

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**ESCUELA PROFESIONAL DE HISTORIA**



**TESIS**

**LAS TIERRAS DE AMARU TUPAQ INKA, ASOCIADOS AL SIMBOLISMO  
MÁGICO-RELIGIOSO DE LA WAK´A AMARU MARKAWASI**

**PRESENTADA POR:**

Br. MARIA MERCEDES CHOCCATA  
ROCCA

Br. LUISA QUISPE HUACHACA

**PARA OPTAR AL TÍTULO  
PROFESIONAL DE LICENCIADA EN  
HISTORIA**

**ASESORA:**

Mgt. ENA EVELYN ARAGÓN RAMÍREZ

**CUSCO – PERÚ**

**2025**

# INFORME DE ORIGINALIDAD

(Aprobado por Resolución Nro.CU-303-2020-UNSAAC)

El que suscribe, **Asesor** del trabajo de investigación/tesis titulada: LAS TIERRAS DE AMORU  
TUPAQ INKA, ASOCIADOS AL SIMBOLISMO MágICO - RELIGIOSO DE LO WAK'D  
AMORU MARKPWASI

presentado por: MARIP MERCEDES CHOCCATO ROCCO con DNI Nro.: 70043432

presentado por: LUIS QUISPE HUACHACA con DNI Nro.: 71856870

para optar el título profesional/grado académico de LICENCIADA EN HISTORIA

Informo que el trabajo de investigación ha sido sometido a revisión por 3 veces, mediante el Software Antiplagio, conforme al Art. 6° del **Reglamento para Uso de Sistema Antiplagio de la UNSAAC** y de la evaluación de originalidad se tiene un porcentaje de 10%.

Evaluación y acciones del reporte de coincidencia para trabajos de investigación conducentes a grado académico o título profesional, tesis

Porcentaje	Evaluación y Acciones	Marque con una (X)
Del 1 al 10%	No se considera plagio.	X
Del 11 al 30 %	Devolver al usuario para las correcciones.	
Mayor a 31%	El responsable de la revisión del documento emite un informe al inmediato jerárquico, quien a su vez eleva el informe a la autoridad académica para que tome las acciones correspondientes. Sin perjuicio de las sanciones administrativas que correspondan de acuerdo a Ley.	

Por tanto, en mi condición de asesor, firmo el presente informe en señal de conformidad y **adjunto** la primera página del reporte del Sistema Antiplagio.

Cusco, 25 de octubre de 2024

Evelyn Aragon  
Firma

Post firma Eva Evelyn Aragon Ramirez

Nro. de DNI 23892644

ORCID del Asesor https://orcid.org/0000-0002-7100-7781

Se adjunta:

1. Reporte generado por el Sistema Antiplagio.
2. Enlace del Reporte Generado por el Sistema Antiplagio: 27259:397262957

NOMBRE DEL TRABAJO

**Las tierras de Amaru Tupaq Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la waka Amaru Markawasi**

AUTOR

**María Mercedes Choccata Rocca**

RECUENTO DE PALABRAS

**49250 Words**

RECUENTO DE CARACTERES

**265007 Characters**

RECUENTO DE PÁGINAS

**183 Pages**

TAMAÑO DEL ARCHIVO

**5.2MB**

FECHA DE ENTREGA

**Oct 22, 2024 11:16 AM GMT-5**

FECHA DEL INFORME

**Oct 22, 2024 11:18 AM GMT-5**

### ● 10% de similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para cada base de datos.

- 9% Base de datos de Internet
- Base de datos de Crossref
- 3% Base de datos de trabajos entregados
- 2% Base de datos de publicaciones
- Base de datos de contenido publicado de Crossref

### ● Excluir del Reporte de Similitud

- Material bibliográfico
- Material citado
- Material citado
- Coincidencia baja (menos de 10 palabras)

## ● 10% de similitud general

Principales fuentes encontradas en las siguientes bases de datos:

- 9% Base de datos de Internet
- Base de datos de Crossref
- 3% Base de datos de trabajos entregados
- 2% Base de datos de publicaciones
- Base de datos de contenido publicado de Crossref

### FUENTES PRINCIPALES

Las fuentes con el mayor número de coincidencias dentro de la entrega. Las fuentes superpuestas no se mostrarán.

1	<b>core.ac.uk</b> Internet	4%
2	<b>repositorio.unsaac.edu.pe</b> Internet	1%
3	<b>biblioteca.culturacusco.gob.pe:8080</b> Internet	<1%
4	<b>hdl.handle.net</b> Internet	<1%
5	<b>tesis.pucp.edu.pe</b> Internet	<1%
6	<b>repositorio.pucp.edu.pe</b> Internet	<1%
7	<b>repositorio.unsa.edu.pe</b> Internet	<1%
8	<b>334a22f5-ab65-4bd6-a1eb-c619e0e21599.filesusr.com</b> Internet	<1%

## **DEDICATORIA**

A Dios, por ser el pilar de mi existencia.

A mis queridos padres: Eusebia y Feliciano, quienes son el regalo más preciado que Dios me ha dado, que con su amor, dedicación, paciencia y esfuerzo me apoyaron en la realización de mis sueños más deseados. Les agradezco profundamente por ser un ejemplo de perseverancia y dedicación; sin ellos, nada de esto sería posible.

A mis hermanas, hermanos, a mis sobrinos, sobrinas y a Carlos, les agradezco profundamente por la motivación constante que me brindan para seguir adelante.

*María Mercedes*

A Dios, por brindarme salud, sabiduría y fortaleza para lograr mis objetivos trazados y nunca abandonarme en este largo proceso y guiarme por buen camino.

A mis padres: Félix y Fidelia, quienes me brindaron su apoyo y paciencia incondicional en el trayecto de la elaboración del trabajo de tesis; sin ellos sería imposible culminarla.

Dedico a ellos, quienes me encaminaron con lecciones de nobleza para ser buena persona en la sociedad. Y a mis hermanos Yessica, Erika, Alexander y Aurora, quienes han estado en cada paso que di, dándome ánimos y a mi sobrino Axel, la alegría de la casa. Gracias totales a toda mi familia.

*Luisa*

## **AGRADECIMIENTOS**

Queremos manifestar nuestro agradecimiento a Dios, cuya bendición siempre enriquece nuestras vidas. A toda nuestra familia, por su constante apoyo y presencia.

Extendemos un especial reconocimiento a la Mg. Ena Evelyn Aragón Ramírez, quien ha sido un pilar fundamental y guía incondicional durante este proceso. Gracias a su dirección, conocimientos y colaboración, pudimos llevar a cabo este trabajo.

También agradecemos a nuestros docentes de la escuela profesional de Historia, quienes han sido esenciales en nuestro desarrollo profesional y personal, compartiendo su sabiduría y experiencia durante nuestras sesiones académicas.

## RESUMEN

La presente tesis desarrolla un estudio etnohistórico sobre las tierras de Amaru Tupaq Inka, asociadas al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi, ubicada en el actual parque arqueológico de Sacsayhuamán. A través del análisis de fuentes documentales coloniales, crónicas y estudios arqueológicos, se establece que dichas tierras, heredadas por Amaru Tupaq de su padre Pachacútec, cumplieron funciones integrales en la organización del Tahuantinsuyo: políticas, agrícolas, rituales, astronómicas y territoriales.

La wak'a Amaru Markawasi fue un espacio sagrado dentro del sistema de ceques del Cusco, y sirvió como punto de referencia territorial, ceremonial y calendárico. Se identificaron ayllus reales como el Hatun Ayllu y el Cápac Ayllu asentados en estos espacios, cuya administración estaba ligada al culto a los ancestros y a la fertilidad de la tierra, en estrecha conexión con la cosmovisión andina y la divinidad de la Pachamama.

Desde la perspectiva de la economía incrustada, se demuestra que la tenencia de tierras no respondía a lógicas de propiedad privada, sino a un sistema colectivo y ritual. La tierra era considerada un ser vivo, parte del equilibrio social, religioso y ecológico del Estado Inka. Este enfoque interdisciplinario aporta a la comprensión del paisaje sagrado y su importancia en la estructura del poder inkaico

**Palabras claves:** Amaru Tupaq Inka, wak'a Amaru Markawasi, simbolismo mágico-religioso, cosmovisión andina.

## ABSTRACT

This thesis presents an ethnohistorical study of the lands of Amaru Tupaq Inka, associated with the magical-religious symbolism of the wak'a Amaru Markawasi, located in what is now the archaeological park of Sacsayhuamán. Through the analysis of colonial documents, chronicles, and archaeological studies, it is established that these lands bequeathed to Amaru Tupaq by his father, Pachacútec—played a multifunctional role in the Inka state's structure, including political, agricultural, ritual, astronomical, and territorial functions.

The wak'a Amaru Markawasi was a sacred space within the ceque system of Cusco and served as a territorial, ceremonial, and calendrical marker. Royal ayllus such as Hatun Ayllu and Cápac Ayllu were identified as being settled in these lands, which were managed in connection with ancestor worship and agricultural fertility, reflecting the Andean worldview and reverence for Pachamama.

From the perspective of embedded economy, the study shows that land tenure in the Inka society was not based on private property but on collective and ritual systems. Land was considered a living entity and part of the spiritual, ecological, and social balance of the Tawantinsuyu. This interdisciplinary approach contributes to the understanding of sacred landscapes and their role in the configuration of Inka power.

**Keywords:** Amaru Tupaq Inka, wak'a Amaru Markawasi, magical-religious symbolism, andean worldview.

## ÍNDICE

DEDICATORIA .....	II
AGRADECIMIENTOS .....	III
RESUMEN .....	IV
ABSTRACT.....	V
ÍNDICE.....	VI
ÍNDICE DE TABLAS .....	VIII
ÍNDICE DE IMÁGENES .....	VIII
PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.....	I
I. TÍTULO: LAS TIERRAS DE AMARU TUPAQ INKA, ASOCIADOS AL SIMBOLISMO MÁGICO-RELIGIOSO DE LA WAK´A AMARU MARKAWASI.....	I
II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA .....	I
II.1. Problema general .....	I
II.2. Problemas Específicos .....	I
III. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	II
IV. MARCO TEÓRICO.....	III
IV.1. Bases teóricas.....	III
IV.1.1. Tenencia de tierra .....	IV
IV.1.2. Simbolismo mágico-religioso.....	XI
IV.1.3. Waka .....	XIII
IV.1.4. Ceque .....	XIV
IV.2. Antecedentes .....	XV
V. FORMULACIÓN DE LAS HIPÓTESIS .....	XXV
V.1. Hipótesis general .....	XXV
V.2. Hipótesis específicas .....	XXVI
VI. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN .....	XXVII
V.1. Objetivo General .....	XXVII
V.2. Objetivos Específicos .....	XXVII
VII. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN .....	XXVII
VII.1. Tipo y nivel de investigación .....	XXVII
VII.1.1. Tipo de investigación .....	XXVII
VII.1.2. Nivel de investigación.....	XXVII

VII.2. Métodos y técnicas.....	XXVIII
VII.3. Tipos de fuentes .....	XXIX
VII.3.1. FUENTES PRIMARIAS .....	XXIX
VII.3.2. FUENTES SECUNDARIAS .....	XXX
VIII. CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES .....	XXXI
IX. PRESUPUESTO Y FINANCIAMIENTO .....	XXXII
IX.1. Presupuesto .....	XXXII
IX.1. Financiamiento.....	XXXII
INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO I .....	3
1.- ASPECTOS GENERALES, ASENTAMIENTOS PREINKAS, PACHACUTEQ INKA YUPANQUI Y AMARU TUPAQ INKA .....	3
1.1. UBICACIÓN Y DESCRIPCIÓN .....	3
1.1.1. Ubicación .....	3
1.1.2. Descripción.....	4
1.2. LOS WALLAS, PRIMEROS ASENTAMIENTOS PREINKAS .....	5
1.3. PRINCIPIOS DE DUALIDAD INKA .....	11
1.4. LA TRIPARTICIÓN INKA .....	19
1.5. LA CUATRIPARTICIÓN INKA.....	22
1.6. AYLLUS Y PANAKAS REALES .....	24
1.7. PACHACUTEQ INKA YUPANQUI.....	29
1.8. AMARU TUPAQ INKA .....	32
CAPÍTULO II .....	39
FORMAS DE TENENCIA DE TIERRAS Y DEMARCACIÓN TERRITORIAL DESDE LA PERSPECTIVA INKA .....	39
2.1. APROVECHAMIENTO DE LAS TIERRAS Y LA COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA EN LOS ANDES.....	39
2.2. FORMAS DE TENENCIA DE TIERRAS EN EL ESTADO INKA.....	44
2.3. PRINCIPIOS DE LA ORGANIZACIÓN INKA EN LA TENENCIA DE TIERRAS .....	50
2.4. CONCEPTO DE PROPIEDAD EN LA ÉPOCA INKA .....	58
2.5. TIERRAS DE AMARU TUPAQ INKA EN EL HANAN QOSQO.....	62
CAPÍTULO III.....	74
EL SIMBOLISMO MÁGICO-RELIGIOSO EN LAS TIERRAS Y LA WAKA AMARU MARKAWASI.....	74

3.1. LAS TIERRAS Y LA NOCIÓN DEL ESPACIO SAGRADO .....	74
3.2. DIMENSIÓN MÁGICO-RELIGIOSO EN EL USO DE TIERRAS .....	78
3.3. SISTEMA DE CEQUES Y WAKAS VINCULADA AL ANTISUYU .....	85
3.4. SISTEMA HIDRÁULICO ASOCIADO A LA WAKA AMARU MARKAWASI .....	95
.....	96
3.5. ELEMENTOS SIMBÓLICOS (MÁGICO-RELIGIOSOS).....	102
3.6. RITOS Y FIESTAS DE CELEBRACIÓN .....	109
CONCLUSIONES .....	118
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y ETNOHISTÓRICAS .....	120
GLOSARIO DE ABREVIATURAS.....	129
ANEXOS .....	130

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Los incas del Hanan y Hurin Qosqo .....	13
Tabla 2 Los inkas del Hurin con sus panacas .....	27
Tabla 3 Los inkas del Hanan con sus panacas .....	28
Tabla 4 Festividades incas de cada mes .....	111
Tabla 5 Festividades Inkas en cada mes del año.....	112

## ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1 ubicación del parque arqueológico Amaru Markawasi .....	3
Imagen 2 Fotografía de la Wak´a Amaru Markahuasi .....	5
Imagen 3 Fotografía de la wak´a Antiuturco, paqarina de los Wallas, camino al antisuyo .....	7
Imagen 4 Fotografía de la Waka de Antuiturco, dónde se presenta un afloramiento de roca caliza .....	10
Imagen 5 Fotografía dónde se representa al Cusco en forma de un puma. ....	17
Imagen 6 Dibujo del Inka Pachacutec realizado por Felipe Guamán Poma de Ayala .....	31
Imagen 7 Fotografía de las tierras de Amaru tupaq Inka .....	69
Imagen 8 Fotografía del Amaru Pampa.....	72
Imagen 9 Fotografía del Amaru Qocha .....	72
Imagen 10 Fotografía del Amaru Huayqo. ....	73
Imagen 11 Fotografía del Qhapaq Ñan al Antisuyu .....	96
Imagen 12 Fotografía del Amaru Qocha .....	102
Imagen 13 Fotografía de animales malagueros, dónde se ve la serpiente. ....	105

Imagen 14 Fotografía del Qoa o Choquechinchay.....	108
Imagen 15 Fotografía de los Amarus, dónde se visualiza un Amaru entrando al Waka Amaru Markahuasi y otra que esta saliendo.....	109

## **PROYECTO DE INVESTIGACIÓN**

### **I. TÍTULO: LAS TIERRAS DE AMARU TUPAQ<sup>1</sup> INKA, ASOCIADOS AL SIMBOLISMO MÁGICO-RELIGIOSO DE LA WAK´A AMARU MARKAWASI**

#### **II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

En base a los documentos recuperados del Archivo Regional de Cusco y del Archivo Arzobispal, fue factible realizar un contraste entre diversas fuentes históricas con las crónicas, con el objetivo de construir la identificación de las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak´a Amaru Markawasi. Asimismo, la delimitación territorial camino al Antisuyu y los estudios etnohistóricos se abordaron desde el punto de vista arqueológico y no la secuencia del proceso histórico y simbolismo mágico-religioso.

Con el fin de realizar un estudio etnohistórico de manera rigurosa, planteamos las siguientes interrogantes:

##### **II.1. Problema general**

¿Qué función tuvieron las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak´a Amaru Markawasi?

##### **II.2. Problemas Específicos**

- a) ¿Cuáles fueron los ayllus reales inkas asentados en las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak´a Amaru Markawasi?

---

<sup>1</sup>El Dr. Germán Zecenarro, considera que los cronistas y notarios no entendían de la cosmovisión del quechua inka, por lo que escribían Amaro Topa, Thopa=raspar, por lo que debe escribirse Amaru=serpiente Tupa=encuentro.

- b) ¿Cuál fue la noción del espacio sagrado de las tierras de Amaru Tupaq Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi?
- c) ¿Cuáles fueron los elementos simbólicos asociados a la wak'a Amaru Markawasi??

### **III. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN**

En la historiografía peruana, el estudio sobre las tierras de Amaru Tupaq Inka asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi, se enmarca aproximadamente a mediados del siglo XV, ya que aproximadamente durante este siglo el Cusco sufrió gran hambruna y las tierras de Amaru Tupaq Inka proveyó de productos agrícolas, ello contextualizado a la tenencia de tierras, demarcación territorial y los personajes durante la época inka, se torna en tema de discusiones, numerosos estudiosos en la investigación etnohistórica, trataron de interpretar de diferentes formas. Las tierras contextualizadas en el Hanan Qosqo, fueron heredadas por su padre Pachacutec a su hijo Amaru, quien resultó un joven desmesurablemente prudente y amable por el apoyo en la conquista del Antisuyu y su apego a la agricultura, este trabajo destaca la importancia crucial de la topografía andina en la configuración de la vida de la sociedad inka. El paisaje de los Andes, junto con su territorialidad, está impregnado de un sentido de sacralidad. En esta región, el destino de la humanidad se ve influenciado por los poderes espirituales asociados a montañas, rocas, manantiales, ríos y otros elementos geográficos, todos ellos integrados en la figura de Pachamama. Nuestra investigación aborda esta tradición y se enmarca dentro de un análisis etnohistórico.

