



DIMENSIONES Y ROLES FEMENINOS DEL CAPAC RAYMI¹

DIMENSIONS AND FEMALE ROLES OF CAPAC RAYMI

Paula Martínez Sagredo²

Desde los primeros registros escritos hechos por los conquistadores en el territorio incaico, se dio cuenta de un gran número de ceremonias y fiestas que los habitantes del Tahuantinsuyu realizaban asiduamente. Gracias a estas prácticas rituales es que conocemos una parte muy importante de la estructura y funcionamiento del incanato, la relación con las divinidades, con su entorno y entre los habitantes y sus diferentes castas. Una de ellas, el Capac Raymi, fue descrita sistemáticamente por los cronistas, conquistadores y funcionarios de la Corona, como una de las principales celebraciones de los incas cuyo punto central consistía en la ordenación de los varones en Orejones. Una nueva lectura de fuentes etnohistóricas, así como recientes investigaciones que revisan estas informaciones etnohistóricas y hallazgos arqueológicos, nos permiten proponer una visión de esta ceremonia restituyendo la participación femenina, especialmente en la dimensión de producción de chicha y de tejidos, a partir de lo cual se despliega la hipótesis de que el Capac Raymi era el contexto ceremonial en el que no solo se escogía a los más excelsos varones, sino también a las mejores mujeres de su generación para garantizar el funcionamiento de un Estado basado en las relaciones de poder, reciprocidad y dominación.

Palabras claves: *warachicuy, ñustas, Tahuantinsuyu, acllas, crónicas, Capac Raymi.*

From the earliest written records made by the conquistadores in Inca territory, we learned of a large number of ceremonies and festivals that the inhabitants of the Tahuantinsuyu performed assiduously. Thanks to these ritual practices, we know a great deal about the structure and functioning of the Inca Empire, its relationship with the divinities, with its environment, and among its people and their different castes. One of these, the Capac Raymi, was systematically described by chroniclers, conquistadores, and officials of the Spanish Crown, as one of the main Inca celebrations, whose central feature was the ordination of young men in Orejones. A new reading of ethnohistoric sources, together with recent research that reexamines both those accounts and archaeological findings, allows us to propose a new understanding of this ceremony—one that restores the role of women, particularly in the production of chicha and textiles. From this perspective, we can hypothesize that the Capac Raymi was a ceremonial context in which not only the most exalted men, but also the most outstanding young women of their generation were chosen, ensuring the functioning of a State founded upon relationships of power, reciprocity, and domination.

Key words: *Warachicuy, ñustas, Tahuantinsuyu, acllas, chronicles, Capac Raymi.*

El Capac Raymi era una de las más grandes celebraciones que realizaban anualmente los incas y que coincidía con el solsticio de verano. Gracias a los registros escritos dejados por conquistadores, funcionarios españoles, cronistas y religiosos del siglo XVI, es posible tener una visión relativamente amplia sobre las diversas etapas, acciones e involucrados en esta fiesta y una de las ceremonias que nos entrega “mayor información para comprender la importancia que tuvieron las manifestaciones artísticas, principalmente musicales, en la parafernalia emblemática prehispana” (Gudemos 2005:16). A pesar de que los primeros

cronistas de la conquista dejan testimonios de las fiestas de las que fueron testigos, es necesario mencionar que el Capac Raymi, junto con todas aquellas fiestas, prácticas y ceremonias que revitalizaban la dimensión religiosa prehispánica, fue prohibido a partir del siglo XVI, lo que desplazó su realización hacia escenarios protegidos de las miradas españolas, tal como lo describe Bernabé Cobo (1956-1964 [1653]:Lib. XIII, cap. XV). En este contexto, los testimonios escritos de los primeros conquistadores y colonizadores, es decir, aquellos que fueron testigos principales de las prácticas incaicas, son de particular importancia (Betanzos 2015

¹ Este manuscrito forma parte del *dossier* “Mujeres, materialidad y memoria en los Andes”, convocado por Paula Martínez Sagredo, en calidad de editora invitada y como investigadora responsable del proyecto Fondecyt Regular N.º 1230858, a partir del cual se llevaron a cabo dos jornadas académicas orientadas a discutir la presencia y relevancia de las mujeres en contextos incaicos y coloniales. Los manuscritos incluidos en este volumen fueron sometidos al proceso de evaluación del Comité Editorial y a arbitraje ciego por pares pertenecientes a la comunidad de *Chungara. Revista de Antropología Chilena*.

² Universidad de Tarapacá, Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Arica, Chile. pmartinezsagredo@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5080-1672

Recibido: febrero 2025. Aceptado: septiembre 2025.

DOI: 10.4067/s0717-7356202500010412. Publicado en línea: 16-octubre-2025.



[1551]; Cieza de León 1880 [1553]; Molina 2021 [1575]; Segovia 2019 [1553]), puesto que nos permiten conocer, aunque a través de la mirada hispana del siglo XVI, cómo se realizaron estas ceremonias cuando los españoles ya se encontraban en el Cusco¹. La gran mayoría de los cronistas del siglo XVI coinciden en que uno de los puntos cúlmines del Capac Raymi era el *warachikuy* (*huarachico*, *warachicu*), ritual que luego de varias etapas culminaba con la perforación u horadación de las orejas de los jóvenes varones cuzqueños. A lo largo de las fuentes escritas en los siglos siguientes, la relación casi sinonímica entre Capac Raymi y *warachikuy* se consolidó, perpetuando una mirada sobre esta ceremonia como un evento ritual de paso masculino, en el cual las mujeres, cuando se reconocía su participación, eran vistas principalmente como sirvientas o participantes de segundo plano. Sin embargo, una lectura más profunda y crítica de esta instalación heteronormativa de la ceremonia, sumada a recientes propuestas interpretativas, nos permite plantear que durante el Capac Raymi las mujeres participaban de manera activa desde distintas dimensiones, tanto en el plano religioso, como productoras de algunos de los objetos necesarios en el ritual, como participantes de algunos desafíos, entre otros. En las siguientes páginas propondré una mirada más compleja sobre las etapas, participantes y duración de la ceremonia, lo que nos permitirá ponderar también el rol y acciones de las mujeres y, en particular, revisar la participación de un grupo muy específico de sujetos femeninos (*acllas* o *ñustas*) que parecen haber estado sujetas a desafíos similares a los de los varones, lo que nos permite proponer la idea de que es posible pensar en

que en esta ceremonia también se haya realizado un rito de paso destinado a escoger a un grupo excelso de mujeres que posteriormente estarían destinadas a ser casadas bajo el modelo propuesto por Gose como *bride service* (2000)².

Capac Raymi y Warachicuy

Cristóbal de Molina, párroco del Hospital de naturales de la ciudad del Cusco, y quien tuvo una relación especialmente cercana con los Incas del siglo XVI³, señala que al mes de noviembre

[I]llamauan capac raymi, que quiere dezir fiesta del señor inca. Hera vna de las fiestas senaladas del año de las tres fiestas principales que ellos hacían. En aquel dicho mes armauan caualleros, y les oradauan las orejas y dauan bragas, que en su lengua ellos llaman huara (Molina 2021 [1575]:234)⁴.

Varios elementos de esta cita son interesantes. En primer lugar, menciona tres fiestas principales, que deben ser el Inti Raymi, el Coya Raymi y el Capac Raymi. En la misma *Relación* de Molina se mencionan otras fiestas que llevan el término ‘Raymi’ en su denominación: el Oma Raymi (septiembre) y el Ayarmaca Raymi (octubre), que, si seguimos en esto al clérigo cronista, corresponderían a celebraciones ‘previas’ del Capac Raymi en localidades aledañas, pero vinculadas ritualmente. Lo que refiere en estas dos celebraciones fuera del Cusco es de particular importancia para el argumento de esta investigación (Tabla 1):

Tabla 1. Celebraciones previas del Capac Raymi en poblados de Oma y de Ayarmaca.

Previous Capac Raymi Celebrations in Oma and Ayarmaca Villages.

