

Sobre mamaconas y pampayrunas. Las mujeres en los *Comentarios reales*

LILIANA REGALADO DE HURTADO

RESUMEN

Para desarrollar el tema propuesto, partimos del análisis de la forma en que Garcilaso inscribe a las mujeres en su historia acerca de los incas, cómo las presenta y qué modelos utiliza. Las figuras femeninas se muestran en los *Comentarios reales* a través de una gama de condiciones sociales, instituciones, funciones y actividades que parecen ser propias de la cultura andina prehispánica, pero también tomando modelos de la cultura occidental. Sus roles las mostrarán dependientes o subordinadas a sus pares masculinos, y solo excepcionalmente se las presentará cumpliendo papeles protagónicos. Las mujeres que desfilan en su texto son varias: personajes míticos, de la élite incaica, las escogidas —*acillas* y *ocellos*— y

las mujeres del pueblo, a las que trata de manera genérica, lo que no impide que distinga entre ellas a las *pampayrunas*, cuyas características proyectan las imágenes que sobre el meretricio se tenía en la España del siglo XVII.

PALABRAS CLAVE: Inca Garcilaso, *Comentarios reales*, Perú prehispanico, prostitución, mujeres, pampayrunas.

ABSTRACT

This essay analyzes how Garcilaso de la Vega wrote about women in his *Royal Commentaries of the Incas*. Although the female figures in this book represent various social conditions, institutions, functions, and activities that were characteristic of pre-Hispanic Andean culture, Garcilaso's depictions also drew upon Western cultural models. The *Royal Commentaries* describe a diverse range of women: mythical members of the Inca elite; chosen *acllas* and *oclos*; common village women; and a group called *pampayrunas*, whose portrayal resembles descriptions of prostitutes in 17th-century Spain. Garcilaso typically depicts women as being dependent on and subordinate to their male counterparts. Only rarely do women play leading roles.

KEYWORDS: Inca Garcilaso, *Comentarios reales*, Prehispanic Peru, prostitution, women, pampayrunas.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES Y PLANTEAMIENTO TEÓRICO

COMO SABEMOS, LA LECTURA LITERAL de las fuentes escritas coloniales —particularmente las crónicas y, entre estas, los *Comentarios reales* de Garcilaso— dio forma a la historiografía de los siglos XIX y buena parte del XX sobre un mundo precolombino idealizado bajo las improntas del romanticismo y el positivismo aplicados a la historia. Sobre todo durante la décimo novena centuria, se volvió a insistir en la comparación del mundo precolombino con el de la Antigüedad clásica, de manera tal que se produjo una revaloración de toda la cronística indiana, en tanto que esta estuvo marcada por los modelos escogidos de la historia de la Europa antigua.

Para desarrollar nuestros planteamientos nos moveremos, teóricamente hablando, en el ámbito general de una historia social y tomaremos como referentes los criterios relacionados con la llamada historia de las mentalidades para encarar el discurso del Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales* respecto a las mujeres de la época incaica. En líneas generales, emplearemos la base teórica que nos ofrece el propio desarrollo de una historiografía de las mujeres junto con la llamada historia de género y también apelaremos a lo dicho por algunos especialistas respecto al análisis discursivo del documento, sobre la base de que el texto de Garcilaso pretende recoger y armonizar diferentes y hasta contradictorias voces.

Tanto una historiografía sobre las mujeres como los estudios de género han tenido aceptación en Latinoamérica para aplicarlos al estudio de las diferentes etapas de nuestra historia

y, particularmente, al período colonial. Naturalmente, esos tipos de historiografías se han desarrollado también en el Perú, pero su aplicación al período prehispánico es todavía escasa. De cualquier manera, es preciso indicar que para el tema objeto del presente trabajo tendremos que partir de lo más elemental; es decir, analizar cómo inscribe Garcilaso a las mujeres en su historia acerca de los incas, cómo las presenta y qué modelos utiliza.

Destacan por eso los dos extremos en los que se mueve nuestro autor: las mujeres honestas, dedicadas a las labores domésticas o al servicio del Estado y la religión; y las mujeres públicas, es decir, aquellas dedicadas a la prostitución. Detrás de esas tipificaciones y descripciones de sus desempeños estará siempre la adjudicación de roles dependientes o subordinados a los de sus pares masculinos, puesto que además, en general, las mujeres no son presentadas cumpliendo papeles protagónicos dentro de la sociedad, salvo de manera excepcional. En relación con este último punto, conviene hacer una digresión para señalar que ha sido preciso revisar con bastante detenimiento las fuentes escritas, y ampararse también en las evidencias arqueológicas, para sacar a la luz el papel de las mujeres en el mundo andino prehispánico, ya que la tematización de la importancia de las figuras femeninas al interior de las élites prehispánicas y fuera de ellas es una tarea pendiente de nuestra historiografía —y también de las fuentes tradicionales—, en la medida en que los esfuerzos al respecto son todavía escasos, pese a que las evidencias de todo tipo saltan ante nuestros ojos.

Volviendo a lo nuestro, diremos que es necesario indicar algunas cuestiones importantes acerca del discurso garcilasiano en los *Comentarios reales*. En primer lugar, recordemos que Garcilaso tiene claramente construido su criterio de verdad distinguiendo, para dar credibilidad a su relato, entre lo que conocía y aquello de lo que tenía noticia; lo que consideraba cosa cierta de aquello que había escuchado. Tanto en los *Comentarios* como en la Segunda Parte, la oralidad —mitos y leyendas; recuerdos y testimonios— tiene singular valor. Sin embargo, también emplea, sometiendo al tamiz de su crítica, las fuentes escritas producidas por los españoles y el sacerdote mestizo Blas Valera, y de esta forma «[...] los *Comentarios reales* se convierten en una enorme empresa verbal dedicada a la construcción de un discurso histórico, que es el discurso de todos y ya no solo el de los historiadores españoles, bajo la dirección de quien por sus orígenes y por su biografía se siente autorizado para ello» (Rodríguez 1993: 114). De cualquier manera, distingue Garcilaso entre la memoria oral que escuchó cuando niño, de labios de su parentela materna, de aquello que teniendo «edad más crecida» le refirieron sus allegados; es probable que, particularmente en ese segundo momento, cotejara la organización incaica con la establecida por los españoles. Tal cotejo pudo ser posible entonces, pero todavía resulta más probable que dicha operación de comparación fuera hecha por el autor a la hora de elaborar los *Comentarios*, obrando de esa forma el discurso coral al que se refirió Mazzotti y que mencionaremos en breve, pues no en vano escribe cuando ya tiene desarrollada una sólida cultura humanista y después de haber apelado a la compulsa de lo que hasta entonces se había escrito sobre la historia de los Andes lo mismo que a sus propias averiguaciones, todo lo cual consta,

como sabemos, en la sección de su obra titulada «Protestación del autor sobre la historia».¹