Las tierras del Inka, en el espacio mágico-religioso, el sistema de funcionamiento en culto de sus antepasados, están interrelacionados con la waka y ceque, por lo que merece mayores estudios desde la interdisciplinariedad, los que promuevan nuevos debates académicos.

El presente trabajo de investigación es de gran interés, ya que durante muchos años este sector en el contexto arqueológico de Saqsaywaman se conocía como templo de la luna, Salonniyoq, Laqo, etc. Con búsqueda y hallazgo de la documentación histórica se identificaron las tierras y la wak'a Amaru Markawasi y su delimitación territorial, asociados al simbolismo mágico-religioso.

#### **IV. MARCO TEÓRICO**

##### **IV.1. Bases teóricas**

En este estudio, se utilizó como fundamento teórico, aspectos que enmarcan la investigación, entre ellos: las tierras de Amaru Tupaq Inka vinculadas al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.

Asimismo, para la presente investigación es importante tomar en cuenta la teoría de la economía incrustada desde el estudio realizado por Polanyi, donde refiere que:

*El descubrimiento más destacable de la investigación histórica y antropológica reciente es el siguiente: por lo general las relaciones sociales de los hombres engloban su economía. [...] El proceso de la producción ni el de la distribución están ligados a intereses económicos específicos, relativos a la posesión de bienes. Más bien cada etapa de ese proceso se articula sobre un determinado número de intereses sociales que garantizan, en definitiva, que cada etapa sea superada (Polanyi, 1989, pp. 89-90),*

A partir de esta premisa, se desprende que la economía, en las sociedades tradicionales o primitivas, no estaban separadas de la estructura social, sino que estaban incrustadas o subordinadas a ella, es decir a las instituciones políticas, religiosas o sociales, por tanto desde nuestra perspectiva la economía no existía como esfera autónoma separada de la religión, la

política o cultuta, sino todo intercambio económico estaban reguladas por normas sociales, simbólicas y religiosas, lo que encaja perfectamente con la tesis plateada sobre las tierras de Amaru Tupaq Inka y su carácter sagrado-ritual, asimismo se puede indicar que la economía incrustada desde la perspectiva de Polanyi se reflejan en el hecho de producción, distribución y consumo las cuales estaban regulados por las estructuras del ayllu, el culto religioso y la planificación del Estado Inka, ello coadyuvado con los estudios de los distintos autores mencionados, quienes indican que en el Estado inka la economía se debió al trabajo cooperativo lo cual hizo posible garantizar el bienestar colectivo, ello sin la necesidad de que exista el “mercado” ni “propiedad privada” de la tierra, debiendo entenderse que la tierra para el hombre andino era parte de ella - la cual tenia vida.

#### **IV.1.1. Tenencia de tierra**

En lo que respecta a las investigaciones sobre la tenencia de tierras, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (ONUAA), conocida también como la FAO (Food and Agriculture Organization), es un organismo especializado de la ONU (Organización de las Naciones Unidas) que encabeza las iniciativas globales orientadas a la lucha contra el hambre. En este marco, se destaca que:

La tenencia de la tierra es una institución, es decir, un conjunto de normas inventadas por las sociedades para regular el comportamiento. Las reglas sobre la tenencia de tierras definen de qué manera pueden asignarse dentro de las sociedades los derechos de propiedad de la tierra. La idea de propiedad propia de Occidente se expande hacia América a partir del siglo XVI con la llegada de diversos contingentes de europeos. Algo similar ocurrió en África, Asia y Oceanía. (FAO, 2011, pág.3).

De igual forma, John W. Bruce, ofrece un mejor entendimiento histórico de la tenencia de tierra, destacando lo siguiente:

*El término tenencia proviene del feudalismo inglés, después de la conquista de Inglaterra en 1066, los normandos anularon todos los derechos existentes sobre la tierra y los reemplazaron con dotaciones otorgadas por la nueva monarquía, la palabra tenencia, se deriva del término latino tener o poseer y tenencia de la tierra se refiere a los términos bajo los cuales se posee algo, es decir los derechos y obligaciones del poseedor. Como término legal, tenencia de la tierra implica el derecho a poseer tierras, en lugar del simple hecho de tenerlas, tenencia consuetudinaria es usada para describir sistemas de tenencia tradicional con un alto nivel de control de la comunidad sobre el uso de la tierra (Bruce, 2000, pág.2).*

El proceso histórico que rodea la tenencia y el usufructo de la tierra revela que esta no solo debe ser vista como un recurso económico o un factor de producción, sino que también encarna valores ancestrales fundamentales, como la pertenencia, las tradiciones y la supervivencia. En el contexto andino, la tierra se convierte en un símbolo de identidad cultural y comunitaria, reflejando una relación profunda entre los pueblos y su entorno.

El Dr. Jean Jacques Decoster, en su artículo titulado “Tenencia de la tierra en Apurímac durante la colonia: políticas de control del espacio y acceso a recursos”, menciona:

Casi toda la información que tenemos sobre la sociedad y la cultura andina pre-colonial, nos llega a través del filtro de los escritos tempranos españoles. Si bien los autores de esas crónicas a menudo tenían el verdadero afán de entender e informar sobre la realidad de la sociedad inca, en muchos casos tenían también una agenda política propia que distorsionaba su visión del pasado inca [...], durante la colonia la relación de los indígenas

con la tierra cambia de otra manera significativa. La unidad social de base, el ayllu definido por lazos de parentesco, funcionaba también como unidad de cultivo y por ende de tenencia de tierra, esos ayllus a veces articulados en pequeñas aldeas, eran totalmente identificados con sus tierras en forma tanto social como simbólica. Como política de mejor control de los espacios y de las poblaciones. (Decoster, 2007, pág. 33).

Esta política afectó a una gran parte de la población, estropeando no solamente las relaciones entre grupos, sino también a menudo quebrando la relación que aquellos grupos tenían con sus tierras.

Los primeros aportes historiográficos sobre la tenencia de la tierra en el Tawantinsuyu son de autores como María Rostworowski, John Rowe, Franklin Pease, Waldemar Espinoza Soriano y John Murra. Sus investigaciones revelan que las formas de propiedad y uso de la tierra eran notablemente amplias y complejas. En este sistema, el acceso a la tierra se consideraba un derecho para todos los estratos de la población. Mientras que el Inca y la elite se beneficiaban de vastas extensiones de tierra, estas no siempre se destinaban exclusivamente a la agricultura. Además, las tierras asignadas al Inka, así como aquellas dedicadas al Sol y a las Wakas, conferían un carácter sagrado a esos espacios, reflejando así la interrelación entre la religiosidad y la estructura socioeconómica de la época.

Proponer un análisis sobre la tenencia de la tierra y sus múltiples aplicaciones en el Estado Inca y en el mundo andino representa un desafío considerable. Este tema puede ser examinado desde diversas perspectivas, como la tenencia de la tierra por parte de la élite y el Inka, la herencia de tierras por los hombres andinos a través de sus antepasados, la tenencia comunitaria que beneficiaba a los miembros de los distintos ayllus en la región andina, y la concepción de la tenencia de la tierra tanto desde la cosmovisión andina como desde la perspectiva española. Por ejemplo, María Rostworowski aportó a este debate con

su artículo titulado “Nuevos datos sobre la tenencia de tierras reales en el incario.”, donde profundiza en estas dinámicas complejas. De este artículo, se pueden destacar dos ideas:

- a) En vida del Inka, las tierras adquiridas les eran propias; y a su muerte, dichas tierras pasaban a su panaka, pero, conservando su nombre; y con las “rentas” de estas, se mantenía el culto a su momia como si continuara en vida y, b) existió en el incario, bienes propios que pertenecían a un soberano (Inka) o a una reina (Coya); estas propiedades fueron trabajadas por yanaconas que se sustentaban con las chacras que les eran adjudicadas. (Rostworowski, 1962, pág. 96).

En su obra Historia del Tahuantinsuyu, María Rostworowski (1988) nuevamente propuso en el capítulo V “Los recursos rentables del Tahuantinsuyu” la idea de que la tierra era uno de los bienes más estimados en el mundo incaico y que su propiedad, seguía patrones andinos: *“La tierra era uno de los bienes más estimados en el Tahuantinsuyu y su propiedad seguía los patrones andinos de la posesión”* (pág. 238).

En este sentido, cualquier forma de "propiedad" genera mecanismos intrínsecos que fomentan una organización económica, ajustándose a las condiciones y modos de vida de una sociedad particular. Esto implica un esfuerzo por comprender las diversas formas de tenencia y pertenencia en el contexto andino, donde la relación con la tierra y los recursos está profundamente arraigada en la cultura y la cosmovisión de sus habitantes.

También es importante citar al historiador Espinoza Soriano que se empeña en adaptar el concepto de “propiedad” a la realidad andina, por lo que manifiesta:

- En lo que atañe a las formas de tenencia, previamente recordemos que propiedad es la suma de derechos que uno o varios hombres tienen sobre las cosas. Consecuentemente, hay distintos tipos de pertenencia: 1º De bienes inmuebles (tierras, casas, caminos, puentes, pozos, árboles). 2º De objetos domésticos, útiles de trabajo y armas, que difieren según el

sexo y la edad y que, por lo común, se heredan de acuerdo al parentesco. 3° De efectos almacenados y acorralados (alimentos, ganado) que, en el caso de los aymaras y chinchaycochas, constituían su más preciada riqueza y cuyo valor incluso estaba determinado por el color del pelambre. 4° Derechos sobre el uso económico (usufructo). 5° Derecho sobre personas y servicios humanos (yanas, pinas, mitayos). Y 6° Otras modalidades de dominio, como derechos exclusivos sobre canciones, danzas, hechizos y artesanías concretas [...] (Espinoza Soriano, 1987, pág. 181).

De igual forma Dávila (2010) señala:

Debemos partir de la premisa, que el concepto de “propiedad” es producto cultural<sup>2</sup> proveniente de la civilización occidental; que a través de su evolución histórico cultural, ha sido objeto de muchas interpretaciones; por lo tanto, su desarrollo se ha ido dando, con base en los constantes intercambios de bienes sumidos también, a un continuo proceso de evolución (pág. 81).

Hablar de un mercado de tierras en los andes, es afirmar la existencia de la propiedad de la tierra al modo occidental.

Jonh Murra a través de su libro “Tenencia de la tierra”, nos refiere dos ideas:

- a) la tierra era poseída y cultivada, ayllu por ayllu; de modo que se identificaba a la tierra, no solo con la subsistencia, sino también con los vínculos de parentesco y,
- b) cuando se incorporaba un territorio al dominio inka, pues se enajenaban tierras tanto a favor del sustento de la administración del Estado, como a favor de la religión estatal; y se cultivaban mediante la prestación de servicios personales o mita (Murra, 1987, pág. 62).

John Rowe, publicó un artículo denominado “Las tierras reales de los Incas”. En éste, el autor se esmeró en abundar las investigaciones referentes al tema de las tierras poseídas por

---

<sup>2</sup> Para Silva Santisteban, el producto cultural es todo aquello organizado de actitudes mediante el cual las sociedades se enfrentan al medio para transformarlo y asegurar su adaptación y supervivencia.

los inkas siguiendo los pasos de la doctora Rostworowski; es así, que él propone un resumen del estado de dichas investigaciones; poniendo énfasis, en los últimos soberanos ya que, según la propia Rostworowski en su artículo “Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario”: fueron éstos, los que probablemente adoptaron la forma de poseer la tierra como propiedad privada. Estos soberanos según Rowe fueron: Viracocha Inca, Pachacútec, Túpac Inca, Huayna Cápac, Túpac Cusi Huallpa Huáscar, Manco Inca y Amaru Túpac Inca (Rowe, 1997, pág. 21).

El Estado inca se distingue por su capacidad de acumular recursos con propósitos redistributivos y de previsión. En este contexto, la reciprocidad<sup>3</sup> se convirtió en un principio fundamental de la vida andina. Los espacios dedicados al intercambio recíproco de bienes fueron a menudo malinterpretados por ciertos cronistas y funcionarios coloniales, quienes los clasificaron incorrectamente como mercados de estilo occidental.

Durante la época inca, se observa una notable ausencia de espíritu lucrativo y de codicia por parte de los habitantes andinos hacia los bienes materiales. Esta actitud perduró hasta aproximadamente tres décadas después de la llegada de los españoles, cuando comenzaron a consolidarse las instituciones coloniales. En este contexto, la acumulación de riqueza al estilo occidental no se aplicó en el ámbito andino; en su lugar, hubo un enfoque redistributivo y preventivo en la gestión de la riqueza, tanto a nivel de ayllu como estatal, orientado a satisfacer las necesidades de subsistencia y rituales. Esto se traduce en una concepción de la tenencia de la tierra marcada por la temporalidad, donde lo que realmente

---

<sup>3</sup> Enrique Mayer, Giorgio Alberti, Wachtel y Murra señalan que los principios esenciales de la organización socioeconómica de las sociedades andinas eran la reciprocidad, la redistribución y el control vertical de la ecología. El Estado inca se relaciona con estos principios a través de la reciprocidad asimétrica y la distribución. El Inka, como núcleo de convergencia de todas las actividades en el mundo andino, recibe aportes de trabajo de sus súbditos en las tierras que controla directamente. A cambio, garantiza la paz en el imperio y redistribuye productos en situaciones de necesidad, además de cumplir funciones religiosas y sociales.

importaba al habitante andino era maximizar el uso de los recursos mediante su fuerza de trabajo, ya fuera de forma individual o colectiva. Por lo tanto, concebir la existencia de un mercado de tierras en el contexto andino implica adoptar una noción de propiedad similar a la occidental, que incluye títulos de propiedad, libertad para disponer de la tierra y, sobre todo, sujeta a las leyes de oferta y demanda, algo que no formaba parte del mundo andino prehispánico.

En este contexto, los recursos como la tierra no tenían valor si no contaban con la labor de alguien que los cultivara. Esto implica que la fuerza laboral de la población andina fue fundamental para impulsar la economía inka, actuando como el motor de su producción agrícola y social.

Franklin Pease (1986), escribió precisamente un artículo titulado “La noción de propiedad entre los incas: una aproximación”; en el cual, expresa tres ideas fundamentales:

- a) no existía propiedad a favor de los curacas antes de la invasión española, b) tanto el Inka como el curaca, recibían tierras de las unidades étnicas y, c) la noción de propiedad no existía en los Andes, ya que la tierra era un bien sagrado que sólo producía. (pág. 32).

Durante la invasión española, el deseo de enriquecerse por parte de los ibéricos llevó a que emplearan el discurso de la evangelización como un pretexto para justificar su derecho de conquista. Esto buscaba demostrar la tiranía del inka y su "corte imperial" sobre los pueblos andinos. El acceso a los metales preciosos al inicio de la conquista y la posterior adjudicación de tierras a los hispanos, en detrimento de los habitantes andinos, generó un profundo enfrentamiento conceptual y cultural en relación con la tenencia y uso de estos recursos. A partir de esta premisa, nuestro objetivo es destacar las dos visiones que ambas culturas, la hispana y la inka, mantenían sobre la posesión y uso de la tierra. Franklin Pease se destaca al señalar que:

[...] las crónicas establecieron una diferenciación entre las tierras del Inka, del culto y las “comunales”, [...] las primeras discusiones surgieron cuando los visitantes coloniales, encargados por la autoridad de verificar la población y los recursos de las nuevas tierras, comenzaron a interrogar sobre situaciones de hecho, posteriores a la invasión. Entonces se comprobó que los curacas vendían o arrendaban tierras a españoles, bajo presión, sin duda, pero sin tener los “títulos” convenientes para ello. [...]; no puede dejarse de lado, sin embargo, la presencia de un conflicto jurídico basado en la noción de propiedad. Los españoles preguntaban por ella, recibiendo, en cambio, respuestas en las cuales se hablaba de un derecho de uso establecido por costumbres inmemoriales. [...]; de otro lado, queda claro de la documentación que el Inka construía nuevas tierras, andenes de una parte y, de otra, tierras nuevas mediante la irrigación. No parece haber duda acerca de que estas tierras nuevas eran “del Inka”, pero esto quiere decir en realidad que estaban destinadas a la provisión de la redistribución oficial, la cual incluía las prestaciones que favorecían el mantenimiento de la administración central (Pease, 1992, pp.13-14).

Desde esta perspectiva, los españoles introdujeron la noción de propiedad en consonancia con la institucionalización del mercado, donde la tierra se sometía a dinámicas de precio, oferta y demanda.

La administración colonial tuvo que vincular el título con la tenencia de la tierra<sup>4</sup>; el cual, según el pensamiento hispano, era la única forma de legitimar el dominio y posesión de esta.

#### **IV.1.2. Simbolismo mágico-religioso**

En cuanto al simbolismo mágico-religioso, Silva Santisteban (1998) menciona:

---

<sup>4</sup> José de la Puente Brunke, acucioso investigador, respecto a la evolución histórica de la tenencia de tierras, producido la invasión española, con la capitulación de Toledo de 1529, se expidió una real cédula, autorizando a Francisco Pizarro a repartir indios. Al mismo tiempo se impusieron encomiendas de indios con dos propósitos; uno para servicio personal y otro para el tributo, cuya propiedad pertenecía a la corona, mediante un derecho que era la Merced Real.

*Consideramos que la magia<sup>5</sup> y la religión corresponden a una misma estructura básica de pensamiento capaz de un tipo de acción. Existe una innegable continuidad entre ambas y cualesquiera que sean las diferencias que se formulen su función parece ser fundamentalmente la misma [...] Los mecanismos de esta relación son los actos propiciatorios: invocaciones, sacrificio, plegarias y ceremonias, cuyo establecimiento y sistema constituyen el culto y los ritos [...] Ya Durkheim propuso la idea de que la religión debe ser definida ante todo por las funciones que cumple en la sociedad. (pág. 472)*

Para Silva Santisteban, tanto la religión como la magia se conciben como sistemas de creencias que operan a través de dos formas de acción claramente delineadas: como un conjunto de significados finales que abordan aspectos (míticos y metafísicos), y como un marco que regula el comportamiento social.

