



# C & P

## *Revista Cambios y Permanencias*

Grupo de Investigación: Historia, Archivística y Redes de Investigación

Número 8, 2017, pp. 402-426 • ISSN 2027-5528 Web

### Una aproximación a dos casos de amancebamiento cacical (Cajatambo, 1605 y 1607)

#### An Approximation to two cases of chieftain's concubinage (Cajatambo, 1605 and 1607)

**Jorge Luis Rojas Runciman**

Universidad Nacional Autónoma de México  
orcid.org/0000-0002-4967-7915

**Recibido:** 30 de marzo de 2017

**Aceptado:** 17 de mayo de 2017



Grupo de  
Investigación  
Historia  
Archivística y  
Redes de  
Investigación

# Una aproximación a dos casos de amancebamiento cacical (Cajatambo, 1605 y 1607)<sup>1</sup>

Jorge Luis Rojas Runciman  
Universidad Nacional Autónoma de México

Antropólogo de la Universidad Nacional Federico Villarreal de Lima, Perú. Magister en Antropología con Mención en Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Estudiante del programa de Doctorado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Correo electrónico: [Jorch2386@gmail.com](mailto:Jorch2386@gmail.com)  
[jlrojasr@pupc.pe](mailto:jlrojasr@pupc.pe)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-4967-7915](https://orcid.org/0000-0002-4967-7915)

## Resumen

El objetivo de este artículo es estudiar los amancebamientos incestuosos practicados por dos caciques e investigar qué tipo de intereses (sociales, económicos y políticos) existen detrás de la tolerancia demostrada a este delito. A pesar de que ambos casos se desarrollaron en la provincia de Cajatambo, cada uno presenta una lógica particular, con base en las dinámicas locales existentes.

**Palabras clave:** Amancebamiento, incesto, iglesia, justicia eclesiástica, negociación.

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue expuesta en el IX Congreso Internacional de Etnohistoria, Arica, 2014.

## **An Approximation to two cases of chieftain's concubinage (Cajatambo, 1605 and 1607)**

### **Abstract**

The objective of this article is the study of incestuous concubinage that was practiced by two chieftains and what kind of interest (social, economics and politics) was behind the tolerance shown to this delict. Although these cases had their origins in Cajatambo, each one presents its own logic because of the local dynamics that they live in.

**Keywords:** Concubinage, incest, church, canon law, negotiation.

### **Introducción**

Era aún de mañana en la doctrina de San Francisco de Mangas<sup>2</sup> cuando Juana Ruray Caxa decidió denunciar a Juan Poma Ricapa, su esposo, por adulterio. Se dirigió a la casa de Juan Pérez de Segura, cura de la doctrina, y pidió su intervención para remediar su situación. Juana confesó que su esposo mantenía una relación ilícita con María Llano Huaca, viuda de Sebastián Hinchí Chagua. En la época virreinal, el adulterio era un delito muy grave, pero el cometido por Juan escaló rápidamente porque compartía con María un vínculo de parentesco: ella la viuda de su hermano Sebastián Hinchí Chagua. Para la Iglesia, esto era un incesto.

Unos meses después, el padre de Juan, el cacique don Carlos Callan, fue acusado de estar en una relación ilícita e incestuosa. Según la información recibida, don Carlos estuvo

---

<sup>2</sup> San Francisco de Mangas está ubicado en el sector norte de la provincia de Cajatambo y durante la época virreinal tenía cinco pueblos anexos: Copa, Pahas, Puquián, Nanis y Chamas (Duviols, 2003, p. 136).

amancebado con una india no bautizada llamada Puchuy; cuando ella murió, el cacique se amancebó con la hermana de Puchuy y dos indias más. Todas ellas vivían en casa de don Carlos, quien les proporcionaba lo necesario para su manutención.

En el pueblo de Cochamarca, ubicado en el repartimiento de Andajes<sup>3</sup> (Mapa 1), hubo otro escándalo con similares características: El cacique don Fernando Pilco Guaraz estaba amancebado con Leonor Quillay Cachan, viuda de su tío paterno. Pero a diferencia del cacique don Carlos y su hijo, don Fernando cometió una serie de abusos contra sus súbditos; uno de ellos fue obligar a varias mujeres, jóvenes y solteras, a relacionarse con él. Aquellas que se resistían, eran enviadas a la cárcel, con el único propósito de quebrar sus voluntades. En Cochamarca, nadie se atrevía a detener el comportamiento de don Fernando. El cacique don Lorenzo Tomay Quispe, al ver que los indios del repartimiento no tenían justicia, decidió ir a Lima y denunciar personalmente a su primo hermano.

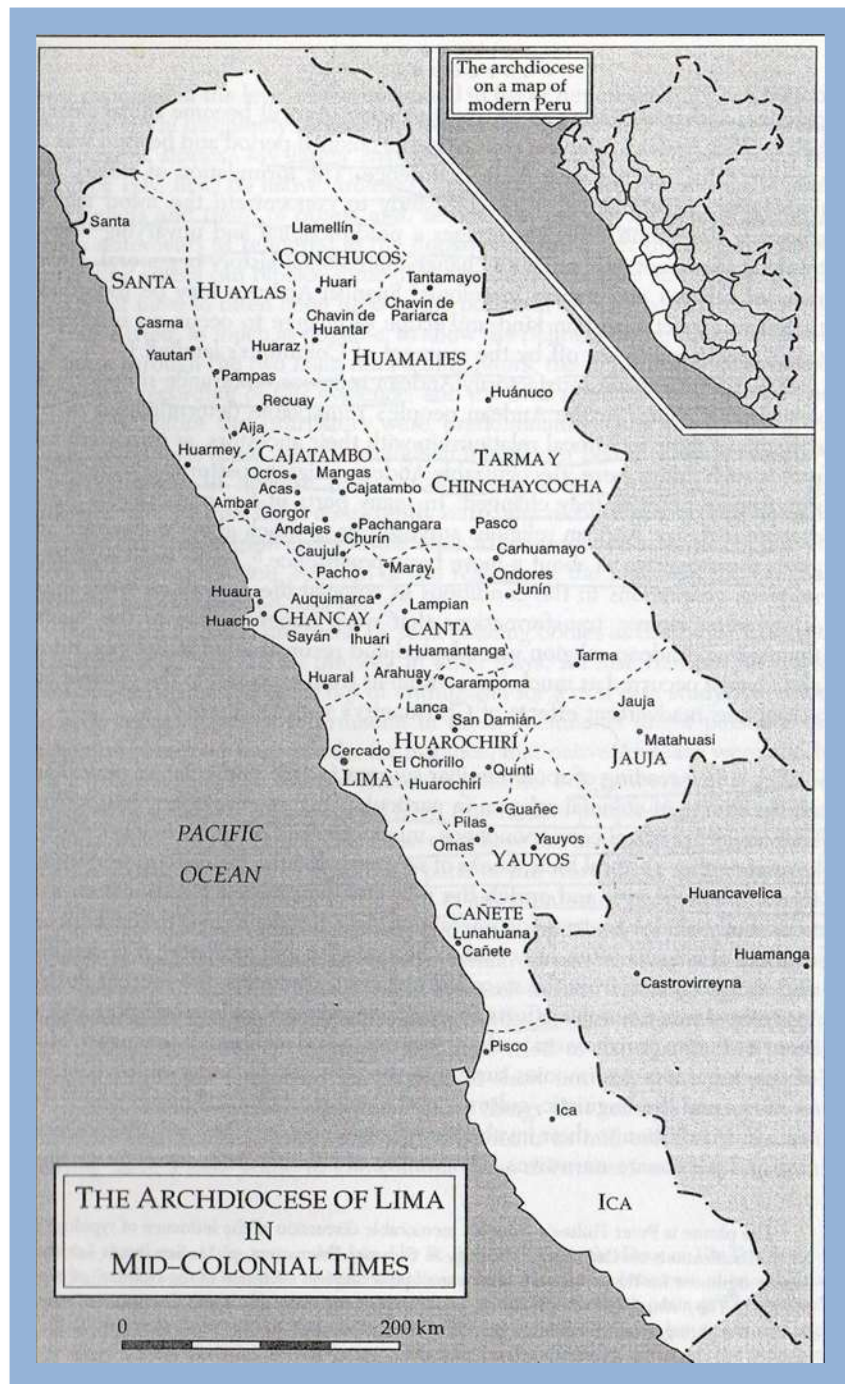
El objetivo de este artículo es investigar qué tipo de negociaciones y acuerdos existían detrás de la tolerancia manifestada hacia las relaciones ilícitas. Como resultado directo de este tipo de negociaciones, se articulaba un determinado orden que respondía a las necesidades, intereses y dinámicas de carácter local, alejándose de la imagen que el virreinato buscaba implementar. Con la exposición de los hechos ante la justicia, en teoría, se debía castigar a los delincuentes y restituir el orden social; sin embargo, como veremos más adelante, la justicia sólo era un medio para resolver disputas locales y reacomodar las relaciones de poder existentes.