Oma Raymi (septiembre)	Ayarmaca Raymi (octubre)
<p>“que es [f.18v] quando armauan caualleros a los manceuos y los oradauan las orejas [...]. <i>En el Cuzco las mugeres que tenían hijos a quien obiesen de oradar las orejas y hacer huarachico, entendían en hilar las ropas que se auian de uestir sus hijos. El día de la fiesta del huarachico juntauanse algunos de su linaje [a] ayudarles a ylar y a olgars[e], y beuer algunos días en sus cassas, y los uarones entendían cada vno en aquello que el inca ocupado le tenía; y así se acauaua este mes</i>” (Molina 2021 [1575]:232, cursivas de la autora).</p>	<p>“Al mes de octubre llamauan ayarmaca raymi, llamauanse así porque los yndios del pueblo Ayarmaca hacían las fiestas del guarachico y oradauan las orejas y armauan caualleros a su vso a los mocos de aquel pueblo, con las cerimonias que despues se diran, que por no ser prolijo no los digo. <i>Y en el Cuzco entendían en hacer gran cantidad de chicha para la fiesta que se auia de hacer llamada capac raymi. Llamauan a este modo de hacer chicha cantaray, y los mocos que se auian de armar caualleros yban a la huaca llamada Huanacauri, a ofrecerle sacrificio y a pedirle licencia para armarse caualleros, como a su huaca principal, hermano que decían ser de Manco Capac, de donde ellos dicen proceden</i>” (Molina 2021 [1575]:233, cursivas de la autora).</p>

Preparación y duración

En las citas de la Tabla 1 podemos notar que Molina describe, por un lado, lo que está sucediendo en las localidades de Oma y de Ayarmaca, respectivamente; y, por otro, señala lo que sucede en el Cusco en ese mismo momento: en septiembre las mujeres de la familia del varón estaban hilando y tejiendo las ropas que debían vestir los mancebos que pasarían por el *huarachicuy*; mientras que en octubre, en el Cusco, ellas preparaban la chicha ritual (ceremonia del *cantaray*) que se usaba para esta celebración. En paralelo, los varones comienzan sus desplazamientos rituales y van a Huanacauri, huaca de los orígenes míticos incaicos, para “pedirle licencia para armarse caualleros”. A continuación, Molina nos ofrece una tercera dimensión en los preparativos: al tiempo que los mancebos pernoctaban en Huanacauri “a ymitacion de la perigrinacion que sus antepassados por alli hizieron” (Molina 2021 [1575]:233) y que “en este mes [las mujeres] entendían en hazer muchas diferencias de chichas y en aderecar lo necessario [f.19r] para la fiesta” (Molina 2021 [1575]:233)⁵.

Estas informaciones nos permiten plantear dos hipótesis secundarias: la primera, que las celebraciones realizadas en los poblados de Oma y Ayarmaca fuesen el *introito* de la fiesta central cuzqueña. La proximidad de los poblados permitiría pensar, en este contexto, que los y las jóvenes hicieron los mismos recorridos míticos y rituales que realizarían semanas después los cuzqueños. La segunda hipótesis es que el tiempo ritual habría comenzado con eventos paralelos: por un lado, las ceremonias en los poblados mencionados y, por otro, las preparaciones en el Cusco mismo, las cuales habrían sido diferenciadas según el grupo social-religioso: mientras los varones se preparaban para los desafíos de desplazamiento y fuerza, las mujeres hacían lo propio en la elaboración de las chichas y sus recipientes y de los tejidos, asimismo los sacerdotes y custodios de las *huacas* comenzaban las labores rituales.

Me detendré ahora brevemente sobre el problema de la duración de este ritual. Mientras Cristóbal de Molina pareciera intentar, sin lograrlo, constreñir la celebración a un mes calendárico, una lectura atenta nos permite proponer, solo atendiendo a su *Relación*, que el Capac Raymi comenzaba al menos dos meses antes y terminaba en diciembre. Asimismo, si consideramos las informaciones entregadas por otros cronistas, podremos problematizar aún más este punto. En este sentido, Bartolomé de Segovia,

anteriormente identificado por la historiografía como Cristóbal de Molina el almagrista, testigo presencial de la conquista⁶, relata

[q]ue tres o quatro meses antes que se las horadassen, cada día se juntavan gran cantidad de mochachos de catorze años años [sic] arriba y la manera como se horadaban las orejas los yngas abían de partir del Cuzco corriendo (Segovia 2019 [1553]:154-155, cursivas de la autora).

Un dato que me parece sugerente a tener en consideración con respecto al origen del Capac Raymi aparece luego de una lectura atenta de la *Suma y narración de los Incas*, de Juan Diez de Betanzos. Betanzos se refiere al Capac Raymi con muy interesantes detalles, uno de ellos es el lugar donde se inserta la descripción de la celebración dentro del relato general. Betanzos viene narrando la ascensión al gobierno de Inca Yupanqui, ha relatado las grandes transformaciones urbanísticas y religiosas del Cusco. En la fiesta siguiente,

[m]andó el Ynga que luego saliesen de la çiudad del Cuzco çierta suma de orejones, los quales fuesen por las tierras de aquellos señores que allí heran, e supiesen e le truxesen por quenta qué suma avía en las tales tierras e pueblos de mançebos solteros e moças solteras (Betanzos 2015 [1551], cap. XIII:167).

Luego de lo cual sus tres capitanes debían ordenar el casamiento de

[l]os mançebos de una provinçia con las moças solteras de la otra, e las moças solteras de la otra con los mançebos solteros de la otra; e así fuesen haziendo por las tierras e sujeto de aquellos señores caçiques que con él heran, para que creçiesen e multiplicasen [f.27] e tubiesen perpetua amistad, deudo y hermandad los unos con los otros [y después mandó] “a los de la çiudad del Cuzco que luego truxesen delante dél y cada un señor de aquellos por sí los mançebos e moças solteras que así en sus pueblos tenían; e siendo traydos delante dél los tales moços e moças, el mesmo Ynga los casó a todos (Betanzos 2015 [1551], cap. XIII:167).

Es inmediatamente después de esta descripción que Betanzos inserta el relato de la ordenación de los orejones con el capítulo titulado “En que trata cómo *Ynga Yupangue* constituyó [f.27v] y hordenó la horden que se avía de tener en el hazer de los orejones y los ayunos, çerimonias e sacrificios que en el tal ordenar se avían de hazer, constituyendo en este tienpo que esto se hiziese una fiesta al sol, la qual fiesta y hordenamiento de orejones llamó y nombró *Erayme* [sic]”. A continuación, comienza entonces un prolijo relato acerca de la ceremonia de paso de los mancebos que posteriormente serán orejones. Me parece significativo el orden narrativo que va siguiendo Betanzos porque las fiestas y ceremonias que menciona antes de describir el Capac Raymi están estructuradas a partir de binomios varón-mujer.

Orejones y *ñustas/acllas*

Es al comienzo de la descripción del mes de noviembre que hace Molina que aparece mencionado un grupo de mujeres que son las que participarían de esta ceremonia.

Y a los que auían de armar caualleros, los tresquilauan y, acauados de tresquilar, se bestían las ropas ya dichas, y *mucha cantidad de donzellas que para seruir en la dicha fiesta heran deputadas y escoxidas. Salían este dicho día a la plaza uestidas de vnos uestidos que llaman cuzco axo y cochi lliclla, que eran de hedad de honce y doze anos y catorce anos, heran de principal casta, llamauan las ñusta callix apa*; seruían de llevar vnos cantaricos pequeños de chicha y de estas puestas enparrados [...] y con los padres y parientes yban a la cassa del sol y trueno a traellas a la plaza donde las ponían (Molina 2021 [1575]:235, cursivas de la autora)⁷.

Un elemento crítico en esta cita está cifrado en los términos ‘deputadas y escoxidas’ y ‘*ñustas*’. Los dos primeros vocablos fueron parte del conjunto de términos utilizados por los españoles para describir a las mujeres que se encontraban dentro de unos recintos llamados desde la segunda mitad del siglo XVI como *acllawasis*, ‘casa de las escogidas’; mujeres que fueron objeto de la atención de casi todos los cronistas de la época, quienes las equipararon con las monjas europeas o las vestales de la antigüedad.

