

# Violencia conyugal en las sociedades andinas (Siglo XVII). Hacia una definición histórica y cultural\*



Fernanda Molina\*\*

## Resumen

Este trabajo se propone abordar la violencia conyugal en el seno de las sociedades indígenas centro y surandinas en el contexto colonial. A partir del análisis de documentación producida por la administración de justicia entre los siglos XVI y XVII —como pedidos de divorcios y causas criminales— el artículo sugiere que dicha violencia se nutrió tanto de la doctrina patriarcal hispana —que favoreció y legitimó su uso— como de ciertas conceptualizaciones indígenas relativas a la violencia. A pesar de los contenidos y los significados diferentes, ambas ideologías confluyeron y se entroncaron en la práctica cotidiana para propiciar la violencia conyugal.

## Palabras claves

*Sociedades Indígenas  
Violencia Conyugal  
Andes*

## Abstract

This article aims to analyze marital violence within central and southern Andean indigenous societies in the colonial context. From the analysis of documentation produced by the administration of justice between the sixteenth and seventeenth centuries —as divorce orders and criminal cases— the paper suggests that such violence was nurtured both the patriarchal Hispanic doctrine as of certain indigenous conceptualizations regarding violence. Although the contents and meanings were different, both ideologies converged in everyday life to promote marital violence.

## Key words

*Indigenous Societies  
Marital Violence  
Andes*

\* Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el Seminario Internacional de Población y Sociedad en América Latina, 9 al 11 de Junio de 2010, Salta, Argentina.

\*\* Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires—Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.  
fernandavmolina@gmail.com

## Introducción

La conquista y la colonización americanas implicaron una transformación en los valores y las formas de organización indígenas. En lo que respecta a las relaciones personales traducidas en matrimonio, supusieron la imposición del modelo consagrado por las sociedades cristianas basado en una unión sacramentada, monogámica e indisoluble. Ese modelo colisionó con las prácticas conyugales preexistentes que, en algunas sociedades andinas, se fundaba en las relaciones premaritales, la poligamia y el incesto. No obstante, también existieron otros comportamientos maritales que fueron compartidos por ambos grupos o que el contexto colonial procuró asemejar y hacer inteligibles entre sí, lo que evidencia la gran capacidad de adaptación por parte de ambas sociedades.<sup>1</sup>

En este sentido, este trabajo se propone dilucidar cómo la violencia conyugal en las sociedades indígenas centro y surandinas durante el siglo XVII se nutrió tanto de la doctrina patriarcal hispana —que favoreció y legitimó su uso— como de ciertas conceptualizaciones indígenas relativas a la violencia. A pesar de los contenidos y los significados diferentes, ambas ideologías confluyeron y se entroncaron en la práctica cotidiana para propiciar formas específicas de maltrato.

Por otra parte, es preciso señalar que en la medida en que el término violencia conyugal no formó parte del orbe conceptual de los hombres y mujeres virreinales, este trabajo lo utiliza con un sentido meramente descriptivo, a fin de aludir a todos aquellos actos de maltrato físico que se desplegaron en el seno del vínculo matrimonial.<sup>2</sup>

## Los tribunales de la violencia

Tanto los tribunales eclesiásticos como los civiles sirvieron de escenarios en donde las mujeres pudieron exponer lo que, por entonces, se denominaba la “mala vida”, esto es, el maltrato físico pero también el adulterio y el desamparo económico a los que sus maridos las sometían. En el caso de las instancias eclesiásticas, esa capacidad emanaba de la jurisdicción que, desde el siglo X, la Iglesia se había arrogado sobre todos los asuntos relativos al matrimonio.<sup>3</sup> Por su parte, si bien los tribunales ordinarios también podían recepcionar las quejas de esposas maltratadas, a diferencias de los eclesiásticos, no contaban con la potestad de anular o disolver el vínculo matrimonial por tratarse de una unión sacramentada. En ese marco, los pedidos de las querellantes oscilaron entre restaurar el vínculo matrimonial y disolverlo, especialmente, en los casos de maltrato “injustificado” que constituía uno de los pocos causantes de divorcio.<sup>4</sup>

De este modo, aun cuando la administración de la justicia se nutría de la ideología patriarcal dominante —que al considerarlas menores de edad subordinaba a las mujeres a la autoridad del marido— también ponía a disposición de la población femenina una serie de recursos jurídicos a través de los cuales apelar y denunciar las arbitrariedades de los esposos.<sup>5</sup> Estos resquicios eran posibles gracias a ciertos principios morales vinculados con la familia y el matrimonio como, por ejemplo, que el patriarca, más allá de la potestad para someter físicamente a mujeres, hijos y dependientes, también tenía la responsabilidad de velar por el bienestar y la integridad de todos ellos en la medida en que representaba la cabeza de familia.<sup>6</sup> Muchos moralistas y teólogos de la época consideraban que aun cuando el esposo gozara de la prerrogativa de impartir castigos físicos a su cónyuge, éstos debían perseguir fines edificantes y nunca aplicarse de manera “inmoderada” o “injusta”.<sup>7</sup> Por ejemplo, a mediados del siglo XVII, el francés Jean Croisset aconsejaba a las esposas que debían tolerar las imperfecciones de sus cónyuges “con humildad y sumisión” porque “el

1. Pierre Ragon, “Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI”. En: *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy*, David Robichaux (comp.), 55-74. (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 55; Danièle Dehouve. “El matrimonio indio frente al matrimonio español (Siglo XVI al XVIII)”. En: *El matrimonio en Mesoamérica*, 92-93.

2. Mónica Ghirardi historiza el concepto de violencia familiar e intraconyugal, a fin de establecer su significado histórico e inhibir la aplicación retrospectiva de su significado contemporáneo. Mónica Ghirardi, “Familia y maltrato doméstico. Audiencia episcopal de Córdoba, Argentina. 1700-1850”, *Historia Unisinos*, Vol. 12, Nº 1, (2008): 17-33, 18-20, 24.

3. Antonio Manuel Hespanha. *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. (Madrid: Tecnos, 2002), 89.

4. Francisco J. Lorenzo Pinar. “Actitudes violentas en torno a la formación y disolución del matrimonio en Castilla durante la Edad Moderna”. En: *Furor et rabie: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, José I. Fortea et al (eds.), 159-182, (Santander: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002), 176.

5. Si bien las mujeres fueron quienes predominantemente recurrieron a la justicia para solicitar asistencia en contextos de conflictos o crisis matrimoniales, los hombres también lo hicieron, aunque excepcionalmente y en menor número.