En cuanto al hecho religioso, Morvelí cita a Geertz en su obra “La interpretación de las culturas”, especializado en temas de la religión, dice:

*La religión es un sistema de símbolos que obran para estimular vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones perezcan en un realismo único (Morvelí, 2012, pág. 9).*

El factor básico de la religión es el símbolo. Tiene por función la revitalización o motivación del estado anímico del individuo, cuando se produce dicha motivación el individuo formula concepciones relacionadas con su existencia y advierte que el símbolo, en el contexto religioso, el símbolo se entiende como un elemento fundamental que puede referirse a un

---

<sup>5</sup> La magia según Frazer menciona que es un procedimiento extraordinario orientado al control directo de la naturaleza mediante el uso de la fuerza o energía humana y busca sobreponerse y dominar los retos que presenta la naturaleza. Saint Simón y Compte, señalaron que la humanidad habría experimentado tres etapas religiosas sucesivas, primero la magia, luego la religión y finalmente la ciencia.

objeto, acto, cualidad o relación, siempre y cuando actúe como medio para expresar una determinada concepción. Este último se traduce en el significado intrínseco del símbolo; por ejemplo, el Amaru, Qoa Chinchay. Los símbolos son concepciones que los hombres instituyen: ideas, abstracciones, juicios, anhelos y creencias. Una función esencial del símbolo, según la teoría de Geertz, es sintetizar el ethos (aspectos morales y estéticos de una cultura) de un pueblo y su cosmovisión. Dicho acto tiene dos efectos: primero, objetiva las preferencias morales y estéticas al presentarlas como normas de la vida social y, segundo, la síntesis apoya dando sentido y coherencia a las creencias. Nuevamente, Morvelí cita a Geertz en cuanto al símbolo:

*El símbolo se ha utilizado para designar una variedad de cosas y con frecuencia muchas al mismo tiempo. Algunos lo usan para designar algo diferente, por ejemplo, negras nubes son las precursoras simbólicas de una lluvia inminente. Otros usan el término como signo convencional de una u otra clase, por ejemplo, una bandera roja es símbolo de peligro, una bandera blanca es símbolo de rendición (Morvelí, 2012, pág. 71).*

En determinados contextos, el término se emplea para aludir a cualquier objeto, acción, evento, característica o relación que actúe como un medio para comunicar una idea. En este sentido, lo que se manifiesta es el significado profundo del símbolo.

#### **IV.1.3. Waka**

En cuanto a la palabra waka, Bauer anota:

Al igual que todas las comunidades andinas el Cusco estaba rodeado de objetos y lugares sagrados generalmente se les conoce como huacas, estos objetos y lugares tenían un papel trascendental en la definición de la topografía de los Andes y de la vida de los pueblos indígenas [...], varios de los cronistas tempranos del Perú definieron el vocablo quechua huaca “ídolo” [...]. La definición de Cobo añade otra dimensión importante a todos los

lugares sagrados para la oración y sacrificios que llamaban los indios peruanos guacas, así como a los dioses e ídolos que en ellos adoraban (Bauer, 2000, pág. 5).

#### **IV.1.4. Ceque**

Para la definición de ceques y wakas, Polo de Ondegardo<sup>6</sup>, apunta:

Del templo del Sol salian, como de centro, ciertas líneas, que los indios llaman Ceques (a); y hacianse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salian del Cuzco; y en cada uno de aquellos Ceques estaban por su orden las Guacas y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares pios, cuya veneracion era general a todos; y cada Ceque estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales salian los ministros y sirvientes que cuidaban de las Guacas de su Ceque y atendian a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos (Polo, 1571/1917, pág. 3).

En ese contexto, Ondegardo refiere de waka<sup>7</sup> como adoratorio que había en el Cusco y su comarca, y se encontraban en orden conformando los ceques o líneas que se proyectaban del templo del sol (Qorikancha) organizados en cuatro secciones de acuerdo a los caminos reales que partían de Cusco, estos espacios de adoración eran objeto de veneración generalizada entre la población. Cada una de ellas estaba bajo la responsabilidad de diferentes parcialidades y familias de la ciudad de Cusco.

---

<sup>6</sup> La obra que ocupa el presente, como señala el autor en una pequeña introducción respondía al interés por parte de la corona en averiguar el origen del señorío de los inkas, el sistema de tributación y posterior redistribución de los bienes por parte del Estado inkaico. el círculo toledano buscó precedentes y argumentos en el pasado inka para fundamentar y justificar sus medidas de reforma.

<sup>7</sup> En el Diccionario de la Lengua Quechua del Cusco, define los términos de waka como adoratorio y objeto sagrado. Ceque=linea

En este estudio, utilizamos como fundamento teórico, considerando aspectos que enmarcan la investigación, entre ellos: las tierras de Amaru Tupaq Inka vinculadas al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.

## **IV.2. Antecedentes**

Para comprender la historia inka, será necesario remitirnos a la ciencia histórica mediante la investigación de fuentes primarias, las crónicas y documentos de archivo, posteriormente contextualizar el espacio y tiempo donde se desarrolló Amaru Tupaq Inka y sus tierras asociado al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.

Al respecto, María Rostworowski<sup>8</sup> en su libro “Pachacutec Inca Yupanqui” menciona: Pachacutec no reinó solo durante tan largo lapso; siguiendo el ejemplo de Viracocha con Inca Urco, asoció a su heredero a su propio gobierno, pues sentía el Inca la necesidad de consolidar su dinastía y, sobre todo, de evitar los habituales desórdenes que prevalecían al fallecimiento de cada Inca. Con este fin nombró por sucesor suyo al hijo que le parecía reunir las condiciones para un buen soberano, cayendo en el príncipe Amaru Yupanqui [...]. Por motivos diversos, Amaru compartió el mando con su padre solo de cinco a seis años, siendo remplazado por su hermano [...], esto nos hace suponer que hubo correinado [...] (Rostworowski, 2001, pág. 124).

Desde la época atribuida al inca Pachacutec, en las crónicas se aprecia un crecimiento de la élite militar y se afirma que le llevó al poder. Las crónicas describen la situación de Amaru Yupanqui, primer sucesor, quien fue apoyado por un sector de la vieja élite religiosa, lo que se aprecian las razones para su caída por acción del grupo militar [...]. Se acusó a Amaru de ser inhábil para el manejo de tropas y de haber causado desastres para las armas cusqueñas,

---

<sup>8</sup> Rostworowski, indica que Amaru; compartió el mando con su padre 5 a 6 años.

pero esto tiene todas las trazas de ser un pretexto, puesto la verdadera causa de su separación del gobierno podría encontrarse, según las propias crónicas, en un conflicto entre la élite religiosa que lo apoyaba, y la militar partidaria de Tupac Inca [...] (Pease, 2004, pág. 45).

El renombrado historiador Waldemar Espinoza, en su obra “Los Incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo” asevera:

Hacia 1468, cuando Pachacutec tenía más de 60 años de edad y 30 de reinado, nombró como heredero y sucesor a su muy querido hijo Amaru Yupanqui, con el cual estableció un correinado. Hacialo con la finalidad acostumbrada de evitar intrigas y revueltas en seguida de su fallecimiento. Pero Amaru Yupanqui, uno de los 100 hijos de Pachacutec, resultó un joven desmesurablemente prudente y amable, con un apego infinito a la agricultura y arquitectura: virtudes inapropiadas de una época de irresistibles actividades bélicas, intrigas y represiones [...], fue reconocido como correinante, dándosele el sobrenombre de Amaru Inca Yupanqui [...]. Conocía bastante el arte militar y los mecanismos de la administración estatal. Pero el Estado imperial en plena formación más requería un hombre de acción enérgica en el campo de la guerra para conquistar y reprimir. Y de tales atributos carecía Amaru Yupanqui [...]. La destitución de Amaru fue honrosa; incluso se permitió que instituyera su panaka (Espinoza, 1987, pág. 83).

El cronista Juan de Santa Cruz, anota:

*Y assi el dicho Pachacuti ynga yupangui le haze la renunciacion del reyno en su hijo Amaro Ttopaynga, el qual jamas lo asepta, antes se aplica a las chacaras y a sus edeficios; y visto assi, el dicho Pachacuti yngayupangui les dize al mayorazgo que, si la quería que los de el reyno a su ermano segundo Ttopayngayupangui, el cual lo asepto con gran amor, y assi manda que todas las naciones acudiessen a jurar por su senor a Ttopayngayupangui, y assi lo hizo.*

*Y al fin les corona y los entrega el septro llamado Ttopayauri (Santa Cruz, 1613/1968, pág. 300).*

Respecto a la cita, se lee sobre la renuncia de Amaru y al mismo tiempo su fidelidad de servirle a su hermano Tupaq Inka Yupanqui en su gobierno.

Teresa Gisbert (1999), en su libro “El paraíso de los pájaros parlantes” indica:

En base a las crónicas de Cobo, Murua: en vida de Pachacutec su hijo Amaru Thopa Inca lo había acompañado en sus conquistas lo que hace suponer que era un guerrero avezado, quien inicio la conquista del Antisuyu, luego le encomendó el instaurar las guacas del cuzco en las provincias conquistadas (pág, 92).

Y su momia era adorada como señor de las lluvias y que en el Antisuyu estaban sus tierras. El siguiente documento muestra las tierras en la provincia de los andes (valles de Pisac, Calca y

Paucartambo):

*Sean quantos esta carta vieren como yo Don Franco Pilco Topa Ynga natural desta ciudad delos dela decendencia de amaro Topa señor que fue destos reinos residente enla parroquia del señor san blas [...]que vendo y doy en venta real para siempre jamas a Antonio de ribas questa presente para el e para sus herederos y suscesores y para quien del y dellos viere la causa titulo y razón en qualquier manera un pedazo de tierra montuosa que yo tengo y poseo enla provincia delos andes que uve y herede de don garcia pilcotopa mi Pe. Ya difunto enlo qual en alguna pente deello el dho don Alonso guaipar topa mi tio difunto cuyo albacea soy heredero las quales se llaman acomayos que ternan 250 brazas de frente y 150 de ancho que lindan por la una parte con tierras de miguel de ribas e para otra parte lindan con el rio de acomayo e por la otra parte con chacara de coca de Beatriz yuco yndia y por la otra parte*

*con tierras y monte delos delos indios de tono delo qual todo tengo recaudos tantos y selos vendo con todas su entradas y salidas [...]*<sup>9</sup>

La chacra de coca que poseen en la provincia de los andes en el asiento de los acomayos, que linda, por una parte, de arriba con una quebrada que dicen amaro guaico y las tierras de Fernando de Godoy y en la parte inferior, limitando con las tierras de Juan de Solórzano, mientras que por el otro lado se encuentra el camino real y el cerro que se extiende hasta la sierra y tiene de ancho y frente 200 brazas que corren y se miden desde las tierras y linde de Fernando de Godoy y ven corriendo hasta la tierra de Juan de Solórzano, Estos documentos aseveran la conquista de los Antisuyus por parte de Amaru<sup>10</sup> Tupa Inka y su padre, inclusive el río hoy Madre de Dios, de acuerdo a documentos se llamaba Amaru mayu. Fue parte importante y estratégica en la política de expansión inka.

El prestigioso investigador John Rowe basándose en la crónica de Juan de Santa Cruz, en cuanto a las tierras de Amaru indica: “[...] el cronista Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua enumera varias tierras entre el Cuzco y San Sebastián como propiedades de Amaru Tupa Inka, dice:

Y en este tiempo comenzó a ver gran hambre hasta siete años... En este tiempo dizen que el dicho Amaru Tupa Inka siempre en esos siete años de hambre los sacaban mucha comida de sus chacaras de Callachaca y Lucri (entre renglones: Occhullo) y más dizen que de su chacara jamás se apartaban nubes, llubiendoles siempre en anochesiendo. Hay referencias a otras tres propiedades de Amaru Tupa Inka y su esposa en la lista de huacas del Cuzco: Chacuaytapara, Amaramacaguaci y Curi Ocllo. La primera es una chacara... que estaba en Carmenga, y fue

---

<sup>9</sup> ARC, Protocolo Notarial: GUERRERO Alonso De. 1588 PROT. N° 6, F. 36v

<sup>10</sup> Teresa Gisbert en base a la crónica de Juan Santa Cruz, menciona que Pachacutec estando en el Antisuyu, nace su primogénito en momentos donde ocurrió un fuerte movimiento geotectónico, por el cual le puso el nombre de Amaru, en alusión a la serpiente que había salido del cerro Pachatusan.

de Amaro Tupac Inca; ofrecíanle solas conchas, y no habían de parar en el sacrificio, sino ofrecerlo de paso. Amaromarcaguaci (An-1:7) era casa de Amaro Topa Inca, que estaba en el camino de los Andes Curio Ocllo (Ch-4:3)”. Era una casa de Curio Ocllo mujer que fue de Amaro Topa Inca, la cual estaba en Colcapata” Amaru Tupac poseyó también 50 tupus de tierra en la quebrada de Sorama, cerca de Angostura, en el valle del Cuzco “con arboledas en ellas contenidas” estas tierras de Sorama fueron de Curio Ocllo coya hermana, que fue del dho Amaro topa ynga (Rowe, 1997, pp. 285-286)

Por esta información se apunta que las tierras de Amaru Tupaq, dentro del Hanan Qosqo, se extendían hasta Choquequirao y Callachaca desde su morada y wak’a de Amaru Markawasi, produciendo en este valle preferentemente maíz y papa.

Una de las primeras investigaciones sobre los inkas, fue el análisis de la historiadora, Rostworowski, en su obra “Historia del Tahuantinsuyu”, donde resalta la división en tierras del inka, del Sol y los hatun runa y se puede evidenciar de la siguiente manera:

Pachacutec Inka Yupanqui después de su triunfo sobre los Chancas dispuso una nueva distribución de tierras de los ayllus<sup>11</sup> reales y de las panakas<sup>12</sup>, que se hallaban en los alrededores de la capital del Qosqo, en cuanto a las tierras de la wakas, tenía su pedazo de tierra cuyo usufructo sirviese para las ofrendas y la preparación de bebidas en las celebraciones de sus ceremonias rituales<sup>13</sup> (Rostworowski, 1988, pág. 239).

---

<sup>11</sup> El ayllu constituye una unidad social que desempeña roles económicos y políticos esenciales. Está intrínsecamente vinculado a la tenencia y el cultivo de la tierra, así como al manejo del ganado y la distribución de recursos hídricos. En este contexto, el ayllu representa el aspecto masculino de la organización comunitaria.

<sup>12</sup> La panaka era un conjunto compuesto por los descendientes de un jefe inca, normalmente una coya, a excepción del heredero legítimo, quien establecía su propia panaka. Según los cronistas, esta agrupación incluía principalmente a descendientes femeninos, en un marco de complementariedad social. Las panakas tenían como responsabilidad primordial preservar la momia del gobernante fallecido y mantener viva su memoria.

<sup>13</sup> John Rowe resalta la labor investigativa de María Rostworowski de Diez Canseco, quien identificó las tierras reales de los inkas y publicó diversos artículos al respecto, incorporando información de nuevos documentos históricos.

Las tierras de Amaru, en el Hanan Qosqo hoy parque arqueológico de Saqsaywaman, de acuerdo a los documentos de archivo se aprecia el contexto territorial y espacial, este sistema de representación política-administrativa, constituía su recinto mágico-religioso (wak'a Amaru Markawasi), su parte económica en la agricultura, con sus terrenos, cerros, pampas, cochas, canchas, ríos, marka, etc. Hay un documento que describe los títulos, provisiones, instrumentos y otros registros vinculados a las tierras de Amaru Cancha y la Calera, situadas en la parroquia de San Blas:

*[...]1594 =una certificazion dada por Juan Alonzo de Montoya escribano de su Magestad De cómo en un posesion que parece dió a Doña Ana Choquerimay Ocllo estando en los altos de amaro Marca, camino de corimarca le dió posesion Don Francisco De Sarmiento y Sotomaior correxidor que fue de esta ciudad ala dicha doña Ana Choquerimay Ocllo De las tierras, chacras, corrales ,y Arboledas, y tierras de Guainacalla Sunchuccata, y Puna Urccu, según parece de dicho testimonio por el referido Alonzo de Montoya escribano De su Magestad y publico=[...]<sup>14</sup>*

En este documento claramente se aprecia la toponimia Amaru Marka, en los altos caminos a Corimarca. Otro documento muestra Amaru pampa:

*[...]= otorgo que bendo y doy en benta rreal desde agora para en todo tiempo a Asencio de ayala maestro zapatero questa presente para el y para sus herederos Y subsesores y para quien del o dellos Ubiere ttitulo y caussa en qualquier manera quarenta topos de tierras poco mas o menos en dos pedazos que ay tengo media legua desta Ciudad llamadas de Un pedasso dellas **amaro pampa** que son de sembrar papas Y el otro pedaso llamadas Mollomeca de sembrar maíz Y Otras legumbres queestan mas Abaxo delas tierras de amaro pampa que*

---

<sup>14</sup> ARC, FONDO, Colegio de Ciencias. Leg. 09 1581-1768 f. 28v

*lindan por Un cabo Con el camino rreal qua ba a los pueblos del correxim(to) de callca y por la parte de arríva donde ay Unos paredones del tiempo del ynga Con tierras q Fueron de Francisco hernandes que al presente estas son de los Yndios de dha parroquia de Sanblas Y por abaxo con tierras de los herederos De Francisco hurtado [...]*<sup>15</sup>

El documento muestra Amaru Pampa junto a Mollomeca, donde también hay un cerro llamado Amaru que lindaba, por un lado, con el camino real hacia los andes. El documento de Bruselas de 1552, fue citado por Rostworowski para comprobar la descendencia de los inkas, y menciona:

*[...] al pie de Poma, paccha, Machu-pirca lindan con una calle real que va a los Andes y por otra parte linda con las tierras de Chuqui-pampa, Huaca, ponco, Culconchaca, **Amaro-pachacuti**, Chuqui-pampa, linda con el **camino de Amaro** y por otro lado con las tierras de Topa Ynga Yupanqui [...]* (Rostworowski, 1962, pág. 159)<sup>16</sup>

En este documento de concesión y amparo de los descendientes de Tupaq Inka Yupanqui, Huayna Capaq, se lee que las tierras de Amaru Pachacuti están incorporadas a un contexto territorial, donde Amaru Tupaq Inka, heredó de su padre muchas tierras asociadas a un camino y su waka y su demarcación con tierras de su hermano Tupaq Inka Yupanqui estuvo bien definido.