---

<sup>3</sup> El pueblo de Cochamarca estaba ubicado en el sector sur de la provincia de Cajatambo. Esta doctrina estaba compuesta por siete pueblos anexos: Yaracoya, Huaca, Llupi, Maní, Calpa, Aynaca, Puna e Inquitama (García Cabrera, 1994, p. 83).

## Mapa 1

### Mapa del Arzobispado de Lima, Siglo XVII



Fuente: Mills, K. (1997). *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and extirpation. 1640-1750*. New Jersey: Princeton University Press.

Antes de pasar a desarrollar nuestro tema de investigación, debemos hacer unas pequeñas aclaraciones. En los documentos consultados, los delitos cometidos por estos hombres no son tipificados como adulterios, sino como amancebamientos. En un primer momento consideramos que esta tipificación sólo se aplicaba a los casos que involucraban indios, pero al revisar otras secciones del Archivo Arzobispal de Lima, encontramos que también se aplicó a españoles, negros, mestizos y castas<sup>4</sup>. ¿Por qué se hacía esta tipificación, si entre ambos delitos existía una marcada diferencia?

Para dar una respuesta a esta pregunta, debemos conocer qué se entendía por amancebamiento en el siglo XVII. En primer lugar está su definición etimológica. En el diccionario de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana (1611)*, la palabra amancebamiento se define como: “ilícito ayuntamiento”. Dentro de esa definición, el amancebado es aquel: “que trata de asiento con la que no es su legítima mujer y amancebada la que de propósito cohabita con el que no es su marido” (Covarrubias, 1611). En este diccionario, la palabra adulterio no está definida, pero las personas conocían su significado.

En la legislación, el adulterio era un delito muy grave, porque atentaba contra el modelo matrimonial cristiano y la honra de la familia. La sociedad castigaba severamente los adulterios, aunque el castigo variaba en función del sexo del delincuente. Si un hombre cometía adulterio, la honra de su esposa no se veía afectada, por lo que tenía que pagar una multa económica. No obstante, si ocurría lo opuesto, un esposo engañado podía asesinar a su esposa y a su amante si los descubría en el acto y salir impune, porque necesitaba limpiar su honra<sup>5</sup>.

La Iglesia, por el contrario, condenaba todo tipo de violencia (en especial, la ejercida contra las mujeres); su objetivo era reformar el comportamiento del individuo y velar por la salvación de su alma. Ahora, la Iglesia consideraba que el amancebamiento (o

---

<sup>4</sup> Varios de estos casos se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), en sus secciones *Causas de Amancebamiento*, *Visitas Pastorales* y *Hechicerías e Idolatrías*.

<sup>5</sup> En palabras de Teresa Lozano: “los maridos deshonorados se veían obligados, por el ambiente que les rodeaba, a tomar medidas enérgicas en caso de adulterio pregonado. En general, el engañado reaccionaba con furia y la traidora descubierta podía estar segura de enfrentarse a un destino, si no mortal, al menos capaz de recluirla por el resto de sus días” (Lozano, 2005, p. 213).

fornicación simple, porque involucraba a personas solteras) era un pecado grave, porque entre sus practicantes no existía un vínculo indisoluble ni cumplía el fin supremo de la cópula: la reproducción de la especie. En el caso de los adulterios, la Iglesia apelaba al perdón y arrepentimiento, utilizando metáforas e historias bíblicas (como el de la Sagrada Familia) para restituir el vínculo matrimonial.

Para la Iglesia, el adulterio y el amancebamiento eran, en esencia, un mismo delito: un atentado contra del sacramento del matrimonio. El Concilio de Trento (1545-1563) estableció la forma como los clérigos debían proceder contra aquellos que no querían abandonar ese estado. Primero, los clérigos debían amonestar públicamente a los delincuentes, y si después de tres advertencias no se reformaban, entonces debían ser procesados judicialmente, aplicándoles la pena máxima: la excomunión<sup>6</sup>. En el Perú virreinal, los indios no podían ser excomulgados, pero sí se les podía administrar castigos físicos para reformar su comportamiento<sup>7</sup>.

Hechas estas aclaraciones, trataremos brevemente las características de la poligamia prehispánica y cómo la Iglesia buscó regular esta práctica desde la legislación eclesiástica.

### **¿Uniones válidas o prohibidas?: la poligamia y la reforma cristiana**

Durante la época prehispánica, la poligamia era una práctica exclusiva de las autoridades políticas y miembros de la élite, porque articulaba una compleja red que descansaba sobre el prestigio social y motivos políticos. Como los gobernantes se

---

<sup>6</sup> *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XXIV, Sacramento del Matrimonio, Cap. 8 “Graves penas contra el concubinato”. Recuperado de: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf>

<sup>7</sup> En el Tercer Concilio Limense (1583), se señala: “que para los indios, tan fácil y de tan corto entendimiento, no se debía usar excomuniones, ni de otras censuras y que en lugar de estas penas espirituales se debía de usar de otras exteriores y corporales, *para conservar la obediencia y respeto debido a los mandamientos de la iglesia*, mayormente ordenado los antiguos cánones y costumbre de la iglesia el usar de tales penas corporales para con semejante género de personas [...] declara este santo concilio que los jueces eclesiásticos pueden y deben corregir y castigar a los indios como son los delitos tan graves de idolatría o apostasía o ceremonias y supersticiones de infieles, y también cualesquier sacrilegio cometido contra el bautismo y matrimonio y los demás sacramentos, que aunque no son tan graves, es necesario corregirlas”. *Tercer Concilio Limense*, Cuarta Acción, Cap.7: “Que los delitos de indios que pertenecen al fuero de la iglesia se han de castigar más con pena corporal que no con pena espiritual” (Vargas Ugarte, 1951, Vol.1, p.364). El énfasis es nuestro.

consideraban descendientes de una divinidad específica, como los Incas que descendían del Sol, practicaban el incesto real con el propósito de que su condición se transmitiera a la siguiente generación.