6. Mónica Ghirardi, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias* vol. LXIX, núm. 246 (2009): 260.

7. Richard Boyer. “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”. En: *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, Asunción Lavrin (coord.), 271-308, (México: Grijalbo, 1991), 276.

marido es la cabeza de la familia”.<sup>8</sup> No obstante, también reprendía a los esposos violentos que “en lugar de servirla[s] de padre y madre como debiera [n], er[an] para ella[s] un tirano y un verdugo”.<sup>9</sup> Del mismo modo, el moralista español Jaime de Corella entendía que era correcto que el marido imponga castigos “y hasta llegue a golpear a su mujer” pero reprobaba que se hiciera de manera desmedida y sin una causa “razonable”.<sup>10</sup> Más aún, para el fraile, el uso de ese tipo de violencia podía constituir una de las causantes de divorcio, en la medida en que hacía peligrar la vida de la esposa.<sup>11</sup> En el caso del franciscano Alonso de Herrera, rector del convento de Jesús de la ciudad de Lima, la enemistad y la discordia entre los casados era inadmisibles. Según Herrera, Dios había creado a la mujer sujeta al hombre en todo lo relativo al gobierno, la providencia y el consejo, tanto “que ni aun las pestañas de los ojos ha de alçar la muger sin licencia del marido”.<sup>12</sup> Sin embargo, para evitar que el hombre abusara de esa autoridad “tornó Dios a levantar la muger y hazele al hombre sugeto a ella en el amor que es un genero de esclavonia”.<sup>13</sup> Dado que el pensamiento del fraile estaba imbuido en una concepción igualitaria del matrimonio, desaprobaba tanto la violencia física contra la esposa como el maltrato hacia el marido:

Una muger que no es a proposito, verdugo es que da garrote al marido; no hay león tan de temer, ni sierpe tan ponçoñosa como ella (...) Y al contrario, si ella es buena y el malísimo y perverso, que confiança tendra el coraçon della en el, pues es tan desconforme a sus buena costumbres y le es un leon desatado?<sup>14</sup>

Por lo tanto, la violencia conyugal podía aparecer en ciertas ocasiones como un atropello innecesario del marido que lejos de aplicar los castigos en forma “justa y edificante” hacía un uso arbitrario de su autoridad, quebrantando sus obligaciones matrimoniales. En ese escenario, la justicia se convirtió en una arena de disputa en donde algunas mujeres pudieron poner freno a los abusos de sus esposos e, incluso, lograr el divorcio. Si bien, como plantean algunos autores, las mujeres que llegaban a esta instancia no ponían en tela de juicio los derechos de sus cónyuges a aplicarles castigos “justos”, no obstante, la misma apelación podía abrir un espacio de crítica que cuestionara y tensionara algunas de las ideas relativas a la violencia conyugal.<sup>15</sup> Además, tampoco hay que descartar que algunas mujeres que llegaban ante los magistrados apelaran a los abusos de sus maridos para conseguir una separación legal aunque los castigos estuvieran dentro del marco aceptado por la Iglesia y el derecho.

Si bien en la sociedad virreinal peruana fueron las mujeres de origen peninsular quienes protagonizaron este tipo de presentaciones judiciales, las indígenas no dudaron en hacer uso de ellas a fin de limitar el maltrato y los abusos de los que eran objetos. Este tipo de comportamiento ponía de relieve, en el plano de las relaciones conyugales, tanto el carácter activo de las poblaciones indígenas para adaptarse a los nuevos contextos como para intervenir en la esfera de la justicia colonial. Si bien se trataba de una herramienta impuesta por la población conquistadora, los indígenas recurrieron a ella para litigar por sus tierras, denunciar a algún inescrupuloso funcionario, limitar los abusos de sus encomenderos, dirimir conflictos entre grupos étnicos e, incluso, entre particulares.

En lo que respecta a los matrimonios indígenas, tanto las causas de divorcio provenientes de la justicia episcopal como las causas criminales incoadas por la justicia civil, revelan conflictos maritales en donde la violencia contra las mujeres constituía una de las piedras angulares. Por ejemplo, en 1616, María Satama, natural de Achacache en la provincia de Omasuyos, denunciaba a su marido, Pedro Aroquipa, natural del mismo pueblo, por maltratamientos. Según la declaración tomada en el Hospital de Santa Bárbara de la ciudad de La Plata, en donde se encontraba siendo tratada por las lesiones, María manifestó que Pedro “me riñó de manera que me ató las manos con una sogá y me metió en un aposento y me dio dos puñaladas junto a

8. Jean Croisset, *Colección de pláticas para los curas de las aldeas* (Traducción de Joaquín Castelló) (Madrid: Imprenta de Don Julian Viana Razona, 1842), 49.

9. Croisset, *Colección de pláticas*, 49.

10. Jaime de Corella, *Práctica de el confesionario y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI*, Madrid: Imprenta de Gerónimo de Estrada, 1704, 62.

11. Corella, *Práctica de el confesionario*, 85.

12. Alonso de Herrera, *El espejo de la perfecta casada*, Granada: Imprenta de Andrés Santiago Palomino, 1638, 115.

13. Herrera, *El espejo de la perfecta casada*, 115.

14. Herrera, 117.

15. María del Juncal Campo Guinea, *Comportamientos matrimoniales en Navarra (siglos XVI-XVII)*, (Pamplona: Gobierno de Navarra, 1998), 139; Lorenzo Pinar, “Actitudes violentas en torno a la formación y disolución del matrimonio en Castilla”, 176.

la teta izquierda, de que he estado y estoy a punto de muerte”.<sup>16</sup> Sin embargo, la acusación no siguió su curso, ya que “por el ruego de personas honradas y quitarle de pleitos y tener paz” con su marido, la demandante dimitió su denuncia. En una nueva declaración, María reconocía que su conducta no había sido la más apropiada para una esposa y, en cierta medida, se responsabilizaba por los desgraciados hechos ocurridos. Después de todo, fue ella quien demoró el regreso a su hogar por entretenerse en la plaza del pueblo bebiendo unos *queros* de chicha, incumpliendo con sus deberes de esposa, descatando los modelos de género dominantes y desatando la ira de su marido. En este sentido, María solicitaba que su esposo volviera a hacer vida maridable con ella – “si acaso yo viviere” — y prometía perdonar su falta y retirar todos los cargos en su contra.<sup>17</sup> Sin dudas, la actitud de María fue el resultado de temores personales y de presiones externas pero también de las inequidades de género que los agentes de justicia fomentaron para justificar la violencia conyugal y que las víctimas supieron internalizar exitosamente.<sup>18</sup>

Pero más allá de lo terrible del caso, la suerte de María fue mucho más promisorio que la de Barbola Huchuma, india de la encomienda de Jerónimo de Maldonado Buendía, quien cinco años antes había perdido la vida a manos de su esposo. Según la declaración de Juan Huchuma, padre de la víctima, Diego Mocha se había casado con Barbola unos años antes, haciendo vida maridable con ella hasta que la mató “con un cuchillo de carnicero por decir que la halló con un indio haciéndole adulterio”.<sup>19</sup> Sospechosamente, el agresor era el único testigo del delito que se le imputaba a la occisa y la acusación de adulterio recién surgió cuando la justicia lo atrapó y lo apresó en la cárcel pública de la ciudad de La Plata. No obstante, el argumento del adulterio fue cobrando fuerza, cimentado en el difundido estereotipo de liviandad sexual que se les atribuyó a las mujeres indígenas.<sup>20</sup> Pero luego de permanecer un tiempo en prisión, el padre de la difunta se presentó ante las autoridades para retirar la acusación criminal contra su yerno. Juan Huchuma fundaba su decisión en el hecho de que habían transcurrido muchos años desde la muerte de su hija y que, como en el caso de María Satama, había sido persuadido por personas religiosas y honradas para que perdonara a Diego Mocha. Además, entendía que su hija había sido la única responsable del uxoricidio “por haber cometido adulterio a su marido”.<sup>21</sup> A cambio, el agresor se comprometía a no dejar huérfanos a sus dos hijos que, a la sazón, vivían con su abuelo materno y a abonar la suma de cincuenta pesos corrientes a su suegro. El trato fue rápidamente celebrado y no representó ningún problema para la justicia, ya que según las leyes castellanas era lícito que el marido o el padre castigaran a la mujer adúltera, incluso, con la pena capital.<sup>22</sup>

Pero más allá de los diversos móviles que inspiraron a los respectivos maridos a cometer los delitos mencionados así como también de los diferentes derroteros recorridos por una y otra, lo que queda de manifiesto es que, en ambos casos, los castigos recibidos operaron como instrumentos para corregir las imposturas femeninas y gozaron de la anuencia tanto de las autoridades como de los familiares y hasta de las propias víctimas.