Retomaremos este punto en la discusión. Por otra parte, en cuanto a los diccionarios del siglo XVI, cabe señalar que el término *ñusta* no aparece en el de fray Domingo Santo Tomás (1560), pero sí en el jesuita anónimo como ‘princesa o señora de sangre yllustre’ (1586:s.v.). A comienzos del siglo XVII, Diego González Holguín aporta las voces *Çapay ñusta*, “Las infantas hijas de rey o la princesa”; *ñusta*, “princesa o señora de sangre yllustre”; *Yñacca ñusta*, “la señora en ávito de Incas o noble”; *Illustre muger*, “*Ñusta palla*”; princesa heredera, “*ñusta incap koyap vssusin huahuan*” (González Holguín 1952 [1608]:s.v.). Para Cerrón Palomino, la voz ‘*ñusta*’ es innegablemente de origen puquina (Cerrón Palomino y Hernández 2021:309), lo que estaría revelando su origen y uso primordial en el sentido de que gran parte de las palabras que dan cuenta de las jerarquías sociales incas serían palabras puquinas. El segundo término, *callix*, hace referencia a una dimensión de sus actividades en la cual se relacionaban con líquidos que deben ser vertidos, probablemente chicha u otro brebaje⁸. El final de la cita merece detención. Señala Molina que “los padres y parientes yban a la cassa del sol y trueno a traellas a la plaza donde las ponían”, siendo lo más probable que se esté refiriendo a que los familiares iban a buscar a las doncellas. Entonces, estas *ñustas* que participan de la ceremonia serían las mujeres que están dentro de la casa del sol, las cuales son denominadas en gran parte de las crónicas de la segunda mitad del siglo XVI y durante todo el XVII como *acllas*, o ‘vírgenes escogidas’. Al igual como sucede con el término *ñusta*, *aclla* no aparece en el primer diccionario quechua bilingüe (Santo Tomás 1560), pero sí en el jesuita anónimo (1586) donde se las define como “mugeres que estauan dedicadas al Sol”, coincidiendo con la referencia de Molina que las ubica dentro del templo.

La cita de Molina continúa, y aporta otro elemento más para estudiar la dimensión femenina de esta celebración:

Y luego salía el inca y se ponía en su lugar, junto a [la] estatua del sol, y los que se auían de armar caualleros se leuantauan e yban por su horden haciendo la mucha⁹, que es a manera de adoración a las dichas huacas. *Sacauan también vna figura de muger que hera [f.20r] la huaca de luna, la qual llamauan Pacssa mama. Teníanla a cargo mugeres, y así, quando salían de la cassa del sol donde tenía su aposento por sí, a do*

ahora es el mirador en Sancto Domingo, lo sacauan ellas en hombros. La razón por que la tenían a cargo mugeres, porque decían hera muger como en su figura parece (Molina 2021 [1575]:235-236).

Esto señala que en el momento en que van a comenzar las ofrendas salía el Inca a la plaza principal, probablemente Aucaypata, y también se sacaba la figura de Pacssa mama, que era llevada por las doncellas. Es decir, y a riesgo de redundar: en la plaza principal, se encontraban los varones que iban a ser armados como orejones y las doncellas *-ñustas* o *acllas-* aprestándose para participar en los distintos desafíos y eventos ceremoniales.

Como ya lo hemos señalado, las acciones de las mujeres tienden a ser invisibilizadas en los relatos coloniales. Una de las dimensiones que nos permitiría entender la relevancia de su participación en el Capac Raymi es la del tejido y que podemos someter a escrutinio siguiendo el rastro de la gran cantidad de trajes que los jóvenes van usando en cada una de las etapas y que son confeccionados precisamente por las doncellas que están también participando. Haciendo una comparación entre las informaciones contenidas en las crónicas de Betanzos, de Cieza de León y de Molina, podemos tener una mirada un poco más completa acerca de la cantidad de vestimenta y prendas que debían hacer (Tabla 2).

La confección de cada uno de los *uncus*, aun en el mejor de los casos, habría tomado entre dos semanas a un par de meses, dependiendo de la complejidad y calidad del tejido, incluso si consideramos la posibilidad de que más de una persona haya estado en el telar (Ana María Rojas y Soledad Hocés, comunicación personal, 2024). Esto puede implicar varias posibilidades: en primer lugar, que la duración de las prácticas rituales era bastante mayor a lo registrado en los relatos escritos, tema al que ya nos referimos; en segundo lugar, que tal vez las formas de producción de estas indumentarias consistía en varias mujeres hilando simultáneamente diferentes prendas que serían utilizadas por los varones a lo largo del ritual, lo que tendría implicancias en la dimensión comunitaria de estos rituales; en tercer lugar, que tanto mujeres de la familia como las *ñustas* o *acllas* hayan tenido la labor de confeccionar distintas prendas que utilizaría un mismo varón según las distintas etapas del ritual; en cuarto lugar, ninguna de las crónicas o relaciones menciona que las prendas utilizadas en esta ceremonia hayan sido confeccionadas con anterioridad y almacenadas; por el contrario, todo parece señalar que el desafío consistía precisamente en producir estas prendas textiles desde cero, ser utilizadas en pruebas muy exigentes y finalmente pasar a ser parte del conjunto de objetos valiosos que el joven varón o la joven doncella tendrían después de la ceremonia. Algo similar ocurre con la

Tabla 2. Resumen de las prendas confeccionadas por mujeres en el contexto del Capac Raymi según Juan Diez de Betanzos, Cieza de León y Cristóbal de Molina.

Comparative summary of female textile production in the context of Capac Raymi based on accounts by Juan Diez de Betanzos, Cieza de León, and Cristóbal de Molina.

Capac Raymi	Betanzos ¹	Cieza ²	Molina ³
Indumentaria textil	- camiseta (lana negra) - cinta (negra) - honda (blanca) - manta (blanca) - camiseta (con franja blanca vertical y flocadura azul) - manta (muy pintada) - camiseta (muy pintada) - orejeras grandes (de oro, con hilo colorado colgando) - cinta (muy pintada; <i>pillaca llauto</i>)	- camisola (negra, sin collar, de pinturas coloradas) - trenza leonada en la cabeza - manta larga (leonada) - camiseta (leonada) - manta (blanca) - camiseta (blanca) - vestido (azul con flocaduras y cordones)	- camiseta (cortada) - manta (larga y angosta) - borla - <i>collca unco</i> - manta - cordón - borla - <i>lliclla</i> - talega - bola de lana gruesa - camiseta (negra) con franja (blanca)

¹ Betanzos (2015 [1551];cap. XIV:34-37.

² Cieza de León (1880 [1553];II:27-29).

³ Cerrón Palomino y Hernández Astete (2021:234-251).

elaboración de las distintas chichas que se ocupan en este ritual y los recipientes usados para ellas. Las hipótesis quedan abiertas.

Las Etapas

Tal como lo señalé anteriormente, los preparativos parecen haber comenzado algunos meses antes con la confección de vestimentas que utilizarían los varones durante las distintas etapas de la ceremonia. Sin embargo, a medida que Molina avanza en la descripción, podemos notar que algunas de estas vestimentas son realizadas por las familiares del joven, otras por las doncellas, y aquellas que eran dadas a las doncellas eran entregadas por el Vilac Oma. Al respecto Betanzos aporta que cuando se juntaban:

Las mugeres de los tales deudos del que ansí avía de ser hecho orejón; y siendo ansí juntas las tales mugeres, que los padres del moço truxesen çierta lana negra, la que bastase

para una camiseta para su hijo, y *ansí trayda la repartiesen entre aquellas mugeres y que otro día en aquel mismo sitio la hilasen e dieseen hecha*; y que el tal moço aquel día que la tal camiseta se hiziese parta de allí por la mañana y baya ayunando al campo y lleve otros moços consigo deudos suyos (Betanzos 2015 [1551]; cap. XIV; f. 28r, cursivas de la autora).

Luego, viene el *cantaray*¹⁰, cuya duración desconocemos, y que consistía en la elaboración de distintas chichas rituales (Figura 1). Al respecto Betanzos aporta que durante el *cantaray* las mujeres debían hacer cuatro cántaros de chicha, cada uno de los cuales permitía almacenar cinco arrobas, los que debían permanecer tapados hasta el final de la fiesta del sol (Betanzos 2015 [1551]; cap. XIV; f. 28r).

Paralelamente, los jóvenes mozos van a Huanacauri y piden permiso a la huaca para hacerse caballeros orejones, evocando la peregrinación que habría



Figura 1. Estudios de ornamentación Serie 100 motivos de la decoración inka Francisco Ernesto Olazo Olivera (acuarela y tinta sobre papel. 17,5 x 25,6 cm, Créditos: Museo de Arte de Lima. Donación Oscar Olazo).