Durante la expansión incaica, la poligamia fue una herramienta útil para avasallar a distintos señoríos y forjar alianzas políticas con sus líderes, sin necesidad de un enfrentamiento bélico. Se negociaba con el cacique sometido el pago de tributos y los lazos de reciprocidad y redistribución que se establecerían con el Inca. Aceptadas las condiciones, éste último entregaba símbolos de poder (insignias, literas, ropa, etc.) y, entre ambos gobernantes se intercambiaban mujeres. El Inca entregaba una pariente consanguínea o una virgen del sol, mientras que el cacique ofrecía a una de sus hermanas o hijas; a través de este intercambio, nos dice Susan Ramírez, los hijos de estas uniones serían parientes directos del Inca y se integrarían a una gran red de parentesco, teniendo como ancestro en común al sol (Ramírez, 2009, p.11).

Con la llegada de los españoles, muchos caciques vieron una oportunidad para desembarazarse del yugo incaico. Para sellar una alianza política, la costumbre dictaba entregar mujeres; pero hubo ciertas particularidades. En primer lugar, los españoles no podían entregar mujeres porque la participación femenina en las campañas de conquista era casi inexistente, por lo tanto, ellos estaban en “deuda” con los caciques; esto nos lleva a la segunda particularidad. Como ambos grupos no compartían los mismos códigos culturales, la entrega de mujeres fue interpretada de distintas maneras. Los aborígenes creían que las mujeres entregadas eran, en efecto, esposas legítimas de los españoles, sin embargo, estos últimos no lo consideraban así y, por el contrario, vieron a estas mujeres como sus concubinas.

Por otra parte, con la caída del imperio inca, los caciques aliados de la conquista pensaron que volverían a su antiguo estilo de vida; pero no fue así. Se estableció una nueva estructura político-administrativa y se impuso una nueva religión, la cristiana católica, conllevando a un reordenamiento del espacio, una transformación de los hábitos y



costumbres, una nueva consciencia sobre el cuerpo, una nueva noción del matrimonio y la familia, y un nuevo discurso sobre vicios y virtudes (Borja, 2009, p. 91).

Para la Iglesia, la poligamia era una práctica que iba en contra del modelo matrimonial que predicaba. Para la doctrina cristiana, el matrimonio parte del libre intercambio de consentimiento entre los contrayentes, elemento que no es posible encontrar en una unión que nació por intereses políticos. En segundo lugar está el tipo de vínculo que existe entre los cónyuges; para la Iglesia, el matrimonio es un sacramento (porque emula la relación de Cristo con la Iglesia) y un contrato (porque establece deberes y derechos entre los cónyuges; además, la familia se convierte en la base de la sociedad y el espacio de socialización de los individuos). Por lo tanto, existía un vínculo indisoluble entre los cónyuges y sólo podía disolverse con la muerte; si el matrimonio se volvía insostenible, existía un mecanismo de separación legal: el divorcio. No obstante, esta separación no quebraba la indisolubilidad de vínculo conyugal. Entre los indios, la unión creaba un vínculo entre los cónyuges y también existía un mecanismo de separación: el repudio. Pero a diferencia del modelo cristiano, los indios sí podían volver a casarse después de un tiempo. En lo que sí concordaban ambos modelos matrimoniales era la condena al adulterio.

Las autoridades eclesiásticas eran conscientes que el modelo matrimonial cristiano no podía aplicarse mecánicamente, porque existían ciertas costumbres que llevaron al límite la reflexión teológica, y una de ellas era la poligamia. Para poder proceder, las autoridades eclesiásticas necesitaban instrucciones de Roma; la primera llegó en 1537. El papa Paulo III publicó la bula *Altitudo Divini Consilii*, señalando que los indios casados con más de una mujer, y que habían recibido el bautismo, debían sacramentar su unión con la primera de ellas. Pero si la mujer compartía con el varón un grado de parentesco prohibido por la iglesia<sup>8</sup>, había muerto o simplemente se desconocía su paradero, entonces el varón podía

---

<sup>8</sup> Los impedimentos matrimoniales por parentesco son: A) Consanguinidad: línea recta (padres, hijos, hermanos) y por línea colateral hasta el cuarto grado (primos hermanos). B) Afinidad; la relación entre un cónyuge y la familia de su consorte. Para la Iglesia: “el parentesco de afinidad proviene de considerar que los familiares de un cónyuge son, en alguna medida, también familiares del consorte” (Corazón, 2012, p. 98).

elegir a una de sus esposas secundarias<sup>9</sup>. Celebrado el matrimonio cristiano, las esposas secundarias debían abandonar la casa del varón y asumir nuevamente el estado de soltería.

Este cambio en la costumbre no agradó a muchos caciques, porque la poligamia no sólo era un símbolo de prestigio sino un medio para establecer una red que se nutría de los vínculos sociales, espirituales y rituales entre el varón y los parientes de sus esposas. A pesar de estas resistencias, la poligamia prehispánica comenzó a desaparecer, pero algunos de sus componentes elementales continuaron practicándose a lo largo de la zona rural. Por causa de la caída demográfica y la migración de muchos hombres para evitar el pago de tributos, muchos pueblos quedaron habitados mayormente por mujeres, ancianos y niños. La falta de hombres no sólo afectaba el pago del tributo o la organización de la mano de obra; también comprometía las actividades comunales. Por tal razón, se diseñaron una serie de estrategias para enfrentar estas dificultades, siendo una de ellas la formación de unidades domésticas de carácter polinuclear.

En la provincia de Huánuco, en 1564, el visitador Iñigo Ortiz de Zúñiga describió la composición de varias de estas unidades domésticas, organizadas para pagar el tributo. A modo de ejemplo colocamos el caso de Hernando Paccha, indio de 25 años, quien vivía con su madre, su hermana y su manceba. Él trabajaba en los campos de cultivo del encomendero, mientras que las mujeres tejían ropa para este último. Ortiz también visitó algunas unidades domésticas encabezadas por caciques, encontrando que éstas se organizaban bajo los principios de una relación poligámica (incluyendo el intercambio de mujeres). Estos caciques vivían con sus esposas y otras mujeres, de quienes bajo la categoría de “indias de servicio”, se aprovechaba su sexualidad y fuerza laboral (Bernand, 1998, p. 439).

---

<sup>9</sup> Si bien la Iglesia prohibía el matrimonio entre personas que compartían parentesco hasta el cuarto grado, en el Perú hubo una excepción. En el caso de los soberanos incas que estaban casados con parientes consanguíneos, la primitiva iglesia peruana dispensó estas uniones hasta recibir una respuesta definitiva de Roma. Luego de la conclusión del Concilio de Trento en 1563, la Iglesia prohibió toda unión entre parientes consanguíneos. En Lima, el Segundo Concilio Limense (1567) recogió esta norma y la implementó a la población india.