Situaciones similares atravesaron las indígenas de los Andes centrales. Hacia 1640, Barbola Anchitilla, originaria de Huarochirí, se presentó ante el procurador general de esa provincia a causa del “axi que decia le abia echado el dicho su marido en las partes baxas”.<sup>23</sup> Sin embargo, esta no era la primera vez que Barbola recibía castigos físicos de su marido, ya que, según declaraban los vecinos de los cónyuges, Silvestre Guaman Yaure era aficionado a aporrear a su mujer “dandole de palos”.<sup>24</sup> La publicidad y notoriedad del comportamiento del agresor era tal que hasta un testigo “le oyo desir al dicho Silbestre en una ocasión como avia de cortarle con una navaxa a la dicha su muxer las partes baxas”.<sup>25</sup> Esta actitud despertaba entre los testigos un profundo repudio, no tanto por la violencia cometida como por el hecho de que

16. ABNB. EP. Vol. 69 Andrés González de Cavia – La Plata, 15.VII.1616. Agradezco a la Dra. Ana María Presta por haberme facilitado tanto este documento como el legajo ABNB. EP. Vol. 82 Alonso Fernández Michel – La Plata, 23.VI.1616.

17. ABNB EP Vol. 69 Andrés González de Cavia – La Plata, 15.VII.1616.

18. Ana María Presta y Fernanda Molina, “Casados o felices. Prácticas relacionales privadas, acomodamientos y transgresiones al matrimonio en los Andes meridionales durante la temprana colonia”, *Revista Dos Puntas*, Vol. 4, N° 6 (2012): 125-145, 138.

19. ABNB EP Vol. 82 Alonso Fernández Michel – La Plata, 23.VI.1616.

20. Berta Ares Queija. “Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano”, En: *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Pilar Gonzalbo Aispuru y Berta Ares Queija (coord.), 15-40. (Sevilla-México: CSIC/ Colegio de México, 2004), 28

21. ABNB EP Vol. 82 Alonso Fernández Michel – La Plata, 23.VI.1616.

22. Alejandro Morín llama la atención sobre la evolución de la legislación civil castellana tendiente a consolidar, hacia el siglo XVI, el *ius occidendi* del marido respecto de la esposa adúltera. Esta evolución contrasta tanto con la legislación alfonsí que buscaba poner coto a las tendencias homicidas del marido como con el derecho canónico que condenaba este tipo de práctica. Morín, “Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Numéro Hors série N° 2, (2008): 10-11.

23. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, II:6.1640, f.1v, f.3v

24. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, II:6.1640, f.1v, f.1.

25. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, II:6.1640, f.1v, f.3v

Barbola era una “yndia muy obediente a los mandatos del dicho su marido y que siempre le ha guardado fidelidad en el matrimonio”.<sup>26</sup> En este sentido, no encontraban causas “justas” o “razonables” para la aplicación de semejantes vejaciones. No obstante, en clara consonancia con el carácter pedagógico que los contemporáneos otorgaban a los castigos físicos, consideraban que no sería una situación tan grave si, efectivamente, Barbola hubiese acreditado una conducta libertina o sospechosa.<sup>27</sup> En cualquier caso, lo cierto es que el uso de este tipo de violencia actuaba como un claro dispositivo de amedrentamiento y de control sobre la sexualidad femenina, no tanto como castigo por lo ocurrido sino como amenaza por lo que pudiera acontecer. En este escenario,

26. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, II: 6.1640, f. 1v, f. 4.

27. Ghirardi, “Familia y maltrato doméstico”, 28.

Otro caso significativo fue el de María de Santos, india natural de la ciudad de Lima, quien hacia 1680 denunció ante la justicia eclesiástica a su marido Juan Francisco Llaca, alcalde de los indios botoneros de la congregación de Nuestra Señora de los Desamparados, por los maltratos recibidos. Según el testimonio de la víctima, “sin ocasión que le diese [el marido] se llegó a mi y de hecho y caso pensado me cogio y con una piedra me dio muchos golpes en el rostro que rojo tengo para perderlo y continuando su colera y enojo me dio muchas bofetadas y de punta con los pies”.<sup>28</sup> Afortunadamente, los testigos que presenciaron la escena intervinieron de manera oportuna, a fin de impedir que las agresiones del colérico marido se cobraran la vida de María de Santos. Por su parte, Juan Francisco desmentía la versión y alegaba que el cruce “verbal” que había tenido con su esposa fue a causa de una serie de injurias y afrentas que ésta le había propinado, luego de que él, en calidad de alcalde botonero, había pretendido evitar “pecados públicos” que involucraban a María de Santos con otro indio de la congregación. Una vez más, el adulterio, o su sospecha, se convertía en la justificación de los comportamientos violentos masculinos y, por lo tanto, en un salvoconducto para eludir la cárcel. Sin embargo, la conducta de Juan Francisco no era nueva. De hecho, hacía seis años que estaba divorciado de su mujer a causa de los malos tratamientos a los que la sometía y en más de una oportunidad había recibido denuncias de María de Santos por no suministrarle los alimentos para sus hijos y por perseguirla y amedrentarla constantemente. Aunque ambos reclamaban “veneración”, “sagrado amparo” y “respeto” por el vínculo matrimonial que todavía los unía a pesar de estar divorciados, lo cierto es que María fue quien llevó las de perder en la saga de desavenencias conyugales.

28. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, V: 12.1680, f. 1.

Como puede observarse, los altos niveles de violencia marital, registrados tanto por los tribunales civiles como eclesiásticos, llegaron a poner verdaderamente en peligro la vida de muchas indígenas. En 1683, Francisca Sumpi de la provincia de los Charcas acusaba a su marido Diego Parina, cacique de San Pedro de Mullo, de actuar “maliciosamente para matarme para lo qual me dio tres heridas en mi cabeza por cuja causa estuve a riesgo de la muerte”.<sup>29</sup> El maltrato físico era sólo un aspecto de la “mala vida” a la que estaba sometida Francisca, ya que, además, según su propio testimonio, Diego Parina vivía públicamente amancebado con una india a la que trataba como su legítima esposa. Aunque Francisca había asentado la denuncia en más de una oportunidad para que se hiciera la averiguación del caso, la investigación nunca había prosperado, ya que las autoridades eclesiásticas, en connivencia con el cacique, “no la quiere hacer mas les conciente”.<sup>30</sup> Sin embargo, el propósito de Francisca no era lograr el divorcio sino, por el contrario, restaurar el contrato matrimonial que tan cruelmente había quebrantado su esposo. En ese sentido, se disponía a perdonar su crimen siempre y cuando regresara a hacer vida maridable con ella y a comportarse como un “perfecto casado”.