Studies in Ornamentation. studies Series "100 motifs from Inca decoration". Francisco Ernesto Olazo Olivera (watercolor and ink on paper. 17.5 x 25.6 cm). Lima Art Museum. Donated by Oscar Olazo).

realizado Manco Capac en tiempos míticos. Comienza un primer momento de ayunos y los sacerdotes y encargados de los bultos de los incas comienzan las actividades rituales de alimentación con las *huacas* e incas fallecidos, quienes también participan yendo a los cerros.

La madre y hermanas del que fuere inca, han de quedar hilando con tanta priesa, que en aquel propio día se han de hilar y tejer cuatro vestidos para el mismo negocio, y han de ayunar sin comer ni beber las que en esta obra estuvieren. [...] y estos días del ayuno las señoras de su linaje han de tener muy gran cuidado en hacer con sus propias manos mucha cantidad de su chicha, que vino hecho de maíz, y han de andar vestidos ricamente (Cieza de León 1880 [1553]; II parte: 26, cursivas de la autora).

Esta descripción demuestra, aun sometiendo a escrutinio la dimensión temporal, que la cantidad de trabajo que tenían las mujeres era muy elevada, pues mientras estaban en ayuno debían elaborar varios trajes (con distintos diseños textiles) y, otras, producir “gran cantidad de chicha”. Según Betanzos, después de un mes de haber comenzado el ayuno, los parientes del mozo le traerán una

[m]oça donzella que no aya conoçido barón, la qual moça estando ansimesmo en el ayuno haga çierto cantarillo de chicha, al qual cantarillo llamen cáliz, y esta moça ande sienpre en compañía de esta [sic] moço en los sacrificios e ayunos que mientras la fiesta durase sirviéndole; y esta chicha hecha por la tal moça los parientes del nóbel le tomen e lleven por delante, e ansimismo la moça con él, llevando aquel cantarillo de chicha llamado cáliz (Betanzos 2015 [1551]; cap. XIV; f. 28v, cursivas de la autora)¹¹.

En seguida, durante los primeros días de noviembre, los familiares aderezan las ojotas que utilizarán los jóvenes y se entregan las *huaracas*. Una de las labores colectivas consiste en pegar flecos a los *uncus* con los que los jóvenes subirán nuevamente a Huanacauri.

Y ya que este así, llegue a do la *guaca* está e la moça que así consigo lleva de aquel cantarillo cáliz hincha dos basos pequeños

de chicha y delos al nóbel, el qual nóbel beva el uno y el otro delo a beber al ydolo, el qual derrama delante dél (Betanzos 2015 [1551]; cap. XIV; f. 28v, cursivas de la autora).

Después de nueve días todos salen a la plaza: los varones son trasquilados y son vestidos con sus primeras ropas rituales; las mujeres, mientras tanto, salen especialmente vestidas a la plaza y cargan los pequeños cántaros de chicha que siempre están unidos a ellas. Participan también de este momento el Inca, el Sol y la Luna. Propongo aquí que es muy posible que, en todas estas etapas, allí donde participaba el Inca, también estuviese presente la Coya, aunque no es mencionada. Luego los jóvenes van nuevamente a Huanacauri y en el sitio de Matahua se sacrifican corderos y se reparte lana entre los mozos, quienes reciben aquí las *huaracas*. En este momento se recuerda el mito de Pacarictambo. Los jóvenes reciben los primeros azotes y se realiza el baile llamado *huari*. Vuelven al Cusco ordenados según sus parcialidades, donde por segunda vez reciben azotes y se realiza el *huari*. Esta vez son los varones quienes ofrecen de beber a sus familiares.

Posteriormente, ya en sus casas, comen los corderos y festejan por varios días, al final de los cuales los varones y sus familiares salen a Aucaypata. Salen también todas las *huacas*, y se procede a entregar los *usmisca onco*, “Camiseta bandeada de colorado y blanco, y vna manta blanca con vn cordón azul y vna borla colorada, la qual dicha ropa tenían cuydado de hazer toda la jente [f. 21v] de esta tierra, la qual dauan por uía de tassa” (Molina 2021 [1575]:238).

Luego los parientes de los varones les entregan las ojotas de paja. Mientras los varones recibían estos dones,

[e]l sacerdote del sol, que hera el que daua en nombre del sol los uestidos, hacía traer ante sí todas las doncellas y les hacía dar a cada vna de ellas vn uestido que era el axo colorado y blanco, llamado *angallo*, y la *lliclla* de lo mismo, y vna [en blanco y un círculo en el margen izquierdo] que hera a manera de talega auierta por entranbas partes de la misma color; la qual dicha ropa, asimismo, de la que se hacía de tasa para el sol (Molina 2021 [1575]:238).

En seguida se aderezaban los bordones y *yauris*, nuevamente los jóvenes recibían azotes y partían a

Raurahua. Pernoctaban en una tienda junto con sus familiares y el resto de los jóvenes que participaban de este ritual. También iban, aunque no se especifica dónde dormían ni con quién, las *ñustas callix apa*, quienes les darían de beber. Estas mujeres “lleuauan cargados vnos cantarillos pequenos de chicha para dar de ueuer el día siguiente a los parientes de los caualleros y para el sacrificio que se auía de hacer, y ueuer los manceuos armados caualleros” (Molina 2021 [1575]:239). En seguida iban a Quilliya Colca, donde los varones eran investidos con los *topa yauris*, bordones, y recibían lana blanca, la cual ofrecerían como ofrenda a Anahuarque, huaca que se encontraba a dos leguas del Cusco, donde nuevamente se realizaba una prueba de velocidad, recibirían azotes y se haría el huari. Inmediatamente después

[s]e leuantauan todas las doncellas llamadas *ñusta calix apa* y cada vna corriendo como más podía hasta llegar a Raurahua, donde el día antes auía dormido; y allí esperauan a los que se auían armado caualleros con la chicha para darles de ueuer dando bozes diciendo: «!Uenid presto valientes manceuos, que aquí estamos esperando!». Y luego se ponían por su horden delante de la dicha uaca de Anahuarque, todos en hilera parejos, los dichos manceuos caualleros, y detrás de ellas, otra horden puesta en hilera de hombres, los quales seruían como auanderados (Molina 2021 [1575]:240).

Esta etapa consistía en probar la velocidad y resistencia de los participantes, tanto doncellas como varones, al correr. Varios varones morían en el intento, otros resultaban heridos. Nos preguntamos aquí: ¿ocurriría lo mismo con las doncellas? Los varones que finalizaban exitosamente llegaban corriendo a donde estaban estas doncellas esperándolos para darles de beber. Tal como venía ocurriendo en las etapas previas, cada final de estas se marca con un *huari*, que consiste en un baile colectivo y en azotes a los mancebos. Vuelven al Cusco a donde entran ordenados según la parcialidad Hanan o Hurin y donde se encuentra nuevamente el Inca [y la Coya] y las *huacas* principales. Por enésima vez se realiza el *huari* con sus consiguientes azotes que reciben tanto los que ya han sido ordenados caballeros por haber salido victoriosos de la etapa anterior como aquel que competía para probar su valor como posible futuro Inca. Los ahora orejones van con sus familias

al Cerro Yauira y pasan la noche en un sitio llamado Huamancancha, que está al pie de Yauira. Aquí se *mocha* y se sacrifican varios corderos para la *huaca* Yauira, los mozos reciben sus huaras y orejeras de oro, así como también un *unco* listado de rojo con blanco, además de otros adornos. Nuevamente se hace un *huari*, que busca asegurar que los jóvenes reconozcan su historia y orígenes. Al volver al Cusco los están esperando en la plaza todos los sacerdotes, *huacas* y cuerpos de las parejas gobernantes pasadas. Se realizan dos bailes distintos que duran varios días, *coyo* y *huayllina*, después de los cuales van a Calixpuquio a lavarse y a cambiarse los vestidos que llevan puestos por otros de color negro, amarillo y rojo. Vuelven a la plaza central del Cusco y reciben toda clase de regalos por parte del Inca y de los principales caciques,

[a]cauado lo qual, los sacerdotes del sol y hacedor trayan gran cantidad de lena hecha manojos, y los manojos *uestidos con ropa de hombre y muger*, la qual lana así uestida las ofrecían al hacedor y sol e inca y la quemauan con aquellas uestiduras juntamente con vn carnero (Molina 2021 [1575]:245, cursivas de la autora).