A pesar de que estas uniones estaban prohibidas por la Iglesia, eran toleradas porque existían acuerdos y negociaciones entre sus practicantes, encomenderos y los pocos clérigos del lugar (porque también participan en actividades económicas). Estas negociaciones articulaban un orden difícil de desmontar, porque estos acuerdos beneficiaban económicamente a todas las partes involucradas. Ahora, las instituciones virreinales organizaban visitas a los territorios que estaban bajo su jurisdicción, con el propósito de conocer su estado y resolver los problemas existentes en el terreno. No obstante, varios de estos visitantes eran sobornados, con el propósito de mantener ese orden local e informar a sus superiores que no existía problema alguno en la región<sup>10</sup>.

Por otra parte, las condiciones geográficas también permitían la continuación de ciertas prácticas prehispánicas; esto lo observamos en la provincia donde se desarrollan nuestros casos de estudio: Cajatambo. Según los informes de varios corregidores, la geografía de Cajatambo era una de las más agrestes del virreinato del Perú, hecho por el cual, la reorganización y evangelización de los indios eran muy difíciles de realizar. Para finales del siglo XVI, un gran número de indios habían sido reubicados en doctrinas que emulaban a los pueblos españoles, sin embargo, éstas se ubicaban muy cerca de los antiguos asentamientos prehispánicos (Pereira Plascencia, 1989, p. 30). Como resultado, los indios continuaban celebrando ceremonias en honor a sus ancestros, recordando sus historias míticas y fortaleciendo su identidad étnica. La Iglesia tipificó estas prácticas como idolátricas e implementó una serie de mecanismos para combatirlas, como las visitas eclesiásticas, aunque los resultados no serán los esperados. Este es el escenario donde se desarrollaron nuestros casos de investigación; pasemos al primero de ellos.

---

<sup>10</sup> A modo de ejemplo, citaremos el memorial del Padre Bartolomé Álvarez: “en los diez años que estoy en este obispado de los Charcas, y en este tiempo he visto muchas visitas y pleitos extraordinarios contra sacerdotes y otras gentes, y ninguno he visto tratar con amor y deseo de enmendar las vidas, corregir [a]llas personas, consolar a los afligidos ni evitar los pecados. *Sólo he visto “visitar la plata” y “prender la plata”* (Álvarez, 1998, p. 21).

## Don Carlos y don Juan: Herederos de Mujeres<sup>11</sup>

Con la denuncia de Juana Ruray, Juan Pérez de Segura<sup>12</sup> se apresuró en procesar a Juan Poma. Lo primero que hizo fue nombrar a sus magistrados: Gonzalo Núñez fue el notario y Vicente Carhua Charic<sup>13</sup> el intérprete. El siguiente paso fue reunir a los testigos que sustentarían la denuncia contra Poma; éstos eran Santiago Villca Córdor<sup>14</sup>, Juan Xullca Lloclla<sup>15</sup>, Martín Maxco<sup>16</sup> y Martín Rima Yanac<sup>17</sup>. La historia que describieron es la siguiente:

El amancebamiento de Juan Poma y María Llano Guaca comenzó poco después de la muerte de Sebastián Hinchí Chagua, hermano de Juan y esposo de María. Por causa de esta relación, Juan abandonó su hogar y se mudó con María, con quien tuvo una hija. El amancebamiento era muy conocido, escandalizando a los indios y dándoles muy mal ejemplo. Los alcaldes ordinarios intentaron alejar a Juan del amancebamiento, pero lo hicieron de formas diferentes. En una ocasión, Santiago Villca intervino en una riña entre Juan Poma y su esposa, quien le reclamaba por la mala vida que le daba. Santiago le pidió a Juan que regresara con su esposa, pero éste no le hizo caso.

Por el contrario, Juan Xullca castigó públicamente<sup>18</sup> a Juan y le ordenó que se alejara del “incesto que hazia en hestar amancebado con su propia cuñada [,] muger [que fue] de su hermano” (AAL, *Hechicerías e Idolatrías*, (I: 16), 1605, f.2). No obstante, Juan volvió a negarse y para Xullca estaba claro que: “[aunque el] dicho juez e vicario les diga que no anden amancebados o se apartasen del dicho pecado [,] hentiende heste testigo no lo

---

<sup>11</sup> AAL, *Hechicerías e Idolatrías*. (I: 15), 1605; AAL, *Hechicerías e Idolatrías*. (I: 16), 1605.

<sup>12</sup> A parte de su función como cura doctrinero, Pérez de Segura fungía como vicario de la provincia. Este título lo facultaba para proceder judicialmente contra todo aquel que infringiera las leyes eclesiásticas.

<sup>13</sup> Indio ladino de veintiocho años.

<sup>14</sup> Indio de veintisiete años y alcalde ordinario de Mangas.

<sup>15</sup> Indio de cuarenta años y segundo alcalde ordinario de Mangas.

<sup>16</sup> Indio de veinticinco años.

<sup>17</sup> Indio de veintinueve años.

<sup>18</sup> Si bien los clérigos que no podían aplicar castigos físicos a los indios (porque esa potestad sólo le pertenecía al juez eclesiástico), las autoridades civiles indias sí podían hacerlo. Para un estudio sobre este punto ver John Charles (2010).

haran” (AAL, Hechicerías e Idolatrías, (I: 16), 1605, f.2). Los otros dos testigos no aportaron información adicional, por lo que su presentación fue para reforzar la denuncia.

Concluida la parte testimonial, el vicario ordenó al fiscal del pueblo, Jerónimo Tanjos, aprehender a los delincuentes. El 1 de febrero, Tanjos informó que sólo apresó a María porque Juan escapó de la doctrina. Ella fue llevada a la cárcel pública, donde se le tomó la confesión. Una vez recluida, María dijo tener treinta años de edad, ser natural del pueblo de San Lorenzo de Pahas, anexo de Mangas, y viuda de Sebastián Hinchí Chagua, “primo hermano” de Juan. Esto llamó la atención del vicario, porque basándose en la información reunida, Sebastián y Juan eran hermanos. Al volver a preguntarle sobre el parentesco entre Sebastián y Juan, María se limitó a responder: “ques verdad en el grado que tiene dicho” (AAL, Hechicerías e Idolatrías, (I: 16), 1605, f.5). En ese momento, el vicario la reprochó severamente, porque a pesar de conocer el grado de parentesco que compartían ambos hombres, se involucró con Juan.<sup>19</sup> En su defensa, María expresó que en varias ocasiones quiso separarse de Juan, pero la tenía amenazada porque: “si tal haze la a de matar e uirse de aqui y de heste miedo haze lo que el dicho Juan Poma Ricapa quiere” (AAL, Hechicerías e Idolatrías, (I: 16), 1605, f.5). No sabemos qué ocurrió después de la confesión de María, porque el proceso terminó de forma abrupta.