En segundo término, estamos tomando en cuenta que pese a lo dicho por Miró Quesada, en el sentido de que los *Comentarios reales* no son solo la presentación de un escenario geográfico lejano, la reconstrucción de un imperio distinto en leyes, en costumbres, en pensamiento religioso, en concepción del Estado y del hombre: «Estas noticias y visiones indígenas —que se le grabaron profundamente en el recuerdo por el triple camino de la emoción racial, de la impresión de lo percibido en la niñez y del colorido contraste con el mundo que por más de medio siglo viviera en España— constituyen la atracción principal de la Primera Parte de los *Comentarios Reales*».²

A estas alturas, ha quedado claro que en el texto de Garcilaso pesa sobremanera el modelo de la sociedad occidental y, consecuentemente, que también lo aplica cuando se refiere a las mujeres y su desempeño; su discurso es patriarcalista y providencialista, e implícitamente caracterizado por un «uniformismo» vigente aproximadamente desde el siglo xv y según el cual «si la razón es la misma en todos los hombres,

-
1. Debemos mencionar aquí los planteamientos de López Soria (2009: 1-2), quien señala que el discurso garcilasiano es polisémico, pues remite a varios horizontes de significación, y que su crónica constituye una herramienta para entender un mundo en proceso de cambio. Incorporamos esta referencia a la presente publicación ya que cuando presentamos esta ponencia, el citado ensayo no había sido editado.
 2. Prólogo de Miró Quesada a los *Comentarios reales de los incas* (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: xlvii). Véanse también las apreciaciones de Miró Quesada en su trabajo publicado en 1994: 312.

como se supone, los efectos de su desempeño serán uniformes» (Avallé-Arce 1962: 193). Como se sabe, las interferencias en aquellos textos que tienen una fuente oral andina evidente —y que se pueden rastrear y describir— son también una suerte de producto verbal, y así, los textos escritos contienen voces narrativas que se multiplican y superponen, de manera que llega a hacerse difícil —si no imposible— distinguir cuál es la fuente inmediata de determinados discursos al interior de toda la obra. Asimismo, que dentro de la noción «escritura coral» debe contemplarse el concepto —también coral— de contrapunto y que ese juego de voces contiene, a su vez, oposiciones irreconciliables que, en muchos casos, determinan la naturaleza híbrida o no canónica de los textos (Mazzotti 1996: 8), y por eso interesa descubrir cómo se utiliza la tradición oral andina, el testimonio directo y la rememoración, y de qué manera se va recreando un acervo que se convertirá, finalmente, en fuente para el conocimiento del pasado andino y del Perú mestizo, considerando que cuando Garcilaso escribe, la sociedad colonial está configurada de manera completa, si cabe dicha expresión.

Empero, el autor de los *Comentarios reales* reclamaba para su obra un contenido auténticamente andino, capaz de resistir cualquier crítica acerca de su veracidad, lo mismo que su poder para rectificar los errores de otras versiones. Dada su condición de subalternidad, Garcilaso asume una *sly civility* o civilidad disimulada, al mismo tiempo que expresa, a través de su obra, una visión de la historia que resulta ser una representación más bien propia. Es obvio que pese a dicho reclamo del autor, los *Comentarios* están históricamente situados, de manera que es entendible que Garcilaso buscara, por medio de dicha obra, dar

respuesta a un conjunto de inquietudes personales y de época. Un discurso que debió ser propiamente moderno, pero que está impregnado de tradición andina y premoderna.³

Lo complicado del asunto es que, justamente, esa hibridez discursiva no debe hacernos olvidar que, en su forma y fondo, son coloniales no solo por haberse gestado y producido en tal situación, sino porque Garcilaso buscó insertar la historia de los Andes prehispánicos en el devenir histórico de Occidente a través de España. Ello no tiene por qué impedir que se reconozca que parte importante del propósito general que llevó a Garcilaso a escribir los *Comentarios* fue su interés por rescatar lo que entendía que era la verdadera historia de los incas y su cultura, buscando en conjunto construir su identidad mestiza. El contenido colonial de su discurso y el nuevo fenómeno de la hibridación racial y cultural adquieren su pleno sentido si se toma en cuenta la lectoría a quien se dirige la obra: básicamente, al público letrado español y la élite mestiza. Paralelamente, deben contemplarse los objetivos perseguidos por su autor: preservar la pureza de la lengua autóctona, convertir el mito en historia y la oralidad en escritura, así como referir la grandeza de la civilización incaica que, por ser equiparable con la de otros imperios, podía colocarse como eslabón indispensable de una cadena que llevaba del mundo antiguo indígena a la modernidad occidental. Y ese eslabón estaba construido también gracias a esa nueva identidad del mestizo peruano.

3. Biswas (2009 s. n. p.) utiliza el concepto *shy civility* y la perspectiva de la subalternidad basándose en Homi Bhabha. Sobre el carácter tradicional y más bien premoderno del pensamiento de Garcilaso, véase López Soria (2009).

