

Mita, género y colonialismo: el cuerpo no binario de Bentura Sirpa a la mita de Potosí (Calacoto, Pacajes, 1769)¹

Mita, Gender and Colonialism: Bentura Sirpa's Nonbinary Body to the Mita of Potosí (Calacoto, Pacajes, 1769)

Mita, gênero e colonialismo: o corpo não binário de Bentura Sirpa à mita de Potosí (Calacoto, Pacajes, 1769)

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.2911>

Recibido: 31 de agosto del 2024 • Aprobado: 14 de febrero del 2025



Xochitl Inostroza Ponce²

Universidad de Santiago de Chile, Chile

xochitl.inostroza@usach.cl • <https://orcid.org/0000-0002-8704-2080>

Resumen

En 1769 Pedro Sirpa, principal del pueblo de Calacoto, presentó una querrela contra Ramos Chapi, *hilacata*, quien estaba encargado de organizar el envío de indios a la mita de Potosí. Pedro Sirpa le había solicitado que no llevara a la fuerza a su hijo, pues se hallaba lastimado, pero además porque era “chiquito, y endeble femenino”. A partir del caso de Bentura Sirpa, pero incluyendo otros materiales de archivo y

- 1 Este artículo es producto de los proyectos Fondecyt 1220296, titulado “Parroquias y comunidades indígenas: espacios de negociación y de construcción político-religiosa en el orden colonial sur andino”, y Anillo ATE 220054, titulado “Patrimonio, espacio y género: análisis del patrimonio etnológico y sus cosmovisiones desde la perspectiva de género”. Agradezco también al Dicyt 306, Asistencia a Eventos 3-2022, que me permitió presentar una primera versión de este artículo en el XI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Bolivianos (AEB), en Sucre. A los funcionarios del Archivo de La Paz, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia y Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina, agradezco por su amable acogida en mis estadías de investigación en sus respectivos archivos que contribuyeron a esta investigación.
- 2 Doctora en Historia, mención Etnohistoria, por la Universidad de Chile (2016). Posdoctorado en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile (2018-2020). Premio Miguel Cruchaga Tocornal de la Academia Chilena de la Historia por su tesis de doctorado (2016), publicada por la Biblioteca Nacional de Chile con el título *Parroquia de Belén: población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820* (2019).

bibliográficos, propongo un análisis interseccional sustentado en tres aspectos. En primer lugar, en el problema del género en sociedades andinas coloniales. En segundo lugar, en la relación entre el trabajo en la mita de Potosí y los discursos coloniales de género. En tercer lugar, en la violencia colonial sobre los cuerpos indígenas, y en particular sobre los cuerpos femeninos.

Palabras clave: raza/etnicidad, interseccionalidad, trabajo, violencia colonial

Abstract

In 1769, Pedro Sirpa, principal of the town of Calacoto, filed a complaint against Ramos Chapi, the *hilacata* in charge of organizing the dispatch of Indigenous people to the mita of Potosí. Pedro Sirpa had asked him not to take his son by force, not only because he was injured, but also because he was “small and weak feminine”. Based on the case of Bentura Sirpa, and drawing on other archival and bibliographic materials, I propose an intersectional analysis grounded in three aspects: first, the problem of gender in colonial Andean societies; second, the relationship between labor in the mita of Potosí and colonial gender discourses; and third, colonial violence on Indigenous bodies, particularly female bodies.

Keywords: race/ethnicity, intersectionality, labor, colonial violence

Resumo

Em 1769, Pedro Sirpa, principal da aldeia de Calacoto, apresentou uma querela contra Ramos Chapi, o *hilacata*, que estava encarregado de organizar o envio de índios para a mita de Potosí. Pedro Sirpa pediu para ele não levar seu filho à força, porque estava ferido, mas também porque era “pequeno, e fraco feminino”. Partindo do caso de Bentura Sirpa, mas incluindo outros materiais de arquivo e bibliográficos, proponho uma análise interseccional baseada em três aspectos. Em primeiro lugar, no problema de gênero nas sociedades coloniais andinas. Em segundo lugar, na relação entre o trabalho na mita de Potosí e os discursos coloniais de gênero. Em terceiro lugar, na violência colonial contra os corpos indígenas e, particularmente, contra os corpos femininos.

Palavras-chave: raça/etnicidade, interseccionalidade, trabalho, violência colonial

El cuerpo no binario de Bentura Sirpa

En 1769 Pedro Sirpa, quien se reconocía como “indio principal” del pueblo de Calacoto, presentó una querrela contra Ramos Chapi, *hilacata*³, quien estaba encargado de organizar el envío de mitayos a Potosí. Pedro Sirpa le había solicitado que no llevara a la fuerza a su hijo a la mita, pues se hallaba lastimado, pero además porque era “chiquito, y endeble femenino”, de modo que no sería “bueno para

3 Autoridad local según el sistema tradicional de cargos andino.

el trabajo de la mina⁷⁴. El pueblo de Calacoto estaba ubicado en la provincia de Pacajes, Audiencia de Charcas, y era uno de los que tributaba a la mita de Potosí.

El mineral de plata de Potosí fue hallado por los españoles en 1545, aunque los incas —y otros grupos antes que ellos— ya lo utilizaban⁵. Desde que se instituyó formalmente la mita de Potosí, en octubre de 1572, bajo el virreinato de Francisco de Toledo, se asignaba una porción de la población tributaria de las provincias encomendadas que enviaban trabajadores a la mina, varones de entre 18 y 50 años, que llegaron a sumar un total de 9500⁶. Según Zagalsky, las visitas y revisitas de los siglos XVI y XVII sustentaron el establecimiento de las tasas tributarias y del sistema de trabajo mitayo de acuerdo con el número de habitantes de cada localidad, pero, ante la caída demográfica, se habría ajustado solo el tributo, mientras que las obligaciones mitayas se mantuvieron⁷. Debido a esto, después del declive demográfico, los 25 repartimientos de Charcas proveían anualmente de 4405 tributarios. Si a estos se sumaban los que eran destinados a los trajines del azogue y la plata, las personas enviadas al trabajo minero en Potosí superaban el 50 % de la población de los asentamientos indígenas. Si los mitayos no se presentaban a su turno, las autoridades étnicas debían pagar el valor correspondiente⁸.

El trabajo en la mita de Potosí, desde una perspectiva de género, ha mostrado la diversidad de labores que realizaban las mujeres procedentes de los pueblos de indios, que tenían una relación directa o indirecta con el trabajo en la mina e incluían el trabajo doméstico, la fabricación y venta de productos agrícolas y ganaderos, entre ellos maíz, coca, chuño, ají y quinua, y la recolección de mineral en el exterior de la mina⁹. Uno de los primeros investigadores en

4 “Contra Ramos Chambi Ilacata. Semanera para la mita”, 1769, ALP, EC, caja 90, exp. 50, sin foliación. Las siglas de los nombres de archivos y de sus agrupaciones documentales se desglosan en la bibliografía.

5 Thérèse Bouysse-Casagne, “Potosí Revisited: Toward a Pre-Hispanic Potosí”, en *Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)*, ed. por Rossana Barragán Romano y Paula Zagalsky (Brill, 2023).

6 Peter John Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja: el trabajo de los indios en Potosí, 1545-1650* (Alianza, 1989), 77-78.

7 Paula Zagalsky, *Obedecer, negociar y resistir: tributo y mita indígena en Potosí, siglos XVI y XVII* (IEP, 2023), 31-32.

8 Zagalsky, 122-123.

9 Luis Miguel Glave, “Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: la ciudad de La Paz y el sur andino en 1684”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 16, núms. 3-4 (1987); Jane Mangan, *Trading Roles: Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí* (Duke University Press, 2005); Rossana Barragán Romano, “Women in the Silver Mines of Potosí: Rethinking the History of ‘Informality’ and ‘Precarity’ (Sixteenth to Eighteenth Centuries)”,

relacionar género y mita fue el historiador Roberto Choque Canqui, quien propuso que, desde que se instituyó la mita de Potosí, el mitayo asistía a la villa imperial junto a su mujer e hijos y estos colaboraban en la producción del sustento que le permitía a la unidad doméstica satisfacer sus necesidades y cumplir sus responsabilidades tributarias¹⁰.

A partir del caso de Bentura Sirpa quisiera proponer algunos análisis sobre la relación entre mita, género y colonialismo desde la perspectiva de la etnohistoria y la historia cultural, usando una metodología interseccional centrada en un acontecimiento que, por su singularidad, emerge como huella de una historia no tan frecuente en los archivos coloniales. Dada la centralidad del acontecimiento, me remito a un estilo narrativo que no requiere de una temporalidad cronológica¹¹. Este análisis se sustenta en tres aspectos. En primer lugar, en el problema del género en las sociedades andinas coloniales, lo cual me llevará a reflexionar sobre discursos y roles de género, y sobre la diversidad de género en poblaciones indígenas, en particular las andinas del siglo XVIII. En segundo lugar, profundizaré en la relación entre el trabajo en la mita de Potosí y los discursos coloniales de género en torno a lo femenino. En tercer lugar, analizaré ciertos aspectos de la violencia colonial sobre los cuerpos indígenas y, especialmente, sobre los cuerpos femeninos y no binarios. Cada uno de estos elementos serán estudiados a partir de fragmentos del documento que me han llevado a pensar en las distintas dimensiones del acontecimiento. Para ello acudiré a investigaciones y propuestas sobre diversas temporalidades que sustentan mi interpretación acerca de este caso de mediados del siglo XVIII.

Apelo al concepto de género en referencia a la idea y a la práctica de determinada sociedad con respecto a las personas en relación con los opuestos femenino y masculino, que sustentan un imaginario simbólico que da como resultado una categoría construida social y culturalmente. Por lo tanto, entiendo el género como algo histórico e historizable, que se construye, se aprende y se impone a través de discursos, pero a su vez dinámico en el tiempo¹². En sintonía con lo anterior, sigo la

.....
International Review of Social History 65, núm. 2 (2020); Rossana Barragán Romano y Leda Papastefanaki. "Women and Gender in the Mines: Challenging Masculinity through History: An Introduction", *International Review of Social History* 65, núm. 2 (2020).

10 Roberto Choque Canqui, "El problema de género entre los mitayos", *Historia y Cultura* 26 (2000): 40.

11 Françoise Dosse, *El giro reflexivo de la historia: recorridos epistemológicos y atención a las singularidades* (Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012).

12 Joan Scott, *Género e historia* (FCE, 2008); Judith Butler, *Deshacer el género* (Paidós, 2021).

tradición fenomenológica feminista de entender el cuerpo como sujeto y no como objeto; como algo moldeado e influido por las condiciones y los valores históricos, pero vivido cultural y subjetivamente¹³.