Unos meses después, el 8 abril del año 1605, Pérez de Segura denunció al cacique don Carlos Callan, padre de Juan, por los mismos delitos: amancebamiento e incesto. Pero encontramos algunas diferencias si lo comparamos con el proceso anterior; en primer lugar, desconocemos la identidad del acusador de don Carlos. En la denuncia formal, sólo se

---

<sup>19</sup> ¿Por qué existe una confusión respecto al grado de parentesco entre Juan y Sebastián? La respuesta está en el factor lingüístico. Primero, la información fue traducida de un idioma a otro. María se confesó en quechua y la información era traducida por el intérprete, que a su vez, era escrita en el documento. En segundo lugar, la terminología de los sistemas de parentesco español y quechua son muy diferentes. Entre los quechuas virreinales, la terminología variaba según el sexo del individuo. Si ego era hombre, éste llamaba a su hermano “*huauque*” y a su hermana “*tura*”; si era mujer, llamaba a su hermano “*pana*” y a su hermana “*ñaña*”. Respecto a los parientes colaterales, primos y primas, se agregan adjetivos que señalan cercanía o distancia con el individuo. El hombre llamaba a su primo hermano “*sispahuaque*” y a su prima hermana “*sispaturai*”; la mujer llamaba su primo hermano “*sispapanai*” y a su prima hermana “*sispañañañai*”. En cuanto a los primos de segundo y tercer grado, no importaba si el individuo era mujer u hombre, porque se utiliza el término “*huauque*” (hermano) para designarlos (Bendezú, 2012, pp. 62-84). Con base en esta información, existe la posibilidad de que Juan y Sebastián no hayan sido hermanos consanguíneos, sino primos lejanos, por lo tanto, no se estaría cometiendo incesto ante los ojos del grupo social.

menciona que el vicario se enteró del hecho. La segunda diferencia está en el número de mujeres involucradas con el cacique. Ellas eran:

“Ynes Chaupis (india) del pueblo de Nanis e otra india llamada Juana Mulloc con las quales (don Carlos) esta amancebado publicamente e duerme con ellas en su cama e las tiene en su casa e no haze bida con su muger ligitima y asimesmo parece aver sido amancebado muchos dias a mas con otra india llamada Puchuy ermana de la dicha india Juana Mucllo la qual era ermana de padre e madre de la suso dicha y sabido la dicha Puchuy infiel tuvo exceso carnal con el (don Carlos) e despues con la dicha con la dicha su hermana Juana Mucllo” (AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I: 15). Fol.1).

Otra dato resaltante es la ausencia de la esposa de don Carlos. No sabemos su nombre, tampoco si está muerta o si vive junto a don Carlos y las mancebas, si está separada de él o está ausente de la doctrina.<sup>20</sup> Lo cierto es que si el vicario hubiera contado con su testimonio, la acusación contra el cacique se habría fortalecido. Antes de comenzar con el proceso, Pérez de Segura designó a Gonzalo Núñez como notario y a Domingo Pintor, indio ladino, como intérprete. También se volvió a convocar a los alcaldes ordinarios, Santiago Villca y Juan Xulca, y dos testigos más: Vicente Carua Charic<sup>21</sup> y Hernando Cimjas.<sup>22</sup>

Los testigos señalaron que, en efecto, Puchuy nunca fue bautizada y que fue la manceba de don Carlos. La relación duró un buen tiempo, aunque no se especifica si fue antes del matrimonio de don Carlos o si ésta se desarrolló de forma paralela, pero lo cierto es que el amancebamiento era muy conocido. Luego de la muerte de Puchuy, don Carlos se amancebó con Juana Mulloc (hermana de Puchuy), Juana Guato (con quien tenía una hija) y otra india conocida como Cibriana Mulloc; todas vivían en la casa de don Carlos, quien les proporcionaba todo lo necesario para su sustento. Ninguno de los testigos explica por qué ninguna autoridad, civil o eclesiástica, intervino a don Carlos, en especial, por estar

---

<sup>20</sup> En la doctrina de San Francisco de Ihuari, provincia de Chancay, la esposa del cacique Pablo Ticsi Huari, llamada Ana Caja, huyó de la doctrina en dos oportunidades. El cacique llamó a su esposa “cimarrona”, porque se negaba a hacer vida maridable con él. AAL. *Causas de amancebamiento* (I: 4).

<sup>21</sup> Indio ladino de veintiocho años; sirvió como intérprete en el proceso contra Juan Poma Ricapa.

<sup>22</sup> Indio de cuarenta años.

amancebado con tres mujeres de forma simultánea. Tampoco se informó a los anteriores doctrineros que Puchuy era “infiel”, aunque Hernando Cimjas señaló que esta omisión fue por miedo. ¿Miedo a qué o a quién? No lo sabemos.

Con esta información, el vicario optó por remitir la causa a Lima para que el provisor, el licenciado Miguel de Salinas, determinara la forma de proceder y evitar que el proceso quedara trunco. Sin embargo, nunca se recibió una respuesta y el proceso también quedó detenido.

### **Don Fernando: Acaparador de mujeres<sup>23</sup>**

El 5 de noviembre de 1607, don Lorenzo Tomay Quispe, cacique principal del pueblo de Cochamarca, se presentó en el tribunal eclesiástico de la ciudad de Lima para denunciar criminalmente al cacique don Fernando Pilco Guaraz, su primo hermano.<sup>24</sup> Los delitos cometidos por don Fernando eran tres: amancebamiento, incesto y abuso de poder. Para demostrarlos, Don Lorenzo presentó cinco testigos: Juan Arias Purga<sup>25</sup>, Martín Hinchí Yauri<sup>26</sup>, Marcos Guaraz<sup>27</sup>, Lorenzo Yauri<sup>28</sup> y Martín Yanac<sup>29</sup>.

Los hechos comenzaron seis años atrás. El cacique Martín Rinri Guaraz, padre de Lorenzo y tío paterno de Fernando, estaba casado con doña Leonor Quillay Cachan, miembro de una de las familias principales del repartimiento. El matrimonio era muy conocido, y según los testigos, la pareja hizo vida maridable hasta la muerte de don Martín; entre tres y seis meses después, Leonor se amancebó con Fernando. Él la trataba como si

---

<sup>23</sup> AAL. *Amancebados*. (I: 20). Lima, 1607.

<sup>24</sup> El padre de don Lorenzo fue el cacique don Martín Rinri Guaraz. El padre de don Fernando se llamó don Sebastián Pilco Guaraz; según los testigos, Martín y Sebastián eran hermanos.

<sup>25</sup> Indio de cuarenta y cinco años de edad y residente en el barrio de San Lázaro, en la ciudad de Lima.

<sup>26</sup> Indio de veinte años, natural de Cochamarca y miembro del ayllu (grupo familiar) de don Lorenzo.

<sup>27</sup> Indio de treinta y dos años, natural del pueblo de Cochamarca y miembro del ayllu de don Fernando, llamando Maní.

<sup>28</sup> Indio de veintiocho años, natural del pueblo de Atavillos (provincia de Chancay) y residente en Cochamarca.

<sup>29</sup> Indio de veinticuatro años, natural del pueblo de Cochamarca y antiguo criado de don Fernando.

fuera su “esposa legítima” porque comían, bebían, dormían y paseaban juntos, demostrándose afecto públicamente (AAL, Amancebados, 1607, f.5).