2. LAS MUJERES EN EL PERÍODO PREHISPÁNICO VISTAS EN SUS PARTICULARIDADES Y FORMANDO UN CONJUNTO

Los estudios históricos sobre las mujeres en los Andes durante las etapas anteriores a la llegada de los europeos no son demasiado numerosos, especialmente desde las perspectivas de una historiografía feminista sobre las mujeres y los relacionales estudios de género. De todas maneras, pueden citarse, entre otros, los trabajos de Silverblatt (1990), quien dibujó una nueva manera de abordar el tema de las mujeres en el mundo prehispánico, mientras que Hernández (2002), aunque sin utilizar la perspectiva de género, ha publicado un interesante trabajo sobre los personajes femeninos y sus roles al interior de la élite incaica, y concluyó hace poco otra investigación, todavía inédita a la fecha de escribirse este trabajo, en la que amplía sus reflexiones sobre el tema. Todo esto tiene también que ver, sin duda, con el asunto de cierta invisibilidad de las figuras femeninas en los documentos elaborados por los españoles a partir del siglo XVI sobre el mundo anterior a su presencia en los Andes, ya que en la memoria oral y en la organización, por ejemplo de la élite incaica, la presencia femenina fue más que evidente aun para los propios autores de las crónicas y otros documentos. Por otro lado, como esbozamos en párrafos anteriores, los recientes hallazgos materiales y los estudios arqueológicos vienen mostrando el rol protagónico de las mujeres también en el nivel de las élites locales y regionales como en actividades rituales diversas.⁴

4. De cualquier manera, es preciso enfatizar que la mayoría de las veces los asuntos relacionados con la situación y actuación de las mujeres en las sociedades prehispánicas andinas han sido tratados tanto en las

De cualquier manera, insistimos en que los cronistas recogieron informaciones interesantes y útiles acerca de las mujeres andinas prehispánicas, no tan abundante y pormenorizadamente como quisiéramos, datos y visiones naturalmente atravesados por las improntas del pensamiento y la cultura occidentales.

El Inca Garcilaso sigue la línea descrita, pero desliza aquí y allá, a lo largo de sus *Comentarios*, alguna información y apreciaciones referidas a las mujeres prehispánicas, centrándose especialmente en las integrantes de la élite incaica, dado que las encontramos tanto en los relatos míticos recogidos por Garcilaso como al lado de los incas en el proceso de expansión de su dominio en los Andes. Las mujeres comunes aparecen en su relato tratadas de manera bastante genérica y, por ende, con menos abundancia.

2.1 EL MODELO DE LO FEMENINO

Quizá deba tenerse en consideración, a la hora de hablar sobre el modelo de «lo femenino» en los *Comentarios*, que la obra fue dedicada por el autor a una mujer: «la serenísima princesa doña Catalina de Portugal, duquesa de Braganza [...]». El texto de la dedicatoria no arroja ninguna luz acerca de las razones

fuentes escritas como en la historiografía apelando a generalizaciones. Ya Mannarelli llamó la atención al respecto cuando se refirió a los patrones matrimoniales señalando que «[...] variaron de región a región en el área andina. Es iluso generalizar sobre las relaciones entre hombres y mujeres. Las formas de poder y de subordinación también debieron tener rasgos particulares entre los diversos grupos» (Mannarelli 1994: 36).

que llevaron al Inca Garcilaso a ofrecerle su trabajo, salvo las afirmaciones, más o menos usuales en tales casos, que más bien aluden a las virtudes de la dama en cuestión: «[...] por ser quien es en sí por quien es para todos los que de su real protección se amparan»; «Pues ya si miramos el ser de la gracia con que Dios Nuestro Señor ha enriquecido el alma de Vuestra Alteza, hallaremos ser mejor que el de la naturaleza (aunque Vuestra Alteza más se encubra), de cuya sanctidad y virtud todo el mundo habla con admiración, [...]» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]).

Los motivos de la dedicatoria han sido ya esclarecidos por la historiografía sobre Garcilaso y entonces bastará que recordemos que, en 1586, el Inca dedicó su traducción de los *Diálogos de amor* al monarca Felipe II y que ese mismo año se dirigió a Maximiliano III de Austria, hijo de la infanta española María de Habsburgo, entre otras cosas pidiéndole apoyo para completar su traducción de los *Diálogos*, acabar su historia de La Florida y emprender la del Perú. Lo que muestra que Garcilaso, como era usual entonces, estuvo interesado en presentar sus trabajos acogiéndose al amparo de las cabezas coronadas europeas que, de una u otra forma, tenían sus antecedentes y destinos ligados a España. Por eso el brindis de los *Comentarios* a doña Catalina de Portugal no debería ser tomado demasiado en consideración cuando nos acercamos al contenido de la obra, pues también es conocido que la dedicatoria a la duquesa de Braganza obedeció a propósitos editoriales —la impresión de los *Comentarios* se hizo en Lisboa—. Entonces, insistimos en señalar que el ofrecimiento de su obra a la duquesa es hasta cierto punto anecdótico y sin mayor importancia con relación a nuestro tema. Sin embargo, forzando un poco la figura podría

decirse que en la dedicatoria se expresa un impreciso boceto de la imagen femenina que manejaba Garcilaso. En este caso, como era público y notorio entonces, se trataba de una mujer de élite que depuso, con sentido de oportunidad, sus intereses personales a favor de un poderoso monarca varón, Felipe II. El destino femenino supeditado a las exigencias del éxito y logros de los varones.

Es interesante tomar en cuenta que aunque las figuras femeninas aparecerán a lo largo del texto, es en el Libro IV, en 11 de los 24 capítulos que lo forman, que Garcilaso se refiere de manera más detenida a las mujeres. Los temas específicos que en ellos aborda serán los de las vírgenes dedicadas al Sol, las viudas y otras mujeres que guardaban virginidad, los matrimonios de la gente común, el matrimonio del inca con la coya, el cuidado y la crianza de los niños, la vida de las mujeres casadas, el vestuario y trato entre las mujeres, y, finalmente, las mujeres públicas o *pampayrunas*.

Cuando recoge los relatos míticos acerca de la fundación incaica del Cusco, Garcilaso presenta la figura femenina fundacional en forma ambivalente. Esto quiere decir que le reconoce un rol protagónico y de importancia capital en la formación de la élite, evidenciándose el reconocido criterio andino de complementariedad al punto de señalar que la fundación del Cusco se debió, en parte, a Mama Ocllo, a quien le correspondió el sector de Lurin —Hurin, según Garcilaso— Cusco y su descendencia (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 40-41).