29. ABAS, AA, Causas y dispensas matrimoniales (1638-1806) f. 2.

30. ABAS, AA, Causas y dispensas matrimoniales (1638-1806) f. 2.

Doña Angelina Hernández, esposa del cacique de la parroquia de San Lázaro de La Plata, también priorizó su matrimonio a la violencia que le propinaba Juan Francisco Quispe, su marido. Según constató el escribano que actuó de oficio, Angelina “tenia

arriba de los lomos unas heridas y otra junto al pesqueso al lado izquierdo y otra en el peson en el lado derecho que parece ser dadas con punta delgada”, además de otras lesiones que no podía enseñar por encontrarse en sus partes púdicas.<sup>31</sup> A través de un intérprete, Angelina declaró que las heridas que presentaba habían sido provocadas por su marido quien la noche anterior la había atacado sin motivos aparentes. Sin embargo, Juan Francisco manifestaba no recordar haber proferido contusión o golpe alguno a su mujer y de haberlo hecho fue en contra de su voluntad y como resultado del estado de ebriedad en el que se encontraba. Por su cotidianidad, esta declaración no resultó sorprendente a nadie. De hecho, desde época muy temprana, muchos teólogos y moralistas habían disertado sobre la relación entre borrachera y violencia conyugal andina. Por ejemplo, el catecismo aprobado por el Tercer Concilio Limense en 1583 persuadía a los indios a que cesaran en sus borracheras, ya que “se hazen bestias y se ponen en peligro de hazer grandes males”.<sup>32</sup> Uno de esos males consistía en propinar malos tratamientos a sus esposas y varios de los sermones vinculados con las borracheras enfatizaban como los indios borrachos “da[n] hozes y aporrea[n] a su[s] muger[es]” o como “dan palos a sus mugeres y hieren a sus compañeros y muchas veces los matan”.<sup>33</sup> En la misma línea, Fray Bernardino de Cárdenas advertía acerca de los perjuicios que se seguían a las borracheras y exhortaba a las autoridades civiles a que prohibieran la venta de alcohol y de chicha a los indios principales y comunes. Entre sus preocupaciones, se encontraba la difundida violencia entre cónyuges, ya que, según había constatado el fraile, “los maridos borrachos maltratan a sus mugeres y hieren y matan a muchas”.<sup>34</sup> Quizás, por esa misma cotidianidad, Doña Angelina no vio en la violencia ejercida por su marido nada fuera de lo común y luego de dos meses y medio de prisión, tiempo que también le llevó recuperarse de las heridas, consintió que Juan Francisco fuera puesto en libertad, en virtud de “ser su marido”.

Para Ward Staving el consenso que las mujeres indígenas otorgaban a la violencia doméstica manifiesta en qué medida ésta resultaba un aspecto constitutivo de la vida marital andina.<sup>35</sup> No obstante, en los dos últimos casos analizados, es probable que, a la hora de tomar una decisión sobre la continuidad de sus matrimonios, las mujeres involucradas sopesaran, de un lado, las agresiones a las que sus maridos las sometían y, del otro, las ventajas materiales y el prestigio que les proporcionaba ser señoras principales. En ese sentido, lejos de expresar un proceso de internalización de las inequidades de género y del derecho masculino a la violencia, las decisiones tomadas por Francisca Sumpi y Angelina Hernández pudieron representar estrategias de supervivencia y de negociación en la arena conyugal. Asimismo, la necesidad de restaurar el vínculo matrimonial también pudo responder a las propias concepciones indígenas acerca del individuo y la pareja, en la medida en que una persona sólo lograba constituirse y ser reconocida como tal luego de haber formado una unidad doméstica. Por el contrario, una persona sola es percibida como incompleta.<sup>36</sup> En este sentido, la defensa de la unión conyugal se imponía a cualquier vulneración de los principios de “complementariedad”, incluso a aquellas que los negaban expresamente.

## En torno a la violencia andina

Como puede observarse, los procesos sobre violencia conyugal que involucraron a las poblaciones indígenas guardaban considerables similitudes con aquellos protagonizados por matrimonios de origen hispánico. Los comportamientos frente al adulterio femenino, la “natural” subordinación de las mujeres, la creencia en el derecho masculino a la violencia, etc., son sólo algunos de los elementos que recuerdan la lógica de las desavenencias maritales peninsulares. No obstante, también es cierto que aparecen otros aspectos menos inteligibles para la experiencia hispánica, como la libertad de María Satama para demorarse entre *queros* de chicha sin generar escándalo en su

31. ABNB, EC.1672. Nº 8, f.1v.

32. José de Acosta, S.J. et al. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 (Facsimilar), f. 62.

33. Acosta, *Doctrina christiana*, f. 140v.

34. BNM, Sig-3177, *Memorial de Fray Bernardino de Cárdenas, predicador para la conversión de indios del arzobispado de los Charcas a Felipe IV*, f.47v.

35. Ward Staving. *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*, (Lima: IEP/USF, 1996).

36. Alejandro Ortiz Rescanier. *La pareja y el mito*. (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2001), 96.

parroquia —aunque luego su marido utilizara su conducta para justificar los malos tratos— o la ya mencionada relación entre borracheras y violencia. En gran medida, esto pudo haber sido el resultado de un lento pero profundo proceso de mestizaje cultural, el cual puso en contacto, de manera contradictoria y desigual, los valores indígenas con los hispanos, dando lugar a una nueva realidad no menos abigarrada.

Sin embargo, cabe preguntarse en qué medida, hacia el siglo XVII, las sociedades andinas se encontraban hispanizadas en términos culturales y, específicamente, en qué grado la violencia conyugal indígena seguía o se fundaba, exclusivamente, en las concepciones peninsulares acerca del matrimonio, la subordinación de las mujeres y la violencia. Para los defensores del esencialismo andino la propia noción de violencia conyugal, organizada en función del derecho masculino a ejercerla y la sumisión femenina, constituye, de por sí, una idea y una práctica ajenas a la idiosincrasia indígena.<sup>37</sup> Para estos autores, las relaciones de género en las sociedades andinas, basadas en una serie de principios como la dualidad, el paralelismo de género y la complementariedad entre varones y mujeres, no dejaban margen alguno para la experiencia de la violencia en la pareja andina.<sup>38</sup> En este sentido, la evidencia colonial e, incluso, contemporánea de la violencia entre esposos es el resultado de influencias foráneas introducidas por la conquista y profundizadas por el proceso de occidentalización de estas sociedades.

No obstante, sin negar el grado de influencia de los valores hispanos entre los indígenas coloniales, en esta sección se analizan algunos principios andinos asociados con el género y la violencia, a fin de desentrañar, más allá del ropaje hispano con el que se recubrían los procesos criminales, formas indígenas específicas que pudieron atravesar esas experiencias de violencia conyugal. Para ello, se analizan algunos conceptos claves de la cosmovisión andina así como también una serie de principios de origen aymara que, más allá de los matices que pueden guardar con las sociedades andinas centrales, comparte con ellas una matriz y una lógica común.

Un claro ejemplo es la noción de dualidad que constituye uno de los principios centrales que organizan en diferentes niveles a la vida social andina. La misma permite segmentar las unidades étnicas en mitades, ordenar los grupos de parentesco, conceptualizar el tiempo y el espacio, etc. La expresión más conocida del dualismo lo constituye la división en parcialidades de los grupos étnicos mayores, conocidas como *hanansaya* y *hurinsaya* en los Andes Centrales o *alaasaya* y *majasaya* en las sociedades aymaras surandinas.<sup>39</sup> Cada una de las mitades es conceptualizada simbólicamente de manera diferente, estableciendo entre ellas relaciones de jerarquías y precedencias. De este modo, hanan constituye la mitad superior de la unidad étnica y se asocia con elementos que las sociedades andinas valoran positivamente como lo alto, lo seco, lo convexo y lo masculino. En contraposición, hurin, o la mitad inferior, se asocia a lo bajo, lo húmedo, lo cóncavo y lo femenino. No obstante, este universo conceptual no se reduce únicamente al plano de lo simbólico sino que tiene consecuencias políticas y sociales concretas. Así como la mitad superior prevalece sobre la mitad inferior —en la medida en que la autoridad política reside o emerge de allí— las regiones serranas o puneñas aventajan a los valles y los llanos y determinados grupos étnicos de altura dominan a otros asociados con el agua o con las zonas bajas.<sup>40</sup> Asimismo, esta conceptualización se extiende a la relación entre varones y mujeres que es considerada como la expresión más acabada de esa dualidad, en la medida en que se trata del vínculo más primigenio e indiscutible de los “opuestos complementarios”.