Durante la época colonial, la reducción de los ayllus en la parroquia de San Blas fue notable, destacándose el Hatun Ayllu Inkacona, conformado por descendientes del Inka Pachacuti. Entre sus miembros se encontraban don Diego Tupayache, hijo de don Diego Cayo Ynga y doña

---

<sup>15</sup> ARC, PROTOCOLO NOTARIAL: RUIZ NEGRETE, Francisco. 1643. Leg. 291, f. 452v

<sup>16</sup> Este Documento fue proporcionado por el Dr. Covarrubias, actualmente se encuentra en el Fondo Documental: Beneficencia, 1599. Leg. 7 f.889

Beatriz Coya, así como don Juan Quispe Cusi Ynga, quienes eran figuras destacadas de la parroquia. Otro ayllu importante fue el Capac Ayllu, representado por don Gabriel Tupa Yupanqui, nieto de don Felipe Tupa Yupanqui. En el siglo XVIII, se reconoce la nueva revisita de indios en el repartimiento de la parroquia de San Blas, demostrando la sucesión de tierras de sus antepasados, de lo cual se lee:

*[...] Ayllu capaca, Ayllu urincosco, Ayllu collana, Ayllu Atuningacona [...]*<sup>17</sup>

En referencia al simbolismo mágico-religioso del sistema de ceques y wakas muchos investigadores, entre los importantes (Chávez, Zuidema, Bauer y Wachtel) sobre la documentación cronística mencionan a los ceques como líneas imaginarias, el curso de estas era definido por la ubicación de ciertos objetos sagrados o wakas, situados alrededor de la ciudad del Qosqo.

El sistema de ceques del Cuzco fue en realidad un método para dividir y organizar en grupos (ceques) un conjunto de 328 sitios sagrados, ubicados en la capital y en sus alrededores. El cuidado y mantenimiento de estos sitios estaban asignados a los diferentes grupos sociales, en que estaba dividida la población [...] por ello consideramos que este sistema de ceques sirve para echar luz sobre la organización social del cuzco (Zuidema, 1995, pág. 81).

La relación de sitios o adoratorios del Antisuyu está relacionada con un conjunto de wakas o sitios sagrados de diversas características (manantiales o fuentes de agua, cerros, rocas esculpidas, cuevas, etc.) que fueron descritas de forma somera por algunos cronistas como Ondegardo y Cobo. El sistema de ceques y wakas está vinculado con las divisiones del Cusco Inka. De acuerdo a la versión cronística, debe entenderse que la primera división hecha del

---

<sup>17</sup> ARC, Fondo: Cajas Reales, 1762-1771. Leg. N° 06, f. 23v

Cusco por Manco Capac, está referida al seccionamiento del Cusco en dos partes: el Hanan Qosqo (parte alta de Cusco) donde se ubicaban los descendientes de línea directa consanguínea del Inka; el Urin Qosqo (parte baja de Cusco) estaban los de linaje secundario y de ayllus conquistados. Por tanto, Chinchaysuyu y Antisuyu, son considerados como Hanan Qosqo, en cambio, Qollasuyu y Kuntisuyu, considerados del Urin Qosqo. Velaochaga cita a Polo de Ondegardo en su obra “Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco”, en referencia al tema de estudio y la relación de adoratorios y wakas del Antisuyu, destaca la siguiente cita:

*(Ant: 1,7) La séptima huaca se decía Amaromarcaguasi: esta era casa de Amaro-Tupa-Inca, que estaba en el camino de los Andes. (Velaochaga, 2017, pág. 192).*

Brian Bauer (2000) menciona:

Amaromarcaguasi, como casa de Amaro Topa Inca en el camino a los Andes, era el séptimo santuario de este ceque. Este fue hijo mayor de Pachacuti Inca Yupanqui, el noveno rey del Cuzco y hermano mayor de Topa Inca, el décimo rey [...]. Según la historia mítica de los incas Pachacuti escogió a Topa Inca como su sucesor y no a Amaro Topa y se dice que este último permaneció en el Cuzco para ayudar a su hermano menor a gobernar el imperio, también se decía que Amaro Topa Inca fue responsable por la adopción y el culto de las principales huacas incaicas (pág. 85).

En cuanto al simbolismo mágico-religioso asociado a la wak'a Amaru Markawasi, hay diversos elementos iconográficos y simbólicos, como felinos, amarus y cóndores, en que plasmaron su ideología a través de la cosmovisión. De la misma forma, Velaochaga cita a Polo de Ondegardo y anota:

*[...] otros que viven en las montañas adoran otra estrella que se llama Chiqui Chinchay que dicen que es un tigre a cuyo cargo estan los Tigres, Ossos y Leones, también adoran otra estrella que se llaman Anco chinchay, que conserva otros animales. Assi mismo adoran otra que llaman Machacuay a cuyo cargo estan las serpientes y Culebras [...] (Velaochaga, 2017, pág. 153).*

En el sistema y distribución de ceques y límites de los suyus, se constata a través de la tenencia de tierras y la organización de panacas y ayllus reales del Hanan Qosqo. Los caminos rituales constituían redes de comunicación que convergían y divergían en torno al templo del Qorikancha, conectando las wakas de un ceque específico. No obstante, durante la colonia, estos caminos fueron destruidos como parte de la política de extirpación de idolatrías y de la privatización de tierras impuesta por los colonizadores españoles. Este proceso no solo afectó la infraestructura física, sino que también buscaba erradicar las prácticas religiosas y culturales de las comunidades andinas. En el gran Estado Inka, fueron creándose wakas, que fueron adjudicándoles un nombre, y adoradas con relación al área de expansión donde se ubicaba. El historiador Garcilaso, en relación con las wakas escribe lo siguiente:

*[...] Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y diversas significaciones que tiene este nombre de Huaca el cual pronunciado la última sílaba en lo alto del paladar quiere decir ídolo, como Júpiter, Marte, Venus y es nombre que no permite que de el se deduce verbo para decir idolatrar. Además de esta primera y principal significación tiene otras muchas cuyos ejemplos iremos poniendo para que se entienda mejor. quiere decir cosa sagrada como eran todas aquellas en que el demonio las hablaba: esto es. los ídolos; las Peñas, Piedras grandes, Árboles en que el enemigo entraba para hacerle creer que era Dios. Asi mismo llaman Huaca a las cosas que habian ofrecido al SOL como figuras de Hombres,*

*Aves y animales hechas de oro o de plata o de palo o de cualquier otra cosa ofrendas, las cuales tenían por sagradas [...] (Garcilaso, 1609, pág. 47).*

Por otro lado, el cronista Murua, le atribuye a Inka Yupanqui como uno de los primeros que mandó adorar a las wakas. Se lee lo mencionado:

*[...] y este solo acostumbraban, hasta que el primer infante y capitán Pachacuty Inga Yupanqui fue el que los comenzó a señorear y les mando adorar guacas y les dió orden con que y como los habían de sacrificar (...) dio culto de religión a los indios adorando el Sol, la Luna y las estrellas y hizo el templo de Curicancha dedicado al Sol, y además de esto, cada una de las naciones tenía su idolo que llamaban Guaca, en el cual idolatraban con grande observancia de ayunos absteniéndose de comer carne ni pescado, ni yerbas ni sal, ni aji solamente pasaban con Maiz crudo y agua fría [...] (Murua, 1590, pág. 49).*

La cita evidencia, que al Inka Yupanqui se le atribuye construir el Qorikancha como centro principal de culto y adoración, inclusive debían abstenerse de comer muchas cosas, y que solo pasaban con agua y maíz crudo, es clara la devoción que mostraron los inkas en cuanto se refiere al culto a las Wakas.

## **V. FORMULACIÓN DE LAS HIPÓTESIS**

### **V.1. Hipótesis general**

La función de las tierras de Amaru Tupaq Inka asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi, fue de carácter político, socioeconómico, ecológico, astronómico y religioso, este concepto está intrínsecamente vinculado a la divinidad terrenal de la Pachamama, asociada con la agricultura, lo que otorga un carácter sagrado a la producción agrícola. Los frutos de la tierra no solo satisfacían las necesidades básicas de la población andina, sino que

también proporcionaban elementos esenciales para los rituales dentro de su cosmovisión. Esta conexión refleja la importancia de la tierra y su fertilidad en la vida espiritual y cotidiana de los pueblos andinos. La tierra fue considerada como divinidad y vista como un todo. En cuanto a la wak'a Amaru Markawasi, sirvió como lindero espacial, otros indicaban lugar donde se tuvo acontecimientos importantes en el pasado, y unos cuantos anotan que funcionaba como señalizador de calendario.

## **V.2. Hipótesis específicas**

- a) Los ayllus reales inkas asentados en las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi, fueron los ayllus de Hatun Ayllu y Cápac Ayllu. Después de la derrota a los Chankas, Pachacutec Inka Yupanqui realizó una serie de reformas donde su descendencia lo ubicó en el Hanan Qosqo.
- b) La concepción del espacio sagrado de las tierras de Amaru Tupa Inka está estrechamente vinculada al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi, lo que conllevaba una sacralización del territorio, establecido por la divinidad solar y protegido por las autoridades en función de sus responsabilidades religiosas. Durante la hegemonía inka en los Andes, el Tawantinsuyu representaba un ámbito ceremonial y social, donde el uso de la tierra se otorgaba bajo principios recíprocos como muestra de honor y gratitud hacia sus dioses, ídolos y wakas.
- c) Los elementos simbólicos presentes en la wak'a Amaru Markawasi, como las formaciones rocosas, los elementos rituales y las creencias ancestrales de las comunidades locales, reflejan una cosmovisión andina centrada en la relación simbiótica entre el ser humano, la naturaleza y los dioses, donde la waka sirve como un espacio sagrado que representa la conexión entre el mundo material y el espiritual.

## **VI. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN**

### **V.1. Objetivo General**

Demostrar la función que tuvieron las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.

### **V.2. Objetivos Específicos**

- a) Identificar los ayllus reales inkas, asentados en las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.
- b) Explicar la noción del espacio sagrado de las tierras de Amaru Tupa Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.
- c) Describir los elementos simbólicos asociados a la wak'a Amaru Markawasi.

## **VII. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

### **VII.1. Tipo y nivel de investigación**

#### **VII.1.1. Tipo de investigación**

En esta investigación el espacio histórico estudiado, es la ciudad de Cusco. Donde se estudiará las tierras de Amaru Tupac Inka desde un enfoque cualitativo, donde la información recopilada y analizada, nos permitirá elaborar la relación que hubo con el simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markahuasi.

#### **VII.1.2. Nivel de investigación**

El nivel de investigación del presente trabajo es descriptivo específico ya que nos ayudara a describir las características del fenómeno a estudiar en las tierras de Amaru Tupac Inka y la relación que tiene con la wak'a Amaru Markahuasi.

## VII.2. Métodos y técnicas

La metodología de esta investigación es principalmente etnohistórica, lo que implica la aplicación de heurística y hermenéutica para la recopilación de información. Además, se emplearán técnicas de lectura paleográfica y observación directa para validar y contrastar los datos obtenidos de los archivos.

- **Método Heurístico:** Para la recolección de material, nos centraremos en obtener información relevante acerca de las tierras de Amaru Tupa Inka y su conexión con el simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi. Las fuentes, tanto primarias como secundarias, se recopilarán de archivos y bibliotecas, tanto públicas como privadas, con el objetivo de describir y realizar una interpretación profunda de este tema.
- **Método Hermenéutico:** Este enfoque facilitará la recopilación de información, permitiendo posteriormente clasificar, seleccionar e interpretar los documentos reunidos. Esta fase es fundamental para comprender de manera objetiva el tema en cuestión. El método propuesto proporciona una alternativa valiosa para investigaciones enfocadas en la interpretación de textos, y conlleva un proceso dialéctico que nos permitirá explorar tanto los elementos individuales como el contexto general de nuestra investigación, buscando así alcanzar una comprensión más profunda y adecuada del fenómeno estudiado.
- **Método histórico:** Emplearemos este método para realizar un análisis más profundo del espacio y el tiempo histórico, garantizando así la coherencia de la investigación. A través del enfoque histórico, podremos evidenciar los cambios que tuvieron las tierras de Amaru Tupa Inka, conectándolas con el simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi. Esto se realizará tomando en cuenta los antecedentes y los eventos más significativos que han

marcado la historia. Además, aplicaremos este método en la búsqueda de antecedentes relacionados con el problema científico planteado, así como en la formulación y redacción de los fundamentos teóricos y metodológicos de las hipótesis establecidas, con el propósito de enriquecer nuestra indagación con información relevante.

- **Método descriptivo:** La exposición del problema de investigación presentará información fundamental y pertinente sobre las prerrogativas de las tierras de Amaru Tupaq Inka. Esto se llevará a cabo mediante un análisis prospectivo, utilizando terminología específica de fuentes bibliográficas y datos obtenidos de archivos.
- **Método analítico:** Para entender las tierras de Amaru Tupaq Inka, será esencial llevar a cabo un análisis detallado que permita desentrañar los elementos ocultos en las iconografías y símbolos asociados.
- **Método formalista:** Utilizaremos este para acercarnos al antecedente visual del elemento simbólico, reconocimiento de forma, composición, profundidad, etc.
- **Método dialéctico:** Este método resulta fundamental para analizar el proceso histórico relacionado con las tierras de Amaru Tupaq Inka, en conexión con el simbolismo mágico-religioso de la wak'a Amaru Markawasi.

### VII.3. Tipos de fuentes

#### VII.3.1. FUENTES PRIMARIAS

- **ARCHIVO REGIONAL Y ARZOBISPAL DEL CUSCO**
  - ARC, sección del Colegio de Ciencias. Leg. 09 1581-1768.
  - ARC, sección de Cajas Reales, 1762-1771

- AAC, sección de la Beneficencia. Leg. 07. 1599.
- ARC, fondo de los Protocolos Notariales:
  - ARC, seccion de Guerrero Alonso, PROT. N° 6 – 1588
  - ARC, sección de Ruiz Negrete, Francisco, PROT. N° 291 - 1643
- Crónicas

### **VII.3.2. FUENTES SECUNDARIAS**

- Biblioteca Central de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Biblioteca especializada de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Biblioteca del Centro Bartolomé de las Casas.
- Biblioteca de la Universidad de Bellas Artes Diego Quispe Tito.

## VIII. CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES

Tiempo Actividades	2024												2025			
	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	E	F	M	A
Elaboración del proyecto de investigación	X	X														
Acopio de Información			X	X	X	X	X	X	X							
Análisis y procesamiento de datos										X	X	X				
Síntesis y redacción											X	X	X			
Revisión y presentación de la Investigación														X	X	X

## IX. PRESUPUESTO Y FINANCIAMIENTO

### IX.1. Presupuesto

N°	Necesidades	Unitario	Totales
02	Carnet – Biblioteca Municipal “Gustavo Pérez Ocampo” de Cusco	9.80	19.60
02	Carnet – Biblioteca Centro “Bartolomé de las Casas” de Cusco	80.00	160.00
02	Carnet – Archivo Regional de Cusco	15.00	30.00
02	Carnet – Archivo Arzobispal de Cusco	30.00	60.00
2	Cajas de mascarillas / barbijos	15.00	30.00
2	Cajas de guantes quirúrgicos	15.00	30.00
10	Cuadernos tamaño oficio	4.00	40.00
500	Copias tamaño oficio de documentos de archivo histórico – Archivo Regional de Cusco	0.70	350.00
500	Escaneos de fotografías / folletos/ revistas / libros	0.40	200.00
20	Lapiceros	1.00	20.00
08	Impresión y anillados de proyectos y borradores.	40.00	320.00
04	Impresión y empaste de tesis	50.00	200.00
20	Quemados de CD	3.50	70.00
01	Memoria digital de 36 GB.	65.00	65.00
02	Gastos del Investigador	4000.00	8000.00
<b>TOTAL, COSTOS</b>		<b>4.329.40</b>	<b>9.594.60</b>

### IX.1. Financiamiento

Esta investigación será financiada con recursos propios de los investigadores.

## INTRODUCCIÓN

Con el presente trabajo de investigación titulado “Las tierras de Amaru Tupaq Inka, asociados al simbolismo mágico-religioso de la Wak´a Amaru Markawasi”; se busca establecer un espacio de deliberación en el que se identifiquen mecanismos teóricos y metodológicos que sean simples y viables, facilitando así el acceso a la investigación básica con un enfoque cualitativo. El objetivo es promover el intercambio y la difusión de conocimientos en este ámbito. En este contexto, este trabajo de investigación nos ayudó a entender y describir la función que tuvo las tierras de Amaru Tupaq Inka, asociado a la tenencia de tierras y abastecimiento de productos agrícolas al Estado Inka, incluso en tiempos de sequía que salvó de hambruna al Qosqo por falta de lluvias. La Waka como símbolo sagrado y profano es dispensador de equilibrio y energía vital para sus feligreses, el espacio territorial y espacial estuvo bien demarcado inclusive para la conquista del Antisuyo.

El presente estudio intenta hacer un primer acercamiento de Amaru Tupaq Inka, hijo primogénito de Pachacutec, asociado a las tierras en el Hanan Qosqo, la waka y ceque como lugares sagrados de fuerza sobrenatural asociados al simbolismo mágico-religioso, dentro del proceso de tenencia de tierras, vinculado al sistema hidráulico y al camino troncal del Antisuyo.