En este sentido, la historiografía que ha tenido al cuerpo como campo de estudio ha relevado su rol privilegiado en la intersección entre las estructuras de lo social y sus representaciones, y en cuanto espacio de expresión de las ideologías predominantes¹⁴. Es por esto que se lo ha propuesto como uno de los grandes protagonistas de la historia de las mentalidades y los imaginarios. Este enfoque, según Alejandra Araya, tiene cuatro orientaciones teórico-metodológicas principales: el cuerpo como instrumento mental sujeto a conceptualización lingüística, como medio de comunicación que forma parte de los sistemas de información y educación, como signo y significante, y como expresión o evidencia del cruce entre estructuras económicas, demográficas y mentales¹⁵. Así mismo, la historiografía del cuerpo ha sido central en el desarrollo de los temas de género relacionados con la violencia colonial¹⁶. El caso de Bentura Sirpa evidencia esta tensión en individuos andinos enfrentados a un sistema cultural normativo colonial y al proceso de occidentalización¹⁷. Desde este marco teórico, sigo la hipótesis proveniente del feminismo decolonial que sostiene que el género es una imposición colonial occidental¹⁸ enfatizando que es el género binario o heteronormado el que ha sido

-
- 13 Veronica Vasterling, “La relevancia de la fenomenología feminista” (documento presentado en la Cátedra de Filosofía Jorge Eugenio Dotti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2020), 7; Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías* (Nueva Visión, 2010).
 - 14 Alejandra Araya, “Aproximación hacia una historia del cuerpo. Los vínculos de dependencia personal en la sociedad colonial: gestos, actitudes y símbolos entre elites y subordinados”, en *Historia de las mentalidades: homenaje a Georges Duby*, dir. por Osvaldo Silva Galdames, Monografías de Cuadernos de Historia 1 (Universidad de Chile; LOM, 2000), 81.
 - 15 Alejandra Araya, “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, año 8, vols. 1/2 (2004): 68-69.
 - 16 La historiografía sobre el cuerpo relacionada con la violencia es abundante. Sugiero consultar la extensa producción de Alejandra Araya, por ejemplo: “Maltrato: el cuerpo sufriente de los ‘indios’ ante los ojos y oídos del rey”, *Meridional: Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 8 (2017). En relación con la violencia de género, me parece interesante destacar, entre otros, el trabajo de Lía Quarleri, “Violación, justicia y género: un enfoque multidimensional de una violencia histórica (La Matanza, Buenos Aires, siglo XVIII)”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 25, núm. 1 (2021).
 - 17 Alejandra Araya, “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, *Historia* 39, núm. 2 (2006).
 - 18 María Lugones, “Colonialidad y género”, en *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, ed. por Yuderlys Espinosa et al. (Editorial Universidad del Cauca, 2014);

impuesto y difundido a partir de los dispositivos del colonialismo, principalmente, de religiones como la cristiana. Entonces, el cuerpo de Bentura Sirpa expresa y representa la pervivencia y resistencia de una concepción andina de género no binario, un sitio de memoria cultural¹⁹.

El acontecimiento

Señor General, Mi señor

Pedro Sirpa, yndio principal, de este Pueblo de Calacoto, de la Parcialidad de Urinsaia del Aylo Condoroca. Parezco, ante Vm, en la mas bastante forma que a mi derecho convenga y digo, que me querello contra Ramos Chapi, que fue el año pasado de hilacata de los indios cédulas, a la villa de Potosí y fue, mi hijo, Bentura Sirpa, soltero, de cédula, con el dicho Ramos Chapi por fuerza y por más que yo le dije, que mi hijo estaba lastimado del pecho, por los golpes que le dieron los indios de Callapa, y está escupiendo sangre, y lo otro, es endeble, no está bueno para el trabajo de la mina, todas estas relaciones le hice al dicho Ramos, para que mi hijo no vaya, y así no quiso, siempre lo llevó; y por fin lo despaché, entregado, en su mano del dicho Ramos, recomendado a mi yerno Andrés Chapi, quien estuvo en la ocasión en la villa de Potosí, acabando el año de su mita, para que le ayude a dicho mi hijo, y llegado allá a la dicha Villa de Potosí, dicho mi hijo, y mi yerno Andrés Chapi prosiguieron el trabajo de la mina corriente, por más que el señor capitán de la mita de Potosí, y el protector de naturales, dice que no quiso admitir en el trabajo de la mina, porque era mi hijo, chiquito, y endeble femenino, que solo sirve para cabrito, con todo eso, siempre prosiguieron los dos con el trabajo, como lo vera Vm en la memoria semanera que también presento.²⁰ (Figura 1)

.....
 Ôyèronké Oyèwúmí, *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (En la Frontera, 2017).

19 Michael Horswell, *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales* (Abya Yala, 2013).

20 "Contra Ramos Chambi Ilacata", ALP, EC, caja 90, exp. 50. He optado por una transcripción literal del documento.

Semanera del ylla Cala de don Juan Chape del ayllu Condoroca, 1768

1 ^{ra} Semana 6 de Enero de 1768		
Ceuuano Mita	20	General, Mitoño
Fran Co Santos	20	
Judi pñon b barque	20	
Diego Apala	20	
Basilio baxa	20	gal, desto, Pueblo, a
Juan Chape	20	ica, Saur, ca, anti p
2 ^a Semana 12 de Enero de 1768		
Juillipno Sui Co	20	qu meguacilla, tortu
Jusobaxa	20	yndos, Sidalas, ha
Bentura Serpa	20	lala, conel, Pñe, Rao
Pablo Condore	20	ulimado, Agacho, Po
Matteo Ineale	20	langre, yboito, e
Pedro Mamani	20	ionu, luhin, al 2 ^o
3 ^a Semana 19 de Enero de 1768		
Juan venito	20	leuo, igor, pñolodis
Bernardo Mamani	20	Pñe, yeano, Ro
Philipe baxar	20	Niabando, clari
Sebas bñn Cruz	20	Ma Villa de G
Maxim Cho que	20	caua, fodela, Ma
4 ^a Semana 26 de Enero de 1768		
Ceuuano Mita	20	Potari, yel Pñe
Fran Co Santos	20	Mena, Paqu
Judi pñon b barque	20	Pasa cabrito,
Diego Apala	20	ca, Pñe, enla
Basilio baxa	20	cho, yepas
Juan Chape	20	yau, tortu
5 ^a Semana 2 de Febrero de 1768		
Ceuuano Mita	20	trintapusa
Fran Co Santos	20	Canqui tan
Judi pñon b barque	20	edabo, nio,
Diego Apala	20	mas mo, Ma
Basilio baxa	20	apuros, Sio
Juan Chape	20	asa para
	20	supaxa
	20	Entonit
	20	im, ai
	20	antiel,
	20	im, ma

Figura 1. Semanera del hilacata don Juan Chape del ayllu Condoroca, 1768

Fuente: "Contra Ramos Chambi Ilacata", ALP, EC, caja 90, exp. 50.

Nota. El nombre de Bentura Serpa aparece en la segunda semana.

De este relato me interesa destacar los siguientes pasajes con relación al género:

- “mi hijo estaba lastimado el pecho, por los golpes que le dieron los indios de Callapa, y está escupiendo sangre”;
- “es endeble, no está bueno para el trabajo de la mina”;
- “el señor capitán de la mita de Potosí, y el protector de naturales, dice que no quiso admitir en el trabajo de la mina, porque era mi hijo, chiquito, y endeble femenino, que solo sirve para cabrito”.

Recordemos que la coacción a través del reclutamiento era cumplida en los pueblos mitayos por los caciques enteradores y capitanes generales²¹. En este sentido, la querella incluye otros aspectos que al principal Pedro Sirpa también le parecieron injustos:

con todo lo que eyecho, y e gastado mis cortos deneros vendiendo todos mis pobres ganados, y mis cortos vienes, no están contentos el dho Ramos Chapi me hase cargo de treinta pesos, disi que mi hijo, no a trabajado, y el gobernador Dn Agustín Canqui también me quito quise pesos, sin mas que quitarme, esto es que yo no le debo, ni un quartillo. Asimismo mi gobernador Don Pedro, Antonio Cusicanqui me quito, treintapesos, sinomas que quitarme, disiendo que mi hijo, Ventura Sirpa es causa para que venga el juez de Potosí; y así ocurro al favor, y amparo, y su grande selo y caridad de Vm, me haga Justisia, que Don Pedro Antonio Cusicanqui que me lo de los treinta pesos, anti el juzgado, de Vm, asimismo Don Agustín Canqui los quince pesos que me los de anti el juzgado, de Vm pues yo no le debo nada, y si no me lo da ante Vm, *me maltratara, malamente y me quitara mas y mas por verme un pobre yndefenso* sin mas amparo que la de Dios, y la justicia de Vm, y que el Dho Ramos Chapi, que sea notificado con penas graves por todo rigor de justicia, Para que no me amoleste tanto, y que de los Resagos que saliere debiendo mi hijo ajustado, por la memoria semanal, anti el juzgado, de Vm, pagar que seran, quatro semanas y las otras semanas, dise mi yerno, andres que mi hijo estuvo enfermo, en el ospital, esas semanas, se sobrelleva, y el dho, Ramos como hilacata tiene obligacion de haser, sobrellevar, sacando resibo de la enfermería.²²

21 Choque Canqui, “El problema”, 43.

22 “Contra Ramos Chambi Ilacata”, ALP, EC, caja 90, exp. 50, énfasis añadido.

Es así como esta denuncia, relacionada con la asistencia de Bentura Sirpa a la mita de Potosí, me lleva a vincular el caso con los discursos de género y violencia colonial.

¿Es el género un dispositivo del colonialismo?

La diversidad de género en la actualidad está mucho más visibilizada que hace un par de décadas debido a la reemergencia del movimiento LGTBQ+, que fue estigmatizado por mucho tiempo. Por esto último, una buena parte de la sociedad considera que se trata de una moda de las nuevas generaciones. Pero, como han podido dar cuenta la historiografía y las ciencias sociales, la diversidad de género y las prácticas no heteronormativas siempre han existido, en la mayoría de las culturas del mundo y en todas las épocas²³. Varias investigaciones han documentado prácticas sexuales que fueron calificadas como sodomía o pecado nefando en la sociedad andina colonial, incluidos los españoles²⁴. Otras han abordado la temática desde la perspectiva del pecado como dispositivo de disciplinamiento sexual²⁵ y del discurso represivo del Barroco andino sobre el cuerpo²⁶. Incluso se han documentado casos de europeos transgénero autorizados por la Santa Sede²⁷.

Paralelamente, se han desarrollado investigaciones que proponen que el género es una construcción de origen colonial-occidental. Oyèronké Oyêwùmí plantea que en la sociedad yorùbá (África) el género se impuso con la colonización, lo que

23 Andrés Gutiérrez, coord., *Trans: diversidad de identidades y roles de género* (Museo de América, 2017).

24 Fernanda Molina, *Cuando amar era pecado: sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII)* (IFEA, 2017); Horswell, *La descolonización*; Daniel Link, "Cuerpo y memoria: el archivo de 'la loca' como sujeto colonial", *A Contracorriente: Una Revista de Estudios Latinoamericanos* 12, núm. 1 (2014).

25 Regina Harrison, "Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hacia nuestros días", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, núm. 37 (1993).

26 Fernando Armas, "Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII): un acercamiento provisional", *Revista de Indias* 61, núm. 223 (2001): 673-700.

27 "Después de no ser admitida en ningún de los referidos conventos, resolvió pasar a Roma donde permaneció algunos meses, y a su vuelta tomó el traje de hombre, que se mandó por la Santa Sede, y que lo usare toda su vida". Citado en Fernando Suárez, "Entre Dios y el diablo: Antonio Ita y su secreto. Juicio ventilado en La Plata", en *Historias de mujeres: mujeres, familias, historias*, comp. por Ana María Lema (El País, 2011), 50. También citado en Thomas Abercrombie, "Una vida disfrazada en el Potosí y La Plata colonial: Antonio-Nacido María Yta ante la Audiencia de Charcas (un documento y una reflexión crítica)", *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos* 14 (2008): 39.

incluye el concepto mismo de mujer²⁸. En contraste, explica que los roles sociales se estructuraban con base en otros atributos relacionados con la genealogía y la edad. Con esto la autora no quiere decir que no se pusiera atención a las diferencias anatómicas entre las personas, sino que el sexo anatómico no determinaba las relaciones sociales ni mucho menos condicionaba roles determinados.