Pero dado que las mujeres son caracterizadas en los *Comentarios* fundamentalmente en relación con sus obligaciones domésticas,

también hay que anotar que junto con dicho criterio se aplica el del rango social y así aparece una distinción que las considera divididas solo en dos grandes grupos: la élite y el común.⁵ En tales condiciones, Garcilaso establece un modelo de femineidad para la mítica fundadora del Cusco:

Por otra parte, la Reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos: decíales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar a sus primeros vasallos, haciéndose el Inca Rey maestro de los varones y la Coya Reina maestra de las mujeres (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 42).

Los héroes fundadores incaicos —es decir, Manco Cápac y Mama Ocllo—, en tanto están estableciendo un ordenamiento superior y más civilizado, son presentados cumpliendo una labor específica de enseñanza, y la mujer del inca será, así, la encargada de aleccionar a las mujeres del común en las tareas domésticas. Además, el modelo de femineidad expresado en sus páginas tiene que ver con el modelo cristiano, que si bien, en general, era aplicable a los varones, exigía particularmente a las mujeres.

5. Mannarelli (2007: 196) precisa que en la sociedad española de la época existió, junto con otros, un «estado femenino» que ubicaba a las mujeres dentro de lo religioso y doméstico, y que el matrimonio y la familia eran la razón primordial de la existencia femenina.

En efecto, por lo menos en el siglo XVI se proclamaba entre los cristianos, entre otras cosas, la necesidad de someter el cuerpo, cultivar las maneras, la decencia y el decoro tal como se consignó en diferentes publicaciones. Más adelante veremos cómo Garcilaso se refiere a estos comportamientos apropiados en el trato que se deparaban entre sí las mujeres de la élite incaica. El tratamiento de la mujer dentro y fuera del matrimonio —y, naturalmente, su formación— fue un asunto tratado en Europa, y particularmente en España, desde el siglo XV y durante los dos siglos siguientes, desde la obra del agustino Martín de Córdoba pasando por Erasmo, el filósofo Juan Luis Vives, fray Alfonso Gutiérrez y el mismo fray Luis de León, quienes exponen los ideales de esposa y mujer cristiana, como nos lo recuerda Joaquín Beltrán en su edición de *La formación de la mujer cristiana* de Juan Luis Vives (1994 [1523]: 11). No es difícil, entonces, concluir que Garcilaso tenía muy bien forjada una imagen intelectual del ideal femenino, que a su manera compartía la sociedad hispana del siglo XVII.

3. LAS MUJERES DE LA ÉLITE. DEL PERSONAJE MÍTICO A LA COYA

Las integrantes de la élite que menciona de manera más destacada nuestro autor serán Mama Ocllo Huaco, Mama Ocllo (Mama Cora), Mama Caua, Mama Cuca, Mama Curiyllay, Mama Chicya, Mama Marcay, Mama Micay y Mama Runtu, entre otras, todas ellas asociadas a los principales incas. El más importante personaje mítico femenino aparece en la versión garcilasiana como pareja-hermana del héroe fundador. A partir de ella establece toda una jerarquía femenina cuyos nombres específicos

le sirven para identificar no solo su posición dentro de la élite, sino también sus funciones, equiparando en importancia a las mujeres y varones de la élite incaica, tal como lo indicamos en páginas anteriores:

Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros Reyes, cada uno por su parte, a convocar gentes, [...] El príncipe fue al septentrión y la princesa al mediodía [...] Los que atrajo el Rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por eso lo llamaron el alto, y los que convocó la Reina que poblasen a Hurin Cozco, y por eso lo llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de una mitad se aventajasen de la otra mitad en exenciones y preminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres, alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el Rey y a los otros la Reina (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 41-42).

Viniendo a los nombres y apellidos de las mujeres de la sangre real es así que a la Reina, mujer legítima del Rey, llaman Coya: quiere decir Reina o Emperatriz. También le daban este apellido *Mamánchic*, que quiere decir Nuestra Madre, porque, a imitación de su marido, hacía oficio de madre con todos sus parientes y vasallos. A sus hijas llamaban Coya por participación de la madre, y no por apellido natural, porque este nombre Coya pertenecía solamente a la Reina. A las concubinas del Rey que eran su parentela, y a todas las demás mujeres de la sangre real, llamaban Palla: quiere decir

mujer de la sangre real. A las demás concubinas del Rey que eran de las extranjeras y no de su sangre llamaban Mamacuna, que bastaría decir matrona, mas en toda su significación quiere decir mujer que tiene obligación de hacer oficio de madre. A las infantas hijas del Rey y a todas las demás hijas de la parentela y sangre real llamaban Ñusta: quiere decir, doncella de sangre real, pero con esta diferencia, que a las legítimas en la sangre real decían llanamente Ñusta, dando a entender que eran de las legítimas en sangre; a las no legítimas en sangre llamaban con el nombre de la provincia de donde era natural su madre, como decir Colla Ñusta, Huanca Ñusta, Yunca Ñusta, Quito Ñusta, y así de las demás provincias, y este nombre Ñusta, lo retenían hasta que se casaban, y, casadas, se llamaban Pallas (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 59).

Esto quiere decir que en el discurso mítico que Garcilaso recoge se transparenta aquello que resulta opacado en su discurso histórico. Todos estos datos son ofrecidos cuando Garcilaso intenta explicar los nombres —¿títulos?— de los integrantes de la élite, pero, al mismo tiempo, señalar con claridad las formas de filiación de sus integrantes, siempre intentando adaptarse a los usos occidentales. Es más, la imagen y el comportamiento atribuidos por Garcilaso a las mujeres de la élite incaica de alguna manera pueden relacionarse con el patrón de las matronas romanas de la época antigua.