Según Cristóbal de Molina, 20 días después se realizaba la oradación de las orejas de los varones, luego de lo cual

[l]os sacerdotes del hacedor y del sol, trueno y luna, y los pastores del inca entendían en contar el ganado de las dichas *huacas* e inca, y enpecauan este día las fiestas que hacían por el ganado al hacedor, sol, trueno y luna, porque el ganado muntuplicase (Molina 2021 [1575]:245).

Otros 20 días después iban a Poquencancha a hacer sacrificios al sol, “allí sacrificauan y hacían sacrificio al hacedor, sol y trueno y luna por todas las naciones para que muntuplicase las jentes, y todas las cassas fuesen prosperas” (Molina 2021 [1575]:245).

Aunque las cuentas de Molina no calzan en cuanto a la duración de cada evento, en su *Relación* señala que aquí acaba recién el mes de noviembre, pues la cantidad de semanas que ha mencionado supera con creces esa posibilidad. Al respecto, Bartolomé de Segovia apunta:

Al cabo de los cuatro meses que hordinariamente tenían este ejercicio como militar les horadaban las horejas haciendo gran fiestas y ofresciéndoles sus deudos y parientes oro, plata y bestidos y otras muchas cosas y eran tenidos y estimados de allí adelante por caballeros y jente principal en todas las provincias subjectas al Cuzco (Segovia 2019 [1553]:154-155, cursivas de la autora)¹².

Aportes desde la cerámica inca

La relación entre los varones y de las *acllas* o *ñustas* en el contexto del Capac Raymi ya ha sido abordada por Artzi (2016)¹³. Artzi propone, siguiendo a Barraza Lazcano (2012) y sumando a su análisis otras piezas más, que estas *guayrur acllas* habrían participado de una parte del Capac Raymi llamada *pirac*, ceremonia identificada tardíamente por Cobo (1956-1964 [1653])¹⁴ y que complementa con las informaciones de Betanzos (2015 [1551])¹⁵. Para la autora, uno de los objetos que ella analiza (Figura 2) representa precisamente a una *aclla*¹⁶ con uno de los varones orejones¹⁷. Además, y esto es muy interesante, propone que la misma vasija es la que estas mujeres habrían cargado en cada una de las etapas de la ceremonia para ofrecer chicha

a los varones y a las *huacas*¹⁸. La autora concluye que habría existido una

[p]articipación importante de las mujeres en el culto [...] quizá no siempre es una parte del todo simétrica a la del hombre, pero el hecho de que tenga un rol le da una presencia importante en la sociedad y en las actividades públicas (Artzi 2016:254).

Retomaremos estos argumentos en breve.

Barraza Lazcano (2012) analiza cerámica incaica en la que aparecen dos tipos de representaciones antropomorfas, personajes femeninos con tocado cefálico y personajes masculinos emplumados, ambos considerados como excepcionales dentro de la lógica de la cerámica cusqueña subestilo Inca Polícromo Figurado (Barraza Lazcano 2012:108) y concluye que los personajes femeninos representados en la cerámica en cuestión corresponden a distintos tipos de *acllas* según las actividades que realizaban (Figura 3), aunque no los relaciona directamente -salvo en un caso- con el Capac Raymi (Barraza Lazcano 2012:52-53). De estas, nos interesan, por las descripciones que hemos visto de las mujeres que participan en el Capac Raymi, aquellas cuyas “principales labores habría sido la producción y servicio de chicha destinada a diversos consumidores



Figura 2. VA 7985 (Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum / Martin Franken, en Artzi 2016:229). Artzi propone que la figura de la izquierda correspondería a una *guayrur aclla* participando del *pirac* en el contexto del Capac Raymi, mientras que la figura de la derecha representaría a uno de los guerreros orejones también participando del mismo *pirac*.

VA 7985 (Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum / Martin Franken, in Artzi 2016:229). According to Artzi (2016:229), the left figure depicts a *guayrur aclla* and the right one an Orejón warrior, both participating in the *pirac* ceremony of the Capac Raymi.

(Sol, Inca, familia real, gobernantes muertos y ejército estatal) y que correspondería a *guayrur* y *yana acllas* que participaban en la elaboración de la chicha” (Barraza Lazcano 2012:141). Mucho más sugerente aún es el vínculo que propone entre ellas y los guerreros incaicos a partir de la siguiente cita de Pachacuti Yamqui:

Y estando ya cercado de los enemigos se turbaron y no supieron regir y mandar las armas y por culpa de los capitanes se pierde tanta gente. Lo uno, que el mismo Ynga tubo culpa en poner confianza en las promeças de la uaca de Pachacama y de los demás

y dolos, y por el todo el reyno; lo uno que *el Ynga no se contentaba de tantas mugeres uayruracllas, y la gente de guerra que tenía cada e día murían de hambre, y de los vestidos caçi todos andaban desnudos* y la guerra cada e día creçe y toma más brio que nunca. Al fin el Ynga despacha capitanes por más gente al Cuzco (Pachacuti Yamqui 1992 [ca.1613]:249, resaltado de Barraza Lazcano).

En este caso, habría sido debido a la escasa cantidad de *guayrur acllas* que se produjo la derrota, puesto que las existentes no alcanzaban a abastecer



Figura 3. (a) Figura 327 (Fernández Baca), citada por Barraza (2012:figura 23) que las asocia con *guayrur* y *yana acllas* (Barraza 2012:141); y comentada por Artzi como un caso de representación de *acllas* cantando (2016:241); (b) Figura 326 (Fernández Baca), citada por Barraza (2012:figura 24), que asocia a representación de *acllas* en la producción de chicha ceremonial.

(a) Figure 327 (Fernández Baca), cited by Barraza (2012:figure 23) who associates them with *guayrur* and *yana acllas* (Barraza 2012:141); also discussed by Artzi as a representation of *acllas* singing (2016:241), (b) Figure 2. Figure 326 (Fernández Baca), cited by Barraza (2012:figure 24), who interprets it as a representation of *acllas* engaged in the production of ceremonial chicha.

de alimento y vestido al ejército inca. Esta escasez se explicaría en la alta demanda que el Inca hacía de estas mujeres.

Discusión

En la primera parte de este artículo he propuesto una relectura de la ceremonia del Capac Raymi a partir de fuentes coloniales tempranas. Ello, poniendo la mirada en algunos datos que no han recibido la apropiada atención, tales como la duración y la necesaria reevaluación de la centralidad del *warachicuy* en el Capac Raymi en pro de integrar los datos provenientes de una lectura hecha desde la pregunta por la dimensión femenina en esta celebración. En este sentido, una parte de esta propuesta aborda una necesaria tarea que tanto los estudios andinos como la historia del Nuevo Mundo aún no han completado: la de añadir o más bien restituir las mujeres a las reconstrucciones del pasado que fueron realizadas bajo el sesgo androcéntrico que caracterizó tanto a los procesos de conquista y colonización como a la historiografía (Ardren 2008:1, 4 y 17). En este contexto, hemos advertido la presencia de las figuras femeninas desde el ámbito religioso, como Pacssa mama y de la Luna, además de las referencias míticas de algunas de las *huacas* femeninas que se recorren durante los desafíos, como Anahuarque. También, pero no como divinidades, participan algunas de las mujeres que cuidan las *huacas* y bultos de los y las gobernantes fallecidos. Así mismo, hemos identificado que dos grupos de mujeres participaban activamente en el Capac Raymi: por un lado, las que estaban encargadas de la confección de las distintas prendas de vestir que debían recibir los mancebos a lo largo de los meses que duraban los desafíos, y, por otro, aquellas que participaban de las distintas etapas acompañando a los jóvenes iniciados y que debían cumplir también una serie de desafíos físicos y de producción (como la elaboración de la chicha y los cántaros usados para beberla). Si seguimos en esta interpretación de los datos provistos por Molina, el segundo grupo de mujeres correspondería a las *ñustas callix apa*, las cuales son denominadas en otras crónicas de la época y posteriores como *acllas*¹⁹. Al respecto, Surette realiza su tesis de maestría, *The Inca Chosen Women in History and Archaeology*, donde identifica la participación de estas *ñustas* en el Capac Raymi y propone, al igual que nosotros, que “*Girls and women also played a role in this festival and in fact the girls may have been participating in a parallel initiation*