En el mismo sentido, otras investigaciones han llevado a discutir la naturalización del género heteronormado, basado en atributos anatómicos, sobre todo desde la perspectiva del feminismo decolonial. Buscando complementar el modelo propuesto por Aníbal Quijano²⁹, María Lugones afirma que esta naturalización no sería más que otra de las supuestas verdades que, junto con la raza, habría impuesto el *sistema moderno-colonial de género*³⁰.

Paralelamente, una buena cantidad de investigaciones historiográficas contextualizadas en los periodos prehispánico y colonial han demostrado que las mujeres ocupaban posiciones de poder y prestigio en ámbitos públicos, políticos, económicos y religiosos³¹. De esta manera, esta corriente del feminismo decolonial propone que el sistema binario de género y la posición subordinada de las mujeres son una imposición colonial. En esta perspectiva cabe preguntarse ¿cómo se impuso un sistema binario de género?, ¿cuáles fueron los dispositivos que naturalizaron el binarismo biológico?, ¿cuáles fueron los discursos que pusieron lo femenino en un lugar subordinado de la sociedad?, y, si el género heteronormado es una imposición colonial, ¿cómo concebían el género las sociedades indígenas prehispánicas y coloniales? Estas son preguntas cuyas respuestas se pueden atisbar en este caso.

28 Oyèwùmí, *La invención*.

29 Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, en “América: 1492-1992”, número especial de *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 134 (1992); Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en José Carlos Mariátegui y *Europa: la otra cara del descubrimiento*, ed. por Roland Forgues (Amauta, 1995).

30 Lugones, “Colonialidad”.

31 Xochitl Inostroza Ponce, “Mujeres andinas en la colonialidad de la historia (imaginarios sobre el periodo colonial)”, en *Mujeres indígenas en contextos de colonialidad: taller interdisciplinario de historia y memoria*, ed. por Clorinda Cuminao et al. (Pehuén, 2022).

El género en sociedades indígenas

Existen varias investigaciones que dan cuenta de la diversidad de género en muchos pueblos indígenas de América³². En algunas de estas sociedades, por ejemplo la mapuche³³ y la cherokee³⁴, se ha observado la existencia de un tercer género, identificado como *dos espíritus*. En determinados casos se ha reconocido que a estas personas se les atribuyen ciertos rasgos de sacralidad, signos de buen augurio e incluso funciones chamánicas³⁵. Por otra parte, la fluidez de género se ha identificado en soportes materiales que evidencian el pensamiento indígena, por ejemplo en el mapa de Cholula de 1581³⁶.

La antropóloga Sophia Knowlton-Latkin se planteó el problema de la identificación trans en las comunidades indígenas luego de una experiencia personal en Putre, Arica, donde un *yatiri* aymara había negado la existencia de personas que no calzaban en el binarismo occidental³⁷. En esta misma línea, Spedding y Vichechich mencionan que “muchos activistas políticos de corriente indianista insisten en que la homosexualidad no existe en la cultura andina, siendo una práctica introducida por la colonia española”³⁸. Al respecto, González y Gamboa han propuesto que la homofobia también estaba presente en sociedades indígenas de Nueva España,

-
- 32 Fabiano Gontijo, “Pueblos indígenas y diversidad sexual y de género en la Amazonía: los efectos de la colonialidad de la sexualidad, de los afectos e de los deseos”, *Revista Andaluza de Antropología* 20 (2021).
- 33 Antonio Catrileo, *Awkan Epupillan Mew. Dos espíritus en divergencia* (Pehuén, 2019).
- 34 Qwo-Li Driskill, “Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, núms. 1-2 (2010): 69-92.
- 35 Horswell, *La descolonización*. En relación con la diversidad de género entre chamanes mapuche (machi) recomiendo revisar la extensa producción de Ana Mariella Bacigalupo. Véase, por ejemplo, “The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms”, *American Ethnologist* 31, núm. 3 (2004).
- 36 Daniel Astorga, “La fluidez del género en el tlacauhtli: el mapa de Cholula de 1581”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 56 (2018).
- 37 Sophia Knowlton-Latkin, “El género y la sexualidad como herramientas coloniales: lo que significa ser *epupillan* (dos-espíritu) en contextos mapuche”, *Independent Study Project (ISP) Collection* 2894 (2018).
- 38 Alison Spedding y Helan Vichechich, “Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 45, núm. 3 (2016): 433. Véase también Jaime Vargas Condori, “La homosexualidad proviene de la cultura occidental”, en *Reflexiones sobre diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia*, ed. por Pablo Vargas y David Arequipa (Comunidad Diversidad, 2013). En cambio, otras organizaciones, como Mujeres Creando, proponen que el sistema binario de género es una imposición colonial.

Perú y Chile antes de la invasión europea³⁹, pero lo han hecho utilizando únicamente crónicas hispanas que, como sabemos, expresan su propio imaginario⁴⁰; sin embargo, por otra parte, las supuestas prácticas sancionatorias no hacen más que confirmar la existencia de diversidades sexo-genéricas en la época de la Conquista y colonización de América⁴¹. La mayoría de estos estudios, sobre todo historiográficos, dan cuenta de prácticas sexuales que no se refieren necesariamente al problema de las identidades de género, lo cual es importante distinguir.

En el área andina, María Rostworowski propuso que el mito de los hermanos Ayar comprendía cuatro arquetipos de género: femenino-femenino, masculino-masculino, femenino-masculino y masculino-femenino. Estas definiciones estaban dadas por la relación espacial, pues los varones de *hanan* (arriba) eran masculinos-masculinos y los de *hurin* (abajo) eran masculinos-femeninos, mientras que las mujeres de *hurin* se clasificaban como femeninas-femeninas, representadas por Mama Ocllo, y las de *hanan*, como femeninas-masculinas, representadas por Mama Huaco⁴². Estos géneros, en el área andina, estarían presentes en la división cuatripartita de sociedades, espacios y materialidades⁴³. En Amarete, Bolivia, la investigación de Ina Rösing, antropóloga polaca, dio cuenta de diez formas de género distintas, pero también de la fluidez del género, es decir, de que este último puede variar a lo largo del ciclo de vida de una persona. Esas diez formas resultan de la combinación del sexo biológico con cinco géneros simbólicos que provienen del género de la *pacha* (tierra cultivable). Estos son: varón masculino-masculino, mujer masculina-masculina, varón femenino-masculino, mujer femenina-masculina, varón masculino-femenino, mujer masculina-femenina, varón femenino-femenino, mujer femenina-femenina, varón *qallaso*-masculino y mujer

39 Mauricio González y César Gamboa, "Actitudes homofóbicas entre los indígenas del Nuevo Mundo: los casos azteca, inca y mapuche en fuentes de los siglos XVI y XVII", *Revista Española de Antropología Americana* 45, núm. 2 (2015).

40 María Rostworowski, *La mujer en el Perú prehispánico* (IEP, 1995), 5.

41 Federico Garza Carvajal, *Butterflies Will Burn: Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico* (University of Texas Press, 2003).

42 María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu* (IEP; Promperú, 1999), 37-42.

43 Francisco Hernández, *La mujer en el Tahuantinsuyu* (Fondo Editorial de la PUCP, 2002), 47. Véase además Henry Stobart, "Interlocking Realms: Knowing Music and Musical Knowing in the Bolivian Andes", en *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*, ed. por Henry Stobart y Rosaleen Howard (Latin American Studies, 2002).

qallaso-masculina, donde *qallaso* se podría definir como neutro. Pero en Amarete, además, los cargos también tienen género⁴⁴. Volveré sobre esto.

Desde la perspectiva de la lingüística también se encuentran evidencias coloniales de la diversidad de género. En 1608 González Holguín indica los siguientes términos con respecto a ella:

- “Kari runa: Hombre varonil”
- “Ccari hina huarmi: Muger varonil como hombre”
- “Huarmi hina pissisonco o cacchannakruna: hombre afeminado poco flaco sin fuerza o brio”⁴⁵.

En 1612, Ludovico Bertonio entrega las siguientes definiciones:

- “Chacha haque: Hombre varonil”
- “Cutita, Ipa keussa, vel marmija chacha: Mugeril que habla y trata como si fuera mujer”
- “Marmija: Mugeril en la habla o su modo de proceder”
- “Chachanco marmi: Desembuelta como hombre libre”
- “Huaussa, Keussa, Ipa: Uno que vive, viste, habla y trabaja como mujer, y es paciente en el pecado nefando, al modo que *antiguamente solía auer muchos en esta tierras*”
- “Huarccanca, Chachanco Ccacha: Muger atrevida, libre, que mas parece hombre en su hablar, y proceder que mujer encogida y que acomete ella al hombre”⁴⁶.

Los conceptos andinos, en la traducción cristiana, evidencian la presencia de diversidades de género en la sociedad colonial temprana, pero bajo interpretaciones que presuponen evidentemente los ideales de hombre y de mujer cristianos, proyectados según el imaginario de cronistas o evangelizadores⁴⁷; es decir, como manifestación del sistema patriarcal, erigido sobre la base de categorías duales de género y dentro de un modelo de sexo dimórfico en que “el cuerpo femenino

44 Ina Rösing, “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”, en *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, comp. por Denise Arnold (ILCA, 1997), 79. Aunque los géneros de los cargos presentan a lo femenino como subordinado, pero esto en el siglo XX.

45 Citado en Nicolás Escanilla Cruzat, “‘Varones en abito de mugeres’: análisis comparativo de las concepciones de sexo/género que co-existieron durante los siglos XVI y XVII en los Andes” (informe de seminario de grado, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2019), 22.

46 Citado en Escanilla Cruzat, “‘Varones’”, 22-23, énfasis añadido.

47 Rostworowski, *La mujer*.

fue culturalmente construido como incompleto y relativamente inferior al punto masculino de referencia”⁴⁸.

Analizando textos coloniales, entre ellos la *Relación de antigüedades* de Santa Cruz Pachacuti, el *Manuscrito de Huarochirí* y crónicas españolas, y acudiendo a materiales arqueológicos e información etnográfica, Michael Horswell identificó varios aspectos de un tercer género andino, relacionado con la fuerza creativa andrógina. Entre ellos, “el *Chuqui chinchay* o el apo de los otorongos, una deidad de la montaña de los jaguares quien había sido el patrono de los indígenas de ‘dos géneros’”⁴⁹. También encuentra practicantes rituales de un tercer género, que se expresa en aymara con el término *ipa*⁵⁰ (que además se usa para nombrar a la hermana del padre) y en quechua *orua*⁵¹, así como otros conceptos que manifiestan la posición intermedia: *chhima* o *chaupi* (posicionamiento intermedio), *chhullu* (entre las dos cosas pares, pero sin un par)⁵². Además, complejiza términos que tradicionalmente han hecho referencia a la complementariedad de los opuestos, como *tinkuy* (oposición complementaria) y *yanantin* (pares unidos en armonía simétrica)⁵³.