Este trabajo de investigación está compuesto por 3 capítulos. El primer capítulo aborda los aspectos generales de los asentamientos preincas, ofreciendo un contexto fundamental para entender su organización y desarrollo, Pachacutec Inca Yupanqui, Amaru Tupaq Inka, destacándose a los Wallas como tribus primigenias, que fueron sometidos al Estado inca, destacando el gobierno de Pachacutec, quien es la figura marca el inicio de una nueva era, al alterar el rumbo político y militar de su territorio, convirtiéndolo de un simple señorío en un gran imperio. En el Intikancha, contrajo matrimonio con Mama Anahuarque, él y sus hijos

Amaro Tupaq Inka, Tupac Yupanqui, que prosiguió su obra, son forjadores de la grandiosa herencia territorial que recibió Huayna Capaq, destacándose la figura de Amaru, como primer sucesor de Pachacutec, dedicado a la agricultura y el culto a las wakas.

En el segundo capítulo, se explora el uso de la tierra y la complementariedad ecológica en los Andes, destacando la gestión tanto vertical como horizontal de los diversos pisos ecológicos. También se menciona el acceso que tuvo el hombre andino a estos diversos ecosistemas, no solo en términos de su variabilidad climática y ecológica, sino también en su lejanía relativa. Se destacan las formas de tenencia de tierras durante el Estado inca, basadas en los principios de reciprocidad, la redistribución y el aprovechamiento de la energía humana mediante el trabajo, así como en la gestión y asignación de las tierras bajo el control de Amaru Tupaq Inka en el Hanan Qosqo.

En el tercer capítulo se examina el simbolismo mágico-religioso en las tierras y la wak'a Amaru Markawasi, como espacio sagrado y su vinculación al sistema de ceques y wakas del Antisuyo con simbolismo mágico-religioso en sus ritos y fiestas de celebración.

## CAPÍTULO I

### 1.- ASPECTOS GENERALES, ASENTAMIENTOS PREINKAS, PACHACUTEQ INKA YUPANQUI Y AMARU TUPAQ INKA

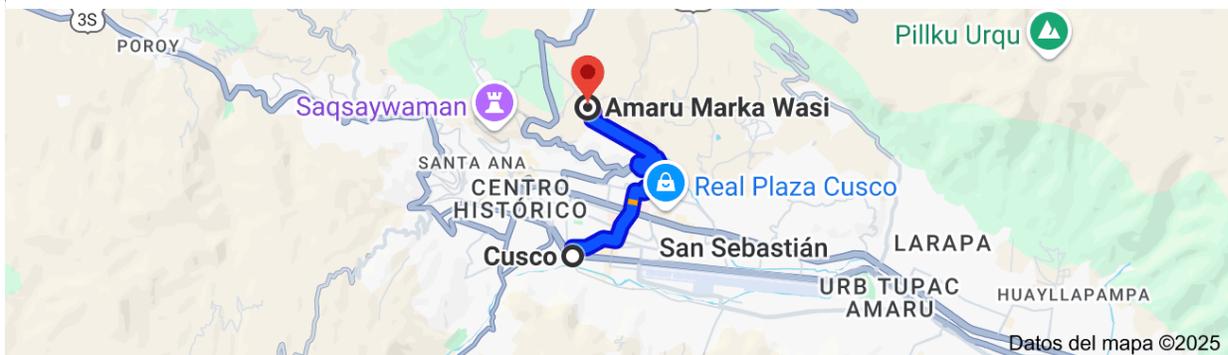
#### 1.1. UBICACIÓN Y DESCRIPCIÓN

##### 1.1.1. Ubicación

En el libro “Saqsayhuaman” del Instituto Nacional de Cultura se describe su ubicación:

El Sitio Arqueológico de Amaru Markawasi<sup>18</sup>, está situada al Norte de la Ciudad del Cusco, próximo a una de las canteras de data prehispánica, enmarcada dentro del Parque Arqueológico de Saqsaywaman y sobre el camino prehispánico hacia el Antisuyu (Guillén, 2007, pág. 301).

*Imagen 1 ubicación del parque arqueológico Amaru Markawasi*



*Fuente:* Imagen obtenida del Google Maps

<https://maps.app.goo.gl/iCCwuBge9atiWQfC7>

<sup>18</sup> Este sitio arqueológico, comúnmente era conocido como sector de Salonniyoc y templo de la Luna, por falta de trabajos de investigación etnohistórica y la contrastación de la documentación de archivo y crónicas en campo.

El parque arqueológico Amaru Markawasi, se encuentra a 5,6 km al noroeste de la ciudad de Cusco a 20 minutos de la ciudad del Cusco.

- Límites del parque arqueológico Amaru Markawasi:
  - Norte: camino a Saqsaywaman y zona de bosque de Qenqo Alto
  - Sur: zona urbana alta de San Cristóbal y parte alta de la calle Resbalosa
  - Este: laderas que bajan hacia Real Plaza Cusco y San Sebastián
  - Oeste: límite con caminos y terrenos hacia Puca Pucara y Qenqo Bajo

### **1.1.2. Descripción**

Este afloramiento de roca caliza presenta fallas geológicas, originando una serie de pasadizos que fueron aprovechados por los inkas para construir superficies planas utilizadas como mesas y utilizadas en realización de ofrendas y ceremonias rituales. Asimismo, presenta una variada representación de figuras zoomorfas y geométricas en la parte superior e inferior, estas fueron esculpidas en roca caliza en alto relieve, asociadas a estructuras rectangulares y circulares, con vanos de acceso y nichos trapezoidales.

En las representaciones zoomorfas está el felino representado por dos figuras esculpidas en alto relieve, que se proyecta al lado SW, en posición recostada en sus cuatro patas.

Se tiene al Amaru, representado por dos serpientes en alto relieve; ubicados en posiciones diferentes. La primera que ingresa al interior de la waka, y la segunda que sale al exterior. En las representaciones geométricas están las formas rectangulares y escalonadas, se observa en la superficie de la roca caliza. A este afloramiento se asocian recintos rectangulares de diferentes dimensiones con evidencia de vanos de acceso, vinculados a un recinto circular. En el libro “Saqsayhuaman” se describe:

Su geomorfología es un promontorio rocoso de caliza; los inkas aprovecharon esta geoforma para esculpir diversas formas geométricas y zoomorfas en alto y bajo relieve, las fallas y los estratos de brecha la utilizaron para construir sus cámaras funerales y sus paqarinas” (Silva, 2007, pág. 341).

La región exhibe una topografía variada, caracterizada por suaves pendientes, laderas y elevaciones. Se encuentra situada en una meseta donde son visibles afloramientos rocosos que presentan molduras o talladuras esculpidas en las rocas de caliza.

*Imagen 2 Fotografía de la Wak´a Amaru Markahuasi*



*Fuente:* Imagen fotográfica de la wak´a Amaru Markawasi ubicada al norte de la ciudad del Cusco, próximo a una de las canteras de data prehispánica, enmarcada dentro del Parque Arqueológico de Saqsaywaman y sobre el camino prehispánico hacia el Antisuyu, fotografía tomada por las tesisistas en fecha 28/02/2024.

## **1.2. LOS WALLAS, PRIMEROS ASENTAMIENTOS PREINKAS**

Antes de la llegada de los incas, el valle de Cusco estaba habitado por varios pequeños ayllus, gobernados por sinchis, estos eran los Poques, Lares y Wallas, que vivían en condiciones precarias y no habrían puesto resistencia ante la supremacía inka, por lo que huyeron en distintas direcciones abandonando sus casas y tierras. De ellos es interesante la población de los Wallas,

este grupo humano, antes de la llegada de Manco Capac habitaban en el territorio que actualmente es la parroquia de San Blas.

Durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo se realizó una recolección de tradición oral de los ayllus anteriores a los inkas, que fue conservada la información por Sarmiento de Gamboa. Esto permite vislumbrar que los Wallas fueron alfareros y sacrificadores de llamas, los primeros pobladores de la urbe sagrada, junto a ellos la “fuente de agua salobre para hacer sal” y en las tierras más fértiles habitaban los Poques y Lares. Aún se debate si fueron quechuas, aymaras o puquinas. Uhle y Latcham, sostienen el origen qolla de estas tribus y su lengua aymara; en tanto, Riva Agüero defiende ardorosamente su quechuismo y Middendorf busca la procedencia qolla o puquina, pero en estas versiones aparecen como hombres rudimentarios y desdeñados por los inkas. En quechua Walla significa depravado o desordenado, poje primerizo, y Lares, gente cimarrona y sin gobierno. En arawak poque es tonto y lari montubio o cimarrón. Los Wallas habitaron en la zona que ahora es San Blas y la Recoleta. Betanzos apunta que el Cusco preinkaico antes de la llegada de Manco estaba ocupado en gran parte por “un tremedal o ciénaga” y que no había en el valle de Huatanay sino pueblos pequeños de hasta treinta casas pajizas y muy ruines (Porrás, 1961, pág. 12).

En efecto, el virrey Francisco de Toledo, a fines de 1571 y principios de 1572, mandó que se haga interrogatorios con vigilancia del alcalde de la ciudad, el doctor Gabriel de Loarte, a varios indígenas que no precisamente pertenecían al linaje de los inkas. Los interrogados respondieron,

*Imagen 3 Fotografía de la wak'a Antiuturco, paqarina de los Wallas, camino al antisuyo*



*Fuente:* Imagen fotográfica tomada por las tesisistas el 28/02/2024, en una prospección. El lugar se ubica al noreste de la calle Paqlachapata, entre la urbanización Balconcillo Alto y Jardines del Inka, encima de Mesa redonda.

bajo la interpretación de Gonzalo Gómez Jiménez (intérprete de los naturales), a varias de las preguntas y entre estas hubo si sabían de qué ayllus eran y de dónde vinieron sus antepasados, y si era verdad que Manco Capaq hizo guerra a los pobladores del Cusco, entre otras. Los indígenas declararon que los Wallas descendían de sus antepasados y habitaban en el pueblo de Pachatusau [Pacha tusan], detrás de San Blas, en esta ciudad, se encuentra el lugar donde sale el sol, por los andenes que conducen a las salinas. Según relatos de sus padres, ancestros y muchos indígenas mayores, los Wallas, de quienes descienden, ya habitaban esa zona antes de la llegada de cualquier Inca a donde hoy se ubica la ciudad del Cusco, cerca de donde ellos vivían. A pesar de contar con un líder valiente entre ellos, conocido como Apo Quiavo, no reconocían autoridad alguna. Así, continuaron su existencia mientras otros grupos indígenas se asentaban en el área del Cusco antes de la llegada de Manco Cápac.

Fueron presionados por el Inca, primero con maña y luego por fuerza, hasta que huyeron con su sinchi, abandonando sus tierras a sentar sus reales a veinte leguas de distancia. Los indígenas entrevistados agregaban que, ante las constantes amenazas que ocasionaban los inkas huyeron en busca de nuevas tierras llegando a poblar donde está ahora el pueblo de Gualla, y que el dicho Manco Cápac, desde entonces habría tomado sus tierras (Levillier, 1935, pp. 281-282).

Esta información resulta fundamental, ya que ofrece una visión clara sobre los primeros pobladores que se asentaron en la actual jurisdicción de la parroquia de San Blas, lo que enriquece nuestra comprensión del contexto de estudio. Aunque es cierto que los relatos sufrieron alteraciones en el transcurso de los siglos, pero es una muestra clara que aproxima a lo que fue en aquellos tiempos el sitio de San Blas. Actualmente, está la cueva de Antuiturco, identificado como la cuarta waka del primer ceque del Antisuyu, en la quebrada de Chunchullmayo, que pudo ser el lugar de origen de los guallas; asimismo, el lugar de Pachatusan [Pachatosá] sería la segunda waka del segundo ceque del Antisuyu. Estos datos demuestran que los Wallas fueron los primeros pobladores que ocuparon la amplia zona del sector de San Blas.

El doctor Luis E. Valcárcel en su artículo “Sobre el Origen del Cuzco”, manifiesta a los Wallas como tribus primigenias, destacando las siguientes características:

- 1.- Según los historiadores, mencionan que este grupo fue el primero que hábito el valle de Cusco.
- 2.- La cuarta waka del primer ceque del Antisuyu se denominó Antuiturco, una cueva grande en la quebrada debajo de Patallacta, “de la cual tenían opinión que habían nacido los indios del pueblo de Walla”.

- 3.- Hostilizados por los inkas, salieron huyendo con su sinche Apo Calla “a buscar nuevas tierras donde poblar y poblaron donde agora están, que serán 20 leguas<sup>19</sup> del Cusco”.
- 4.- La palabra Walla significa danzante, y Walla Wi es una danza.
- 5.- La raíz Wa es uru-puquina: significa árbol.
- 6.- Es uniforme la aseveración de que la primera y más antigua tribu que habitó el Cusco fue de los Wallas.
- 7.- Los Wallas como los urus fueron, según expresión del profesor Rivet, una raza frustrada que cayó en servidumbre.
- 8.- Los Wallas fueron una rama de tribus selváticas, que posiblemente alcanzaron mayor desarrollo hasta lograr la posesión de rudimentos de agricultura, introduciendo la coca y el ají (Valcárcel, 1939, pp. 191-193).

Jijón y Caamaño destaca que:

Los Wallas fueron aymaras, hoy es lengua de los indios nativos de la hoya del Titicaca, el Desaguadero y el Popo, con exclusión de los Uros aún sobrevivientes y de la mayor parte del altiplano de Bolivia, excepto las zonas de Oruro y Potosí, en que se habla quechua, eran ante todo pastores y parecen haber sido quienes emplearon la llama, no solo para proveerse de lana y carne, sino como bestia de carga, la difusión del aymara coincide con la de las artes tiahuanacuenses; quizás la del atacameño explique la destrucción de la hegemonía serrana precedente, y la formación de estilos locales (Jijón, 1959, pág, 29).

Antes de la llegada de Manco Capac, había en el valle del Huatanay pueblos pequeños “de hasta treinta casas pajizas y muy ruines”. Los Wallas, aborígenes cusqueños primeros

---

<sup>19</sup> En la actualidad 20 leguas equivale a 96.5606 km.

ocupantes de aquel distrito, pudieron muy bien ser de raza quechua, no solo por su verosímil etimología y la de su principal curaca, sino por los nombres de los de su linaje, declarantes en las informaciones del virrey Francisco Toledo: Utca, Tillantu, Huampu, Chun, etc., se apellidan con innegables denominaciones quechuas (Riva, 1937, pág. 167).

Los Wallas fueron uno de los primeros grupos humanos que habitaron el valle del Cusco, especialmente en la actual parroquia de San Blas, antes de la llegada de los incas. Eran alfareros, pastores y sacrificadores de llamas, posiblemente de origen aymara, quechu o puquina. Diversos investigadores como Valcárcel, Riva Agüero y Jijón y Caamaño coinciden en su antigüedad. Fueron expulsados por los incas, abandonando el Cusco. La información recopilada durante el virreinato y las tradiciones orales los señala como protagonistas clave en el origen preincaico del Cusco.

*Imagen 4 Fotografía de la Waka de Antuiturco, dónde se presenta un afloramiento de roca caliza*



*Fuente:* Imagen fotográfica tomada por las tesisistas el 28/02/2024. Se aprecia el afloramiento rocoso de caliza de origen marino con un conjunto de 4 cuevas. Por medio de este afloramiento pasa el riachuelo Qhurqo chico o Chunchul con dirección a la parte baja, formando pequeñas paqchas, en la actualidad está en proceso de degradación.

### **1.3. PRINCIPIOS DE DUALIDAD INKA**

Un hecho inmemorial, tanto en Cusco como en otros pueblos peruanos, como primera norma urbanística y política fue la división en dos secciones, parcialidades o bandos. En este caso Hanan y Urin, esta concepción dicotómica en la vida del hombre quechua fue divulgada en los andes. En Cusco, los de Urin eran de ayllus originarios y de Hanan los advenedizos.

La primera dinastía es considerada el Urin Qosqo, considerando que la casa de Manco Capaq se ubicaba en el barrio alto de Colcampata. Aparentemente, tras las reformas implementadas por Pachacútec y la posterior reconstrucción de la ciudad, esta adquirió el nombre de Hanan Qosqo, se establecería que los primitivos pobladores de Cusco fueron los de Hanan, basándose en las reformas políticas y sociales promovidas por Pachacutec (Porrás, 1961, pág. 21).

Precisamente, cuando Pachacutec derrota a los chankas, Pachacútec, reconocido como un destacado urbanista en la historia, reconstruyó la ciudad de los triunfadores, transformando a Cusco en un lugar de grandes kanchas y esplendor, símbolo de su poder y del Templo del Sol. Durante su gobierno, segmentó la ciudad en dos sectores: Urin Qosqo y Hanan Qosqo.

Desde el Qorikancha, la casa del Sol, hacia el norte se extendía el Hanan Qosqo, abarcando ambos arroyos hasta llegar al cerro; en cambio, el Urin se ubicaba al sur del Qorikancha, llegando hasta Pumaqchupan. La ciudad planificada por Pachacútec tenía la forma de un puma, con su cabeza ubicada en la elevada Saqsaywaman y su cola en la confluencia de los ríos sagrados Saphi y Tullumayo, conocida como Pumaqchupan.

El historiador Franklin Pease (2004), investigó e indica:

Sus raíces se hallan en las relaciones de parentesco y se manifiesta en la división dual existente en los grupos étnicos, no fue una invención incaica, sino producto de una larga historia.

Asimismo, cuando desde los momentos iniciales de los españoles en los andes, se describió la ciudad del Cusco, los cronistas llamaron la atención acerca de que la misma se hallaba dividida en un sector hanan y otro urin, para aquellos autores ambos sectores eran barrios y cada uno de ellos estaba identificado con una de las dos dinastías aludidas. La organización dual tiene funciones reconocidas en el parentesco en la conformación de los respectivos linajes de curacas o señores que gobernaban cada unidad étnica (un curaca hanan y otro urin). Cada una de estas mitades tenía funciones específicas y era recíproca con relación a la otra. Ahora bien, si la presencia de las dos mitades y de los curacas que las presentan es clara, menos evidente es la imagen o configuración territorial de tales mitades (pág. 57).