ritual unrecognized by the Spanish” (Surette 2008:53). Sin embargo, la autora plantea su hipótesis a partir de la lectura que hace Sabine Mac Cormack (1991) de las fuentes coloniales y enfoca el rito de paso para las mujeres en la llegada a la adultez luego de la menstruación, datos que en la lectura de estas fuentes no parecen tener correlato. Lo que hemos podido constatar en las fuentes seleccionadas con respecto a estas *acllas* o *ñustas* es que elaboraban chicha (aunque no eran las únicas encargadas de hacerlo); acompañaban al varón en todas las etapas, debiendo cumplir en algunas de ellas similares desafíos; recibían sus nuevas vestimentas de manos del Vilac Oma, evento que parecería marcar, de manera semejante a lo que sucede con los varones, el fin del rito de paso. Sin embargo, en ninguna de las fuentes se menciona en qué se convertían estas doncellas, a diferencia de los varones, que sabemos que se transformaban en orejones. Creemos que la respuesta puede provenir de algunos estudios recientes. Veamos.

Las *ñustas* o *acllas* que participan del Capac Raymi deben ser entendidas en el contexto estatal como las residentes del *acllawasi*, recintos que se construían como parte de la estrategia inca de dominación territorial, junto con un templo al Sol y un palacio real en cada región recién anexionada. Covey señala que los *acllawasis* estaban diseñados explícitamente “para que las mujeres incas controlaran importantes conocimientos rituales, económicos y estilísticos. Mientras que los hombres obtenían la mayor parte de los cargos administrativos, las mujeres ocupaban muchos de los puestos más visibles de la economía ritual” (Covey 2023:86-87, traducción de la autora)²⁰.

A menudo descritas a través del prisma de instituciones europeas como los monasterios medievales o incluso las vestales romanas (Alberti 1985, 1986; Chacaltana et al. 2024; Surette 2008), los cronistas señalaban que las *mamaconas* desempeñaban una función similar a la de las abadesas, mientras que las *acllas* se asemejaban a las novicias, con extensas listas que detallaban sus diversas funciones y categorías (Cieza de León 1880 [1553]; Valera 2017 [1590]; Pizarro 1986 [1571]:93-95; entre muchos otros). Estas últimas habrían sido menores que las *mamaconas*, a quienes habitualmente se las describe como mujeres mayores o fuera de la edad reproductiva. Ciertos elementos aparecen de forma recurrente en los relatos coloniales: (a) su sexualidad, o más precisamente, su ‘virginidad obligatoria’; (b) los privilegios de los que gozaban, como la exención de impuestos y el acceso a alimentos reservados a

personas de alto estatus; (c) su selección basada en su excepcional belleza; (d) sus tareas, que incluían la preparación de chicha y pan ritual, y el tejido de textiles que iban desde la abasca, de textura gruesa, hasta prendas muy apreciadas como los *acsus*, *uncus* y *cumbis*, que eran regalados por el Inca en rituales de reciprocidad y celebración. Sin embargo, recientes investigaciones arqueológicas cuestionan estas representaciones idealizadas. Chacaltana et al. (2024), a través de una revisión sistemática de las pruebas encontradas en yacimientos de *acllawasi* como Farfán, Machu Picchu, Pachacamac y Túcume, sostienen que ni la belleza, ni la dieta superior, ni las condiciones de trabajo se ajustan a la idealización colonial de estas mujeres; y de la misma manera Artzi (2016) ha propuesto que la exigencia de virginidad no fue tal, sino más bien un control de su reproducción.

Asimismo, al recapitular algunas de las acciones y desafíos que debían cumplir estas doncellas, vemos que estos estaban más relacionados con aspectos de índole física que de destreza artesanal, como ocurre cuando deben correr al igual que los varones de uno a otro cerro. De este modo es posible también resignificar estas acciones como una destreza militar, tradicionalmente interpretada como un valor masculino. Si bien esta destreza era efectivamente demostrada principalmente por varones, es importante considerar que las mujeres también participaban de las campañas militares tanto como guerreras como administradoras de la logística y recursos de la batalla (Covey 2023:86), acciones que se recreaban en el Capac Raymi a través de la producción de la chicha y de la confección veloz de prendas de vestir (recordemos la cita reciente de Pachacuti Yamqui)²¹. En este sentido, y a pesar de que a lo largo de los últimos 50 años se han esbozado distintos modos de comprender la función política, económica y religiosa de los *acllawasis* y de las *acllas*, nos interesa rescatar aquí el propuesto por Gose (2000) que articula con versatilidad las distintas categorías de género que podía activar el Estado incaico según sus necesidades. Para Gose, el incanato en determinadas situaciones se presentaba como una entidad femenina a través de la alimentación y vestimenta que se entregaba a los tributarios que dependían de él. Esta estrategia se vehiculizaba mediante la formación de las *acllas*, las cuales preparaban comida y elaboraban bebida para el trabajo agrícola masculino (*mink'a*)²², o eran entregadas por el Inca como esposas a los nuevos súbditos, estableciendo una obligación tributaria

bajo el concepto o modelo de *bride service*. Ambas dimensiones, la *mink'a* y el servicio de novias o *bride service*, aparecen en la celebración del Capac Raymi a través de las acciones y desafíos que estas doncellas debían realizar.

Para Gose, el Estado inca requería apropiarse de los servicios de preparación de comida, chicha y vestimenta, tanto para establecer el sistema redistributivo ritual o diplomático como para controlar la formación de nuevas parejas en matrimonio (Gose 2000:88)²³. El llamado servicio de novias habría cumplido la función de asegurar a los guerreros que cuando volviesen de las batallas se les ofrecerían en matrimonio a estas mujeres escogidas, las *acllas*. Para Gose, este principio se sostenía en la idea de que el “matrimonio es un ‘logro’ masculino, un estatus que los hombres reclaman demostrando su destreza frente a otros hombres” (Gose 2000:89), tal como se ejecutaba en las distintas etapas del Capac Raymi. Desde el punto de vista femenino, las *acllas* gozaban de una jerarquía superior a los varones que serían ordenados como orejones en virtud de la función que el Estado inca les permitía ejecutar en esta ceremonia: la de producir y ofrecer la chicha²⁴. No debe pensarse necesariamente, sin embargo, que el Capac Raymi culminaba con casamientos masivos de los participantes, sino más bien que habría sido una instancia para someterlos a prueba y demostrar frente a la audiencia cuáles eran los mejores guerreros y las mejores doncellas. Lo anterior como una de las formas de establecer los ideales personificados según las categorías de género asociadas a los diversos deberes y expectativas que el Estado tendría sobre sus súbditos. La identificación de estas mujeres y la restitución de su participación en el Capac Raymi aporta a una segunda tarea pendiente en los estudios de género de la región andina señalada por Ardren, esto es,

Looking for gender constructs or questions of identity construction and manipulation. Food production and distribution remain a central topic of research [...] recently, the study of work and specialization has evolved to explore the ways in which specialization contributed to gender indoctrination and maintenance, whether through production and consumption of specialized products (like high-quality cloth and food) or gender-specific rituals associated with productive activities (Ardren 2008:11).

Al restituir la participación de los sujetos femeninos, podemos entonces también arrojar luz sobre algunas de las prácticas que permitían la construcción de género en el incanato y, en este caso particular, reforzar la necesidad de pensar estas estructuras de manera no binaria:

Pensar lo femenino no simplemente como antagonico a lo masculino y dar cuenta de su protagonismo en el marco de las estructuras de poder, los linajes y la esfera económica, así como de su empoderamiento en el conjunto de entidades religiosas (Otero y Fuchs 2022:40).

Tal como lo señala Ardren, el género era una categoría que funcionó en la América precolombina como una de las formas para estructurar y dar sentido a las relaciones entre individuos, lugares, objetos y hechos, y su estudio permitiría dar cuenta de imbricadas

intersecciones entre ideología, política y economía de las sociedades complejas (Ardren 2008:2)²⁵.