Considero que falta desarrollar investigaciones que enriquezcan y complejicen aún más nuestra comprensión en torno a la concepción de género que había en los Andes. Aun así, estos antecedentes me permiten afirmar que Bentura Sirpa sería una persona no binaria. Debo notar además que el nombre Bentura se usaba en la época colonial tanto para hombres como para mujeres⁵⁴. Esto me lleva a proponer que probablemente este nombre fue adoptado voluntariamente por él como una estrategia de identidad no heteronormada. Esto es muy posible debido a que en la cultura andina existen ritos de *cambio de nombre* que han sido reconocidos en distintas situaciones del ciclo de vida, pero que generalmente marcan una importante etapa en la identidad de una persona. Uno de ellos, mencionado por el cronista Cieza de León, se realizaría a una edad entre los diez y los doce años, etapa que podemos asociar con la pubertad, momento en que las personas comienzan a definir su orientación sexual o identidad de género:

.....

48 Horswell, *La descolonización*, 42.

49 Horswell, *La descolonización*, 12. Apo hace referencia a deidades habitantes de las altas cumbres.

50 Horswell, 165.

51 Horswell, 263-264, entre otras.

52 Horswell, 39.

53 Horswell, 52 y cap. 3.

54 ANC, PB, 11 vols.

Una cosa noté en el tiempo que estuve en esos reinos del Perú, y es que en la mayor parte de sus provincias se usó poner nombres a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les *duran hasta ser de diez o doce años*, y deste tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que está establecido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, a donde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta, y después de ser pasado al regocijo, uno de ellos, el más anciano y estimado, tresquila al mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos guardan con gran cuidado.⁵⁵

En sintonía con lo anterior, el vocabulario de la lengua quechua de González Holguín utiliza un concepto similar para “Muger chica, o grande, o manceba” (*huarmi*) y para “muchacho de tres a nueve años” (*huarma*)⁵⁶. En otros relatos, el cambio de nombre se realizaba cuando la persona se consideraba adulta. Al respecto, en la gramática de fray Domingo de Santo Tomás se indica:

Es de notar que estos indios suelen poner los nombres a los niños poco después de nascidos: los cuales imponen los padres o madres de los cuentos y successos que acaescen al tiempo que los niños nascen; o de los rostros y gestos que sacan al tiempo del nascer; o de lo que dize la madre pariéndole; o de lo que haze el padre quando el niño nasce; o del nombre de heredad donde nasce; o de el ave que entonces paresce [...]. Y assí les imponen nombres de aves: Condor, que es “buitre”; Guamán, que es “halcón”; Quispe, que quiere dezir “piedra resplandesciente”; Curonina, que quiere dezir “gusano de fuego”; Poma, que significa “león”. Y estos nombres los tienen hasta que llegan a ser de *edad de veinte años arriba o poco más, o que se casan, o están para ello. Y entonces les mudan el nombre*, y les llaman otros nombres: o de los padres o aguelos o personas que a avido muy notables y principales en su linaje, o brevemente el mismo de parescer de sus padres o los que están en lugar dellos; si no los tiene, *escoge el nombre con que se quiere nombrar*.⁵⁷

55 Citado en Isabela Neila, “El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”, en *Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural*, ed. por Gerardo Fernández (Abya-Yala: 2006), 9, énfasis añadido.

56 Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o del Inca* (Ciudad de los Reyes [Lima]: por Francisco del Canto, 1608), 178 y 174.

57 Citado en Neila, “El samay”, 38, énfasis añadido.

Silverblatt identifica en las crónicas temprano-coloniales otras situaciones de cambio de nombre asociadas a la devoción de entidades divinas o fundadoras de los ayllus⁵⁸, aspecto que también se evidenció en una parroquia andina del siglo XVIII, donde Vicente Larba cambió su nombre por el del santo patrono del pueblo: Santiago⁵⁹. Estas informaciones indican que este cambio era adoptado por la persona cuando asumía una identidad propia y, por qué no, un género, lo que me lleva a pensar que Bentura tomó voluntariamente un nombre no binario⁶⁰.

Discursos coloniales sobre género y mita

A la querella presentada por Pedro Sirpa, padre de Bentura, los caciques principales y gobernadores del pueblo de Calacoto, don Pedro Antonio Cusicanqui y don Agustín Canqui (nótese la dualidad en el cargo), respondieron dirigiendo un escrito al corregidor en los siguientes términos: “Es asaber que alega fiminatoria pusiminitalidad para corroborra aquel sedibisio de su mita *acogiendose; unas beses por femenino lo que no concuerda con el verbo masculino*; la persona Grande no quita el la exstatura del pequeño trades sus años”⁶¹.

En la frase “acogiéndose [...] por femenino lo que no concuerda con el verbo masculino”, hay una evidente identificación de Bentura Sirpa con una corporalidad femenina, pero también un evidente rechazo de los caciques a aceptar esta situación. Por eso agregan, en una frase más difícil de interpretar: “la persona Grande no quita el la exstatura del pequeño trades sus años”, que probablemente

58 Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* (Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990), 58-59.

59 Xochitl Inostroza Ponce, “Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar: el bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833”, *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 61 (2019): 206.

60 En los registros de bautizo de Calacoto solo se anotó a un hijo de Pedro Sirpa e Isabel Guanica de 3 días, llamado Rafael Santos, bautizado el 3 de noviembre de 1726, pero que para la fecha del expediente tendría 43 años, por lo que considero que no corresponde a la partida de Bentura. De momento contamos con una base de datos de los registros de bautizos de Calacoto desde 1685 a 1765. FamilySearch, Bolivia, Registros parroquiales, 1566-2020, microfilme 004030256, ítem 1, f. 282 v. (o imagen 189). La transcripción de bautizos es de Ariel Morrone. Registros de matrimonio y defunción han sido transcritos por Javiera Díaz Lizana para el proyecto Fondecyt 1220296.

61 “Contra Ramos Chambi Ilacata”, ALP, EC, caja 90, exp. 50, énfasis añadido.

hace referencia a la estatura, la contextura y la característica de “endeble” con la que anteriormente lo habían definido los encargados de la mita:

por más que el señor capitán de la mita de Potosí, y el protector de naturales, dice que no quiso admitir en el trabajo de la mina, porque *era mi hijo, chiquito, y endeble femenino, que solo sirve para cabrito*.⁶²

Nos encontramos entonces frente a dos discursos coloniales: uno de los caciques, que niegan que lo femenino concuerde con lo masculino, y otro del capitán de mita y el protector de naturales, que no lo admiten en el trabajo en la mina por su contextura femenina. De momento, no conocemos otros antecedentes similares que permitan afirmar que la condición femenina era un recurso discursivo utilizado para evitar el trabajo en la mita. Por otra parte, existe la posibilidad de que el término *cabrito* haya sido usado por el capitán de la mita de Potosí y el protector de naturales de manera despectiva, quizás aludiendo a una condición homosexual⁶³. Sin embargo, tampoco he encontrado antecedentes de la utilización de este concepto en el siglo XVIII americano y el documento no ofrece información sobre la orientación sexual de Bentura Sirpa.

Esta incongruencia de los discursos coloniales me lleva a pensar en el discurso contemporáneo que prohíbe a las mujeres ingresar a la mina, sustentado en una supuesta tradición, pero que probablemente proviene de otro discurso patriarcal. Pascale Absi explica esta restricción con base en el imaginario de la montaña-Pachamama, que solo acepta la penetración de los hombres y es celosa

62 Para el siglo XVIII, se define por femenino “lo que es propio de las mujeres”. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, t. 3, *Que contiene las letras D, E, F* (Madrid: por la viuda de Francisco del Hierro, 1732), 734.

63 En el citado diccionario solo se encuentran menciones a comportamientos sexuales en “Cabronazo: s. m. aum. de Cabrón. El hombre que no solo consiente el adulterio de su muger, sino que tiene tan pérdida la vergüenza, que no se le da nada de que lo sepan otros, o hace gala de ello” y en “Cabroncillo o Cabronzuelo: s. m. dim. de Cabrón en el sentido translativo. El que permite y consiente su deshonra. Estas palabras son comunes y propias del vulgo”. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, t. 2, *Que contiene la letra C* (Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1729), 34. Véase la definición de *cabro* en el *Diccionario de americanismos* (Santillana, 2010) de la Asociación de Academias de la Lengua Española: “1. Hombre homosexual. 2. Pareja de un hombre homosexual. 3. Chulo de una prostituta”. En el diccionario de Sebastián de Covarrubias se relaciona a la cabra con “la ramera” y al cabrito con “el mozueto, que apenas ha salido del cascaron, quando ya anda en zelos, y presume de anamorado, y valiente”. *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid: por Luis Sánchez, 1611), ff. 165 r.-165 v. Agradezco a Marina Zuloaga comentarme el significado de esta palabra en el Perú tradicional.

al ingreso de las mujeres, sobre todo si ellas se encuentran en edad fértil⁶⁴. Pero, además, tanto las mujeres como algunos hombres son considerados como *banco ñawi*, es decir, como mal agüero, pues pueden provocar el cierre de una veta. Ambas dimensiones de este imaginario, muy relacionadas entre sí, integran la dimensión “débil”, en lo físico y en lo espiritual, de las mujeres, que deben ser “protegidas” tanto del trabajo duro como de la influencia diabólica del Tío y de la sexualidad de los mineros.

En épocas posteriores se encuentran evidencias del trabajo de las mujeres en la mina tanto en el interior como en el exterior, principalmente en la selección del mineral, especialización por la cual se las llamaba *palliri* y que habría persistido hasta la década de 1950, época en que la empresa Comibol les prohibió desempeñarse dentro de la mina, aunque continuaron haciéndolo fuera de ella⁶⁵. A partir de esta normativa, lo simbólico legitimó la dominación económica de los hombres y profundizó la división sexual del trabajo, y con ello la distinción de roles de género en el trabajo minero. En la misma línea, Barragán y Papastefanaki han propuesto, desde una perspectiva de historia global, un proceso de deslaboralización del trabajo de las mujeres provocado por leyes paternalistas de exclusión y por tendencias de mecanización que se introdujeron en la minería en el siglo XIX y principios del siglo XX⁶⁶.

Reconocida es la categoría de *miserable* de la normativa jurídica colonial, aplicada y utilizada por diversas mujeres en América⁶⁷, pero, además, según el “Código carolino de ordenanzas reales de las minas de Potosí y demás provincias del Río de la Plata” (1794), de Pedro Vicente Cañete, la actividad de la minería no era propia de su género, y no lo era “por decencia de su propio sexo”⁶⁸. Aunque el “Código carolino” nunca fue publicado, María Concepción Gavira indica que los azogueros de Potosí acudían a estas razones para marginar a las mujeres que se

64 Pascale Absi, *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí* (Plural, 2017).

65 Absi, *Los ministros*, 294.

66 Barragán Romano y Papastefanaki, “Women”.

67 Liliana Pérez, “‘Viudas y pobres como lo soy yo’: mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI”, en *“Nosotros también somos peruanos”: la marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*, ed. por Claudia Rosas (Fondo Editorial de la UCP, 2011). La categoría también era aplicada a los indios. Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Inter-cambio* 8/9 (2011).

68 María Concepción Gavira Márquez, “Azogueras, trapicheras y dueñas de minas en los centros mineros de Charcas (Bolivia), siglo XVIII”, *Chronica Nova* 46 (2020): 84-86.

querían inmiscuir en sus asuntos. Sin embargo, valiosas investigaciones han demostrado su participación como propietarias de minas o trapiches⁶⁹.