Luego de Manco Capac, que fue el primero de los inkas legendarios, se lee una relación de ellos como Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Capac y Capac Yupanqui, quienes pertenecieron a la dinastía de los Urin Qosqo o Cusco de abajo. A ellos se atribuye la primera expansión a las tierras vecinas y pueblos aledaños al valle de Cusco.

La segunda dinastía correspondería a los inkas del Hanan Qosqo o Cusco alto. Su iniciador habría sido Inka Roca, seguido por Yahuar Huacac, Wiracocha, Pachacutec, Tupac Inca Yupanqui y Wayna Capac. Durante el gobierno de estos últimos se lograrían nuevas e importantes conquistas de otras regiones, fuera de las fronteras de Cusco.

Los primeros inkas, conocidos como legendarios, prepararon el terreno para la formación del futuro Estado andino. Con los segundos llamados inkas históricos, se consolidarían las estructuras de poder y el territorio alcanzaría mayor expansión. Resalta la figura del inka Pachacutec, quien no solo haría temblar la tierra, sino que revolucionaría la mentalidad de la población y la infraestructura física de las ciudades, sistema de caminos y obras hidráulicas cambiarían completamente, también en el aspecto estatal y religioso oficial se instituiría en

todas las regiones del Tawantinsuyu, y la ciudad de Cusco alcanzaría su máximo esplendor, como centro de poder político, militar y religioso. Por lo tanto, el estudio está enmarcado en hechos de los inkas del Hanan Qosqo.

Tabla 1 *Los inkas del Hanan y Hurin Qosqo*

HURIN QOSQO
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Manco Cápac</li> <li>- Sinchi Roca</li> <li>- Lloque Yupanqui</li> <li>- Mayta Cápac</li> <li>- Cápac Yupanqui</li> </ul>
HANAN QOSQO
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inca Roca</li> <li>- Yahuar Huaca</li> <li>- Viracocha</li> <li>- Pachacutec</li> <li>- Amaru Inca Yupanqui</li> <li>- Tupa Inca Yupanqui</li> <li>- Huayna Capac</li> <li>- Huascar</li> <li>- Atawallpa</li> </ul>

*Fuente: Cuadro referencial de los Inkas del Hanan y Hurin Qosqo, elaborado por las tesisistas basándose en el libro Los inkas de Hanan y Urin de Franklin Pease (Pease, 2004, pág. 24).*

Algunos autores precisan que la secuencia ya mencionada de doce o trece inkas debe subdividirse en dos sub-dinastías sucesivas, llamadas respectivamente Urin y Hanan, de tal manera que la sub-dinastía Urin hubiera incluido cinco inkas (desde Manco Capac hasta Capac Yupanqui) y la sub-dinastía Hanan ocho más (desde Inca Roca hasta Atahualpa). Esta tesis es comúnmente aceptada, la que se designará como tesis I. Existe otra tesis según la cual la realidad histórica de la estructura de poder político incaico fue distinta, según ella, las

secuencias de inkas de Urin y Hanan eran dos linajes de señores descendientes de un ancestro fundador, Manco Capac. Por lo tanto, estos dos linajes no habrían gobernado sucesivamente, como afirma la tesis I, sino simultáneamente compartiendo el poder según el mecanismo diárquico<sup>20</sup> original. La tesis II, supone la existencia de un cogobierno, mejor dicho, de una diarquía asimétrica, sostenida por Zuidema, quien fundamenta su razonamiento en el testimonio aislado de Polo de Ondegardo y Acosta, en cuanto a la existencia de un poder dual y en otro de Gutiérrez de Santa Clara, en cuanto al gobierno de las dos mitades del Cusco (Duviols, 1980, pág. 184).

Los cuatro cuadrantes del imperio incaico se organizan de la siguiente manera: Chinchaysuyu, al nor oeste; Antisuyu, al este; Qollasuyu, al sureste, Kuntisuyu, al oeste. La distribución del espacio siguiendo los puntos cardinales orienta las divisiones políticas. Las cuatro partes del Estado inka situadas alrededor de Cusco, están clasificadas y se ordenan según jerarquías. En resumen, se oponen dos a dos dentro de un sistema definido por dos dicotomías sucesivas, la primera da nacimiento a dos conjuntos de arriba y abajo, constituyendo el Chinchaysuyu y Antisuyu la mitad superior, mientras Qollasuyu y Kuntisuyu forman la mitad inferior (Wachtel, 1976, pág. 114).

La dualidad es una característica fundamental que se manifiesta en la realidad y pensamiento andino. Su influencia se nota desde el comportamiento de los seres sagrados hasta el ejercicio del poder y las manifestaciones de la vida cotidiana. Se conoce también que hay varios términos que puedan asociarse a la figura de la dualidad en los andes: hanan-urin, alaasa-maasa, ichoc-allauca, uma-urco, entre otros, expresan simultáneamente las ideas de alto-bajo, derecha-

---

<sup>20</sup> Según Tamayo Herrera, menciona que la historia de la teoría de la diarquía=gobierno de dos personas y el correinado, los estudiosos expertos en torias inkas aceptaron sin mucha dificultad, el germen de ella surgió en el libro de Rostworowski, el Pachacutec de 1953, en el que esta autora habla por primera vez del correinado y del Inka Rantin, luego americanistas influidos por el estructuralismo europeo, entre ellos Duviols y Zuidema a partir de 1970 empezaron a insinuar la posibilidad de un gobierno diarquico. Jonh Rowe no cree en la presunta diarquía que defiende Duviols, esta es una idea originada por Zuidema y tomada por Duvios.

izquierda, delante-fuera, cerca-lejos y también masculino-femenino; es que el hombre andino percibía el mundo dividido en partes opuestas, que a su vez se convertía en complementarias al ser imprescindible la existencia de una para el entendimiento de la otra; por ello, citando a Platt (1980), entre otros autores, entendió que la complementariedad permitida por la oposición que la dualidad plantea, convierte a cada una de las partes en yanantin, es decir en opuestas y complementarias; al punto de existir entre ellas una simetría de oposición perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que esta proyecta en un espejo. “Además, se sabe que entre las partes que conforman una dualidad existe cierta jerarquía, de modo que una de ellas es “superior” a la otra, en el caso de las manos, por ejemplo, pese a que son yanantin entre sí, una es “más hábil” que la otra, depende de las características del individuo” (Hernández, 2002, pág. 589).

Las oposiciones masculino-femenino definitivamente constituyen una clara combinación de oposición y complementariedad y por su puesto una sociedad organizada en términos duales, citando a Rostwowski se refiere a una cuatripartición “sexual” a partir del estudio de los mitos de origen del Cusco; encontrando de esa manera una probable identificación de los hanan con lo masculino y lo urin con lo femenino (Hernández, 1988, pág. 65).

La población de la ciudad incaica se estructuró en dos grupos, los que vivían en la parte alta Hanan y la baja Urin, de igual manera, aprovecharon y fomentaron la organización de sayas (Hanan-saya y Urin-saya), para mejor distribución y cobro de tributos, también funcionó para fines militares; citando a Ricardo E. Latcham, quien menciona que esta clasificación es antiquísima, derivado del régimen del ayllu sedentario y motivado por el propio sistema agrícola de los ayllus, una vez que estos tomaban posesión de un territorio y se fijaban en él. El aprovechamiento del agua y apropiación de la mejor parte de los valles hacía que las inmigraciones se fijaran en las partes bajas y tomaran de ellas posesión, defendiéndolas contra las oleadas de inmigrantes que llegaban después, las nuevas gentes ocupaban terrenos de las

partes altas del valle y quedaban así en condición de inferioridad en cuanto a la riqueza del suelo y en categoría inferior. “Llamábanse gentes nuevas advenedizas, recién llegadas, forasteros (Hanan). Los ayllus poseedores de los terrenos bajos y fértiles se decían originarios, naturales” (Urin) (Urteaga, 193, pp. 55-56). Por lo que, los Urin eran, en los valles, los antiguos u originarios; los hanan, los advenedizos o agregados.

Hablar de la administración de la política inka, significa referirse principalmente a la división decimal de la población, dividida por decenas, centenas y millones, cumplía una función netamente socioeconómica para el Estado, pues por ello se censaba automáticamente la mano de obra tanto masculina como femenina, dispuesta ya sea para trabajos agropecuarios de construcciones estatales, de servicio militar y civil para la nobleza o el Estado, así como para trabajos en los centros de producción.

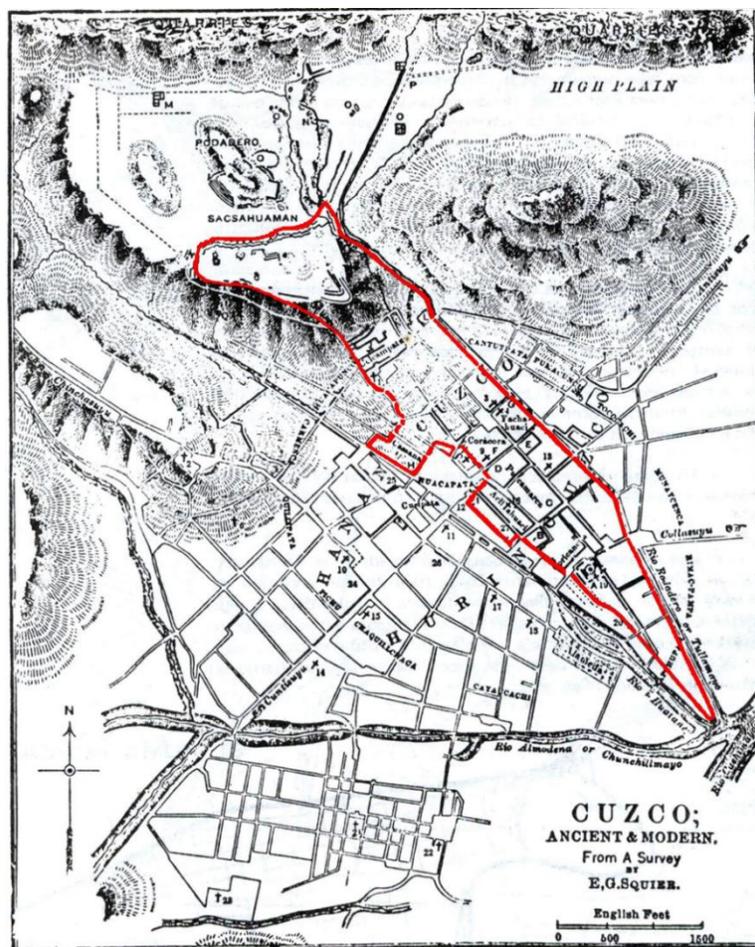
La división dual de oposición hanan/urin, que se yuxtaponía a la división decimal, en otras palabras, hanan/urin no tiene conceptos duales porque son parte de un concepto dual que fue aplicado por los inkas, para dividir el espacio o territorio que ocupaba una etnia, evidentemente con la introducción de la división espacial en hanan/urin, los inkas querían hacer una diferenciación jerárquica o sociopolítica (Arellano, 1998, pág. 473).

El Cusco estaba dividido en dos mitades: una parte llamada Hanan Qosqo (Cusco alto) y otra Urin Qosqo (Cusco bajo). De acuerdo con Juan de Betanzos, la mitad Hanan era más importante que la mitad Urin. La gente de Urin Qosqo era considerada pobre e hijos bastardos de antiguos señores, igualmente en las luchas simbólicas organizadas durante algunas ceremonias religiosas, Urin Qosqo tenía que ser el vencido.

El destacado quechuólogo Armando Valenzuela, indica que el dualismo andino, llamado en quechua *yanantin*, significa pareja, varón y mujer, dos personas que se aman. El verbo yanay

tiene varias acepciones como: probar el primer lampazo en el trabajo, referencia a la esposa en el matrimonio. Es un principio filosófico que implica alianzas en contraste, opuestos complementarios, varón y mujer unidos en matrimonio, fuerza positiva y negativa en equilibrio

Imagen 5 Fotografía dónde se representa al Cusco en forma de un puma.



*Fuente:* Imagen fotográfica del grabado realizado por el estadounidense arqueólogo Ephraim George Squier en su libro: “un viaje por tierras incaicas”, crónica de una expedición arqueológica, donde muestra el plano del Cusco antiguo y moderno (Squier). 1974: 232).

Esta conceptualización del yanantin desemboca en el dualismo andino, principio filosófico universal que tuvo y tiene vigencia: Qhari - Warmi, varón y mujer, Paña - Lloq'ë, derecha e

izquierda, este dualismo, yanantin o masintin, permanentemente lo practica el hombre andino en sus ritos y costumbres (Valenzuela, 2006, pág. 120).

En el Estado inka cada señorío estaba dividido en dos mitades que se correspondían con la visión indígena de arriba y abajo o derecha e izquierda, cada mitad era gobernada por un curaca (señor), son numerosos los documentos que informan sobre el particular, uno de los jefes de las dos mitades estaba subordinado al otro, aunque la dependencia variara, en algunos lugares lo alto era más importante que el bajo y viceversa (Rostworowski, 1991, pág. 388).

La imagen que los andinos tenían del mundo se basaba en la noción de dualidad, los dioses y héroes actuaban en pareja, el espacio se dividía en dos partes principales que podían ser arriba y abajo, izquierda y derecha, la duplicación de la dualidad daba lugar a la cuatripartición, surgiendo así la división ritual del territorio del Tawantinsuyu en cuatro suyus. Completaba estos criterios la noción de tripartición que se advierte por ejemplo en la división vertical del espacio de arriba hacia abajo en Hanan pacha, Kay pacha y Uku pacha, en este caso Hanan pacha y Urin pacha forman una dualidad o pareja y Kay pacha sería un plano intermedio, un chaupi, cuya función en Cusco es el mismo que en el resto del área andino, que es construir un centro, lugar de convergencia de un espacio físico, pero también social; en términos de dualidad había claras connotaciones rituales y también para ordenar las relaciones de parentesco; en efecto, esta división no solo constituía una división del espacio, sino que se alzaba como principio ritualizado y jerárquico de organización social, especialmente evidente en las estructuras étnicas (Regalado, 1996, pág. 23).

La dualidad Hanan-Urin es un principio estructurador del mundo andino, presente en la organización espacial, social y política del Cusco incaico. Esta división, basada en oposiciones complementarias como alto-bajo o masculino-femenino, fue aplicada a la administración del

Estado y la jerarquización de linajes, destacando el papel de Pachacútec en su institucionalización. La dualidad no solo reflejaba una visión cosmológica, sino que legitimaba el poder y ordenaba la estructura social y territorial del Tawantinsuyu.

#### **1.4. LA TRIPARTICIÓN INKA**

Los inkas utilizaron tres términos básicos para expresar la división jerárquica tripartita: Qollana (el primero), Payan (el segundo, el del medio) y Kayao (el último). Esta tripartición también fue expresada a través de otros términos como Allauca (derecha), Chaupi (centro), Ychoc (izquierda); o los equivalentes aymara: Cupi (derecha), Taypi (centro) y Checa (izquierda). La división tripartita, como elemento esencial en la ideología inkaica y como parte de su estructura mental clasificatoria, se encuentra también el mito del origen. Según Rowe, los parientes más cercanos del inka, padres y hermanos eran llamados Kayao, a los abuelos y sus descendientes los llamaban Payan, a los bisabuelos y sus descendientes Qollana; sin embargo, cuando de prestigio se trataba, la posición se invertía: ego y su padre se convertía en Qollana, sus abuelos y descendientes eran Payan, los bisabuelos y sus descendientes eran ahora Kayao. Sin embargo, el sistema inkaico tripartito no era tan simple como aparenta en la representación antes mostrada, pues los inkas tenían dos maneras de expresar el triadismo de prestigio, a este aspecto es denominado “triadismo concéntrico”, el cual parece que tuvo cierta importancia en el contexto del pensamiento religioso, el centro es Qollana, el lado derecho es Payan y el izquierdo es Kayao; el mito de Pacaritambo sobre la creación de Manco Capac y sus hermanos es ejemplo del triadismo concéntrico (Parssinen, 1993, pág. 167).

Entre los principios simbólicos del pensamiento andino prehispánico lo que se expresa por los términos qollana, payan y kayao es el más general y manifiesta la voluntad clasificatoria del hombre andino; en la división de ceques y wakas la tripartición desempeña un papel

clasificadorio y jerárquico siendo difícil de transcribir en conceptos contemporáneos; para lo cual, Urbano concluye en función a los hermanos Ayar y las funciones triádicas:

Manco Capac, funciones mágico-religiosas de poder; Uchu, funciones guerreras, Huanacauri; Auca, funciones de fertilidad y poblamiento. La distribución lógica de los héroes del ciclo mítico de los Ayar estaría presentada en Qollana=Ayar Manco, Kayao=Ayar Uchu/Huanacauri, Payan=Ayar Auca (Urbano, 1987, pág. 19).

De la distribución del espacio en Cusco se desprende un cierto número de principios de organización. Éstos corresponden a la tripartición como principio fundamental que rige la sociedad inka, y está dividida en tres grupos: Qollana, Payan y Kayao. Ahora, “Qollana designa al grupo endógamo de ego, y antepasados de los individuos Qollana, estos pertenecen a la parentela principal, el resto de la humanidad no parientes de ego, donde los hombres Qollana podían escoger sus segundas esposas era llamado Kayao, los descendientes de esos matrimonios secundarios entre hombres qollana y mujeres no qollanas, eran los payan. En otros términos, el grupo Qollana se considera endógamo y exógamo a la vez. Desde el punto de vista endogámico, pertenecen al grupo Qollana los individuos que descienden de un mismo antepasado, en línea patrilineal o línea matrilineal. Por otro lado, de la exogamia de Qollana nace el grupo Payan, pariente de Qollana en línea patrilineal, y pariente de Kayao en línea matrilineal. Por último, el grupo Kayao no está relacionado al Qollana en línea patrilineal ni en la matrilineal. Sin embargo, el grupo Payan puede a su vez considerarse endógamo y exógamo. El matrimonio de un hombre Payan y una mujer Qollana, si fuera posible, puede ser asimilado a una forma endogámica (Wachtel, 1973, pp. 21-32).