Parece también evidente que su caracterización de la coya como pareja-hermana del inca tuvo que ver con su afán de mostrar que al interior de la élite incaica se cuidaba con esmero la «limpieza de

sangre», una de varias estrategias empleadas por Garcilaso para conseguir y proteger privilegios a favor de la élite cusqueña frente a la que forjaron los incas en vínculo con los grupos de poder fuera del Cusco de cara al nuevo orden colonial. Como es posible apreciar, en el discurso se intenta armonizar las voces coloniales con las voces andinas, además de la mestiza voz del cronista.

Si esquematizamos la información ofrecida en la última cita de las dos que acabamos de hacer del texto garcilasiano, tendremos la siguiente estructura:

Nombre	Significado	Otro significado	Condición
Coya Coyas	Reina o emperatriz -----	Mamánchic = nuestra madre -----	Mujer principal Hijas de la coya
Pallas	Mujeres de sangre real	-----	Concubinas y parientes femeninas del inca
Mamacuna	Matronas	Mujeres que tienen obligación hacer oficio de madres	Concubinas extranjeras
Ñustas	Doncellas de sangre real	Parientes legítimas	Hijas del inca y demás mujeres de la élite
Ñustas~gentilicio materno	Mujeres solteras	Parientes ilegítimas	Hijas de mamacuna
Pallas	Mujeres casadas	Parientes ilegítimas	Hijas de mamacuna

En el capítulo IX del Libro Cuarto, el autor se refiere de manera específica al matrimonio del inca con la coya bajo el título «[...] casaban al príncipe heredero con su propia hermana, y las razones que para ello daban» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 196). Especifica, además, que la condición y el origen de las mujeres del inca determinaban la condición y derechos de los hijos de la suprema autoridad incaica, y así señala que los hijos con la coya eran legítimos herederos, los tenidos con otras mujeres de la élite —parientes del inca— eran legítimos en sangre y los hijos tenidos con mujeres extranjeras eran bastardos. A

partir de este esquema, proyecta naturalmente una jerarquización general al interior de la élite incaica, procurando ceñirse en lo posible al modelo de la cultura española y buscando demostrar que se trataba de un rígido sistema que garantizaba la existencia de una organización dinástica, todo lo cual no oculta, sino más bien resalta, el importante papel femenino en la estructura del poder incaico. De todas maneras, está claro que ese interés de Garcilaso por especificar la estructura femenina al interior de la élite tiene que ver, obviamente, con su propósito de dar a conocer a sus lectores con toda claridad el lugar que le correspondía a su madre, Chimpu Ocllo, en dicha organización y dar «legitimidad» a su propio linaje frente al resto de la élite incaica

De la narración mítica que explicaba el origen de los incas desprende las relaciones entre coya e inca, y dibuja un modelo de femineidad que, para el caso de la élite, no resulta ajeno a funciones de carácter político y religioso, y que, por consiguiente, supone la noción de orden en los ámbitos social e institucional. Mientras tanto, las llamadas por el autor «mujeres escogidas» serán modelos de virtud y, para Garcilaso, la versión andina de un estamento religioso.

3.1 Modelos de virtud: las escogidas «vírgenes del Sol» y las «apodadas ocllo»

Garcilaso da inicio a su tratamiento del asunto estableciendo su criterio de rigurosidad al respecto cuando enfáticamente afirma: «[...] y para que se entienda qué mujeres eran éstas y a quién se dedicaban y en qué se ejercitaban, lo diremos como ello era; porque los historiadores españoles que de esto tratan

pasan por ello conforme al refrán que dice: “como gato por brasas”. Diremos particularmente de la casa que había en el Cozco, a cuya semejanza se hicieron después las que hubo en todo el Perú» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 185). Además, desmiente otras afirmaciones de anteriores cronistas, quienes habían indicado que las acllas ejercían una suerte de sacerdocio y que habitaban en el templo del Sol. Pero pese a su conocimiento del latín, de Italia misma y de su formación humanista, Garcilaso prefiere no comparar a las acllas con las vestales.

Sostiene, en cambio, que eran «monjas» que tenían barrio propio en el Cusco, al mismo tiempo que especifica su carácter virginal, su legítima pertenencia a la élite incaica, su perpetuo aislamiento y su laboriosidad en beneficio de la producción de excedentes manejados por la élite. Les señala una vida organizada de manera exacta a la de los monasterios católicos, con abadesa, novicias, portera, etcétera. No vamos a detenernos aquí en una discusión ya efectuada por la historiografía andina al respecto; valga apenas destacar en esta ocasión el afán del cronista por identificar a las acllas como monjas y señalar que su vida es similar a la de los conventos de la época, pero, sobre todo, llamar la atención acerca de la directa vinculación que establece entre las acllas y el sector femenino de la élite, y especialmente con la coya, señalando que las mujeres principales de los incas eran las únicas que gozaban del privilegio de ver a las mujeres escogidas y hablar con ellas. También resulta interesante que Garcilaso señale un lugar especial del Cusco para el *acllabuasi*, dado que, además, este recinto aparece también en los principales asentamientos incaicos en el resto de los Andes, lo que evidencia, una vez más, el destacado papel de las mujeres en la organización incaica

—léase estructura de la élite y participación en funciones y actividades sociales, políticas y religiosas— y, en general, en los Andes prehispánicos, antes y durante el dominio incaico, asunto que, como dijéramos al principio, merece todavía mayores estudios que no se circunscriban solo a las élites.

También indica nuestro cronista la existencia de algunas mujeres de la élite que no formaban parte del grupo de las escogidas:

Demás de las vírgenes que entraban en los monasterios de recogimiento a profesar perpetua virginidad, había muchas mujeres de la sangre real que en sus casas vivían en recogimiento y honestidad, con voto de virginidad, aunque no de clausura; porque no dejaban de salir a visitar las parientas más cercanas en sus enfermedades y partos, y cuando trasquilaban y ponían el nombre a los primogénitos. Estas eran tenidas en grandísima veneración por su castidad y limpieza, y por su excelencia y deidad las llamaban *Ocillo*, que era como nombre consagrado de su idolatría. Su castidad no era fingida, sino muy verdadera so pena que por embaidora y falsaría en su vana religión la quemaran viva o la echaran en el lago de los leones si pareciera lo contrario (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 193).