Volviendo al discurso colonial, la condición femenina es recurrentemente utilizada en expedientes judiciales para justificar algunas acciones; por ejemplo, las de herederas, como las hermanas Isabel y Magdalena del Barrio, que prefirieron vender su ingenio en Pacopampa por “no poder cómo sostener por el sexo femenino que les asisten”⁷⁰. Es decir, el orden del discurso⁷¹ hacía referencia a lo femenino a partir de ciertos atributos, relacionados con debilidad e inferioridad, que se supone le corresponden. Pese a ellos, en 1748 una mujer, Francisca Santos, entregó su testimonio junto a varias personas del pueblo de Calacoto debido a los abusos cometidos por el cacique Juan Machaca. En su declaración, indica que los hilacatas la habían nombrado junto a su marido como cédula de la mita, lo que significa que debían asistir a la mita de Potosí. Esto con la intención de cobrarles cierta cantidad de dinero a cambio de este trabajo no realizado:

Fca. Santos Muger Lex.ma de Dionicio Choq. Yndio del Pueb. de Calacoto paresco ante Vm. Sin prevertir la venia de mi marido y Digo: que el casiq. Dn Juan Machaca sin temor de Dios ni de su conciencia me á cobrado 52e con pretesto de mita es así que aviendonos nombrado nros. hilacatas por sedula de la mita del serro de Potosi y estando nos otros pronto para yr a dho. empleo y *me ympidio dha yda* y con fin de cobrarme los dhos 52 e los que le pague ynremisiblem.te los dhos. p.s con mas siete p.s que *me hiso cargo por la mita que a mi me tocava* pues sea de servir Vm. Just.a mediante de mandar se me restituia todos los p.s q. llevo referidos.⁷²

Sin embargo, ella estaba lista para asistir al trabajo en la mita. El documento no entrega más detalles sobre el asunto. Las investigaciones desarrolladas con relación a la labor de las mujeres en torno a la mina en el periodo colonial proponen que ellas realizaban un trabajo principalmente complementario al de los mineros, pero, ante

69 Barragán Romano y Papastefanaki, “Women”; Gavira Márquez, “Azogueras”.

70 Archivo Judicial de Poopó, 1788, citado en Gavira Márquez, “Azogueras”, 94.

71 Michel Foucault, *El orden del discurso* (Tusquets, 2012).

72 “Expediente seguido en virtud de capítulos por los indios del pueblo de Calacoto, provincia de Pacajes, corregimiento de La Paz, contra José de Rivera, escribano público de dicha provincia, y Juan Machaca, cacique y gobernador interino de dicho pueblo, por las exacciones y malos tratamientos que les hacen con motivo de la mita de Potosí, visitas, empadronamientos y otros trámites”, 1748, ABNB, ADLP, M, leg. 150, exp. 2, f. 63 r., énfasis añadido.

todo, que la obligación de la mita recaía sobre los hombres casados y no sobre sus mujeres, por lo que el cobro por no asistir era hecho a los mitayos varones.

Respecto de los discursos coloniales sobre lo femenino, Alejandra Araya ha señalado que la pedagogía cristiana del siglo XVIII apuntaba a que la mujer “era ante todo cuerpo, sensualidad, provocación, vicio, peligro”, por lo que su cuerpo “debía ser ‘sujetado’, aprisionado, encerrado, cautivado”. La mujer era “un sujeto moral”⁷³ deficiente que debía cautivarse a sí misma, autorreprimirse y controlar sus pasiones⁷⁴. Por otra parte, Fernanda Molina afirma que en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII se estableció “una clara correspondencia entre una apariencia afeminada, inscripta en el atuendo, y una sexualidad sodomítica”, aun cuando el afeminamiento no constituyó un elemento necesario para la definición de la práctica del pecado nefando⁷⁵. La propuesta de Molina me lleva a destacar que la condición femenina de una persona biológicamente varón no implicaba necesariamente un comportamiento homosexual. Por otra parte, son escasos los documentos coloniales que entregan pistas sobre la concepción de género andina en el siglo XVIII, por lo que otros expedientes tienen un gran valor en este aspecto al evidenciar la fluidez de los roles de género andino-coloniales.

En 1794 se produjo un extenso debate en el virreinato peruano debido a una nueva mita que se quería asignar a dos azogueros potosinos. Este debate provocó una serie de indagatorias que pusieron en evidencia la gran cantidad de cargos y servicios en que se ocupaban los comuneros de la provincia de Chayanta en el calendario ritual de las parroquias, muchos de los cuales fueron identificados bajo categorías en lengua quechua y aymara⁷⁶. Entre ellos, emerge la utilización de los términos *chacha mayordomos* y *warmi mayordomos*, que se referían a quienes cumplían diversas funciones tanto para la parroquia, el cura y su casa como para advocaciones específicas de vírgenes o santos. Sin embargo, en algunos casos, el cargo de *warmi* mayordomo era ocupado por hombres. Por ejemplo, en la primera mención a este cargo se menciona a tres indios que cumplen este servicio:

.....

73 Alejandra Araya, “Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)”, en *El género y las mujeres, aportes historiográficos*, de Margarita Iglesias et al., Serie Nomadías: Monográficas 1 (Universidad de Chile, 1999), 78.

74 Alejandra Araya, “La pedagogía del cuerpo en la educación novo-hispánica”, en *Estudios Coloniales*, vol. 2, coord. por Julio Retamal Ávila (Universidad Andrés Bello, 2002), 132.

75 Molina, *Cuando amar*.

76 Rossana Barragán Romano et al., “Mita, fiestas, servicios y explotación eclesiástica en parroquias de indios: Chayanta, 1795-1797”, en *Homenaje al profesor Carlos Sempat Assadourian* (de próxima aparición).

se le agregan otros tres Indios, con el nombre de Guarimi mayordomos, que es *decir Muger mayordomas, que á la realidad son hombres puestos en clase de mujeres*, por que solamente entre estos contribuyen menos cantidad, que es la de treinta y quatro pesos, con mas la necesaria cera en la misma cantidad que el antecedente. A que se sigue, que otros aperos, sin que al Cura le cueste nada, sino un puñadito de Coca que les dá cada dia durante el trabajo.⁷⁷

El *antecedente* al que hace referencia el texto corresponde al *chacha* mayordomo, que contribuía con una mayor cantidad de pesos, aunque con la misma cantidad de cera para las velas. De manera similar, en la parcialidad de Sicoyas se menciona entre los mayordomos mujeres de San Juan a “Ignacio Mamani con nombre de mujer”⁷⁸. Los ejemplos encontrados en estos expedientes sobre hombres que ocupaban cargos de mujer son varios, lo que demuestra que era una práctica común. Es así como la presencia en Chayanta de trabajos femeninos, desempeñados por hombres y mujeres, nos recuerda la diversidad y fluidez de géneros en Amarete⁷⁹, que coinciden con la posición subordinada e inferior de los cargos femeninos, lo que bien pudo ser producto de los procesos de transculturación⁸⁰.

Colonialismo interno

Recordemos que, además de alegar la condición femenina de su hijo, el principal de Calacoto, Pedro Sirpa, incluyó en su querella otros aspectos que también le parecieron injustos:

- el tener que vender su ganado y sus bienes para pagar 30 pesos a Ramos Chapi, hilacata de los indios cédulas, pues este alegaba que su hijo no había trabajado;
- los 15 pesos que le había quitado el gobernador don Agustín Canqui debido a que Bentura Sirpa había sido el causante de que viniera el juez de Potosí;

77 “Autos formados en ocasión de la Orden de la Real Audiencia de Charcas, para que el Gobierno de Potosí suspenda todo procedimiento tendiente a aumentar la mita en el partido de Chayanta, en razón de la conmoción suscitada en el pueblo de Pocoata”, 1795, AGN, I 2634, leg. 38, exp. 2, doc. 7, ff. 2 r.-2 v., énfasis añadido.

78 “Autos formados”, 1795, AGN, I 2634, leg. 38, exp. 2, doc. 14, f. 7 r.

79 Rösing, “Los diez”.

80 Horswell, *La descolonización*.

- los maltratos del cacique Pedro Antonio Cusicanqui y del hilacata Ramos Chapi, y
- que su hijo estuvo enfermo dos semanas en el hospital, y que el hilacata tenía la obligación de sacar el recibo de la enfermería que eximía al enfermo del pago por los días no trabajados.

En el sistema de la mita colonial, siguiendo la costumbre prehispánica⁸¹, la enfermedad era razón suficiente para quedar *reservado*, es decir, exento del tributo y del trabajo. Esto, sumado a la multa que el juez de Potosí les había hecho pagar a los caciques, a la denuncia de Pedro Sirpa y a las acciones que su hijo Bentura realizó por su cuenta en la villa minera, demuestra varias de las irregularidades que eran comunes en la relación entre autoridades indígenas y comunidades. De esas irregularidades se encuentran muchos ejemplos en los archivos coloniales que dan cuenta de abusos, maltratos y cobros excesivos, situaciones que podemos caracterizar como manifestaciones del colonialismo externo e interno y, por lo tanto, de violencia colonial. Ahora, aunque el concepto de colonialismo interno se ha aplicado sobre todo para épocas republicanas, considero que es útil como herramienta hermenéutica para definir estas situaciones⁸².

Se entiende por colonialismo interno la reproducción, por agentes locales, de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales establecidas por el orden colonial europeo. Estas estructuras han sido replicadas y fortalecidas en distintos momentos de la historia y con distintas intensidades, con fines de explotación de los recursos naturales y dominación sobre los habitantes de las colonias, en beneficio de quienes imponen o perpetúan este orden, el cual implica las variables de clase, etnia/raza, género/sexo, lengua, religión, edad, entre otras. Por mi parte enfatizo las ideologías de la superioridad y la verdad, entre ellas la del género heteronormado. En este contexto, propongo que algunas autoridades indígenas, como caciques, alcaldes o hilacatas, tuvieron un rol central en la reproducción y el sostén del orden colonial, mientras que otras buscaron adaptarse a la situación intentando defender los intereses y derechos de sus comunidades.

81 Jürgen Golte, "Niñez andina en Guaman Poma de Ayala", en *Historia de la infancia en América Latina*, coord. por Pablo Rodríguez y María Emma Manarelli (Universidad Externado de Colombia, 2007).

82 Véase la excelente síntesis del uso republicano de este concepto en Enrique Antileo, *¡Aquí estamos todavía!: anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)* (Pehuén, 2020), 115-132.

Volviendo a la querella, algo ocurrió en el intertanto, después de la queja de Pedro Sirpa, pues los caciques alegaban que Bentura Sirpa “fue el motor para prebertir que los yndios quietos y sedulas se promoviesen”, y, además, quien los había acusado ante el juez privativo “por recurso que hizo este yndio pleveio”, lo que provocó que este los multara. Según este relato, Bentura Sirpa generó alguna acción que rompió el orden colonial cotidiano entre los indios mitayos, algo que los caciques consideraron que los estaba *pervirtiendo*, palabra que hacía referencia a “turbar o perturbar el orden o estado de las cosas”⁸³.