En este sentido, la tripartición revela una jerarquía que se manifiesta en dos dimensiones: social y espacial. Los miembros del grupo Qollana, que se identifican como jefes y conquistadores

incas, ocupan una posición central en Cusco. En contraste, los individuos Payan tienen un rol ambivalente, actuando como servidores o asistentes de estos jefes. Por su parte, los Kayao representan a la población subyugada y residen en las áreas periféricas de la ciudad. Así, el grupo Qollana se asienta en el núcleo de Cusco, los Payan dentro de sus límites y los Kayao en las zonas circundantes, reflejando una clara organización social y territorial en el contexto incaico.

El arqueólogo Manuel Chávez Ballón (1991), en cuanto a la distribución espacial del Qosqo, en sus charlas, fue preciso, al señalar que:

Hubo un calendario astronómico basado en la agricultura y la supervivencia de los hombres del ande. El Qosqo tenía la forma de puma, cada barrio estaba dividido en 3 ceques, direcciones o caminos-calles enumerados de este a oeste con nombres de Qollana, Payan y Cayao, que significa: primero, segundo y tercero, abuelo, padre e hijo y según otros la familia del Inka, de su esposa y allegados o sometidos. Esta división del Qosqo en dos partes, después en 4 para dividirse en 3 y luego en 9 finalizando en división decimal, pudo ser una manera de dividir el tiempo anual, el espacio y la población, representa un calendario solar de 360 días, con 12 meses y 36 semanas de 10 días, a los que agregaban 5 días al finalizar el año y otro día cada 4 años en años bisiestos (pp. 80-81).

El historiador finlandés Parssinen (1992) en cuanto a la división tripartita, destaca que:

Chinchaysuyu (qollana), Antisuyu (payan) y Qollasuyu (kayao), fueron sectores importantes de Cusco; es posible que les llamaban “Inkas” a estos tres sectores. El sector de Kuntisuyu y probablemente sus jefes históricos nunca fueron reconocidos como inkas reales, como jefes del Estado pertenecen al sector Chinchaysuyu (Pachacutec y Tupa Inka), los descendientes de Yahuar Huacac y Viracocha pertenecieron al Antisuyu, y también la waka de Amaru Tupaq

perteneció al mismo sector. Citando a John Rowe en las probanzas por algunos descendientes de los inkas reales, muestra que los descendientes de Tupaq Inka, de Amaru Tupaq y Tupaq Yupanqui, pertenecían a la misma panaka real, como en el sistema de ceques, esta panaka estaba dividida en tres secciones y ayllus: qollana era ayllu de Tupaq Inka, payan era ayllu de Amaru Tupaq y Kayao, el ayllu de Tupaq Yupanqui, de los tres inkas que formaban la panaka común mencionada, Tupaq Inka era el jefe político del Chinchaysuyu (qollana), Amaru del Antisuyu (payan) y Tupaq Yupanqui gobernaba el sector Qollasuyu (kayao). Es posible que antes de la muerte de Pachacutec, Tupaq Inka fuera su segunda persona y que Amaru se mantenía tercero en la posición kayao (pág 192).

La estructura tripartita inkaica Qollana, Payan y Kayao refleja una cosmovisión jerárquica y clasificatoria que abarcaba lo social, espacial, genealógico y simbólico. Esta organización permeaba desde los mitos de origen hasta la distribución urbana del Cusco y la conformación de panakas reales. La división tripartita funcionaba como principio estructurante del pensamiento andino, combinando criterios de prestigio, parentesco, exogamia/endogamia y poder político-religioso en un sistema concéntrico y dinámico.

### **1.5. LA CUATRIPARTICIÓN INKA**

De la duplicación de dualidad se desprende la idea de la cuatripartición como el caso de los cuatro suyus del Cusco, la idea de cuatripartición como duplicación de la dualidad permite explicar la existencia de cuatro suyus que conforman el llamado Tawantinsuyu, no solo en la existencia paralela de un inka hanan y probablemente guerrero y otro urin con probables funciones sacerdotales (Hernández, 2002, pág. 591).

Asimismo, en la organización espacial los inkas dividieron a la ciudad del Qosqo en cuatro regiones o suyus. Convirtiéndose desde entonces en el centro neurálgico, corazón y cerebro de

todas las regiones, y la misma división de la ciudad fue orientada a espacios o cuadrantes correspondientes a cada región. Al respecto, el padre Murua refiere:

*[...]. Para gouernar este Reino con mas justicia, y que estubiese en mas consierto y razon, hizo vna diuicion de todo el, marauillosa, en quatro partes en cruz. La que estaua al oriente llamo Colla Suyo y esta comprehendia el Collao, Charcas y otras probincias, hasta Chile. La que estaba hacia la parte del poniente llamo Chinchai Suio, y comprehendia ynumerables prouincias, hasta Quito, Pasto y los Guancabilcas. La que estaua a la parte del Septentrion llamo Antisuio, que contenia muchas prouincias de la otra parte de los Andes; y la que caya al medio dia puso por nombre Contisuio, en que se yncluia la prouincia de los Chumpibilcas Collaguas y otras muchas. Toda esta particion hizo respecto de la ciudad del Cuzco, que benia a estar en medio de estas partes y era el centro de todos sus Reinos y Senorios, y en jeneral le llamaban los yndios Tahuantin Suio...<sup>21</sup>.*

En este caso, los de Hanan Qosqo pasaron a ocupar cuadrantes de Chinchaysuyu y Antisuyu, y los del Urin Qosqo, el Qollasuyu y Kuntisuyu, respectivamente. Para nuestro caso, se desprende que los inkas del Hanan Qosqo fueron los principales gobernantes y protagonistas de la historia del Tawantinsuyu. Puesto que ocuparon la parte alta de la ciudad sagrada, por lo que no es casual que las principales residencias de los últimos inkas estuvieran ubicadas en ese sector. Un ejemplo de ello es el Amarukancha, residencia del Inka Huayna Capac; Ccasana, del Inka Pachacutec; Quiswarkancha, del Inka Wiracocha; Hatun Rumiyoq, de Inka Roca (Valcárcel, 1924, pág. 21). Amaru Markahuasi del Inka Amaru Tupaq Inka. Aquí vivía el Inka y sus respectivos ayllus o panakas reales de cada gobernante, y cuando llegaron los españoles fueron expulsados y reubicados en los alrededores de la ciudad. En caso específico de los Hatun Ayllu y Cápac Ayllu, pertenecientes a Pachacutec y Tupaq Inka Yupanqui, fueron reubicados en el actual sector de San Blas. Los principios duales y cuaternarios en la estructura

---

<sup>21</sup> MURUA, Martin de. *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. 2 tomos. "Colección Joyas Bibliográficas, Bibliotheca Americana Vetus", I y II. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid. 1590 / 1962-64.

sociopolítica de los inkas fueron creados en la época en que Pachacutec permaneció en el Cusco para reconstruirlo, mientras que Capac Yupanqui, Amaru Tupaq, Tupaq Inka, conquistaban otros territorios. Además, de la división dual básica, los inkas subdividieron ambas mitades en otras dos partes, generando la cuatripartición, Hanan estaba dividido internamente en otro hanan y urin, similarmente la mitad de Urin. En suma, se llama al sector de Chinchaysuyu del Cusco como el Hanan de Hanan (HaHa); al sector Antisuyu como el Urin de Hanan (UHa); al Qollasuyu como Hanan de Urin (HaU); y al Kuntisuyu como el Urin de Urin (UU) (Parssinen,1992, pág. 162).

La cuatripartición del Tawantinsuyu surge como una duplicación de la dualidad andina, estructurando el espacio en cuatro suyus con centro en el Cusco. Esta organización refleja una lógica jerárquica y simbólica, donde Hanan y Urin se subdividen en Hanan-Hanan, Urin-Hanan, Hanan-Urin y Urin-Urin. Los inkas del Hanan Qosqo, ubicados en la parte alta y ligados al poder político-militar, ocuparon los sectores más prestigiosos e importantes del Cusco, consolidando así la centralidad del dualismo y cuatripartición en la estructura sociopolítica inka.

## **1.6. AYLLUS Y PANAKAS REALES**

La terminología "ayllu" en aymara, según Bertonio, se relaciona con el término "hatha", que abarca significados como casta, familia y ayllu, además de referirse a las semillas de plantas, así como a la prole de hombres y animales. Aunque no se menciona explícitamente la noción de posesión colectiva de tierras, esta idea podría estar implícita. Por su parte, fray Domingo de Santo Tomás sugiere que, en el quechua de la costa central, el término "villca" es un equivalente de "ayllu". El sistema de organización parecido al ayllu fue el de pachaca (cien), cuyo agrupamiento decimal de diez formaba un grupo mayor de guaranca (mil) (Rostworowski, 1986, pág. 139).

Sarmiento de Gamboa que consultó a inkas en 1572 para escribir su libro, al indicar los orígenes del Cusco emplea la palabra ayllu y anota:

*39; que quiere decir linaje o bandos. Los nombres los cuales son estos que siguen: Chavin Cuzco ayllu, del linaje de Ayar Cachi; hay hoy de este bando en el Cuzco las cabezas de los cuales llaman Martin Chucumbi y D. Diego Huaman Paucar Arayraca, Ayllu Cuzco-collana; hay ahora de este ayllu Juan Pizarro Yupanqui [...], estos cinco bandos son Hanan Cuzco, que quiere decir el bando de alto del Cuzco [...]" (pág. 59)*

Sarmiento de Gamboa, refiriéndose a ayllus, establece su jerarquización, según estuviesen ubicados en Hanan o Urin Qosqo. Todos los cronistas coinciden en admitir la parcialidad o ayllu como especie de agrupación, unida por lazos consanguíneos. El término quechua ayllu, como es empleada en la organización sociopolítica y de parentesco inka se refiere a un grupo o unidad de cohesión y acción social, política, económica y ritual (Urton, 2004, pág. 34).

Ballesteros y Martín Rubio realizaron un recuento de interpretaciones científicas sobre el ayllu; en primer lugar, destaca a Cunow, el ayllu es una comunidad gentilicia peruana, unida por estrechos lazos de parentesco que ocupaba un solo lugar. En algunos casos excepcionales, un mismo lugar era ocupado por varios ayllus en la sierra, siendo al contrario en la costa, por escasez de tierras fértiles y habitables. María Rostworowski menciona que en la costa los ayllus preinkas llegaron a una especie de confederación, con relaciones de sumisión en cuanto a la entrega de productos por parte del más débil al más fuerte. Waldemar Espinoza define a las panakas reales como ayllus organizados en familias extensas, agrupados en ayllus endógamos y autosuficientes. Zuidema opina que los ayllus son grupos que no descienden de un jefe inka, las panakas en cambio, sí, según estudios al orden jerárquico realizados en los ceques, Zuidema piensa que la panaka corresponde al ceque payan, el ayllu al ceque kayao y los fundadores de la panaka al ceque qollana. Murra encuentra el origen del sistema de trabajo impuesto por la

mita inkaica en favor del sol y el inka, en las relaciones de reciprocidad que había en las etnias preinkas, así como las obligaciones de contribución que estas tenían con su curaca. Ballesteros y Martín sostienen que el ayllu en el Perú encarnó al núcleo originario de las futuras formas de vida urbana y fue una organización indispensable ante una naturaleza hostil al hombre que la habitó (Ballesteros y Martín, 1979, pp. 434-435).

La palabra "panaka" implica una noción de linaje y familia. Aunque los cronistas destacan su carácter patrilineal, Zuidema (1964) argumenta que el término puede abarcar significados más amplios. "Panaka" se refiere al conjunto de hermanos de un individuo, lo que sugiere una relación exógama en lugar de estrictamente patrilineal, permitiendo que un hombre pertenezca al linaje de su hermana, lo que excluye a sus hijos de su clasificación. Así, este término habría designado a comunidades en búsqueda de tierras fértiles, siendo exclusivamente para miembros de las dinastías inkaicas, mientras que "ayllu" era el término utilizado en la región de Cusco. Según los cronistas, una panaka se formaba con los descendientes de ambos sexos de un inka reinante, excluyendo de ella al que asumía el poder, de acuerdo a las fuentes, la panaka tenía por misión conservar la momia del soberano fallecido y guardar el recuerdo de su vida y hazañas a través de cantares y relatos que se transmitían de generación en generación; cada panaka poseía tierras trabajadas por numerosas yanacas, además gran cantidad de servidores, la momia de un inka seguía disfrutando de todos sus bienes tal como los tenía en vida; gracias a esta costumbre existía en el Cusco numerosas personas adictas a estas momias cuyos quehaceres giraban en torno a los difuntos, tomando parte activa en la vida sociopolítica de la capital; las panakas reales formaban junto con los ayllus custodios, la élite cusqueña, es indudable que estos grupos formaban facciones y alianzas que debieron ejercer su influencia en diversos episodios de la historia inkaica (Rostworowski, 1986, pág. 138). En las sucesiones reales del Cusco, las panakas

desempeñaron un papel fundamental en la política de la ciudad. Considerando también la posible estructura exogámica y matrilineal de estas panakas, es plausible que los aspirantes al poder validaran sus derechos a través de sus linajes maternos.

En cuanto a la jerarquía social, había tres clases jerárquicas. La nobleza estaba constituida por las dos veces cinco parcialidades, esto es, por diez panakas y parece que los mismos dioses fueron distribuidos a partir de las respectivas cinco panakas, la mitad de Hanan Qosqo y la otra de Urin Qosqo (Zuidema, 2002, pág. 76).

Siguiendo esta apreciación, Bauer indica que, a la muerte de un rey, su hijo mayor heredaba el cargo de Inka y los restantes descendientes varones del difunto formaban un grupo de descendencia denominado panaka o panaka ayllu, dedicado a mantener el culto, las tierras y el prestigio de su difunto padre (Bauer, 2008, pág. 46). Según los cronistas Cobo y Molina, el Cusco estaba organizado en 12 barrios, cada uno bajo la responsabilidad de una familia o ayllu conocido como panakas, que eran considerados de origen real. Las panakas reales del Cusco se enumeran de la siguiente manera:

#### URIN QOSQO

Tabla 2 *Los inkas del Hurin con sus panacas*

CHIMA PANAKA	MANCO QHAPAQ
RAURAU PANAKA	SINCHI ROCA
JAWAYNIN PANAKA	LLOQUE YUPANQUI
APUMAYTA PANAKA	MAYTA QHAPAQ
USCAMAYTA PANAKA	CAPAC YUPANQUI

*Fuente: Los inkas del Urin con sus panakas (Bauer, 2008, pág. 12).*

## HANAN QOSQO

Tabla 3 *Los inkas del Hanan con sus panacas*

WIKAKIRAO PANAKA	INCA ROCA
AUQAYLLI PANAKA	YAWAR WAQAQ
SUCSU PANAKA	WIRAQOCHA
IÑACA PANAKA	PACHACUTI
QHAPAQ	TUPAC INKA YUPANQUI

*Fuente: Los inkas de Hanan con sus panakas (Bauer, 2008, pág. 12).*

De acuerdo con fuentes conocidas, las panakas cusqueñas fueron grupos de parentesco fundados por el Inka y agrupaban a sus descendientes, salvo al heredero del trono; la visión occidental del cronista las asoció con dinastías europeas y les atribuyó características similares a los patrones de familias reales de las monarquías renacentistas (sucesión patrilínea, mayorazgo, monogamia real, etc.), estas panakas conservaban el cuerpo del fundador y mantenían oralmente el recuerdo de proezas y hechos del soberano; quien investigó sobre el funcionamiento de panakas, fue el corregidor del Cusco, el licenciado Juan Polo de Ondegardo, quien encontró casi todas las momias de los inkas (Iwasaki, 1986, pág. 59).

El ayllu, núcleo social andino, se basaba en vínculos de parentesco, cooperación y pertenencia territorial, con funciones económicas, políticas y rituales. Las panakas, en cambio, eran linajes reales cusqueños que preservaban la memoria y bienes del inka fallecido, excluyendo al sucesor. Estas agrupaciones, jerarquizadas en Hanan y Urin Qosqo, formaban la élite incaica, actuando activamente en la política y sucesión del poder.

## 1.7. PACHACUTEQ INKA YUPANQUI

De acuerdo a las investigaciones del Dr. J. Imbelloni, sobre el vocablo Pachacuti y su exacto significado antes que la decadencia religiosa y política alterará los fundamentos lingüísticos cuya dificultad consistía:

1° que esa palabra aparece con grafías diferentes y todas erróneas en las fuentes escritas que son los cronistas; 2° que su valor gramatical resulta impreciso, porque se le califica indiferentemente como sustantivo, adjetivo, verbo neutro y activo, participio; 3° que su significado se nos transmite de manera vaga y contradictoria y 4° que al ser convertido en nombre propio y apelativo antonomástico se le atribuye valores gramaticales y semánticos muy discutibles [...]. El vocablo pacha, según Gonzales Holguín 3 son los significados, tiempo, suelo y lugar [...], hanajpacha (Holguín) igual a hananpacha de Garcilaso; piso o plano de arriba, el cielo, en oposición a urinpacha (Garcilaso) piso o plano de abajo, o terrestre, especificado más visiblemente en kaypacha (Holguín). También kaypacha significa tierra, nuestro mundo, pero al mismo tiempo significa tiempo [...]. En cuanto a la palabra Kuti, tiene muchos significados kuti, afrecho; kuti, instrumento agrícola [...], pacha cutin, vuelvese la tierra, trastornarse. Trastornarse o vuelvese el tiempo; pachakutiy, revolucionarse, convulsionarse [...]. Pacha en sus múltiples aplicaciones está vinculado al concepto de espacio-tiempo en el verbo kutiy, volver (pp. 61-71).

Cusi Yupanqui (el dichoso), retoño de Wiracocha y Mama Runtu, nació en aposentos del Kusikancha, frontero al Intikancha, motivo por el cual años más tarde fue transformado en adoratorio, cuando joven dio muestras de extraordinaria personalidad y madurez reflexiva, cualidades que le faltaba a su hermano Urco. Tomó el nombre de Pachacuteq que quiere decir persona con quien comienza una nueva era; el que cambió el destino político y militar de su

Estado, convirtiéndolo de simple señorío en poderoso imperio, en el Intikancha se casó con Mama Anahuarque, hija del señor de Chocco (Espinoza, 1987, pág. 78).