Como puede observarse, la dualidad puede asumir variadas formas que pueden abarcar —y combinar— las dimensiones políticas, ecológicas, étnicas y de género. Es en este contexto donde puede comenzar a comprenderse algunas categorías andinas como las de *yanantin*, *awqa*, *taypi*, *tinku*, *kuti* y *ch'axwa*, entre otras, las cuales actúan como

37. Billie-Jean Isbell, “La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina”, *Estudios Andinos*, Año 5, Vol. V, Nº II, (1976): 37-56; Irene Silverblatt. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1995); Vicenta Mamani Bernabé. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. (La Paz: Fundación SHI, 1999).

38. No obstante, una exploración por algunos textos producidos por pensadores y escritores que formaron parte de las filas del naciente movimiento indigenista revelan, real o ficticiamente, algunas escenas en las que los novios se vinculan y desean dentro de prácticas agresivas cuando no abiertamente violentas. (continúa en página 60)

39. Guillermo Cock Carrasco. “El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas”. En: *Ethnohistoria y Antropología Andina*, Marcia Koth de Paredes, A. Castelli y M. M. de Pease (comps.), 231-253. (Lima: 2da. Jornada del Museo Nacional de Historia, 1981).

40. Un caso testigo de esto último lo constituye la histórica relación entre los grupos étnicos *lupaqa* y *urus* en la región circunlacustre. Nathan Wachtel. *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia del siglo XX-XVI*, México: FCE, 2001.

instancias reguladoras de las relaciones establecidas en las diferentes estructuras dualistas. Si bien estos términos forman parte de la cosmovisión aymara, existen principios equivalentes que expresan una lógica semejante.

En principio, cada uno de los segmentos que componen las estructuras duales puede ser considerado *awqa*. Como lo han señalado Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris, quienes se han dedicado exhaustivamente al estudio de las categorías andinas que aquí nos interesan, el concepto de *awqa* remite a la relación entre dos elementos contrarios, como el agua y el fuego, el día y la noche, el blanco y el negro, etc.<sup>41</sup> No en vano, el *Vocabulario de la lengua aymara* (1612) escrito por el jesuita Ludovico Bertonio, traducía *awqa* como “enemigos”. Esta definición general se fundamentaba en una edad mítico-histórica conocida como *awqa pacha* o “tiempo de guerra”. Presumiblemente situada durante el Período Intermedio Tardío, esta edad fue testigo del enfrentamiento entre diferentes curacazgos, tanto en la región altiplánica, donde grupos como los *pacajes* y *qollas* se disputaban la hegemonía, como en la zona del valle sagrado donde chancas, quechuas y, posteriormente, incas se enfrentaron entre sí. La vinculación con el contexto guerrero denota la naturaleza violenta de la relación entre los *awqa*, la cual puede conducir al “caos social” si no es debidamente regulada. De este modo, queda de manifiesto el carácter irreconciliable de los *awqa* que, en el límite, son “otras cosas assi, que no pueden estar juntas”.<sup>42</sup>

Pero a esta idea de exclusión se le oponía otra que refería a cosas que siempre vienen juntas, como las manos, las orejas, las piernas y que se expresaba a través del concepto de *yanantin*.<sup>43</sup> A diferencia de los *awqa* que representaban elementos en permanente conflicto, los *yanantin* constituían “par de dos cosas iguales”, según señalaba Fray Domingo de Santo Tomás en su *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* de 1560.<sup>44</sup> Si bien la referencia corporal constituía la cristalización por excelencia de dicha categoría, en la medida en que la simetría izquierda/derecha expresaba la noción de “pares iguales”, también se consideraba *yanantin* la pareja hombre-mujer. Pero si tenemos en cuenta que las fisonomías de hombres y mujeres son dispares —ya que la simetría se expresa en cada uno de los cuerpos en sí mismos— la pregunta es cómo pueden ser considerados *yanantin*. Tristan Platt se interroga al respecto y resuelve el dilema señalando que, dada la correspondencia conceptual entre masculino/derecha y femenino/izquierda, la pareja conyugal puede asimilarse a la dualidad perfecta proporcionada por la simetría corporal. En este sentido, “no es tanto que *yanantin* significa hombre-mujer, sino que más bien hombres y mujeres deberían aspirar a ser *yanantin*”.<sup>45</sup>

Esta idea de aspiración puede ser comprendida de manera más cabal a través del término *pactapura* el cual aparece como sinónimo de *yanantin*. Según Santo Tomás, *pacta* significa “una perfecta adaptación, algo que concuerda perfectamente con alguna otra cosa” y combinado con el sufijo *chani* —*pactachani*— es traducido como “emparejar cosas desiguales”.<sup>46</sup> Por lo tanto, el término *pactachani* introduce otra dimensión del *yanantin*, en la medida en que no sólo establece la unión de elementos iguales y simétricos sino que, fundamentalmente, constituye la aspiración por igualar elementos dispares, reduciendo y equilibrando sus diferencias.

De este modo, los *awqa*, que en un principio se repelían irremediablemente, pueden morigerar sus antagonismos y celebrar el equilibrio. Los medios para alcanzar el estado de *yanantin* son el encuentro y la alternancia representados por las nociones de *tinku* y de *kuti*, respectivamente. Dada su estrecha relación con los *awqa* —en la medida que posibilita su acercamiento— el *tinku* aparece asociado con la guerra. Según Bertonio, *tincutha* significa “encontrarse los ejercitos o bandos contrarios en la guerra o en los juegos venir a la batalla, comenzar la pelea”. Esta definición del siglo XVII recuerda, directamente, a las batallas rituales que en la actualidad libran

41. Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris. “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En: *Raíces de América. El Mundo Aymara*. Xavier Albó (comp.), 217-181, (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

42. Bouysse-Cassagne y Harris. “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, 240.

43. Tristan Platt. “Espejos y maíz: el concepto de Yanantin entre los Machas de Bolivia”. En: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, E. Meyer y R. Bolton (eds.) 139-182. (Lima: PUCP, 1980), 163-164

44. Tristan Platt. “Espejos y maíz”, 169

45. *Ibid*, 164

46. *Ibid*, 160.

las mitades de los ayllus durante las fiestas religiosas locales y que reciben también el nombre de tinku. Durante las celebraciones, las mitades enfrentadas buscan dirimir sus fricciones a través de un intercambio de fuerzas capaz de asegurar el equilibrio social. A pesar de tratarse de un juego, los contrincantes despliegan importantes niveles de violencia, armados con hondas, manoplas y piedras.<sup>47</sup> No obstante, las peleas son pautadas y sus resultados previsibles. En este sentido, constituyen mecanismos que encauzan la violencia que, sin regulación social, sumiría a la comunidad en un completo “caos”. En un sentido social, y más allá del factor beligerante, el tinku debe ser entendido como la mediación que permite el acercamiento entre los awqa. Representa, en términos andinos, una suerte de *taypi*, es decir, de un espacio que permite la reunión y la concentración de elementos antagónicos.<sup>48</sup> A través del encuentro de contrarios, el tinku pretende igualar “cosas que no pueden estar juntas”.