Para invalidar la querella y la palabra de Bentura Sirpa, los caciques lo catalogaron de *plebeyo*, pese a que su padre era *principal*, categoría que lo distinguía de los indios *del común*⁸⁴. Pedro Sirpa se presentó como indio principal de Calacoto, de la parcialidad de Urinsaia, ayllu Condoroca. Esta identificación le llevó a pensar que podía denunciar al hilacata y al teniente de la mita por los malos tratos que estaba recibiendo. Parece escudarse en su calidad de principal para demandar una dignidad que consideraba inherente a su estatus. Este estatus proviene de una categoría de “clase” propia de los pueblos rurales. Ser principal implicaba haber cumplido ciertos deberes que le otorgaban derechos y algunos privilegios, pero sobre todo significaba respeto y valor de su palabra, en términos de honor⁸⁵. Y quizás Pedro Sirpa tomó el ejemplo del grupo de principales, quienes, en 1733, se habían quejado contra Juan Eusebio Canqui y, en 1748, contra Juan Machaca, caciques de Calacoto, y cuyos reclamos provocaron reacciones de las autoridades coloniales⁸⁶. Sin embargo, en esta ocasión, los caciques tildaron a su hijo de plebeyo, con lo cual despreciaron su palabra y posicionaron a Bentura en una categoría inferior, en una actitud muy propia del colonialismo.

Este tipo de quejas son recurrentes en los expedientes de la época y bien pueden explicarse como una estrategia discursiva de resistencia frente al sistema de justicia colonial, una herramienta que les permitía a sus enunciadores conseguir

83 Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, t. 5, *Que contiene las letras O, P, Q, R* (Madrid: por los herederos de Francisco del Hierro, 1737), 238.

84 Xochitl Inostroza Ponce, *Parroquia de Belén: población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820* (Biblioteca Nacional, 2019); Elizabeth Penry, *The People Are King: The Making of an Indigenous Andean Politics* (Oxford University Press, 2019).

85 Xochitl Inostroza Ponce y Jorge Hidalgo Lehuédé, “Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (doctrina de Belén, 1782-1813)”, *Chungara* 53, núm. 1 (2021).

86 “Expediente seguido en virtud de capítulos por los indios del pueblo de Calacoto”, ABNB, ADLP, M, f. 6 r. Esto me parece muy probable, pues varias investigaciones han apuntado la importancia que adquirió la cultura letrada entre las autoridades andino-coloniales.

alguna ventaja. Pero, así mismo, la gran cantidad de casos son evidencia de la violencia ejercida por autoridades coloniales, en particular por corregidores, curas y caciques⁸⁷. Una violencia colonial institucionalizada que se manifestaba sobre todo contra mujeres, ancianos, niños, enfermos, personas del común y, en este caso, contra una persona no binaria y su padre anciano y reservado. Las situaciones relatadas hacen pensar en la vida de Pedro y Bentura Sirpa dentro de esta tensión entre el mundo andino, en que el segundo experimenta su identidad no binaria, y el espacio colonial, donde su cuerpo es marginalizado, juzgado y estigmatizado por una identidad de género que transgredía los estereotipos binarios y valores morales que pregonaba la doctrina cristiana. Estos estereotipos y valores se manifestaban no solo en el cuestionamiento de las autoridades a su condición femenina, sino también en la golpiza que le dieron a Bentura los indios de Chayapa⁸⁸, que provocaron que sintiera malestares en el pecho y estuviera escupiendo sangre, inferencia que se sostiene en la asociación que hace Pedro Sirpa entre la condición “endebled” de su hijo y la golpiza sufrida. Esta dimensión del caso de Bentura Sirpa y su padre permite evidenciar cómo los discursos de la modernidad, entre ellos los que se relacionan con el género heteronormado en el siglo XVIII, también estaban presentes en los subalternos⁸⁹, encarnados por las autoridades étnicas de Calacoto y por los comuneros de Chayapa.

Pero, además, este colonialismo interno queda en evidencia en una nueva dimensión, pues los caciques de Calacoto habían sido constantemente denunciados por otras autoridades étnicas de menor rango y por personas del común en numerosas ocasiones, lo que nos remite a dos importantes debates historiográficos en relación con el cacicazgo andino tardocolonial: en primer lugar, a la controversia sobre los caciques intrusos⁹⁰ y, en segundo lugar, al conflicto entre caciques y ayllus debido a la forma de ejercer el poder local⁹¹. En el caso del cacicazgo de Calacoto se integran ambos aspectos.

87 Inostroza Ponce, “Mujeres”.

88 Este término parece estar refiriendo a una localidad, quizás a Challapata, pero también puede aludir a un grupo de parentesco, pues Chayapa es un apellido común en la zona.

89 Saurabh Dube, “Mapas de la modernidad: disciplinas espacio-tiempo”, *Estudios de Asia y África* 52, núm. 3 (2017).

90 Scarlett O’Phelan, *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1832*, (Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 1997).

91 Roberto Choque Canqui, *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, vol. 1, *Cinco siglos de historia* (Cipca, 2003), 247-251.

Laura Escobari ha desarrollado el conflicto que se suscitó en Calacoto desde 1680 ante la disputa entre José Cusicanqui y Sebastián Canqui, quienes reclamaban el derecho hereditario al cargo⁹². En 1719 uno de los descendientes, Juan Eusebio Canqui, fue reconocido como cacique gobernador. En el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), en Sucre, se encuentra un expediente en su contra por las extorsiones y otros abusos que cometió en la provincia de Pacajes en 1733⁹³, lo que debió motivar que tras de su muerte, en 1734, se nombrara simultáneamente a dos caciques: Juan Eusebio Canqui para la parcialidad de Anansa-ya e Ignacio Canqui para la de Urinsaya, ambas del pueblo de Calacoto. Escobari menciona que en 1735 hubo varias quejas contra el primero por maltrato y abuso que llegaron hasta España, aunque fueron desestimadas por el rey Felipe V, quien además “ordenaba a los indios retractarse en sus querellas bajo pena de *castigos severos*, con el fin de escarmentarlos”⁹⁴. Aun así, en 1746 Agustín Cusicanqui o Canqui (mencionado con ambos apellidos), quien aparentemente no tendría relación genealógica directa con la línea sucesoria de los caciques de Calacoto, fue nombrado cacique interino y gobernaría hasta 1774. Sin embargo, un largo expediente con informaciones recopiladas entre 1747 y 1750 acusa a otro cacique, gobernador interino, del pueblo de Calacoto, Juan Machaca, junto al escribano Joseph Rivera, por exacciones y malos tratamientos en los que además habían estado implicados el corregidor y el cura⁹⁵. Los caciques que responden a Pedro Sirpa son Pedro Antonio Cusicanqui (quien no aparece en la genealogía que presenta Laura Escobari) y Agustín Canqui. En este sentido, al menos en este caso, se puede afirmar que

92 Escobari se basa en el memorial de 1783. Laura Escobari, *Caciques, yanaconas y extravagantes: sociedad y educación colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII* (Plural, 2001), 93-101.

93 “Expediente seguido en virtud de la real provisión expedida por la Audiencia de La Plata, para que don Gaspar Tarqui, capitán enterador de la mita de la parcialidad de Urinsaya, pueblo de Calacoto, provincia de Pacajes, reciba información sumaria de los indios de dicha parcialidad, sobre las extorsiones y otros abusos que cometió don Juan Eusebio Canqui, cacique y gobernador de dicho pueblo”, 1731, ABNB, ADLP, M, leg. 149, exp. 3.

94 Escobari, *Caciques*, 97, énfasis añadido.

95 “Expediente seguido por los indios del pueblo de Calacoto, provincia de Pacajes, contra Joseph Rivera, escribano público de ella, y Juan Machaca, cacique y gobernador interino de dicho pueblo, sobre exacciones y malos tratamientos que les han hecho con motivo de la mita de Potosí y otros”, 1747-1750, ABNB, ADLP, M, leg. 126, exp. 20; “Expediente seguido en virtud de capítulos por los indios del pueblo de Calacoto, provincia de Pacajes, corregimiento de La Paz, contra José de Rivera, escribano público de dicha provincia, y Juan Machaca, cacique y gobernador interino de dicho pueblo, por las exacciones y malos tratamientos que les hacen con motivo de la mita de Potosí, visitas, empadronamientos y otros trámites”, 1748, ABNB, ADLP, M, leg. 150, exp. 2.

este colonialismo interno está representado por caciques interinos, es decir, por sujetos que no habían podido demostrar un derecho hereditario, y por otros que habían sido designados en el puesto por los corregidores para favorecer sus propios intereses⁹⁶ y que, por lo tanto, carecían de una responsabilidad social e histórica con sus comunidades. Entonces, estos caciques que ejercen violencia colonial son autoridades coloniales y no étnicas, producidas por el sistema de dominación colonial.

Los archivos coloniales están repletos de pleitos de este tipo, por maltratos y abusos, lo que evidencia la historia de la civilización occidental, cargada de una violencia colonial y patriarcal de la que la historiografía ha hecho mención en innumerables ocasiones, incluso contra otros europeos o criollos de rangos sociales inferiores⁹⁷. Entre esas violencias están aquellas relacionadas con el trabajo minero, por ejemplo las “cacerías de trabajadores” que, como documenta Gil Montero, eran obligados a ir a las minas en Lízep y Atacama⁹⁸, así como aquellas expuestas en otros testimonios tempranos “que dan cuenta de la presión que estos mismos pastores sufrieron a partir de la saca de mujeres y jóvenes que hicieron los españoles para usarlas en el servicio doméstico” y en “testimonios de una jurisdicción vecina (Chichas) donde retenían parte de la población de manera forzada en los ingenios donde se encontraban trabajando”⁹⁹.

En Yura, partido de Porco, a propósito de la nueva mita que se quería instituir para los indios de los partidos de Chayanta, Porco y Chichas¹⁰⁰, se presentaron en la intendencia, en representación de la comunidad, los principales del pueblo José Copacaba y Mateo Flores con el fin de denunciar a Marcos Mariaca. Este último había sido nombrado cacique por el subdelegado, “sin ser de nuestra naturaleza” ni tener derecho de sangre, por lo que Copacaba y Flores lo acusaban de “ser un mero intruso”. En el relato expusieron lo siguiente:

96 Scarlett O’Phelan, *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita* (Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013).

97 Marcela Inch y Marta Irurozqui, eds., *Justicia y tortura en los Andes: recurso de Judas Tadeo Andrade ante la Audiencia de Charcas, 1791* (CSIC; Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, 2007).

98 Raquel Gil Montero, “Mecanismos de reclutamiento indígena en la minería de plata: Lízep (sur de la actual Bolivia), siglo XVII”, *América Latina en la Historia Económica* 21, núm. 1 (2014): 21.

99 Gil Montero, “Mecanismos”, 17.

100 “Recurso ante la Audiencia de La Plata: El doctor don Victorian de Villava, que en cumplimiento de una real orden cese el aumento de la mita en los partidos de Chayanta, Porco y Chichas, a beneficio de don Juan Bautista Jáuregui y otros azogueros. Sobre el debate por esta nueva mita que se inicia en Chayanta”, 1796-1799, ABNB, ADLP, M, leg. 129, exp. 15. Véase Barragán Romano *et al.*, “Mita”.