Agradecimientos: Este artículo es resultado del proyecto ANID Fondecyt Regular 1230858, “Sujetos femeninos y memoria cultural andina (siglos XV al XVIII). Aproximación interdisciplinaria desde expresiones visuales, materiales, performativas y escritas”. Agradezco especialmente a todas las investigadoras e investigadores que, a lo largo de 2023, 2024 y 2025, nos han acompañado con prolíficas, profundas y muy interesantes discusiones sobre los sujetos femeninos andinos. Agradezco igualmente a Bat Ami Artzi, cuya investigación ha nutrido muchos momentos de este documento, así como también a Steve Kosiba, con quien he podido discutir las ideas centrales de este artículo antes de su escritura. Mi más grande reconocimiento es para José Luis Martínez Cereceda, mi padre.

Referencias Citadas

- Alberti, P. 1985. La influencia económica y política de las acllacuna en el incanato. *Revista de Indias* XLV (176):557-585.
- Alberti, P. 1986. Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna. *Revista Española de Antropología Americana* XVI:153-190.
- Alonso, A. 1989. Las momias de los Incas: su función y realidad social. *Revista Española de Antropología Americana* XIX:109-135.
- Ardren, T. 2008. Studies of gender in the Prehispanic Americas. *Journal of Archaeological Research* 16:1-35.
- Artzi, B.A. 2016. La participación de las mujeres en el culto: un estudio iconográfico de la cerámica inca. En *El Inca y la Huaca. La Religión del Poder y el Poder de la Religión en el Mundo Andino Antiguo*, compilado por M. Curatola y J. Szemiński, pp. 227-258. Fondo Editorial PUCP, Colección Estudios Andinos, Lima.
- Barraza Lazcano, S. 2012. *Acllas y Personajes Emplumados en la Iconografía Alfarera Inca: Una Aproximación a la Ritualidad Prehispánica Andina*. Tesis de maestría en Arqueología, Programa de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Betanzos, J. de 2015 [1551]. Suma y narración de los Incas. En *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva Edición de la Suma y Narración de los Incas*, editado por F. Hernández y R. Cerrón-Palomino, pp. 107-440. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Chacaltana, S. 2021. Gender and history in the Andes. *Latin American Studies*. Oxford Bibliographies. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0253.xml>
- Chacaltana Cortez, S., D. Mogrovejo y R.A. Moralejo 2024. Un imperio en movimiento: género, movilidad femenina y acllas en el Tahuantinsuyo (1400-1532 DC). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 55:3-33. <https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.01>
- Cieza de León, P. 1880 [1553]. *Crónica del Perú*. Segunda parte. Manuel Ginés, Madrid.
- Cobo, B. 1956-1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, Vols. 91-92. Ediciones Atlas, Madrid.
- Covey, A. 2023. Inca religious women in the male imagination. *Hispanic American Historical Review* 103 (3):391-421.
- Glave, L.M. 2021. Vida de Cristóbal de Molina en el Cuzco (1556-1585). En *Materialidad, Memoria y Lenguaje en la Relación de las Fábulas y ritos de los incas (1575)* de Cristóbal de Molina, editado por R. Cerrón Palomino y F. Hernández, pp. 17-70. Peter Lang, Berlín.
- González Holguín, D. 1952 [1608]. *Vocabulario de la lengua General de todo el Perv Llamada lengua quichua o del Inca*, editado por R. Porras Barrenechea. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Gose, P. 2000. The state as a chosen woman: brideservice and the feeding of tributaries in the Inka empire. *American Anthropologist* 102 (1):84-97.
- Guaman Poma, F. 1615. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- Gudemos, M. 2005. *Capac, camac, yacana*. El Capac Raymi y la música como emblema de poder. *Anales del Museo de América* 13:9-52.
- Jesuita anónimo 1586. *Vocabulario en la Lengua General del Perú Llamada Quichua y en la Lengua Española*. Imprenta de Antonio Ricardo, Lima.

- Kosiba, S. 2017. Caminando el Cusco: mapas, movimiento y memoria social en el corazón del Imperio Inca. En *Nuevas Tendencias en el Estudio de los Caminos*, editado por S. Chacaltana Cortez, E. Arkush y G. Marcone, pp.192-221. Ministerio de Cultura, Lima.
- Mac Cormack, S. 1991. *Religion in the Andes: vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton University Press, Princeton.
- Molina, C. 2021 [1575]. Relación de las fábulas y ritos de los incas. En *Materialidad, Memoria y Lenguaje en la Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas (1575)* de Cristóbal de Molina, editado por R. Cerrón Palomino y F. Hernández. Peter Lang, Berlín.
- Otero, C. y M.L. Fuchs 2022. Análisis en clave de género de contextos mortuorios en una capital incaica del Collasuyu (Tilcara, Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 49:37-65.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. 1992 [ca.1613]. Relación de antigüedades deste Reino del Perú. En *Varios. Antigüedades del Perú*, editado por H. Urbano y A. Sánchez, pp. 171-269. Crónicas de América 70. Historia 16, Madrid.
- Pizarro, P. 1986 [1571]. *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Santo Tomás, D. 1560. *Lexicon, o Vocabulario de la Lengua General del Peru*. Francisco Fernández de Córdova, Valladolid.
- Segovia, B. 2019 [1553]. Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos. En *La Relación Conquista y Población del Pirú, Fundación de Algunos Pueblos*, editado por P. Roselló. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Surette, F. 2008. *The Acllacona: The Inca Chosen Women in History and Archaeology*. Tesis de maestría, Department of Anthropology, Trent University, Peterborough, Ontario. University Microfilms, Ann Arbor.
- Titu Cusi Yupanqui 1992 [1570]. *Instrucción al Licenciado don Lope García de Castro (1570)*, editado por L. Regalado. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Valera, B. 2017 [1590]. Las costumbres antiguas de los naturales del Perú y la historia de los incas. En *Crónicas Tempranas del Siglo XVI*, tomo II, editado por C. Velaohaga, A. Herrera y R. Warthon. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura, Cusco.

Notas

- ¹ En efecto, el mismo Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca, confirma que incluso en tiempos de su padre se realizó el Capac Raymi, ceremonia en la que “nos dan mucho nonbre y nuebo nonbre del que teniamos antes” (Titu Cusi 1992 [1570]:36) y en la cual participaron también -probablemente como simples espectadores- los conquistadores españoles.
- ² Por motivos de extensión no desarrollaré aquí la participación que habrían tenido las mujeres según la narrativa mítica que esta celebración permitía actualizar (Kosiba 2017).
- ³ Glave (2021:39-44) desarrolla con mucha información documental la estrecha relación entre Molina y los últimos Incas del siglo XVI, lo que da una especial importancia y validez a su *Relación*.
- ⁴ Coincido aquí con Mónica Gudemos cuando enfatiza la necesidad de no establecer una relación de definición entre el Capac Raymi y el Huarachico, pues este último pareciera ser más bien una de las partes del Capac Raymi, pero no su totalidad (Gudemos 2005:10). Sin embargo, es necesario mencionar que desde el punto de vista de la lectura de las crónicas coloniales es muy difícil distinguir uno de otro, pues los primeros españoles establecieron prácticamente una relación de sinonimia entre ambos, tal como es posible ver en esta cita de Cristóbal de Molina.
- ⁵ He añadido entre corchetes la palabra ‘mujeres’ porque el mismo Molina había señalado en el segmento anterior que eran las mujeres quienes se dedicaban a la preparación de la chicha y, haciendo uso de un recurso habitual de la lengua y del estilo de la época, deja de mencionar al sujeto explícito para transformarlo en uno implícito.
- ⁶ A pesar de que Bartolomé de Segovia escribe su relato en la década de 1550, los acontecimientos que registra ocurrieron entre 1535 -“acaescieron estas cosas en el mes de Abril de 1535” (folio 13v)- y la muerte de Paullu Inca, ocurrida en mayo de 1547. Para más detalles, véase Segovia (2019 [1553]).
- ⁷ Si bien no podemos afirmar que las cifras ofrecidas por los cronistas, tanto para la duración de los eventos como para las edades, cantidad de participantes, soldados, etc., hayan sido reales, sí nos parece interesante que Bartolomé de Segovia también haya descrito que los varones participantes de estas ceremonias tenían 14 años (Segovia 2019 [1553]:154-155). Sean literales o referenciales las edades ofrecidas por los cronistas, podríamos pensar que los grupos de varones y de mujeres tenían las mismas edades.
- ⁸ Con respecto al término ‘*apa*’, Cerrón Palomino señala que se refiere a ‘el que lleva’ (Cerrón Palomino y Hernández 2021:235, nota 391).
- ⁹ Mocha.
- ¹⁰ Betanzos señala también que el mes de noviembre habría sido cantaraiquis, mes del cantarai (Betanzos 2015 [1551]:cap. XV, f. 32v).
- ¹¹ Betanzos es el único de los cronistas que señala que son los parientes del joven quienes cargan la chicha elaborada por la *aclla*. La relación que se establece aquí entre el joven, la doncella y la familia del varón es un tema que no podemos desarrollar por motivos de extensión.

