara las futuras y precisas ordenanzas del Virrey⁶.

Años más tarde, en 1583, don Juan Colque Guarache, *mallku*⁷ de los *quillaqa-asanaque* (antigua federación prehispánica del actual altiplano boliviano) y poderoso capitán de la mita a Potosí, daba poder al jesuita Dionisio Velásquez, del convento de la Compañía en la Villa Imperial, para efectuar, según sus instrucciones, su última voluntad y testamento (Abercrombie, 1998: 268). Don Juan, cuya familia persistió en el gobierno cacical antes y durante los siglos coloniales, fue retratado como hábil negociador y conocedor de las virtudes legitimantes del matrimonio cristiano. Tal como lo sostenían los teólogos jesuitas, había elegido a la más antigua de sus concubinas, doña Beatriz Sisa Ocllo, con quien había procreado varios hijos, para desposarse según la Iglesia Católica. En 1567 daba cuenta del gasto en que había incurrido para legitimar ante el rey a sus hijos don Juan Fernando, don Francisco y don Miguel, habidos durante el concubinato. A los tres dejaba como universales herederos, aunque mejoraba al primero en el tercio y quinto de todos sus bienes. Con sus tres hijas mujeres, presumiblemente bastardas, no fue generoso al legarles, tan sólo, seis carneros, dos pares de ropa de *abasca* y una docena de ovejas de Castilla a cada una (Abercrombie, 1998: 278). Resumido y mediatizado doblemente por los albaceas

⁶ La Visita General del Virrey Toledo, efectuada casa por casa, está perdida y a la fecha disponemos de la Tasa. Sólo han aparecido, hasta la fecha, visitas a determinados pueblos o repartimientos, como la que se cita en estas páginas. En 1575 Toledo se ocupó de reglamentar las uniones de los indígenas y de detallar los impedimentos por grado de parentesco o cercanía generacional (Saravia Viejo, 1986 II: 226).

⁷ Mallku es el equivalente aymara de la voz quechua curaca.

tras la memoria que les dejara, el testamento de don Juan no refleja ni el poder económico, ni las redes políticas ni los bienes que acumuló en una vida protagónica de los cambios más dramáticos operados en la formación del sistema colonial. Pero dentro de lo breve, su última voluntad es útil para evaluar y comprender la formación y legitimación de su familia.

Cuando inscribió su codicilo en 1590, don Diego Tumire, cacique del pueblo de Pocona, junto a las yungas cocaleras del oriente charqueño, develaba silencios y parentescos ilegítimos que había soslayado al testar. Reconocía por hija natural a Bartola Calama, “que la hube en Isabel, como se conoce”, denotando que la vida sexual de un cacique trascendía el ámbito de lo privado. Ordenaba que a su muerte, Bartola gozara de la chacra llamada Retrapo, en las yungas de Pocona, en la cual se recogían ocho cestos de coca en cada mita⁸. Asimismo, le donaba la chacra de Laymetoro, que producía cuatro cestos por mita. A Catalina, otra de sus hijas ilegítimas, habida en Catalina Toso, india soltera, cuando él ya era viudo, le dejaba la chacra de Aripuchu y Ungabina en la que se cogían cinco cestos por mita y otra chacarilla llamada Canaoma, en la que se juntaban tres cestos por mita⁹. Es factible poner en duda la veracidad del estado civil del cacique Tumire, ya que luego de estas declaraciones confesaba ser casado y nombraba a sus hijos legítimos. Tal vez don Diego, que era ladino y sabía firmar, hubiese sido viudo, en una o más ocasiones; quizás mantuviera varias relaciones al mismo tiempo y compartiera el vínculo conyugal con relaciones que, por su estatus, sus concubinas lejos estaban de cuestionar o reclamar.

Don Francisco Aymoro, gobernador y cacique principal de los *yamparaes* reducidos en Yotala y Quila Quila, en los alrededores de La Plata, cabecera de la Audiencia de Charcas, quien pertenecía a una familia cacical que detentaba el oficio desde los albores de la

⁸ Por año tributario, se recogían tres mitas completas. Para la época en que testó don Diego Tumire, un cesto de coca, de unas 22 libras, costaba 7 pesos corrientes o de a ocho reales.