Mariaca es un mero intruso quien poseído de un espíritu perjudicial asia nosotros pretende gravarnos con nueva mita sin embargo de q.e con la antigua *estamos padeciendo indessibles trabajos q.e son notorios al Mundo entero*. Tres puntas de Indios Mitayos con sus tres capitanes enteradores an caminado por costumbre al serro de Potosi de nro. Pueblo y oy dho Mariaca se á cambiado á dar una punta mas de ocho Indios y un Capitan *asiéndose generoso con nras. Personas* como q. el no padece ni sabe lo q.e hayn en la Mita *según nosotros lo padecemos y lloramos*, de manera q.e quiere complacer á los asogueros de Potosi presentándoles de regalo nras. personas como si fueremos animales Irracionales ú *hombres de otra especie de humanidad*.¹⁰¹

Varias de las quejas y recursos para denunciar abusos y malos tratos fueron presentados, como en este caso, por principales, hilacatas o incluso personas del común, en representación de sus comunidades, lo que ha llevado a Elizabeth Penry a sostener la tesis de la soberanía del común de indios¹⁰². Pero, más bien, estas voces de autoridades étnicas locales, que logran penetrar en el sistema de justicia colonial, son evidencia del colonialismo, que ha creado estructuras que marginan a las personas —consideradas *otra especie de humanidad*—, a lo que Fanon ha definido como la zona del no ser, inferiorizadas por el sistema de dominación¹⁰³.

Así, son innumerables los casos de denuncias por violencia perpetrada por autoridades coloniales contra *otros*, sobre todo indígenas y, entre ellos, gente del común, y, aún más, como mujeres y niñas. Esto me ha llevado a proponer que “este mal ejemplo institucional pudo infiltrarse, como conducta legitimada, al interior de las familias”¹⁰⁴. En otras palabras, la violencia colonial deviene en violencia doméstica y violencia cotidiana, contra mujeres, niñas, reservados y diversidades sexo-genéricas.

101 “Recurso ante la Audiencia de La Plata”, ABNB, ADLP, M, leg. 129, exp. 15, ff. 122 r.-122 v., énfasis añadido.

102 Penry, *The People*.

103 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Akal, 2009).

104 Inostroza Ponce, “Mujeres”, 259.

Mita, género y colonialismo

El encontrarme con el relato de Pedro Sirpa ha provocado en mí el interés de historizar el género en sociedades indígenas, así como el de indagar en el discurso colonial sobre lo femenino. Pero, además, como este caso está muy vinculado a la mita potosina y a las situaciones de explotación y abuso que sufrían mayormente las personas del común, ha quedado en evidencia su relación con la violencia colonial ejercida tanto sobre el cuerpo de Bentura Sirpa como sobre el cuerpo social.

Son escasos los documentos que demuestran las concepciones de épocas pasadas en relación con el género, en particular en poblaciones indígenas. El caso de Pedro Sirpa, quien se reconoce como indio principal de Calacoto, nos presenta a un padre que demanda la liberación de su hijo de la obligación de la mita, debido a su corporalidad femenina, lo que nos muestra que las fronteras del género¹⁰⁵ también eran permeables en la sociedad andina tardocolonial. El cuerpo no binario de Bentura Sirpa expresa una memoria cultural de la filosofía andina.

La teoría que propone que el género es una imposición colonial está sustentada sobre todo en investigaciones de territorios donde los sistemas de colonización se desarrollaron en los siglos XIX y XX¹⁰⁶. En relación con el territorio americano, en el que este proceso se desplegó a partir del siglo XVI, el asunto es difícil de responder debido a los imaginarios androcéntricos y patriarcales presentes en las fuentes de la época. Aun así, hay bastantes evidencias del periodo colonial andino de personas y costumbres que responden a una concepción de género diverso, así como a la transgresión de las normas morales de la Iglesia, incluso en el corazón mismo del cristianismo. Los discursos doctrinales contra la sodomía y el pecado nefando sustentan la idea del dispositivo de control que se intentó imponer a la fuerza sobre los cuerpos, tanto en América como en Europa, y que buscó naturalizar una ideología de género heteronormado, así como un modelo de sexo dimórfico que conceptualizó el cuerpo femenino como incompleto e inferior al masculino¹⁰⁷.

De esta manera, en el siglo XVIII podemos ver dos discursos en las sociedades indígenas. Uno que legitima las identidades no binarias, representado por el padre de Bentura y los miembros de su comunidad (familiares e indios cédulas que van a la mita). Otro, encarnado por los caciques, que cuestiona las ambigüedades. En este sentido, puedo proponer que estos están más cercanos a los discursos de

105 Denise Arnold, comp., *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes* (Ciase; ILCA, 1997).

106 Oyèwùmí, *La invención*.

107 Horswell, *La descolonización*.

género coloniales, debido a su mayor proximidad a las estructuras de poder y sus dispositivos. En el caso de Calacoto, esta asociación de los caciques —sobre todo intrusos o advenedizos— con el sistema de dominación tiene varios antecedentes. Serán ellos, entonces, representantes del colonialismo interno que se apropian de los discursos de la modernidad.

Este es un expediente muy breve, pero que deja entrever la tensión entre el respeto por la condición no binaria y el discurso del género heteronormado. Es un reflejo del choque entre un pensamiento y otro, así como un buen ejemplo de las distinciones entre las concepciones de género de la sociedad andina y de la sociedad colonial, pues es evidente que el padre hace referencia a situaciones que para él son percibidas como un derecho:

- su hijo es femenine,
- su hijo está enferme,
- él y su hijo son maltratado y maltratade.

El caso de Bentura Sirpa propone varias interrogantes, pues lo que origina la queja de Pedro Sirpa no es solo el hecho de llevar a su hijo al trabajo en la mita de Potosí, sino también una serie de abusos a los que hijo y padre fueron sometidos y sometido por las autoridades étnicas, hilacatas, caciques y caciques gobernadores. A ellos se suma, finalmente, don Andrés Joseph de Campos, quien ocupaba los cargos de corregidor, justicia mayor y alcalde mayor de minas y registros. Este último acogió la respuesta de los caciques y mandó a notificar a Pedro Sirpa para que en adelante “se contenga” de importunar a los caciques y de alborotar la quietud de su gobierno, situación que ameritaba “un castigo ejemplar”¹⁰⁸.

Reflexiones finales

La queja del padre de Bentura Sirpa con relación a la obligatoriedad del trabajo de su hijo en la mita de Potosí me ha permitido desarrollar un análisis desde la perspectiva de la etnohistoria y la historia cultural centrado en un acontecimiento singular que nos acerca a una concepción andina de género, así como a una serie de denuncias que hacen posible articular el problema del género como una construcción histórica y vincular el trabajo en la mita de Potosí con el discurso sobre lo femenino y la violencia colonial. Usando una metodología

108 “Contra Ramos Chambi Ilacata”, ALP, EC, caja 90, exp. 50.

interseccional, complejizo la dicotomía colonizadores/colonizados para identificar discursos y prácticas colonizadoras de distintos agentes interrelacionados en el contexto del Charcas colonial.

A partir de la perspectiva que propone que el género es una imposición colonial, doy cuenta de una buena cantidad de investigaciones que demuestran la existencia de una concepción de género que cuestiona la heteronormatividad desde distintas sociedades indígenas y enfatizo que los trabajos historiográficos se limitan, en su mayoría, a prácticas sexuales. Luego abordo investigaciones que han identificado una diversidad de géneros en sociedades andinas coloniales, con respecto a lo cual destaco la práctica andina del cambio de nombre para proponer que Bentura Sirpa adoptó un nombre no binario.

En segundo lugar, me detuve en la relación entre el trabajo en la mita de Potosí y los discursos coloniales de género sobre lo femenino, algunos de los cuales, atribuyéndole probablemente un comportamiento homosexual, habrían identificado a Bentura como cabrito, en un gesto muy propio de los discursos de género coloniales. Además, abordo el discurso sobre lo femenino en conexión con el trabajo en la mina y en él evidencié varias incongruencias, así como el hecho de acudir a lo femenino como sinónimo de debilidad o desprotección. Luego di cuenta de cargos religiosos de los mitayos de Chayanta en los que los roles de género se combinaban.

En tercer lugar, analicé algunos aspectos de la queja de Pedro Sirpa que señalan la violencia colonial sobre los cuerpos indígenas perpetrada por distintos agentes coloniales, entre ellos los caciques intrusos o advenedizos. Esto conecta el caso de Bentura Sirpa con el contexto andino tardocolonial y con el devenir histórico del pueblo de Calacoto en particular.

En este recorrido, me sumerjo en la particularidad del acontecimiento, que devela los discursos y prácticas en torno al cuerpo femenino y al cuerpo indígena en relación con el trabajo en la mita de Potosí. Esto me ha llevado a desarrollar distintas dimensiones del acontecimiento acudiendo a investigaciones y propuestas sobre diversas temporalidades que sustentan mi interpretación. Una de estas dimensiones se conecta con el devenir histórico del colonialismo en sus manifestaciones internas, punto en el cual coincido con la historiografía del cuerpo que ha desarrollado la relación entre el género y la violencia colonial.

El caso de Bentura Sirpa evidencia esta tensión con un sistema cultural normativo colonial y con el proceso de occidentalización, debido a lo cual el padre defiende la corporalidad femenina de su hijo para no asistir al trabajo en la mita. Desde la perspectiva de este caso, mi interpretación coincide con la hipótesis del

feminismo decolonial, enfatizando la idea de que el género heteronormado es una imposición colonial, resultado del proceso de occidentalización difundido a partir de los dispositivos del cristianismo y el imaginario europeo. Frente a ellos, el cuerpo de Bentura Sirpa representa la pervivencia y resistencia de una concepción andina de género, un sitio de memoria cultural.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos

ABNB (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Bolivia).

ADLP (Audiencia de La Plata).

M (Minas).

AGN (Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina).

I (Interior).

ALP (Archivo de La Paz, La Paz, Bolivia).

EC (Expedientes coloniales).

ANC (Archivo Nacional de Chile, Santiago, Chile).

PB (Parroquia de Belén).

FamilySearch.org, Bolivia.

Registros parroquiales, 1566-2020.

Impresos

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: por Luis Sánchez, 1611. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vs-a-en-espana-compuesto-por-el--0/html/>

González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes (Lima): por Francisco del Canto, 1608. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9530.html>

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. T. 2, *Que contiene la letra C*; t. 3, *Que contiene las letras D, E, F*; t. 5, *Que contiene las letras O, P, Q, R*. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1729, 1732 y 1737.

Fuentes secundarias

Abercrombie, Thomas. “Una vida disfrazada en el Potosí y La Plata colonial: Antonio-Nacido María Yta ante la Audiencia de Charcas (un documento y una reflexión crítica)”. *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos* 14 (2008): 3-45.

Absi, Pascale. *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. Plural, 2017.

Antileo, Enrique. *¡Aquí estamos todavía!: anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén, 2020.

Araya, Alejandra. “Aproximación hacia una historia del cuerpo. Los vínculos de dependencia personal en la sociedad colonial: gestos, actitudes y símbolos entre elites y subordinados”. En *Historia de las mentalidades: homenaje a Georges Duby*, dirigido por Osvaldo Silva Galdames, 81-91. Monografías de Cuadernos de Historia 1. Universidad de Chile; LOM, 2000.

Araya, Alejandra. “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”. *Historia* 39, núm. 2 (2006): 349-367. <https://doi.org/10.4067/S0717-71942006000200001>

Araya, Alejandra. “Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)”. En *El género y las mujeres, aportes historiográficos*, de Margarita Iglesias, Alejandra Araya, Igor Goicovic, Eugenia Brito, Gabriel Salazar et al., 74-81. Serie Nomadías: Monográficas 1. Universidad de Chile, 1999.