En una ocasión, don Fernando fue al obraje de “Quipico”, propiedad de Juan Gutiérrez Flores<sup>30</sup>, acompañado por Leonor y unos indios mitayos. El obrajero sabía de la relación ilícita, pero se indignó al ver a la pareja en su propiedad; amonestó públicamente a don Fernando llamándolo “bellaco desvergonzado y mal cristiano”, sin embargo, el cacique pasó la noche con su manceba (AAL, Amancebados, 1607, f.3). Siete meses después, la pareja se encontraba supervisando los campos de cultivo de la comunidad cuando el teniente de la provincia, Hernán Paz, llegó al lugar y aprehendió a Leonor, llevándola consigo al pueblo de Quintay, pero extrañamente quedó libre muy rápidamente (AAL, Amancebados, 1607, f.3.v). Después de estos episodios, don Fernando no volvería a ser amonestado ni intervenido por magistrado alguno.

La tolerancia hacia el amancebamiento era producto de los vínculos que don Fernando tenía con el corregidor y los obrajeros, porque entregaba los tributos a tiempo y proporcionaba la mano de obra requerida para sus actividades económicas, aunque a costa de sus súbditos. Los testigos señalaron que el cacique se apropiaba del dinero y bienes de los indios, y además, los obligaba a trabajar sin remuneración alguna. Con el respaldo de estos personajes, don Fernando comenzaría a ejercer violencia contra las mujeres. Con la asistencia de su esclavo, el cacique obligó a varias indias solteras a amancebarse con él. Aquellas que se resistían, eran enviadas a la cárcel, y la única forma de liberarse era convertirse en manceba del cacique. Martín Yanac, antiguo criado de don Fernando, indicó que alrededor de veinte mujeres se convirtieron en mancebas. Por ningún motivo, estas mujeres podían relacionarse con otros hombres, porque ambos serían severamente castigados. Lorenzo Yauri lo experimentó en carne propia.

Yauri señaló en su testimonio que quería casarse con una india llamada Leonor, una de las mancebas de don Fernando, y al enterarse de esto, Leonor fue azotada públicamente

---

<sup>30</sup> Juan Gutiérrez Flores tuvo una importante presencia social y económica en la provincia de Cajatambo. Era dueño de haciendas y obrajes, aunque su patrimonio creció gracias a su matrimonio con doña Lucía de Montenegro, quien era dueña de una encomienda (Lohmann Villena, 1993, p.161).



y él fue enviado a la cárcel, aunque logró escaparse. En la parte final de su testimonio, Yauri dijo que don Fernando había castigado a varios indios, azotándolos y trasquilándolos públicamente. La violencia contra las mujeres no quedó allí, porque don Fernando abusó de cinco doncellas cuyos nombres eran María, Marta, Leonor, Isabel e Inés. Martín Yanac escuchó el lamento de las madres de las menores, que gritaban y lloraban en la plaza del pueblo: “dando voces que como se sufría semejantes cossas en aquel pueblo [y] quel cacique huviesse hechado a perder a sus hijas abiendolas corrompido y las dichas María [y] Marta se lo dixerón a este testigo” (AAL, Amancebados, 1607, f.7.v). Al terminar la fase testimonial, don Lorenzo pidió al provisor, el deán Pedro Muñiz, enviar a un visitador para frenar el comportamiento de su primo; pero ningún visitador fue despachado al repartimiento de Andajes. El 10 de diciembre, un mes después de la denuncia, don Lorenzo volvió a pedir al provisor la aprehensión de su primo, aprovechando que éste se encontraba en la capital. Muñiz estuvo de acuerdo y emitió un auto de prisión, no obstante, al igual que en los casos anteriores, el proceso quedó detenido.

La conclusión abrupta de los tres procesos nos lleva a preguntarnos: ¿qué impidió el normal desarrollo de las causas? Y lo más importante: ¿Realmente se buscaba acabar con los amancebamientos o existían otros intereses que se escondían detrás de las denuncias? Nuestra principal hipótesis es que estas denuncias estuvieron dirigidas a reacomodar las relaciones de poder, interno y externo, que afectaban directamente en la dinámica social de estas doctrinas. Al atacar a los caciques, intermediarios entre distintos grupos de poder que residían en el lugar, se lograría una nueva distribución del poder. Pasemos a analizar los casos.

### **Los intereses detrás de la tolerancia a los amancebamientos**

Empecemos por los hechos ocurridos en Mangas. Las denuncias contra el cacique y su hijo son la continuación de un conflicto entre la familia Callan y Juan Pérez de Segura; este conflicto tuvo su origen el año anterior (1604), cuando Pérez de Segura llegó a la

doctrina<sup>31</sup> y, coincidentemente, se estaba por elegir a un nuevo cacique. El candidato con mayores posibilidades para acceder al cargo político era don Carlos Callan, pero existía una facción que no estaba de acuerdo con su ascenso, porque sus intereses serían afectados. Fue así que buscaron el apoyo del clérigo y la mejor forma para establecer una alianza con él fue exponer la idolatría practicada en la doctrina; pero esta exposición fue selectiva, porque sólo se “descubrió” la idolatría vinculada a la familia Callan. Como resultado de esta exposición, el grupo rival a don Carlos tendría una posición más sólida frente a él y el clérigo contaría con mayores méritos para acceder a una mejor posición dentro de la estructura eclesiástica.

Fue así que en septiembre de ese año, el fiscal del pueblo Jerónimo Tanjos denunció la extracción de cuerpos de la iglesia y el descubrimiento de una cueva funeraria que le pertenecería a la familia Callan. Nadie sabía quién, o quienes, eran los responsables de su cuidado ni cuándo se extrajeron los cuerpos de la iglesia; no obstante, las sospechas recayeron sobre don Carlos Callan y sus hermanos, Domingo Nuna Callan y Hernando Malqui Callan. Para averiguar lo que realmente sucedió, Pérez de Segura enjuició a los hermanos Callan. Como señalamos líneas arriba, el motivo detrás de este proceso era político, pero entre las declaraciones de los hermanos y la sentencia hay un mes de diferencia. El documento no nos señala qué ocurrió en ese tiempo, pero consideramos que la balanza de poder continuó favoreciendo a don Carlos. Si bien no se pudo evitar su ascenso al cacicazgo, se abrió un espacio para establecer nuevos acuerdos entre todas las partes involucradas.<sup>32</sup> No obstante, esos pactos no durarían lo suficiente.

Ahora, ¿qué motivó a don Carlos y a su hijo a practicar una relación que era abiertamente condenada por la Iglesia? En primer lugar, los amancebamientos de estos hombres son la continuación de vínculos ya existentes: María había estado casada con Sebastián Hinchí Chagua, mientras que don Carlos estuvo amancebado con Puchuy; la

---

<sup>31</sup> Hasta el mes de octubre de 1603, el clérigo de Mangas fue Pedro Fernández de Castro. Su salida de la doctrina fue por una deuda de más de tres mil pesos. AAL *Causas Civiles* (1603) Lima.

<sup>32</sup> AAL. *Hechicerías e Idolatrías*. (I: 14). 1604. Para un estudio sobre este caso, ver Jorge Luis Rojas Runciman, “El cuerpo ausente de la iglesia: Las Circunstancias detrás de una acusación por Idolatría, San Francisco de Mangas (1604)”. (En revisión para publicación).

muerte deshizo esos vínculos. Estas uniones habrían beneficiado social, económica y políticamente a todas las familias involucradas, y para no perder esos vínculos, se utilizó el amancebamiento como plataforma para fortalecer dichas alianzas. Éstas beneficiaban especialmente a los Callan, porque su poder y posición dentro de la doctrina se robustecieron. Esta será la razón por la que los amancebamientos fueron tratados benignamente; sólo basta observar el comportamiento de los alcaldes ordinarios.