Todo pareciera indicar que las mujeres apodadas *ocillo* por Garcilaso eran, en realidad, integrantes de la élite encargadas de desempeñarse como curanderas u oficiantes en determinados actos. Esto quedaría corroborado por otra afirmación del cronista, quien más adelante dice, refiriéndose tanto a las mujeres de la élite como a las del común: «Parían sin partera,

ni la hubo entre ellas; si alguna hacía oficio de partera, más era hechicera que partera» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 202). Adjudicarles a las apodadas *oclo* la condición de solteras y «vírgenes» puede haber surgido, tal vez, de una transformación hecha por el cronista de la abstinencia sexual que, en ocasiones, formaba parte de los requisitos previos a ciertas celebraciones rituales en los Andes prehispánicos, y que gracias al discurso de Garcilaso quedó convertida en celibato permanente. Es evidente, también, que trasladó a las mujeres denominadas *oclo* las exigencias de «virtud y honestidad» que la sociedad española y colonial peruana planteaba como parte del comportamiento de las mujeres solteras, sobre todo de los estratos más altos. No en vano el Inca Garcilaso solo puede ofrecer como respaldo a su dicho lo siguiente: «Yo alcancé a conocer a una déstas en su última vejez, que no se había casado: llamábanla Oclo [...]» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 193).

Otra cuestión interesante es el afán que muestra Garcilaso para demostrar que la élite se comportaba siguiendo un protocolo y, en tal sentido, convierte una práctica de reciprocidad asimétrica ritualizada en un uso de tipo cortesano afirmando que

Si alguna mujer que no fuese Palla, aunque fuese mujer de curaca, que es señor de vasallos, iba a visitar a la Palla de la sangre real, no llevaba hacienda suya que hacer; mas luego, pasadas las primeras palabras de la visita o de la adoración, que más era adorarla, pedía que le diesen qué hacer, dando a entender que no iba a visitar, por no ser igual, sino a servir como inferior a superior. La Palla, por gran favor, correspondía a esta demanda con darle algo de lo que ella misma

hacía o alguna de sus hijas, por no igualar con las criadas si mandase darle de lo que ellas hacían (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 203).

En conjunto, el cronista diseñó un modelo de ser y hacer femenino propio de la élite que, naturalmente, guardará concordancia de la mejor manera posible con los usos occidentales.

3.2 Las mujeres del pueblo

Las virtudes señaladas para las mujeres de la élite se extienden naturalmente, según Garcilaso, a las que forman el resto de la población. Las informaciones ofrecidas por Garcilaso acerca de las mujeres del común —lo mismo que sobre su condición y actuación en la sociedad prehispánica, salvo contadas excepciones— está desperdigada a lo largo de los *Comentarios*.

Destaca el cronista la laboriosidad femenina, al punto de indicar no solo que hilaban mientras caminaban y hacían sus labores mientras se visitaban unas a otras, sino que en esto último fueron imitadas por las mujeres españolas en el Cusco hasta la época en que, según él, comenzó a imperar el desorden ocasionado por Francisco Hernández Girón.

Sobre las mujeres casadas, afirma que «[...] en común era con perpetua asistencia de sus casas; entendían en hilar y tejer lana en las tierras frías, y algodón en las calientes [...] En algunas provincias muy apartadas del Cozco, que aún no estaban bien cultivadas por los Reyes Incas, iban las mujeres a trabajar al

campo y los maridos quedaban en casa a hilar y tejer» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 202). Como es conocido, el discurso patriarcal occidental configuró, desde el encuentro mismo de España con las sociedades aborígenes, un modelo femenino de domesticidad y corrección.

Es evidente que la visión parcializada de Garcilaso y su afán de contraponer la imagen de una organización incaica «civilizada» —cuscocéntrica—, en contraposición con las organizaciones locales o regionales distintas de la de los incas, es el propósito de la afirmación anterior, junto con su interés por mostrar que el modelo de femineidad que proclama vigente en el mundo incaico era similar al español y occidental de entonces.

En el caso de las viudas, resalta su honestidad, expresada en su acatamiento de la norma social que, según Garcilaso, las habría obligado a guardar clausura en señal de duelo durante el primer año de su viudez. Afirma que en el caso de no tener hijos, podían volver a casarse —aunque indica que pocas lo hacían—, y que aquellas que tenían descendencia no volvían a contraer matrimonio y permanecían «en continencia». De haber sido cierto lo descrito —tanto la restricción como la posibilidad de volver a casarse—, pudo haber obedecido más bien a criterios de conservación de derechos en los repartos de tierra y ganado, etcétera; es decir, a criterios «patrimoniales». Según el cronista, el impedimento matrimonial explicaba la razón por la que las viudas gozaban del privilegio de ser beneficiadas en primer término con el acceso a la mano de obra comunal. No deja de introducir Garcilaso una suerte de tabú vinculado a la condición de viudez femenina cuando afirma que «Verdad es que también

a los indios se les hacía mal casarse con viuda, principalmente si él no era viudo, porque decían que aquel tal perdía no sé qué de su calidad en casar con viuda» (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 194).

Cuando se refiere al reparto de tierras, señala la información que se hizo muy difundida durante el período colonial y subsiste hasta ahora: una familia recibía, por cada hijo varón, un tupu de tierra; y la hija, la mitad. Pero es específico al señalar que cuando un varón se casaba, abandonaba su casa y por esa razón se llevaba la parcela recibida; en cambio, no sucedía lo mismo en el caso de una hija, porque —afirma Garcilaso— no se trataba de una dote y debido también a que, a partir de su matrimonio, quedaba a cargo del marido (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 229-230). Sobre todo este asunto, y a la luz de diferentes tipos de testimonios con renovadas perspectivas de análisis, debe pronunciarse la historiografía, pues el tema amerita ser estudiado acuciosamente.