⁹ ANB EP (Archivo Nacional de Bolivia, Escrituras Públicas) Vol. 41 Jerónimo de Porres – La Plata, 12.VII.1590, 1025-1028.

conquista, había testado en 1597¹⁰. Entre sus muchas recomendaciones, mandas, donaciones, mención de deudas y propiedades, construía una genealogía familiar a la vez que procedía a efectuar sus últimos legados, algunos de los cuales develaban jalones de su vida personal, en las que se destacaban las prácticas poligínicas y el adulterio. Aunque casado y velado según orden de la Santa Madre Iglesia con doña Catalina Ñucome, hija de un cacique de su jurisdicción, y procreado en ella varios hijos legítimos, todos fallecidos salvo don Juan Aymoro, decía haber tenido -aunque siendo casado- en mujeres solteras varias “hijas bastardas”. Ellas eran Magdalena Opoy, Isabel Ulli, María Chapa, Magdalena Charaquina, Cecilia Acsama e Inés Churisama, a las cuales dejaba 500 pesos corrientes con la condición de tomar estado con la voluntad de su heredero, hijo y hermano don Juan Aymoro¹¹. De no casarse de ese modo, sólo recibirían 200 pesos. A otra hija, doña María Chucamuto, casada con el cacique principal del pueblo de Tarabuco, legaba 100 cabras y 100 ovejas, además de su dote y otros legados previos. Su condición de “doña” y el matrimonio con un principal sugieren un estatus superior al de sus hermanas coincidiendo, tal vez, con el de su madre, que no se menciona¹². Asimismo, don Francisco decía que Angelina Cuña, india natural de Copacabana, “está preñada de seis o siete meses y el póstumo que tiene es mi hijo” al que reconocía por “bastardo”, mandándole otros 500 pesos. Si fuere varón, ordenaba que su hijo don Juan lo doctrinara e hiciera buen tratamiento, “como a su hermano”. También reconocía a otro bastardo, llamado don Francisco Rafael Aymoro, a quien por el “amor que le tengo quiero y mando que el susodicho haya para sí, en propiedad y posesión las tierras que tengo en los altos de Cachimayo” y otros 500 pesos. Además, cuando tomaren estado, solicitaba se dieran a sus hijas bastardas solteras, 50 ovejas de Castilla y 20 cargas de maíz a cada una¹³.

¹⁰ ANB EP Vol. 97 Agustín de Herrera – La Plata, 25.XI.1597, 51-70v.

¹¹ Con esta suma de dinero era factible, por entonces, adquirir una buena propiedad en la ciudad de La Plata.

¹² *Ibíd.*, 64, 60v-61.

¹³ *Ibíd.*, 61v-62.

La generosidad de don Francisco Aymoro se trasuntaba en otros legados efectuados a varias indias, tal vez madres de alguna de sus bastardas o compañeras sexuales. A doña María Ullisquena mandaba 50 cargas de maíz y 50 ovejas de Castilla, cuatro carneros de la tierra y dos yuntas de bueyes para su sustento y el de sus hijos. A la preñada, Angelina Cuña, adicionaba 50 cargas de maíz, 50 ovejas de Castilla y una yunta de bueyes. A Inés Saue, su “casera”, 50 ovejas de Castilla, 20 cargas de maíz y una yunta de bueyes. A quien nombraba su “paje”, Pedro indio, 30 ovejas de Castilla, encargando a su hijo don Juan que mirase por él. En estos casos, los vínculos no se explicitaban, pero cabe sospechar que eran íntimos o cercanos como para ameritar considerables donaciones.