Araya, Alejandra. “Maltrato: el cuerpo sufriente de los ‘indios’ ante los ojos y oídos del rey”. *Meridional: Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 8 (2017): 97-126. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2017.45397>

Araya, Alejandra. “La pedagogía del cuerpo en la educación novo-hispánica”. En *Estudios Coloniales*, vol. 2, coordinado por Julio Retamal Ávila, 115-157. Universidad Andrés Bello, 2002.

Araya, Alejandra. “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, año 8, vols. 1/2, (2004): 67-90. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/138367>

- Armas, Fernando.** “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII): un acercamiento provisional”. *Revista de Indias* 61, núm. 223 (2001): 673-700. <https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.497>
- Arnold, Denise, comp.** *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Ciase; ILCA, 1997.
- Asociación de Academias de la Lengua Española.** *Diccionario de americanismos*. Santillana, 2010.
- Astorga, Daniel.** “La fluidez del género en el tlacauhtli: el mapa de Cholula de 1581”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 56 (2018): 137-159. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7202500>
- Bacigalupo, Ana Mariella.** “The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms”. *American Ethnologist* 31, núm. 3 (2004): 440-457. <https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.3.440>
- Bakewell, Peter John.** *Mineros de la Montaña Roja: el trabajo de los indios en Potosí, 1545-1650*. Alianza, 1989.
- Barragán Romano, Rossana.** “Women in the Silver Mines of Potosí: Rethinking the History of ‘Informality’ and ‘Precarity’ (Sixteenth to Eighteenth Centuries)”. *International Review of Social History* 65, núm. 2 (2020): 289-314. <https://doi.org/10.1017/S0020859019000555>
- Barragán Romano, Rossana y Leda Papastefanaki.** “Women and Gender in the Mines: Challenging Masculinity through History: An Introduction”. *International Review of Social History* 65, núm. 2 (2020): 191-230. <https://doi.org/10.1017/S0020859019000774>
- Barragán Romano, Rossana, Xochitl Inostroza Ponce y Jorge Hidalgo Lehuedé.** “Mita, fiestas, servicios y explotación eclesiástica en parroquias de indios: Chayanta, 1795-1797”. En *Homenaje al profesor Carlos Sempat Assadourian*. De próxima aparición.
- Barragán Romano, Rossana y Paula Zagalsky, eds.** *Potosí in the Global Silver Age (16th-19th Centuries)*. Brill, 2023. <https://doi.org/10.1163/9789004528680>
- Bouysse-Casagne, Thérèse.** “Potosí Revisited: Toward a Pre-Hispanic Potosí”. En Barragán Romano y Zagalsky, *Potosí*, 51-105. https://doi.org/10.1163/9789004528680_003
- Butler, Judith.** *Deshacer el género*. Paidós, 2021.
- Catrileo, Antonio.** *Awkan Epupillan Mew. Dos espíritus en divergencia*. Pehuén, 2019.
- Choque Canqui, Roberto.** *Jesús de Machaca: la marka rebelde*. Vol. 1, *Cinco siglos de historia*. Cipca, 2003.
- Choque Canqui, Roberto.** “El problema de género entre los mitayos”. *Historia y Cultura* 26 (2000): 39-44.

- Cunill, Caroline.** “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”. *Cuadernos Intercambio* 8/9 (2011): 229-248. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/2223>
- Dosse, Françoise.** *El giro reflexivo de la historia: recorridos epistemológicos y atención a las singularidades*. Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012.
- Driskill, Qwo-Li.** “Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16, núms. 1-2 (2010): 69-92. <https://doi.org/10.1215/10642684-2009-013>
- Dube, Saurabh.** “Mapas de la modernidad: disciplinas espacio-tiempo”. *Estudios de Asia y África* 52, núm. 3 (2017): 493-534. <https://doi.org/10.24201/eea.v52i3.2255>
- Escanilla Cruzat, Nicolás.** “Varones en abito de mugeres’: análisis comparativo de las concepciones de sexo/género que co-existieron durante los siglos XVI y XVII en los Andes”. Informe de seminario de grado, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2019. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/170101>
- Escobari, Laura.** *Caciques, yanaconas y extravagantes: sociedad y educación colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII*. Plural, 2001.
- Fanon, Frantz.** *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- Foucault, Michel.** *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión, 2010.
- Foucault, Michel.** *El orden del discurso*. Tusquets, 2012.
- Garza Carvajal, Federico.** *Butterflies Will Burn: Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*. University of Texas Press, 2003.
- Gavira Márquez, María Concepción.** “Azogueras, trapicheras y dueñas de minas en los centros mineros de Charcas (Bolivia), siglo XVIII”. *Chronica Nova* 46 (2020): 83-110. <https://doi.org/10.30827/cnova.v0i46.15196>
- Gil Montero, Raquel.** “Mecanismos de reclutamiento indígena en la minería de plata: López (sur de la actual Bolivia), siglo XVII”. *América Latina en la Historia Económica* 21, núm. 1 (2014): 5-30. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-22532014000100001
- Glave, Luis Miguel.** “Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: la ciudad de La Paz y el sur andino en 1684”. *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 16, núms. 3-4 (1987): 39-69. <https://doi.org/10.3406/bifea.1987.948>
- Golte, Jürgen.** “Niñez andina en Guaman Poma de Ayala”. En *Historia de la infancia en América Latina*, coordinado por Pablo Rodríguez y María Emma Manarelli, 62-79. Universidad Externado de Colombia, 2007.

- Gontijo, Fabiano.** “Pueblos indígenas y diversidad sexual y de género en la Amazonía: los efectos de la colonialidad de la sexualidad, de los afectos e de los deseos”. *Revista Andaluza de Antropología* 20 (2021): 152-177. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8095950>
- González, Mauricio y César Gamboa.** “Actitudes homofóbicas entre los indígenas del Nuevo Mundo: los casos azteca, inca y mapuche en fuentes de los siglos XVI y XVII”. *Revista Española de Antropología Americana* 45, núm. 2 (2015): 359-377. <https://doi.org/10.5209/REAA.54931>
- Gutiérrez, Andrés, coord.** *Trans: diversidad de identidades y roles de género*. Museo de América, 2017.
- Harrison, Regina.** “Confesando el pecado en los Andes: del siglo XVI hacia nuestros días”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, núm. 37 (1993): 169-184. <https://doi.org/10.2307/4530645>
- Hernández, Francisco.** *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Fondo Editorial de la PUCP, 2002.
- Horswell, Michael.** *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Abya-Yala, 2013.
- Inch, Marcela y Marta Irurozqui, eds.** *Justicia y tortura en los Andes: recurso de Judas Tadeo Andrade ante la Audiencia de Charcas, 1791*. CSIC; Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, 2007.
- Inostroza Ponce, Xochitl.** “Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar: el bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833”. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 61 (2019): 199-218. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432019005000301>
- Inostroza Ponce, Xochitl.** “Mujeres andinas en la colonialidad de la historia (imaginarios sobre el periodo colonial)”. En *Mujeres indígenas en contextos de colonialidad: taller interdisciplinario de historia y memoria*, editado por Clorinda Cuminao, Violena Mi-lahual, Xochitl Inostroza, Carolina Odone, Catalina Soto et al., 241-267. Pehuén, 2022.
- Inostroza Ponce, Xochitl.** *Parroquia de Belén: población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*. Biblioteca Nacional, 2019.
- Inostroza Ponce, Xochitl e Hidalgo Lehuedé, Jorge.** “Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (doctrina de Belén, 1782-1813)”. *Chungara* 53, núm. 1 (2021): 81-101. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562021005000402>
- Knowlton-Latkin, Sophia.** “El género y la sexualidad como herramientas coloniales: lo que significa ser *epupillan* (dos-espíritu) en contextos mapuche”. *Independent Study Project (ISP) Collection* 2894 (2018). https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2894

- Link, Daniel.** “Cuerpo y memoria: el archivo de ‘la loca’ como sujeto colonial”. *A Contracorriente: Una Revista de Estudios Latinoamericanos* 12, núm. 1 (2014): 265-278. <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/1317>
- Lugones, María.** “Colonialidad y género”. En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 57-73. Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- Mangan, Jane.** *Trading Roles: Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí*. Duke University Press, 2005. <https://doi.org/10.1215/9780822386667>
- Molina, Fernanda.** *Cuando amar era pecado: sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII)*. IFEA, 2017. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.11915>
- Neila, Isabela.** “El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”. En *Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural*, coordinado por Gerardo Fernández, 187-215. Abya-Yala, 2006.
- O’Phelan, Scarlett.** *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1832*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997.
- O’Phelan, Scarlett.** *Mestizos reales en el Virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.
- Oyèwú mí, Òyèrónké.** *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En *la Frontera*, 2017.
- Penry, Elizabeth.** *The People Are King: The Making of an Indigenous Andean Politics*. Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195161601.001.0001>
- Pérez, Liliana.** “‘Viudas y pobres como lo soy yo’: mujer y marginalidad en el Perú del siglo XVI”. En *“Nosotros también somos peruanos”: la marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*, editado por Claudia Rosas, 65-94. Fondo Editorial de la PUCP, 2011.
- Quarleri, Lía.** “Violación, justicia y género: un enfoque multidimensional de una violencia histórica (La Matanza, Buenos Aires, siglo XVIII)”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 25, núm.1, (2021): 219-250. <https://doi.org/10.35588/rhsm.v25i1.4676>
- Quijano, Aníbal.** “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*, editado por Roland Forgues, 3-19. Amauta, 1995. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1995.3.49720>
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein.** “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, en “América: 1492-1992”, número especial de *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 134 (1992): 583-591.
- Rösing, Ina.** “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”. En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, compilado por Denise Arnold, 77-92. ILCA, 1997.

- Rostworowski, María.** *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP; Promperú, 1999.
- Rostworowski, María.** *La mujer en el Perú prehispánico*. IEP, 1995.
- Scott, Joan.** *Género e historia*. FCE, 2008.
- Silverblatt, Irene.** *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.
- Spedding, Alison y Helan Vichevich.** “Homosexualidad rural en los Andes: notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 45, núm. 3 (2016): 433-450. <https://doi.org/10.4000/bifea.8084>
- Stobart, Henry.** “Interlocking Realms: Knowing Music and Musical Knowing in the Bolivian Andes”. En *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*, editado por Henry Stobart y Rosaleen Howard, 79-106. *Latin American Studies*, 2002. <https://doi.org/10.5949/liverpool/9780853235187.003.0005>
- Suárez, Fernando.** “Entre Dios y el diablo: Antonio Ita y su secreto. Juicio ventilado en La Plata”. En *Historias de mujeres: mujeres, familias, historias*, compilado por Ana María Lema, 45-61. El País, 2011.
- Vargas Condori, Jaime.** “La homosexualidad proviene de la cultura occidental”. En *Reflexiones sobre diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia*, editado por Pablo Vargas y David Aruquipa, 39-44. Comunidad Diversidad, 2013.
- Vasterling, Veronica.** “La relevancia de la fenomenología feminista”. Documento presentado en la Cátedra de Filosofía Jorge Eugenio Dotti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2020.
- Zagalsky, Paula.** *Obedecer, negociar y resistir: tributo y mita indígena en Potosí, siglos XVI y XVII*. IEP, 2023.