3.3 Modelos de desorden: las pecadoras pampayrunas

Ya en el capítulo XIV del Libro Primero, Garcilaso proyecta su imagen cristiana-occidental acerca de las mujeres cuando se refiere a los «Diferentes casamientos y diversas lenguas» entre las poblaciones andinas antes de la dominación incaica, y describe peyorativamente y evaluando de manera negativa sus prácticas sexuales y la manera como se concretaba la formación de las parejas matrimoniales.

Se ocupa de forma muy escueta de las mujeres públicas, a quienes el cronista se refiere, naturalmente de manera despectiva, señalándolas con el nombre de *pampayrunas*. Indica que fueron permitidas por los incas para evitar mayores daños, que vivían solas en los campos, en malas chozas, y que no podían entrar en los pueblos para no tomar contacto con las otras mujeres:

¡Los hombres las trataban con grandísimo menosprecio. Las mujeres no hablaban con ellas, so pena de haber el mismo nombre y ser trasquiladas en público y dadas por infames y ser repudiadas de los maridos, si eran casadas. No las llamaban por su nombre propio, sino pampayruna que es ramera (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 205).

Debemos tomar en cuenta que en la España del siglo XVII, se consideraba al meretricio como un fenómeno inevitable, ya que la pasión natural del hombre y su desarrollo social normal exigían ocasionales encuentros sexuales; así, la prostitución era entendida como una suerte de mal menor para preservar otros bienes y evitar males mayores. Las llamadas casas públicas eran permitidas con los límites y control del Estado. Algunas mujeres vivirán amancebadas y otras serán más bien las verdaderas ramera o busconas; entre estas últimas se contarán a aquellas que ejercían su oficio congregadas en los burdeles, lugares ubicados en las afueras de las ciudades. Esa es, por consiguiente, la imagen que proyecta Garcilaso de la España moderna a los Andes prehispánicos.

Como se sabe, Cieza, en el capítulo LXX de la Tercera Parte de su crónica, puso en boca de Rumiñahui el término *pampayruna*

como un insulto proferido contra las mujeres que quisieron entrar en trato o vínculo con los españoles:

Avían muchas señoras preñçipales de los tenplos y de las que avían sido mugeres de Guaynacapa y de Atabalipa e de otros preñçipales de los que avían muerto en las guerras. Ruminavi les habló cautelosamente, diciéndoles que ya bían cómo los españoles venían a entrar en la çibdad, que las que dellas quisiesen salir con él se pusiesen en camino y las demás mirasen por sí, porque entradosa aquellos sus enemigos, heran tan malos y lujuriosos, que luego las tomarían a todas para desonrar como avían hecho a otras muchas que trayan con ellos. Como esto dixo, las que tuvieron gana salieron sin más aguardar; las otras que heran más de trezientas, dixeron que no querían salir de Quito sino estar y aguardar lo que sus hados dellas ordenasen. Ruminabi, ayrado, llamándolas de panpayronas, las mandó matar a todas sin quedar ninguna [...].⁶

Por su parte, el cronista Betanzos, en su obra escrita también en 1551, no solo consideró la existencia de una mancebía en la

6. Cieza (1996 [1551] 237-238). Kurt Baldinger, en el vocabulario que confeccionó para acompañar a una de las ediciones de la Tercera Parte de la obra de Cieza, señala que *pampayruna* es una voz quechua que significaría 'hombre dado a mujeres o mujer dada a hombres'; por consiguiente, no sería sinónimo de prostituta. Véase p. 386 de la edición de Cieza citada.

ciudad del Cusco, sino que atribuyó su creación a Pachacútec (Inca Yupanqui):

Ordenó y mandó porque los mancebos mientras solteros fuesen no anduviesen en estas cosas tras mujeres casadas y mamaconas que hubiese cierta casa fuera de la ciudad para que en ellas fuesen puestas cierta cantidad de mujeres de las que ansi fuesen tomadas en las guerras con quien los tales mancebos conversasen [...] y si alguna mujer destas de la tal mancebía era preñada estando allí que el tal hijo fuese criado fuera y que este çapçi fuese llamado tal Churi que dice hijo del común porque estos tienen que si dos varones o tres duermen con una mujer en una hora y tiempo y la tal queda preñada dicen que es engendrado por todos tres [...] (Betanzos 1987 [1551]: 107-108).

Es evidente que Garcilaso no fue original respecto al tema de las pampayrunas, pero también está claro que cuando en el siglo XVI se abordó el asunto primaron los criterios occidentales con los que, por entonces, se explicaba la existencia de mancebías y prostitución en España.

En el siglo XIX, basándose indudablemente en los cronistas mencionados, Sebastián Lorente alude a la sodomía practicada en el período prehispánico, y aunque no menciona a las pampayrunas, da cuenta de la estimación que entonces se prodigaba a las mujeres disolutas:

En cuanto a los vicios privados más notables pueden especificarse los siguientes: [...] los deleites nefandos que, si en casi todo el país eran abominados por la conciencia pública, en muy reducidas localidades estaban consagrados por la superstición, educándose en ciertos templos como sacerdotes consagrados a la prostitución en fiestas solemnes y en obsequio de los curacas hombres afeminados, que afectaban las inclinaciones, gracias y maneras del sexo débil y la castidad muchas veces inmolada a las exigencias de una mal entendida hospitalidad, a ciertas fórmulas nupciales y fuera de otras preocupaciones menos esparcidas, a la opinión vulgar, que acordaba mayor estimación a la joven más disoluta (Lorente 1879: 359).

En 1987, Espinoza Soriano validó el dato de Garcilaso y fue más bien Juan José Vega quien adoptó una postura crítica respecto a dicha mención, destacando su inconsistencia dentro del propio discurso garcilasiano. En efecto, Vega indicó que el Inca debió de haber confundido lo ocurrido a partir de la conquista con la situación durante el incanato, además de incurrir en errores conceptuales acerca de la prostitución (Vega 2002: 45).