El kuti también pone en contacto a los awqa, pero, en este caso, no se trata de un encuentro sino de la alternancia de contrarios, de un vaivén repetitivo. Esta idea de posiciones intercambiables puede observarse en las prestaciones de trabajo regidas por el *ayni* en donde a una ayuda inicial le corresponde su devolución en un tiempo futuro; también se manifiesta durante los tinku, ya que la mitad vencida en un primer enfrentamiento, se alza posteriormente con la victoria. Aunque el kuti enfatiza la alternancia es importante notar los puntos de contacto con el tinku; después de todo, la oscilación en las posiciones de los awqa, también puede entenderse como intentos de igualación.

Pero si tanto el tinku como el kuti buscan realizar el deseado ideal de yanantin, existe otra instancia que lo rechaza y lo niega. Se trata de los *ch'axwa*, enfrentamientos que se desarrollan en las fronteras interétnicas por disputas territoriales. Si bien comparten con los tinku el intento de canalizar socialmente los conflictos, a fin de evitar posibles desbordes, se diferencian de estos últimos por poseer un carácter más espontáneo y un despliegue mayor de violencia.<sup>49</sup> Asimismo, mientras durante los tinku se busca el encuentro equilibrado y simétrico entre las partes, en los *ch'axwa* se tiende a celebrar el antagonismo; es decir, se tiende a expresar, sin mediaciones, la oposición entre los awqa.

Tristan Platt observa que la noción y la práctica del *ch'axwa* está íntimamente ligada a la idea de “labrar”. En tiempos prehispánicos, durante estas batallas, se utilizaba una piedra —el *wini*— cuya cualidad rústica permitía esculpir y transformar otras piedras en diferentes instrumentos líticos.<sup>50</sup> La importancia del *wini* radicaba en la capacidad de trasladar esa cualidad al bando vencedor durante la pelea que, de este modo, se alzaba como la “piedra dura” que había labrado, es decir, transformado, al bando vencido. Dentro de esta cosmovisión, labrar, como medio de alteración del estado del rival, se convertía en sinónimo de derrotar.

Otra noción que también alude a la idea de *transformación* es la de “moler” (*llampu*). En primer lugar, la relación entre esta acción y el elemento lítico —como el *wini*— es innegable, en la medida en que la piedra permite moler y “ablandar” objetos tales como el maíz, la quinua o la lana. Al igual que durante la labranza de las piedras, en estos casos, la acción se realiza sobre materias primas, permitiendo su transformación en productos del trabajo, es decir, en objetos de consumo cultural. Pero la idea de “moler” y “transformar” también puede aplicarse al temperamento de las personas. En estos casos, el término “moler” adquiere significados asociados a la idea de “amansar” o “desenojar” a los espíritus airados. Por último, una tercera acepción del término está vinculada, explícitamente, con la violencia física al significar “moler a uno con golpes” o “lastimarse, molerse con azotes”, con el objetivo de cambiar y aplacar al otro. Por lo tanto, se podría decir que la idea de “moler” se encuentra asociada a las nociones de culturizar lo que está en estado silvestre —¿domesticar?— así como de apaciguar a los espíritus rebeldes mediante el uso efectivo de la violencia física.

47. Para una descripción etnográfica de los tinku contemporáneos ver Tristan Platt. “El pensamiento político aymara”. En: *Raíces de América. El pasado aymara*, Xavier Albó (comp.) 365-450. (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 390-393.

48. Para un mejor entendimiento del concepto de *taypi* ver Bouysse-Cassagne y Harris, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, 236-240.

49. Platt, “El pensamiento político aymara”, 393.

50. Platt propone que la distinción entre tinku y *ch'axwa* a la que se asiste actualmente en el norte de Potosí puede observarse también en tiempos prehispánicos, aun cuando se utilicen otros términos. Platt, “Pensamiento político aymara”, 393.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, puede decirse que las estructuras dualistas de las sociedades andinas se reconocen como constituidas por contrarios, es decir, awqa, que si bien, en un primer momento, se rechazan relucantemente, en un segundo momento, buscan superar su antagonismo a través de diferentes mecanismos como el tinku o el kuti, a fin de alcanzar un estado de equilibrio o yanantin. Asimismo, queda de manifiesto que la relación entre los awqa, además de representar una contrariedad conceptual, también puede adquirir manifestaciones violentas como lo demuestran los ch'axwa. En este sentido, la violencia, aunque fundada míticamente en el tiempo del awqa pacha, no sólo constituye el resultado de un antagonismo simbólico. Por el contrario, tanto el carácter antagónico de los awqa como la naturaleza violenta del vínculo proceden de la desigualdad social existente entre ambos y de la relación de jerarquías y precedencias que, a posteriori, establecen entre sí.

En este contexto, se puede proponer que tanto el tinku como el kuti asumen una doble función: por un lado, a través de la ritualización de los enfrentamientos, permiten canalizar la violencia en el marco de reglas claras y precisas —a fin de evitar el caos social— y, por otro lado, como aspiraciones de yanantin y mecanismos que morigeran la desigualdad, permiten la reproducción de las relaciones de dominación entre los awqa. Pero aun cuando se ansíe establecer el equilibrio, no se reduce la naturaleza desigual y antagónica de los mismos. En este sentido, el yanantin opera más como un disfraz ideológico que como una realidad ya que, en última instancia, la puna aventaja al valle del mismo modo que la autoridad política procede de la parcialidad superior y que el mando político es monopolizado por los hombres.

## Consideraciones finales

A partir de lo analizado, cabe preguntarse en qué medida las lógicas indígenas recientemente descritas intervinieron en las experiencias de violencia conyugal legadas por la administración colonial. Uno de los obstáculos para resolver ese interrogante es la dificultad para rastrear las concepciones y las creencias de los hombres y mujeres andinos acerca de la violencia en las causas criminales. Los notarios que tuvieron a su cargo la formación de los procesos siguieron los patrones castellanos y tradujeron las declaraciones y testimonios indígenas a su propio lenguaje y concepción. Además, el mestizaje cultural y la confluencia de valores de ambas sociedades hacen muy difícil aislar o discernir los principios indígenas de los hispanos.

Pero aun cuando las experiencias analizadas se recubrieran de un ropaje indiscutiblemente peninsular, es probable que muchos de las nociones indígenas acerca de la violencia conyugal estuvieran presentes allí. No en vano el término tinku, asociado al encuentro entre contrarios y a las batallas rituales, significaba también “encuentro amoroso”. Asimismo, el matrimonio era interpretado como una suerte de tinku en donde los esposos —en tanto awqa— se “medían” a fin de igualarse.<sup>51</sup> Pero como se observara en los procesos estudiados, los esposos no siempre alcanzaban el equilibrio o el yanantin tan ansiados y, por el contrario, desplegaron verdaderos ch'axwas. En esos casos, debieron recurrir a diversos mecanismos para reconducir la relación. Uno de ellos fueron las quejas y las denuncias asentadas en los tribunales civiles y eclesiásticos que si bien constituyeron una herramienta jurídica de origen hispano, orientada a proteger a las mujeres de los agravios de sus maridos, también pudieron representar, dentro de la lógica andina de la violencia, una instancia mediadora capaz de “emparejar cosas desiguales”, como señalaba Bertonio. En este sentido, la apelación judicial pudo actuar como un taypi, en donde marido y mujer podían encontrarse para limar sus diferencias, encauzar la violencia y restaurar el orden en la relación.