Fallecido don Francisco Aymoro, su hijo don Juan contestaba la demanda de 1.000 pesos corrientes y veinte cargas de maíz y cincuenta ovejas que le requerían Pedro Guamán Pari y María Chapa, su mujer, la amada hija bastarda de Aymoro, según el legado que el fallecido cacique les había hecho por dote y cláusula testamentaria. Como estaba estipulado, el hijo y heredero universal del cacique, don Juan Aymoro, había prestado su consentimiento para que el matrimonio se llevase a cabo aunque, aduciendo no haber efectuado inventario de los bienes de su padre, se anoticiaba del reclamo de Guamán Pari ante su presentación judicial. No obstante, denotando un cabal conocimiento de los pecados conyugales penalizados por la ley, don Juan Aymoro aducía que la falta de cumplimiento de la dote había obedecido a que Guamán Pari no hacía vida maridable con su hermana y que desde el casamiento él los había sustentado. Pero más allá de este complejo caso en que se resumían la ilegitimidad, una herencia incumplida, la dote impaga, se patentizaba la validez de la presentación del damnificado esposo, que habiéndose casado con la bastarda de un cacique principal no había recibido el monto estipulado para hacer frente a las cargas del matrimonio, un vínculo con el cual -según su cuñado- estaba en falta. La presentación de Guaman Pari, yanacona de su majestad en la parroquia de San Lázaro de la Plata, motivaba la transcripción de ciertas mandas estipuladas por don Francisco Aymoro, quien guiado por un afecto preferencial ha-

cia su hija bastarda, María Chapa, la beneficiaba por sobre las demás, dando fundamento a la presentación¹⁴. Decía que “por el mucho amor que tengo a la dicha María Chapa, mi hija huérfana, encargo al dicho don Juan Aymoro la mire y regale y cuando se casare demás de lo contenido en las cláusulas antes de ésta, le de otros quinientos pesos corrientes con el mismo cargo que los demás”¹⁵. El heredero universal de don Francisco justificaba la falta de entero de la dote, en que su padre había estipulado que sus hijas se casaran con indios “virtuosos y aplicados” y, siendo así, serían ayudadas para mejor sustentarse. Sin embargo, el reclamante Guamán Pari era, supuestamente, un “indio jugador y holgazán y que tiene cuatro mancebas gastando con ellas sus vicios, amigos y amigas, de manera que de su oficio no gana un peso y trae a su mujer con un *axu* (vestido) de abasca, siendo como es mujer de un cacique (sic) tan principal” justificando con ello no entregarle los mil pesos, para que no los consumiera y gastase en su propio provecho, mientras dejaba a su mujer sola y pobre, se perdía “entre semejantes indios y mala vida que da a su mujer”¹⁶. No obstante los argumentos de don Juan Aymoro, la justicia le ordenaba pagar a los esposos los 1.000 pesos corrientes adeudados, los 300 de contado junto a las ovejas y el maíz y los 700 a fin de agosto de 1607, con las costas de la cobranza. Claro está que, más allá de la dote retenida, es notable que entre los indios de elite siguiera funcionando la poliginia, aunque desconocemos la naturaleza y estatus de las mujeres involucradas, la forma que revestía la convivencia o la posibilidad de materializar la convivencia en una misma casa. También queda patentizada la continuidad del control de las alianzas matrimoniales vigentes entre los indios. Así como sin el consentimiento del Inca, que otorgaba a cada hombre su mujer, estable-

¹⁴ ANB EP Vol. 103 Agustín de Herrera – La Plata, 15.III.612, 197-199.

¹⁵ ANB EP Vol. 75 Alonso Fernández Michel – La Plata, 19.IV.1606, 816-823v.

¹⁶ *Ibid.*, 820-v. Es notable que el vestido de María se constituya en ejemplo de abandono y falta de cuidados maritales. Era deseable, entonces, que la hija de un cacique vistiera ropa de fino *cumbi*, o sea de tejido de vicuña, y de manera alguna ropa de abasca, más rústica e identificatoria de los indios de tasa o del común.

ciendo una suerte de parentesco ficticio fundado en la lógica de la redistribución (Bernand, 1998: 347-350), entre los Aymoro, caciques de antaño, las preferencias y alianzas probaban tener una lógica subyacente al vínculo cristiano.

Conclusiones

Esta investigación dio cuenta del matrimonio cristiano y las prácticas poligínicas de un conjunto de caciques surandinos, ilustradas con escenas de la vida familiar que incluyen las transgresiones sexuales, tal como se muestran en la letra de testamentos y codicilos.