- ¹² Betanzos señala también que el mes de noviembre habría sido *cantaraqúis*, mes del *cantarai* (Betanzos 2015 [1551]; cap. XV; f. 32v).
- ¹³ Betanzos es el único de los cronistas que señala que son los parientes del joven quienes cargan la chicha elaborada por la *aclla*. La relación que se establece aquí entre el joven, la doncella y la familia del varón es un tema que no podemos desarrollar por motivos de extensión.
- ¹⁴ Molina invisibiliza constantemente las acciones de las mujeres y solo podemos rastrearlas en estos pequeños indicios que dan cuenta, como en este caso, de que las doncellas han hecho el mismo recorrido que los varones, pero cargando con la chicha.
- ¹⁵ A partir de diciembre se realiza otra serie de prácticas que también serían parte del mismo Capac Raymi, como el *chocanaco*, una especie de batalla ritual entre los hanan y hurin cuzcos, que se dirime gracias a la intervención del Inca. Los orejones visten, en esta oportunidad, otros vestidos nuevos, unos *uncus* negros con capas leonadas y sus cabezas adornadas con plumas de colores. Por primera vez, rompen el ayuno que comenzaron varias semanas antes y se celebra, en compañía del Inca [¿y la Coya?] y todas las *huacas* y bultos de los gobernantes difuntos, un nuevo baile, *yahuaira*, que dura varios días. En seguida, salen a barbechar las chacras. A la primera luna llena siguiente se hacía nuevamente un *yahuaira*, salen las *huacas* y bultos a la plaza del Cusco y los participantes de la celebración, vestidos esta vez de negro con fajas blancas y flocaduras, van a *moro urco* a buscar la gran maroma de colores, “al principio de la cual estaua hecha vna bola de lana colorada, gruessa, y uenían todos las manos asidas en ella, los hombres a vna parte y las mugeres a otra, haciendo el taqui llamado yahuayra y, allegados a la plaza, los delanteros asidos siempre a la misma huasca llegauan a hacer reuerencia a las *huacas* y luego al inca; y así” (Molina 2021 [1575]:247, cursivas de la autora) con la cual realizan desplazamientos hasta que termina enroscada con forma de caracol en el centro de la plaza. El 18 de diciembre salían los varones a la plaza con nuevos *uncos*, unos de color azul y otros de color amarillo, se efectuaban sacrificios a las *huacas* y se guardaban las cenizas y carbones para, al día siguiente, en *aucaypata* realizar un nuevo sacrificio llamado *mayu catiy*, el cual se llevaba a cabo en los ríos Sapi y Huacapunco y que consistía en echar toda comida, vestido, adorno, ceniza, etc., que se hubiese usado durante el año en la primera represa de este sistema fluvial. El peso de estos objetos mojados debía lograr que la primera presa se rompiese, provocando un aumento en la fuerza de la bajada del río, rompiendo consecutivamente todas las otras represas hechas. Luego debían recuperarse los sacrificios que permanecían en el agua, los que, por orden del Inca, eran llevados a Ollantaytambo, desde cuyo puente se echaban dos cestos de coca que también tendrían que ser recuperados posteriormente. “La razón por que hechauan en el río estos sacrificios hera diciendo que, pues el hacedor de todas las cosas les auía dado tan buen año, tubiese por uien del uenidero dárselo bueno, y que, de aquellas cosas que les auía dado, le hacían aquella ofrenda y sacrificio por que no los tuuiese por yngratos” (Molina 2021 [1575]:250).
- ¹⁶ A través de la descripción, uso del concepto y nuevas variantes terminológicas de ‘*aclla*’ se puede rastrear la construcción de este sujeto social desde las primeras descripciones españolas, las cuales se van complejizando especialmente en el último tercio de ese siglo y en los primeros decenios del XVII. Guaman Poma, por ejemplo, identifica varios tipos diferentes de *acllas*: “Que auía de seys maneras uírgenes de los ydolos y otros says maneras de uírgenes comunes y en cada lugar en el treyno” (Guaman Poma 1615:299 [301]). Estos tipos serían *guayrur aclla*, *sumac aclla*, *uayror aclla sumac*, *sumac acclap catiquin*, *aclla chaupi catiquin sumac aclla*, *pampa acllaconas*, *aclla de los incas*, y *aclla panpa ciuec*. Las primeras fuentes de la Conquista y hasta la década de 1560, generalmente, solo distinguen *mamacona* y *aclla*, aunque en la descripción de sus labores es posible inferir que existían distintos tipos. Una excelente discusión sobre este problema en Covey 2023.
- ¹⁷ Cobo escribe sus relatos utilizando como base crónicas y relaciones redactadas en el siglo anterior por testigos presenciales de los hechos. Su crónica fue escrita casi un siglo después de la de Betanzos y unos 70 años después de la de Molina, la que evidentemente tuvo en sus manos, pues copia párrafos idénticos.
- ¹⁸ Betanzos no menciona este vocablo en su *Suma y narración*.
- ¹⁹ Artzi (2016) plantea que es posible comprender la noción de virginidad asociada a las *acllas* desde una visión andina distinta, en la que estas mujeres, en realidad, habrían estado a cargo de controlar la natalidad y su propia reproducción. La virginidad, así como la belleza de estas mujeres, son categorías que actualmente están en discusión (Chacaltana 2021; Chacaltana et al. 2024).
- ²⁰ La autora analiza también el aríbalo VA 7896 del Ethnologisches Museum de Berlín, y concluye que se trataría de uno de los contenedores de la chicha producida por estas *acllas* al interior de los *acllawasis*.
- ²¹ Un dato que no es analizado por Artzi son las dimensiones de este objeto (16,2 × 11,5 × 17,4 cm), que entran en algún tipo de contradicción de uso con la taxonomía que propone Barraza Lazcano, para quien este jarro correspondería a un cántaro pequeño: “Altura: 10-30 cm; diámetro del borde: 5-9.9 cm. Empleados como ofrendas mortuorias, principalmente en el área nuclear del imperio” (Barraza Lazcano 2012:68). Por el momento, no hay datos disponibles sobre el contexto en el que fue encontrada esta pieza.
- ²² No hemos abordado aquí el problema de las distintas denominaciones que recibieron las mujeres que estaban dentro de los *acllawasis* (*ñustas*, *acllas* -y las variaciones de las *acllas*-, *mamaconas*, etc.), dado que es un tema que requiere un debate en sí mismo. Algunos alcances preliminares pueden verse en Alberti (1986), Alonso (1989), Surette (2008), Barraza Lazcano (2012), Chacaltana et al. (2024).
- ²³ La variedad de actividades, aprendizajes y estratificación al interior de los *acllawasis* da cuenta de la importancia que tuvo para el control imperial incaico la formación de estas mujeres, y pone de relieve el hecho de que no existiese un símil para los varones. Para la mayoría de las mujeres elegidas, la reclusión era un rito de iniciación que culminaba con el matrimonio y la vuelta a la vida fuera del *acllawasi* (Gose 2000:87).
- ²⁴ Asimismo, las mujeres eran responsables de una parte importante de las victorias, pues eran ellas las encargadas de consagrar la memoria de las batallas a través de la creación de

cantares (Betanzos 2015 [1551]; Parte 1; cap. 19). En palabras de Covey, “puede que los hombres ganaran la batalla, pero las mujeres fueron esenciales para consagrarla en la memoria inca” (2023:86, traducción de la autora).

²⁵ “*When the Inka state presented itself as a benevolent proprietor toward its conquered subjects, offering them food and drink in return for tributary labor, it exercised power in a specifically female form*” (Gose 2000:86).