51. Bouysse-Cassagne y Harris, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, 242.

Toda esta serie de definiciones evidencian la intrincada relación entre sexualidad y violencia que, según Tristan Platt, constituyen términos necesariamente asociados y capaces de combinar nociones de “ternura” y de “castigo” en una sola unidad: la relación conyugal.<sup>52</sup> Varios de los procesos analizados revelan esa doble realidad de las relaciones entre los esposos: por un lado, el uso de la violencia descontrolada y, por el otro, la reconciliación y el retorno a la vida maridable. De hecho, las condonaciones femeninas a los crímenes cometidos por sus maridos pueden ser interpretados bajo esta concepción y no únicamente como manifestaciones exitosas de la internalización de la violencia masculina por parte de estas mujeres. Un término útil para entender esta lógica puede ser el de *muxsa* que, según Bertonio, en su acepción principal, refiere a la idea de “paz” y “reconciliación” y remite a las ideas de dulzura, suavidad y mansedumbre. Sin embargo, *muxsa* también se traduce como “castigar muy bien con golpes o palabra”, “dar golpes que duelan muy bien”, “reconciliarse los desavenidos” y “amansarse el ayrado”.

52. Platt, “Pensamiento político aymara”, 406.

En este sentido, *muxsa* constituye un mecanismo que recuerda al concepto de *llampu* –moler– cuyo objetivo consistía en golpear, como la piedra en el mortero, a fin de ablandar, en el sentido de reducir, tanto material como espiritualmente al contrario. Lejos de representar una metáfora, las causas incoadas muestran una serie de maridos que actúan como verdaderos *wini*, ya sea para “pulir” o para “moler” los comportamientos de sus mujeres que juzgan como inapropiados. Eso queda de manifiesto, especialmente, en aquellos casos en que las mujeres eran acusadas o sospechadas de cometer adulterio o se desviaban de los modelos de feminidad dominantes. De este modo, *ch'axwa* y *muxsa* constituyen las dos caras de una misma moneda: a los enfrentamientos violentos entre los esposos le sigue la reconciliación amorosa que pone fin a los primeros y restaura una relación a punto de disolverse.

Otro de los elementos que surge de los procesos, es la actitud ofensiva de algunas mujeres indígenas frente a la violencia. Lejos de contentarse con adoptar una posición de víctimas, respondían a los agravios de sus maridos, incluso, con la fuerza física. Así aconteció con María de los Santos quien, según su marido, “me cogio de la ropa hajandome y diciendome palabras injuriosas”.<sup>53</sup> En un estudio sobre desavenencias maritales en la ciudad de Lima durante el mismo período, Bernard Lavallé señala que, aunque las mujeres fueron las principales productoras de ese tipo de causas, es significativa la participación indígena en aquellas iniciadas por varones.<sup>54</sup> Según el autor, los demandantes indios no escatimaban detalles a la hora de describir las violencias que le hacían sus mujeres, como golpearlos, robarles y asediarlos hasta el ridículo. Este patrón contrasta con la actitud de los esposos de origen peninsular, en donde, casi sin excepción, las mujeres fueron las principales víctimas.<sup>55</sup> De este modo, podría pensarse que las respuestas femeninas indígenas a las agresiones masculinas procedieran de una concepción más amplia acerca de la violencia asociada con la lógica del *kuti*. En este sentido, el uso de la fuerza física por parte de las mujeres era posible y aceptable en su condición de *awqa*, permitiendo poner en marcha la lógica de la alternancia. No obstante, al igual que el *tinku*, estaba determinado de antemano quien se alzaría finalmente con la victoria.

53. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, V: 12.1680, f. 8.

54. Bernard Lavallé, “Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700) La desavenencia conyugal como indicador social”, *Revista Andina*, Vol 8, Nº 2, (1986): 427-464, 435.

55. Bernard Lavallé registró un solo caso de violencia por parte de la mujer en los procesos de nulidad y divorcio entre peninsulares, el cual estaba vinculado a un problema de insania mental.

En la medida en que fueron uno de los principales escenarios que propiciaron los desacuerdos entre esposos, las borracheras también pueden permitir rastrear formas andinas de violencia conyugal. Por ejemplo, el cacique Juan Francisco Quispe, según el cual, había herido de cinco puñaladas a Angelina Hernández, su esposa, argumentaba “que no fue por mala voluntad que le tubiese sino porque este confesante y la dicha su muger estubieron borrachos aquella noche”.<sup>56</sup> Del mismo modo, Felipe López, también conocido como Diego Felipe, indio natural de la ciudad de Lima, afirmaba que todos los daños que había cometido contra sus mujer eran “por estar privado de sentido”, debido a que “se embriaga[ba] muy de ordinario perdiendo el

56. ABNB, EC.1672. Nº 32, f.14v.

juicio”.<sup>57</sup> Pero la relación entre borracheras y violencia conyugal no sólo se limitaba a la “pérdida de la razón” por parte del marido o de ambos. En las sociedades andinas, las borracheras eran los momentos en que no sólo se levantaban las inhibiciones sociales sino que también permitían y favorecían el uso de la violencia tanto para equilibrar fuerzas entre grupos o individuos como para saldar viejas reyertas.<sup>58</sup> Por ejemplo, durante las celebraciones, los miembros de un ayllu se congregaban al alrededor de la ingesta masiva de alcohol, chicha y coca para luego resolver sus diferencias con el ayllu rival mediante enfrentamientos físicos. Es probable que esa misma lógica estuviera presente en los casos de violencia conyugal, en donde los individuos no sólo se permitían alterar ciertas reglas, como la aspiración del yanantin, sino que también, al igual que en los tinkus, pudieran auspiciar de escenario para resolver desavenencias entre los esposos.

No obstante, como se mencionara, la propia naturaleza del contexto colonial hace muy difícil aislar los elementos “propiamente” indígenas de los de origen peninsular. En lo que respecta a las prácticas matrimoniales, si bien la conquista representó un punto de inflexión que trastocó las formas de organización y valores andinos, también es cierto que las sociedades indígenas adoptaron comportamientos hispanos cuando resultaban compatibles con los locales o cuando podían reportar alguna ventaja en términos económicos o de prestigio social.<sup>59</sup> Pero ese “préstamo cultural” no se produjo en una sola dirección sino que también involucró a la sociedad conquistadora provocando un verdadero proceso de mestizaje que no puede reducirse a una simple asimilación o yuxtaposición de diferentes lógicas culturales.<sup>60</sup> Ese pudo ser el caso de la violencia conyugal que, en la medida en que constituyó una práctica común a ambas sociedades, favoreció la miscegenación de los valores indígenas e hispanos en experiencias concretas de violencia. Por ejemplo, los varones indígenas no sólo podían gozar del derecho a la violencia en tanto “wini” sino que también podían apelar al status jurídico de patriarca que le confería el derecho español. Del mismo modo, las mujeres nativas podían resistir las agresiones de sus maridos apelando tanto a la ideología de la reciprocidad y del yanantin como a través del argumento jurídico del contrato matrimonial.