En tiempos prehispánicos, el prestigio y el estatus estaban garantizados, enfatizados y reconocidos por las uniones múltiples y las densas proles de los señores de indios. La evangelización incluyó, entre sus prioridades, el matrimonio consagrado por la Iglesia Romana y, por ende, el respeto a la monogamia, aunque durante la temprana colonia se comprueba la tolerancia de los jesuitas y agustinos a la poliginia cacical, en lo que podría nombrarse como “época de transición de los vínculos múltiples a los monogámicos”.

Por ende, el matrimonio cristiano representó para los indígenas un sacramento que los sometió a notorios desafíos internos, personales, pasionales, políticos, económicos y sociales, en suma, culturales, y visibles tras los relatos de vida en los cuales afloraban las presiones externas, la influencia de la vida urbana, la interacción con españoles, mestizos y demás habitantes de un universo heterogéneo que fungía como caja de resonancia de los avatares de una concepción de vida dramáticamente diferente introducida por la conquista y reglamentada por la colonización españolas.

Variable articuladora del mestizaje biológico y cultural, el matrimonio de aquellos que pudieron disponer de dinero para testar, querellar, acusar y acordar judicialmente sirvió para conocer retazos del espacio doméstico, evaluar la calidad de las uniones, escharbar sobre el disfraz de los parentescos, patentizar las desigualdades de género, observar las inequidades familiares, o la discriminación de

hijos y entenados frente al sistema de herencia, como también la administración y negación de los bienes gananciales o la convivencia de legítimos y bastardos bajo un mismo techo.

Para quien ha abordado con anterioridad el complejo mundo de las familias de la elite, éste ha sido un ejercicio revelador de similares representaciones, lacerantes desigualdades, sugerentes negociaciones -restringidas al ámbito doméstico y a veces extendidas al judicial- donde los menos favorecidos en la escala del parentesco eran acreedores a menores compensaciones, aunque más proclives a la discriminación y a las desigualdades (Presta, 2000; 2000a; 2002b; 2005).

Como la sociedad que la cobijó, la familia cacical reflejaba su estratificación en el ámbito de los vínculos primarios. Esposas de vínculo sacramentalizado, primogénitos, hijos legítimos (privilegiándose a varones sobre mujeres) y consanguíneos llevaban la mejor parte a la hora de heredar y sobresalir frente a lo público. Aunque como siempre, los afectos sacudían la rigidez de las normas y daban lugar a mejores opciones, más allá de la condición filial y parental.

De los ejemplos expuestos, no es factible concluir sobre la existencia de un modelo o modelos de parentesco y matrimonio entre las elites surandinas. Es más, la falta de información sobre las genealogías femeninas y la siempre ampulosa y difícilmente comprobable situación de los caciques y su ascendencia, siembra la duda sobre la antigüedad de los linajes y su misma existencia prehispánica. No obstante, esta investigación confirma la persistencia de antiguas prácticas y la combinación de aquellas con las castellanas, siendo estas últimas la fuente de legitimación de los vínculos y el patrimonio.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas A. (1998), "Tributes to Bad conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of Sixteenth-Century Charcas" en Kellogg y Restall (eds.), *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake

City: University of Utah Press, pp. 249-289.

ARNOLD, Dense Y. comp. (1998), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: ILCA/CIASE.

ARES QUEIJA, Berta (1997), “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (Siglo XVI)” en Ares Queija y Gruzinski (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes medidores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 37-59.

——— (2004), “Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano” en Gonzalbo Aizpuru y Ares Queija (coord.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla-México: CSIC-EEHA / Colegio de México-CEH, pp. 15-39.

ARROM, Silvia Marina (1985), *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press.

BERNAND, Carmen (1998), “¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa” en Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en Los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA, pp. 339-359.

BOLTON, R. y MEYER, E. (ed.) (1977), *Andean Kinship and Marriage*. Washington DC: American Anthropological Association.

COBO, Bernabé [1640-52] (1964), *Historia del Nuevo Mundo, Vol. XCII*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

DEL RIO, Mercedes (1990), “Simbolismo y poder en Tapacari” en *Revista Andina Año 8 N° 1*. Cuzco, pp. 77-113.