Cuando el virrey Francisco de Toledo (1569-1580) institucionalizó las doctrinas de indios, el gobierno comunal estaría a cargo del cacique y el cabildo de indios.<sup>33</sup> En teoría, los caciques y los miembros del cabildo debían apoyarse mutuamente, sin embargo, cada parte tenía intereses particulares y que podían entrar en conflicto. A pesar de que el cacique no podía ocupar un lugar en el cabildo, podía formar alianzas con algunos miembros; es aquí donde encontramos a Santiago Villca Córdor. Él era hermano de Puchuy y Juana Mulloc, y además, tío de la hija que esta última tuvo con don Carlos. No nos sorprendería que Villca Córdor haya accedido al cargo político gracias a los Callan<sup>34</sup>, por lo que se abría un camino hacia los demás miembros del cabildo.

Estos cambios dentro del cabildo habrían limitado, aún más, el poder de los opositores a don Carlos; el caso del alcalde Xullca Lloclla es muy particular. Él estuvo presente en el descubrimiento de la cueva funeraria y la sentencia emitida contra don Carlos y sus hermanos. Si bien castigó públicamente a Juan Poma, no hizo lo mismo con don Carlos, ¿por qué? Consideramos que el castigo contra Juan Poma ocurrió antes de la elección de don Carlos como cacique, porque una vez en el cargo y con el apoyo de sus aliados dentro del cabildo, Juan Xullca no tenía los medios para enfrentarlo. Por otra parte, el poder político de don Carlos también se habría nutrido con el apoyo de sujetos de poder que eran externos a la doctrina, como el corregidor de indios; su respaldo habría favorecido

---

<sup>33</sup> El cabildo de indios estaba conformado por un alcalde mayor, alcaldes ordinarios y miembros del consejo.

<sup>34</sup> En septiembre de 1604, Melchor Libiac ocupaba el puesto de alcalde ordinario. Él participó en el descubrimiento de la cueva funeraria perteneciente a la familia Callan. Poco después, fue sucedido por Santiago.

al cacique y su hijo, resolviendo las disputas de forma extrajudicial.<sup>35</sup> Este tipo de alianzas son más visibles en el caso de don Fernando Pilco, porque los intereses económicos son más claros.

Desde el momento de la fundación de los virreinos americanos, la Corona estableció un control sobre sus relaciones comerciales virreinales, porque el modelo económico oficial, el mercantilista, estipulaba que la base de la riqueza estaba en la posesión de la mayor cantidad de metales preciosos. Bajo esta lógica, los virreinos americanos deberían ser simples abastecedores de minerales, mientras que la Metrópoli se encargaría del abastecimiento de diversos productos; sin embargo, y en contra de los intereses de la Corona, los virreinos desarrollaron actividades económicas propias y establecieron circuitos económicos y comerciales internos y externos, con el propósito de satisfacer la gran demanda de los centros urbanos y mineros. Fue así que se crearon importantes mercados virreinales (Latasa Vassallo y de la Puente Brunke, 2008, p. 745).

La provincia de Cajatambo no fue ajena a esta realidad económica, porque operaban dentro de su territorio un gran número de obrajes textiles. Miriam Salas explica que la aparición de los obrajes estuvo relacionada con la ausencia de minas en la región y con el deseo de alcanzar con sus mercancías centros mineros por más alejados que éstos se encontraran (Salas, 2009, p. 473). Por otra parte, los obrajeros negociaban con los caciques, porque a cambio de la mano de obra, ellos accederían a una parte de las ganancias. La participación de los caciques en actividades comerciales, explica Claudia Rosas, hizo que aprendieran las formas de negociación practicadas de los españoles, sin dejar de lado los principios de reciprocidad y redistribución con su grupo étnico (Rosas, 2009, p. 13). Bajo estos criterios, prestemos atención a las acciones de don Fernando.

---

<sup>35</sup> Las tensiones entre Pérez de Segura y la familia Callan no terminarían ahí, porque Don Carlos y su hijo fueron a Lima a denunciar al clérigo. Lamentablemente, la denuncia se ha perdido pero contamos con un pedido hecho por Pérez de Segura ante el tribunal eclesiástico. Éste pedía al provisor autorización para volver a Mangas y hacer sus descargos. El provisor Pedro Muñiz aceptó la petición y pidió que al volver: “no haga agravios ninguno a los indios y que les deje seguir su causa so pena [de] que será castigado por todo rigor de derecho”. *AAL Capítulos*. (1:7) 1606-1610. Fols.5-6.v.

La primera acción que describieron los testigos fue la llegada del cacique al obraje de Quipico, llevando indios para trabajar. Esto nos está señalando la existencia de un acuerdo entre el obrajero y el cacique, y que a pesar de que el primero recriminó a don Fernando por su comportamiento, éste ignoró la advertencia. La “rebeldía” del cacique también nos muestra la posición de poder que éste asumía frente al obrajero, porque si no se le permitía continuar con su relación, a pesar de ser ilícita, dejaría de proporcionar mano de obra al obraje. Otro elemento resaltante es que ningún clérigo ni vicario intervinieron para corregir el comportamiento del cacique; gracias a un informe sobre las doctrinas del arzobispado de Lima, conocemos que Cochamarca estaba administrada por un clérigo secular, mientras que en el pueblo de los indios de Andajes, por un fraile mercedario<sup>36</sup>.

En materia económica, el clero secular no contaba con los mismos recursos que las órdenes religiosas. Los primeros dependían directamente del dinero otorgado por la diócesis, mientras que las órdenes, poseían propiedades que generaban grandes ganancias. Por ello, muchos clérigos seculares desarrollaron actividades económicas que les generaban cuantiosos ingresos, a pesar de que estaban prohibidas por la Iglesia, porque se desatendían las actividades pastorales y evangélicas; estas actividades conllevaron, en muchas ocasiones, a abusar de la propia feligresía.<sup>37</sup> Si bien la misión de los clérigos era adoctrinar a los indios y velar por el orden social, ellos también ocupaban una posición de poder dentro de la comunidad. Es muy probable que don Fernando haya negociado con los clérigos que llegaron a la doctrina, porque a cambio de proporcionar mano de obra o mujeres, éstos deberían tolerar su comportamiento.

Gracias a estas negociaciones, don Fernando contaba con una serie de licencias que le permitieron abusar de sus súbditos, y probablemente, esto se habría originado por falta de indios tributarios. Al no poder recaudar el tributo a tiempo ni organizar la fuerza laboral obligatoria, la presión sobre el cacique debió haber sido muy grande. Por esta razón, don Fernando comenzó por apropiarse de la “plata y haciendas” de los indios que residían en el

---

<sup>36</sup> “Relación de las ciudades, villas y lugares, parroquias y doctrinas que hay en este arzobispado de Lima” en Emilio Lisson Chaves (1943-1956, pp. 288-291).