Pero más allá de la concurrencia de los valores indígenas e hispanos, lo que esta presentación ha intentado resaltar es la matriz indígena de la violencia conyugal. En este sentido, ha procurado distanciarse de aquellas interpretaciones, tributarias del “esencialismo andino”, según las cuales, la violencia entre varones y mujeres en estas sociedades es el resultado de influencias ajenas y contrarias a los modelos de la complementariedad y paralelismo de género indígenas. Esto no quiere decir que los valores hispanos no hayan profundizado la violencia en detrimento de las mujeres indígenas aunque el éxito de esta tendencia dependió del plafón que previamente brindó el propio modelo de violencia conyugal andina.

57. AAL, Causas Criminales de Matrimonio, II: 2.1641, f. 1-1v.

58. Sergio Miguel Huarcaya. *No os embriaguéis...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha*. (Ecuador: Abya Yala, 2003), 57.

59. Staving, *Amor y violencia sexual*, 86; Ana María Presta, “Por el mucho amor que tengo. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, Siglos XVI-XVII”. En: *Familias Iberoamericanas, ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*, Mónica Ghirardi (coord.), 45-62. (Córdoba: Ferreyra Editor, 2008), 58.

60. Gregorio Salinero, “Mobilité et identités dans les études de la relation Espagne-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles)”. En: *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Gregorio Salinero (éd.), 3-21. (Madrid: Casa de Velázquez, 2005), 11.



## Notas

- 38 No obstante, una exploración por algunos textos producidos por pensadores y escritores que formaron parte de las filas del naciente movimiento indigenista revelan, real o ficticiamente, algunas escenas en las que los novios se vinculan y desean dentro de prácticas agresivas cuando no abiertamente violentas. En su “Raza de Bronce”, Alcides Arguedas, relata la historia de una pareja de campesinos altiplánicos a punto de desposarse. Las desavenencias de los prometidos se inician luego de que el mayordomo de la hacienda vecina obligara a la joven a servir de *mitani* en la casa principal, exigiendo, además del servicio personal, servicios sexuales, como era la costumbre. No obstante, el joven, herido en su orgullo, responsabiliza a su compañera del abuso del que fue objeto y como castigo de lo sucedido “*cogióla por los cabellos y con la diestra púsose a descargar fuertes golpes en la cabeza de la joven*”. Según el relato de Arguedas, luego de la severa tunda, la joven indígena celebraba que su prometido no declinara su promesa de casamiento y entendía que “*sus golpes, pocos y casi leves, revelaban su amor y su bondad*”. Alcides Arguedas, *Raza de Bronce*, Buenos Aires: Losada, 1945 (1919), 102-103. Una evaluación semejante de la violencia conyugal tenía el indigenista peruano Luis Valcárcel que a través de sus escritos elogiaba la figura de ‘la mujer andina’ quien “*resígnase a su suerte y cuando el marido ebrio la golpea comprende que pronto cambiara golpes por caricias*”. Citado en Maruja Barring, *El Mundo al Revés: Imágenes de la Mujer Indígena*, Buenos Aires: CLACSO/ASDI, 2001, 95. Estas descripciones de la vida conyugal, aun cuando distan cronológicamente del período abordado en este artículo, lejos de reflejar un proceso de aculturación ponen de relieve, más bien, “otras” prácticas o formas de expresar el deseo y el amor. (En página 54.)

## Bibliografía

- » Acosta, J. de, S. J. et al. (1985). *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Ares Queija, B. (2004). “Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano”. En: Gonzalbo Aispuru, P.; Ares Queija, B. (coord.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, 15-40. Sevilla- México: CSIC/Colegio de México, 2004.
- » Bouysse-Cassagne, T.; Harris, O. (1988). “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En: Albó, X. (comp.), *Raíces de América. El Mundo Aymara*, 217-181. Madrid: Alianza Editorial.
- » Boyer, R. (1991). “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”. En: Lavrin, A. (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, 271-308. México: Grijalbo.
- » Campo Guinea, M. del J. (1998). *Comportamientos matrimoniales en Navarra (siglos XVI-XVII)*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- » Cock Carrasco, G. (1981). “El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas”. En: Koth de Paredes, M; Castelli, A.; Pease, M. M. de (comps.), *Etnohistoria y Antropología Andina*. Lima: 2da. Jornada del Museo Nacional de Historia, 231-253.
- » Corella, J. de (1704). *Práctica de el confesionario y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI*. Madrid: Imprenta de Gerónimo de Estrada.
- » Croisset, J. (1842). *Colección de pláticas para los curas de las aldeas* (Traducción de Joaquín Castelló). Madrid: Imprenta de Don Julian Viana Razona.
- » Dehouve, D. (2005). “El matrimonio indio frente al matrimonio español (Siglo XVI al XVIII)”. En: Robichaux, D. (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy*. México: Universidad Iberoamericana, 75-94.
- » Ghirardi, M. (2009). “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias* vol. LXIX, núm. 246, 241-272.
- » Ghirardi, M. (2008). “Familia y maltrato doméstico. Audiencia episcopal de Córdoba, Argentina.1700-1850”, *História Unisinos*, Vol. 12, N° 1, 17-33.
- » Ghirardi, M. (2008). *Familias Iberoamericanas, ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- » Herrera, A. de. (1638). *El espejo de la perfecta casada*. Granada: Imprenta de Andrés Santiago Palomino.
- » Hespanha, A. M. (2002). *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid: Tecnos.
- » Huarcaya, S. M. (2003). *No os embriaguéis...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha*. Ecuador: Abya Yala.
- » Isbell, B.-J. (1976). “La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina”, *Estudios Andinos*, Año 5, Vol. V, N° II, 37-56.
- » Lavallé, B. (1986). “Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700) La desavenencia conyugal como indicador social”, *Revista Andina*, Vol 8, N° 2, 427-464.

- » Lorenzo Pinar, F. J. (2002). “Actitudes violentas en torno a la formación y disolución del matrimonio en Castilla durante la Edad Moderna”. En: Fortea, J. I. et al. (ed.), *Furor et rabie: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*. Santander: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 159-182.
- » Mamani Bernabé, V. (1999). *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Fundación SHI.
- » Morín, A. (2008). “Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval”, En: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Número Hors série N° 2, 1-18.
- » Ortiz Rescanier, A. (2001). *La pareja y el mito*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- » Platt, T. (1988). “El pensamiento político aymara”. En: Albó, X. (comp.), *Raíces de América. El pasado aymara*. Madrid: Alianza Editorial, 365-450.
- » Platt, T. (1980). “Espejos y maíz: el concepto de Yanantin entre los Machas de Bolivia”. En: Meyer, E.; Bolton, R. (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: PUCP, 139-182.
- » Presta, A. M.; Molina, F. (2012). “Casados o felices. Prácticas relacionales privadas, acomodamientos y transgresiones al matrimonio en los Andes meridionales durante la temprana colonia”, *Revista Dos Puntas*, Vol. 4, N° 6, 125-145.
- » Presta, A. M. (2008). “Por el mucho amor que tengo. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, Siglos XVI-XVII”. En: Ghirardi, M. (coord.), *Familias Iberoamericanas, ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*. Córdoba: Freyre Editor, 45-62.
- » Ragon, P. (2005). “Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI”. En: Robichaux, D. (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy*. México: Universidad Iberoamericana, 55-74.
- » Saignes, T. (1993). *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Hisbol/IFEA.
- » Salinero, G. (2005). “Mobilité et identités dans les études de la relation Espagne-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles)”. En: Salinero, G. (ed.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 3-21.
- » Silverblatt, I. (1995). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- » Staving, W. (1996). *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: IEP/USF.
- » Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia del siglo XX-XVI*. México: FCE.