De cualquier manera, a lo señalado por Vega hay que añadir que en la información que Garcilaso ofrece sobre dicha materia destaca, en primer lugar, la marginalidad física y social en la que coloca a las pampayrunas respecto al resto de la sociedad en general y a las mujeres en particular: viven aisladas en las afueras de los centros poblados, solas; es decir, sin contacto entre sí o con otras personas —salvo, se supone, con los varones cuando debían ejercer su «oficio»—. En segundo término, es también

digno de subrayar el esfuerzo de Garcilaso por explicar su existencia a través de una alambicada argumentación relativa al nombre que les adjudica:

Llámanles pampayruna, nombre que significa la morada y el oficio, porque es compuesto de pampa, que es plaza o campo llano (que ambas significaciones contiene), y de runa, que en singular quiere decir persona, hombre o mujer, y en plural quiere decir gente. Juntas ambas dicciones, si las toman en la significación del campo, pampayruna quiere decir: gente que vive en el campo, esto es por su mal oficio; y si las toman en la significación de plaza, quiere decir: persona o mujer de plaza, dando a entender que, como la plaza es pública y está dispuesta para recibir a cuantos quieren ir a ella, así lo están ellas y son públicas para todo el mundo. En suma, quiere decir mujer pública (Garcilaso de la Vega 1959 [1609]: 204).

Debe mencionarse que varios cronistas, entre ellos Guaman Poma, señalan, a su vez, la existencia de prostíbulos masculinos en el período prehispánico; es decir, lugares donde los varones realizaban prácticas homosexuales. Falta referencia y es de señalarse también que, de ahí en adelante, la historiografía andina ha abordado poco este tema y que, por ejemplo, Waldemar Espinoza dio por válida la información de Garcilaso y, basándose en Betanzos, hizo especificaciones acerca de la instalación de un prostíbulo por obra y gracia de Pachacútec, mientras que, como hemos dicho, Juan José Vega asumió una postura crítica sobre el asunto, aunque llegó a afirmar que probablemente «[...]Garcilaso confundiera con prostitutas a las

mujeres livianas, ligeras o sencillamente libres, que las hubo en el Incario, como en el resto del mundo».⁷

4. CONCLUSIONES

1. Las figuras femeninas se muestran en los *Comentarios reales* a través de una gama de condiciones sociales, instituciones, funciones y actividades que parecen ser propias de la cultura andina prehispánica pero también tomando modelos de la cultura occidental.
2. El paradigma de la condición femenina, particularmente al interior de la élite incaica, estará caracterizado —según la pluma de Garcilaso— por el ejercicio de virtudes tales como la honradez, la prudencia, el recato y la virginidad, todas ellas desarrolladas dentro de una organización pintada como sólidamente establecida.
3. El modelo utilizado para caracterizar a las mujeres de la élite incaica y su desempeño al interior de ella, sin que se mencione a las mujeres de las élites locales, se extiende al resto de las mujeres —es decir, del común—, con las restricciones y especificaciones que obedecen al modelo que aplica Garcilaso de una rígida e inmóvil organización política y social.

7. Vega (2002: 46). Cabe anotar que esta precisión de Vega peca igualmente al aplicar implícitos criterios de monogamia, adulterio y fidelidad, característicos de la cultura occidental moderna y contemporánea.

4. Las informaciones ofrecidas por Garcilaso y sus opiniones sobre las mujeres en los *Comentarios* transparentan un discurso animado por distintas voces, una de las cuales, la andina tradicional, da cuenta de la importancia de las mujeres en la sociedad prehispánica y las visibiliza, pese a la impronta patriarcal que, entre otras, marca al discurso colonial.

REFERENCIAS

AVALLÉ-ARCE, Juan Bautista

1962 «Perfil ideológico del Inca Garcilaso». *Actas I* Asociación Internacional de Hispanistas, pp. 191-197. Disponible en Centro Virtual Cervantes <http://213.4.108.140/obref/aih/pdf/01/aih_01_1_014.pdf>, consulta hecha el 17 de junio del 2010.

BETANZOS, Juan Diez de

1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Prólogo, transcripción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

BISWAS SEN, Lipi

2009 «Si, el subalterno puede hablar: un análisis breve de la *Nueva Coronica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala y los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega». Edición digital. Disponible en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/91393064809352273000080>>.

Consulta hecha el 2 de setiembre del 2009. Edición original publicada en *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, año IX, núm. 34 (oct.-dic. 2004), pp. 415-502.

BURKETT, Elinor

1985 «Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú en el siglo XVI». En: A. Lavrin. *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica pp. 121-152.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1996 [1551] *Crónica del Perú. Tercera parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù, vocabulario etimológico por Kurt Baldinger. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1959 [1609] *Comentarios reales de los incas*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada S. Buenos Aires: Librería Internacional del Perú.

HERNÁNDEZ, Francisco

2002 *La mujer en el Tahuantinsuyu*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio

2009 «Tradicón y modernidad en los *Comentarios reales*». *Summa Humanitatis*, Revista Electrónica Interdisciplinaria, volumen 3, número 2.

LORENTE, Sebastián

1879 *Historia de la civilización peruana*. Lima: Imprenta Liberal.

MANNARELLI, María Emma

2007 «Espacios femeninos en la sociedad colonial». En: Carmen Meza y Teodoro Hampe (comps.). *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 191-215.

1994 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.

MAZZOTTI, José Antonio

1996 *Coros mestizos del Inca Garcilaso de la Vega. Resonancias andinas*. México-Lima: Fondo de Cultura Económica.

MIRÓ QUESADA, Aurelio

1994 *El Inca Garcilaso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio

1993 «Las citas de los cronistas españoles como recurso argumentativo en la segunda parte de los *Comentarios reales*». *Lexis*, vol. 17, núm. 1, pp. 93-114.

SILVERBLATT, Irene

1990 *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

VEGA, Juan José

2002 «La prostitución en el incario». En: Andreo García, Juan (ed.), *Historia de las mujeres en América Latina*. Lima: Centro de Estudios; Murcia: Universidad de Murcia, Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América, pp. 45-56.

VIVES, Juan Luis

1994 [1523] *La formación de la mujer cristiana*. Colección J. L.Vives 4. Traducción, introducción y notas de Joaquín Beltrán Serra. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.