GORDILLO, José y DEL RÍO, Mercedes (1993), *La Visita de Tiquipaya (1573). Análisis Etno-Demográfico de un Padrón Toledano*. Cochabamba: UMSS-CERES-OCDE-FRE.

HADDEN, Gordon (1967), “Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco” en Murra (ed.), *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Inigo Ortiz de Zúñiga, visitador*. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, pp. 369-380.

IMOLESI, María Elena (2004), “Menos averigua Dios y perdona: los jesuitas y el matrimonio indígena” en *Entrepasados Año XIII Número 26*. Buenos Aires, pp. 105-126.

——— (2005), “Mejor casarse que abrasarse. Jesuitas, matrimonio indígena y dispensas en Hispanoamérica colonial”. Ponencia presentada al SEPOSAL (Seminario Internacional de Población y Sociedad). GREDES (Grupo de Estudios Socio Demográficos), Salta, Argentina, 8 a 10 de junio. Ms.

KUZNESOF, Elizabeth Anne (2000), “In search of pre-hispanic marriage and

- family patterns in indigenous Andean communities: analysis of visita records of 1562, 1572, and 1645” en *Cambios demográficos en América Latina: la experiencia de cinco siglos*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba e International Union for the Scientific Study of Population, pp. 157-175.
- MAYER, Enrique (1972), “Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tángor” en Murra (ed.), *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Inigo Ortiz de Zúñiga, visitador, Tomo II*. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, pp. 339-365.
- (1984), “Los atributos del hogar: economía doméstica y la encomienda en el Perú colonial” en *Revista Andina Año 2 N° 2*. Cuzco, pp. 557-590.
- MEDINACELI, Ximena (2001), “Y la noche carece de género. Las indias viejas: una categoría cultural en transición” en *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*. Sucre, pp. 183-196.
- MURRA, J. V. (1967), “La visita de los Chupachu como fuente etnológica” en *Visita de la provincia de León de Huánuco (1562)*. Vol. 1. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, pp. 381-406.
- PRESTA, Ana María (2000), *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de La Plata, 1550-1650*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú.
- (2002a), “Doña Isabel Sisa, A Sixteenth Century Indian Woman: Resisting Gender Inequalities” en Andrien (ed.), *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington, DE: Scholarly Resources, Inc., pp. 35-50.
- (2002b), “De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608)” en *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 817-829.
- (2005), “Orígenes de los linajes de La Plata (Audiencia de Charcas), 1540-1640. La familia Hinojosa, Extremadura y América en clave mestiza” en *Revista de Estudios Extremeños Tomo LXI Número II*. Badajoz, pp. 591-604.
- RAGON, Pierre (2003), “Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI” en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica Ayer y hoy*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 55-73.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy (1977), *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

- SALAZAR SOLER, Carmen y LESTAGE, Françoise (1998), “Grupos de edad en la Visita de Huánuco, Perú” en Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en Los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA, pp. 363-414.
- SARAVIA VIEJO, María Justina (1986/1989), *Francisco de Toledo. Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú (1575-1580)*, 2 Tomos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos.
- STERN, Steve (1987), “La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos” en Harris, Larson y Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. La Paz: CERES.
- TANDETER, Enrique (1997), “Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)” en *Andes* 8. Salta, pp. 11-25.
- (2001), “Parentesco y estrategias matrimoniales” en Boleda y Mercado Herrera (comp.), *SEPOSAL 2000. Seminario sobre Población y Sociedad en América Latina*. Salta: Gredes - Universidad Nacional de Salta, pp. 253-266.
- y ACOSTA, Luis (2002), “La transmisión de los apellidos entre los indígenas andinos, siglos XVII-XIX” en *Anuario 2002 del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*. Sucre, pp. 355-369.
- y BOLEDA, Mario (2003), “Dinámica demográfica en los Andes centro-meridionales” en *Desarrollo Económico* N° 168. Buenos Aires enero-marzo, pp. 589-613.
- y BOLEDA, Mario (2005), *Poblaciones Andinas. Estudio de la Dinámica Demográfica de Chayanta, en los siglos XVII y XVIII*. Buenos Aires: Losada.
- Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562* (1967), Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo I. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.