<sup>37</sup> En 1615, el cacique don Lorenzo Tomay Quispe denunció a Gonzalo Guerrero Luna, doctrinero de Cochamarca, por los agravios cometidos contra los indios de Cochamarca. AAL, *Capítulos* (2:11) 1615.

pueblo; en el caso de las mujeres, el cacique aprovechaba su fuerza laboral. Don Fernando empleó a estas mujeres en actividades domésticas, agrícolas y manufactureras. Nos llama la atención que don Fernando elegía a mujeres jóvenes y solteras; si las comparamos con las casadas, las mujeres solteras estaban en una posición de desventaja porque no tenían una figura masculina que las protegiera ni una institución como la Iglesia que pudiera defenderlas con base en la protección de vínculo matrimonial. Don Fernando no quería que estas mujeres se involucraran con hombres, y mucho menos, que contrajeran matrimonio, porque el control ejercido sobre ellas se perdería.

Para terminar, es claro que la resolución de los delitos y los conflictos subyacentes no se lograría a través de medios locales, porque existían muchos intereses que se verían comprometidos. Por lo tanto, era necesaria la intervención de una tercera parte, misma que no tuviera ningún tipo de vinculación con las dinámicas e intereses locales. Ésta sería la figura del visitador eclesiástico quien, en teoría, administraría justicia y adicionalmente recomendaría las relaciones del poder local. Sin embargo, ningún visitador fue enviado a la provincia, por lo que la resolución de los conflictos fue, suponemos, de forma extrajudicial.

## **Conclusiones**

A través del estudio de los amancebamientos de los caciques, podemos conocer qué tipo de intereses y negociaciones se escondían detrás de la tolerancia manifestada hacia estos delitos. En la época virreinal, la imagen que debía proyectar un cacique era la de un buen gobernante, defensor del cristianismo y un modelo para los indios que estaban a su cargo; por el contrario, un mal cacique era aquel que era idólatra, estaba amancebado y defendía sus propios intereses por encima del bien común<sup>38</sup>. Pero la realidad virreinal nos muestra que esta dicotomía no era tan marcada, porque existían espacios intermedios donde nuestros protagonistas pudieron desenvolverse.

---

<sup>38</sup> Claudia Rosas (comunicación personal).

En el caso de don Carlos y su hijo, los amancebamientos sirvieron para reforzar los vínculos preexistentes entre la familia Callan y las familias de las mancebas, y de paso, fortalecer la posición de estos grupos dentro de la doctrina. Antes de ser elegido como cacique, don Carlos apeló a la tradición del culto a los muertos con el objetivo de que los ancestros y los pobladores lo reconocieran como el mejor candidato para ocupar el cacicazgo. Es verdad que el virreinato mantuvo el cacicazgo como nexo entre la población aborigen y el gobierno central, sirviendo como un funcionario encargado de recaudar el tributo y organizar la mano de obra aborigen. Pero para los indios, los caciques provenían de una larga tradición política-cultural, y a pesar de los cambios impuestos, éstos debían velar, en la medida de sus posibilidades, con las tradiciones locales porque así se mantendría viva la memoria y la identidad grupal. La defensa de las tradiciones permitió a don Carlos gozar de ciertas licencias, porque al mantener a varias mujeres en su casa y tener un hogar “armónico”, la imagen que proyectaba el cacique era la de un líder próspero y prestigioso.

En el caso de don Fernando, su amancebamiento también nació de un vínculo preexistente. La relación con doña Leonor, miembro de una familia principal, fortaleció su poder y posición dentro de la comunidad; presionado por cumplir con el tributo y suministrar la mano de obra requerida, don Fernando comenzó a abusar de sus súbditos, en especial de las mujeres jóvenes y solteras. Al ejercer su poder sobre ellas, el cacique accedía libremente a su sexualidad y fuerza laboral para distintas actividades económicas internas o externas a la comunidad. Con el suministro de fuerza laboral, el comportamiento de don Fernando no sólo era tolerado sino hasta compensado. El poder de don Fernando creció de tal manera, que su primo no pudo enfrentarlo; fue a Lima en busca de una solución, pero no la encontró.

## Fuentes Primarias

### Archivo Arzobispal de Lima

Amancebados, I, 20, Lima, 5 de noviembre de 1607.

Capítulos, I, 7, San Francisco de Mangas, 22 de abril de 1606.

Capítulos, II, 11, Lima, 17 de octubre de 1615.

Causas Civiles, IV, 16, 22 de octubre de 1603.

Hechicerías e Idolatrías, I, 14, San Francisco de Mangas, 3 de septiembre de 1604.

Hechicerías e Idolatrías, I, 15, San Francisco de Mangas, 8 de abril de 1605.

Hechicerías e Idolatrías, I, 16, San Francisco de Mangas, 28 de enero de 1605.

### Bibliografía

Álvarez, B. (1998). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Ediciones Polifemo.

Bendezú Araujo, R. (2012). *La terminología de parentesco del quechua en los documentos lingüísticos de los siglos XVI y XVII*. (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.

Bernand, C. (1998). ¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco, Perú, 1562. En D. Arnold (Ed.) *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes* (pp. 341-362). La Paz: ILCA/CIASE.

Borja, J. (2009). Cristianización y evangelización en el Reino de Nueva Granada. En F. Armas Asín (ed.) *La invención del catolicismo en América* (pp. 91-114). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias sociales.



- Charles, J. (2010). Testimonios de coerción en las parroquias de indios. Perú, siglo XVII. En J. Traslosheros y A. de Zaballa (coord.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en Hispanoamérica virreinal* (pp. 111-126). México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Corazón, M. (2012). La afinidad. Una investigación histórica, jurídica y religiosa. *Hispania Sacra*, (129), 97-139.
- Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Recuperado de: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola>
- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Cabrera, J. C. (1994). *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de Hechicería e idolatrías. Cajatambo. Siglos XVII-XIX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.
- Latasa Vassallo, P. y J. de la Puente Brunke (2008). El virreinato del Perú. En J. Martínez Millán y M. Visceglia (dir.), *La Monarquía de Felipe III: Los reinos* (pp. 729-787). Madrid: Fundación Mapfre.
- Lisson Chaves, E. (1943-1956). *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sección Ia, Archivo general de Indias. Vol. V (25)*. Sevilla: Católica Española.
- Lohmann Villena, G. (1993) *Los americanos en las órdenes nobiliarias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Lozano Armendares, T. (2005) *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas. Ciudad de México, siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mills, K. (1997). *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and extirpation. 1640-1750*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pereira Plascencia, H. (1989) Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, (16), 21-54.
- Ramírez, S. (2009). Negociando el imperio: El Estado Inca como culto. En S. Ramírez y Ch. Caillavet (ed.) *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines. Dinámicas del poder: historia y actualidad de la autoridad andina* (pp.5-18). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rosas Lauro, C. (2009). Entre la satanización y la idealización. La figura del curaca en la historiografía andina contemporánea”, *Histoire(s) de l'Amérique latina*, (3), 1-36.
- Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (1545-1563). Recuperado de: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf>
- Salas Olivari, M. (2009). Manufacturas y precios en el Perú colonial, la producción textil y mercado interno, siglos XVI y XVII. En C. Contreras (ed.) *Compendio de Historia Económica del Perú. Economía del periodo colonial temprano* (pp.447-538). Lima: Banco Central de Reserva-Instituto de Estudios Peruanos.