Guamán Poma de Ayala describe de la siguiente manera:

*“El noveno inga Pachacuti Inga Yupanqui tenia sus armas y su llauto de rosado, y su mascapaycha y su pluma; tiraba a su enemigo con una honda con su piedra de oro con la mano derecha y con la izquierda con su rodela se guardaba. Fue gentilhombre alto, de cuerpo redondo de rostro, alocado, tronado, unos ojos de leon; toda su hacienda no era suya, gran comedor y bebia mucho, amigo de la guerra y siempre salia con victoria. El que hizo comenzar templos de dioses, idolos, huacas, [...]. Y asi este dicho Inga se llamo Pachacuti Inga, conquisto demas de la conquista de su padre la provincia de Chile, Chaclla, Chinchaycocha, Tarma y Aucha y parte de los llanos, indios yungas. Y fue casado con Mama Anauarque, y murio en el Cuzco de edad de ochenta y ocho anos, y fue rico, y tuvo infantes hijos Mama Ocllo, Topa Inga Yupanque, Cusiuananchire Inga, Mango Inga, Topa Amaro Inga, Maytac Inga, y tuvo otros hijos e hijas bastardas, auquiconas, nustaconas; reino nueve Ingas mil doscientos y diez anos [...] (Guaman, 1615/1980, pág.107).*

Las conquistas inkaicas empezaron, en realidad, con Pachacutec Inka Yupanqui, a mediados del siglo XV. Él y sus hijos Amaro Tupa Inka y Tupa Yupanqui prosiguió su obra, son forjadores de la grandiosa heredad territorial que recibió Huayna Capac. La expansión imperial de los inkas fue posible a la derrota de las chancas por Pachacutec.

Fue primero de los grandes conquistadores y subyugó un número considerable de tribus y naciones vecinas, después de agrandar el Estado y afianzar su dominio Pachacutec prestó atención a los asuntos internos e instituyó una serie de reformas que cambiaron radicalmente la organización social que hasta entonces había, casi sin cambio desde la fundación del Cusco, dedicó preferente atención al culto al sol y las wakas, reconstruyó completamente la ciudad dividiéndola en barrios y repartiéndola entre nuevos ayllus de manera determinada, reorganizó la división de urin y hanan en conformidad con nuevos ayllus incorporados y la subdividió entre los cuatro suyos o grandes provincias del Estado inka, de la coya Mama Anahuarque, tuvo Pachacutec cuatro hijos varones cuyos nombre no están bien determinados, aunque algunos aseguran que fueron Amaru Tupa, Capaq Huauri Achachi, Sinchi Roca y Huaylla

Tupaq, en otras mujeres tuvo otros hijos Yupanqui Tupaq Huallpa, Huaman y Mayta (Urteaga. 1931, pág.152)

*Imagen 6 Dibujo del Inka Pachacutecq realizado por Felipe Guamán Poma de Ayala*



*Fuente:* imagen del dibujo de Felipe Guamán Poma, extraída de la “Coronica y Buen Gobierno” (Guamán, 1615, pág.107).

Las diferentes crónicas y documentos históricos, mencionan a Pachacutecq como fundador de la organización del sistema inkaico, en las informaciones de Toledo muchos indígenas declaran como restaurador del nuevo orden, administrativo, religioso y político (Rostworowski 1953: 193). Históricamente, los datos de este periodo son claros y definidos. Los descendientes de Pachacutecq formaron el Hatun Ayllu, mientras que el Capaq Ayllu estaba integrado por los descendientes de Tupaq Inka Yupanqui en la región de Hanan Qosqo. Betanzos señala que esta división refleja la importancia de ambos linajes en la estructura social del Cusco:

*“[...] a los descendientes deste ynga yupangue llamaron desde entonces hasta hoy Capac aillo Ynga Yupangue Haguaymin que dice de linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupangue [...]”<sup>22</sup>.*

El sucesor en el poder no entró en el ayllu o panaka fundado por su padre, sino que tuvo que fundar su propia panaka y proveerla de propiedades “hacienda” necesaria para su existencia. La identificación de los individuos con un ayllu/panaka se realizaba en torno al culto de la momia del fundador (o su representación). La pertenencia a una panaka real era definida mediante reglas de la descendencia y por elección (Ziolkowski, 1995, pág. 112).

Pachacútec Inka Yupanqui fue considerado el iniciador de una nueva etapa imperial, reorganizó el Estado, instauró reformas políticas, sociales y religiosas, y consolidó el culto al Sol. Fundador del Tahuantinsuyo, su legado incluyó la creación de nuevas panakas y ayllus, estableciendo una estructura de sucesión basada en linaje y culto ancestral, lo que consolidó su rol como arquitecto del poder incaico.

## **1.8. AMARU TUPAQ INKA**

Fue hijo mayor, a quien el Inka había designado para sucederle después de su muerte, Amaru asumió el incazgo a regañadientes de los orejones que estaban disconformes con el carácter del soberano, el descontento fue acentuándose por el cúmulo de acontecimientos desastrosos que sucedieron; las guerras emprendidas concluyeron en tremendas derrotas, otras desgracias nacionales principalmente una sublevación en el Collao acabaron con la paciencia de los orejones de Cusco, forzado Amaru a renunciar el mando de forma decorosa, el reinado de Amaru fue breve, no es grave objeción contra la existencia de sus descendientes que no figuren

---

<sup>22</sup> DE BETANZOS, Juan. Suma y narración de los Incas. En Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209 (Crónicas Peruanas de Interés Indígena). Madrid: Ediciones Atlas. 1551/1968, p.150.

entre los ayllus imperiales, desde que cayó del trono se desconoció y muchos cronistas no lo consideran (Urteaga, 1931, pág. 151).

Por otro lado, si algunos cronistas no mencionan el corto correinado de Amaru, no adquiere atención, ya que era corriente suprimir de los Capac kuna, a los inkas cuyos reinados habían sido muy cortos o que quedaban desposeídos del mando (Rostworowski, 1953, pág. 241). Juan Santa Cruz, cronista indígena, refiere que Pachacutec después de sus conquistas por los yungas, en Pomacocha<sup>23</sup>, antes de llegar a Villcasgüaman, lugar muy caliente, mira hacia el Cusco, allí nació un hijo, varón legítimo y mayor, llamado Amaru Tupaq, en donde estuvo algunos días, lo bautizó con el nombre de Amaru en alusión al milagro de Amaru o Yaurica había salido del cerro de Pachatusan, muy fiera bestia, media legua de largo y grueso, de dos bracas y medio de ancho, y con orejas y colmillos y barbas. Viracocha estando ya viejo y enfermo, Pachacutec realiza la fiesta del nacimiento de su hijo Amaru realizando el rito del Capac Raymi; así describe el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti:

*[...]. Y en este tiempo el dicho Pochacutiyngayupangui parte para su ciudad de Kuzco, en donde hallo que su padre Viracochampayncanyupangui que estaua ya muy uiejo y enfermo. Al fin, llegado, haze la fiesta de su llegada, y tras desto haze la fiesta solemne de capacraymi de Pachayachachi, con gran alegria; y al viejo le presenta a su hijo, su nieto, y despues haze la fiesta del nacimiento del infante, y se llamo Amarotopoynga, quiere dezir que en su nacimiento que todos los animales mas fieros ocultos fueron echados de la comarca del Cuzco [...]* (Santa Cruz, 1613/1879, pág. 299).

A medida que crecía, el príncipe demostró ser prudente, de trato amable, humilde y elocuente.

Mostraba un gran interés por la agricultura y la construcción de edificaciones y andenes. Con

---

<sup>23</sup> Maria Rostworowski en su libro "Pachacutec Inca Yupanqui" menciona que Amaru nació en Pomacocha, estando el ejército de su padre en marcha hacia Vilcashuaman, a su regreso al Cusco el soberano hizo grandes fiestas para celebrar su nacimiento.

notable ceremonia se le confirió la mascaipacha, junto con otras insignias del mando supremo, tales como el Topayauri, el sunturpaucar, un quitasol decorado con plumas y la tiara de oro. Ese mismo día, contrajo matrimonio con Chimpu Ocllo, quien ocupaba un rol sacerdotal. Una de sus primeras responsabilidades oficiales consistió en visitar las wakas y los lugares de culto en las provincias recién conquistadas, donde debía introducir los nuevos ídolos y rituales procedentes de Cusco. Aunque poseía habilidades guerreras, su falta de combatividad se evidenció en su fracaso contra los Chiriguanas en la selva, lo que generó inquietud en un Estado que necesitaba un líder más audaz y político, en lugar de alguien prudente y pasivo. (Rostworowski, 1953, pág. 236). Amaru sacerdote y agricultor, siempre sacaba alimentos de sus chacras, salvando al Cusco de una terrible sequía y hambruna, siete años no llovió. Durante este tiempo no dejó el príncipe de repartir alimentos.

Pachacutec designó a su querido hijo Amaru Tupaq como heredero y co-rey, buscando así prevenir intrigas y conflictos tras su muerte. Amaru Tupaq, uno de los numerosos hijos de Pachacutec, se destacó por su notable prudencia y amabilidad, así como por su profundo interés en la agricultura y la arquitectura; sin embargo, estas virtudes eran poco adecuadas en una época marcada por la guerra y las conspiraciones. Aunque tenía conocimientos sobre estrategia militar y administración, el creciente imperio necesitaba un líder más enérgico y proactivo en el ámbito bélico, cualidades que Amaru Tupaq no poseía. Su destitución fue honrosa, permitiéndole incluso establecer su propia panaka (Espinoza, 1987, pág. 83). En la presente cita, Juan de Santa Cruz Pachacuti describió:

*[...] y assi el dicho Pachacutiyngayupangui le haze la renunciacion del reyno en su hijo Amaro Ttopaynga, el qual jamas lo asepta, antes se aplica a las chacaras y a sus edeficios; y visto assi, el dicho Pachacutiyngayupangui les dize al mayorazgo que si la queria que los de el reyno a su ermano segundo Ttopayngayupangui, el cual lo asepto con gran amor,*

*y assi manda que todas las naciones acudiessen a jurar por su senor a Ttopayngayupangui, y assi lo hizo. Y al fin les corona y los entrega el septro llamado Ttopayauri [...] (Santa Cruz, 1613/1879, pág. 300).*

El correinado en este caso no supone una herencia de padre a hijo, sin embargo, dado el carácter de antepasado común que tiene el fundador de la panaka, los miembros de esta son realmente descendientes de él, de la misma manera que todo nuevo jefe de la misma reemplaza al fundador, ocupando su lugar de antepasado y posiblemente con su mismo nombre que designa el cargo, en este sentido son hijos de Pachacutec tanto Amaru Tupaq y Tupaq Inka. El correinado supone que se trata de un proceso selectivo que permite la designación de un sucesor idóneo; sin embargo, los dos correinantes de Pachacutec dejan entrever un conflicto entre los dos sectores de la élite cusqueña, el religioso tradicional identificado con Viracocha y el militar identificado con el sol, con la nueva administración y desde la victoria de Tupaq Inka predominó definitivamente sobre el anterior, Tupaq Inka es hanan (grupo militar administrativo-guerrero y conquistador), mientras Amaru es Urin religioso-agricultor (Pease, 1972, pág. 76). En esta percepción, la organización del Tawantinsuyu suponía un dualismo en el poder para las mitades hanan y urin. Sarmiento de Gamboa ofrece una versión diferente de los acontecimientos, enfatizando que Amaru Tupaq Inka fue el primer hijo designado por Pachacutec como sucesor. No obstante, este fue destituido posteriormente por su padre en beneficio de Yupaq Inka Yupanqui, describiendo el proceso de esta transición de poder de la siguiente manera:

*[...] vino a Pachacuti Inga Yupangui Amaro Topa Inga, a quien el padre Pachacuti anos atras habia nombrado por sucesor, porque era mayor que legitimo, y le dijo: !Padre inga! Yo he sabido que en la Casa del Sol teneis un hijo a quien habeis nombrado por sucesor vuestro despues de vuestros dias; !mandadmelo mostrar! Inga Yupangui, pareciendole desenvoltura de Amaro Topa Inga, le dijo: “es verdad, y vos y vuestra mujer quiero que*

*seais sus vasallos y le sirvais y obedezcais por vuestro señor e inga. Amaro le respondió que así lo quería hacer y que para eso le quería ver y hacerle sacrificio, y que le mandase llevar adonde él estaba. El inga Yupangui le dio licencia para ello, y Amaro Topa Inga tomó lo necesario para aquel acto y fue llevado donde Topa Inga estaba en sus ayunos. Y como Amaro Topa Inga le viese con tanta majestad de aparato de riquezas y señores que lo acompañaban, cayó sobre su faz en tierra y adorole y hizole sacrificios y obedecióle. Y sabiendo Topa Inga que era su hermano, lo levanto y se dieron paz en la faz (Sarmiento, 1572/1943, pág. 248).*

Con ese fin nombró por sucesor suyo al hijo que le parecía reunir las condiciones para buen soberano, cayendo su elección sobre Amaru donde compartió el mando con su padre de 5 a 6 años, siendo reemplazado en la sucesión por su hermano menor Tupaq Yupanqui que gobernó 14 años, mientras Pachacutec presidió 40 años (Rostworowski, 1953, pág. 102).

Desde el Cusco se inició la implantación del culto solar del Estado, el encargado de hacerlo según cronistas, fue Amaru el primer sucesor de Pachacutec y correinante con el que es figura excepcional, este fue enviado a realizar un largo viaje por los territorios para sobreponer a las religiones lugareñas la solar cusqueña, pero sin destruir por ello los adoratorios locales (Pease, 1972, pág. 53). Sarmiento de Gamboa describe:

*[...]. Inga Yupangui había dotado la Casa del Sol de cosas necesarias al servicio de ella, demás de lo cual, después que vino de Collasuyo, dio muchas cosas de las que de allá trajo, para el servicio y Casa del Sol y para los bultos que de sus antepasados en ella estaban. Y les dio criados y heredades. Y mando por todas las tierras que había conquistado que tuviesen y venerasen las guacas del Cuzco arriba nombradas, dándoles nuevas ceremonias para el culto de ellas y quitándoles sus antiguos ritos. Y dio cargo de visitar las guacas, ídolos y adoratorios a un hijo suyo mayor legítimo llamado Amaro Topa Inga, para que hiciese quitar las guacas que ellos no tenían por verdaderas, y los demás se sustentasen y se les hiciesen los sacrificios que el inga mandaba [...]* (Sarmiento, 1572/1943, pág. 242).

El notable cambio de actitud de Amaru, reflejado en su diálogo con Pachacutec y su posterior sumisión a Tupaq Inka, parece resultar de una evaluación astuta de las fuerzas y recursos a favor de su hermano menor, así como de los poderosos señores que lo respaldaban. No obstante, la rivalidad fraterna se resolvió, al menos de forma temporal, mediante una negociación que permitió una división de prerrogativas entre ambos hermanos.

Dentro de las sucesiones inkaicas, Amaru Tupaq Inka, pertenecía al ayllu Tarpuntay, se dedicaba a la agricultura y sus chacras situadas en el Antisuyu, no solo se dedicaba al cultivo, sino que emprendía visitas a templos y wakas con la misión de organizar el culto, Amaru Tupaq Inka, reúne las especificaciones de los miembros del linaje de Tarpuntay, ayllu al que perteneció, su persona representó al inka de Antisuyu, menor jerarquía que el de Chinchaysuyu y que sería la contraparte de la imagen del guerrero de Hanan, todo indica que los Tarpuntay con la siembra de maíz; ahora, si la evidencia señala que este linaje pertenecía a la mitad de arriba, difícilmente desempeñaría, los bandos de Hanan tenían entre sus linajes a sacerdotes, como los de Urin podían poseer ayllus guerreros. Rostworowski citando a Santa Cruz Pachacuti, muestra a Amaru Tupaq Inka durante grandes fiestas celebradas al retorno triunfal de Tupaq Yupanqui como espectador junto a su hermano, ante ambos se desarrollaron batallas rituales y el simulacro de asalto a la fortaleza de Sacsaywaman. El viejo Pachacutec despojado el mando supremo a favor de Tupaq Yupanqui, presidía las fiestas con sus dos hijos a cada lado, los tres en tianas de oro iguales, Tupaq Yupanqui con su cetro o tupayauri; mientras que Amaru Tupaq, solo empuñaba un pequeño champi de oro. El Inka que ejercía el poder del supremo era de Chinchaysuyu, mientras el de Antisuyu cumplía funciones sacerdotales. En cuanto a los dos inkas de Urin Qosqo, uno era el sumo pontífice del sol, residente en el Qorikancha y el otro quizá desempeñaba oficios guerreros en el bando de abajo (Rostworowski, 1986, pág. 163).

Tamayo consultando a Chávez Ballón menciona que siempre hubo luchas entre los Hanan y Urin en el Qosqo inkaico, los urin eran sacerdotes, intelectuales y vestían de negro, los hanan guerreros, militares y políticos vestidos de rojo. Los hanan se cortaban el cabello, los urin se dejaban crecer, los hanan estaban en Saqsaywaman, los urin en el Qorikancha, los urin daban más importancia a las momias (Tamayo, 1992, pág. 106).

En muchos documentos del Archivo Regional del Cusco, hay presencia de descendientes de Amaru Tupaq Inka:

*“Sepan quantos esta carta vieren como yo don Francisco Pilco topa ynga natural desta ciudad de los de la decendencia de amaro topaynga señor que fue de estos reinos residente en la parroquia de señor san Blas ciudad pami propio y como albacea que soy de don Alonso guaipar mi tio ya difuntos usando del dho cargo y clausula de tal albacea que por su notoriedad no va aquí inserto y en la mejor via o forma que de dho lugar aya por mi propio como tal albacea otorgo y conozco que vendo y doy en venta real para siempre jamas a Antonio de ribas questa presente para el e para sus herederos y suscesores y para quien del y dellos viere la causa titulo y razón en qualquier manera un pedazo de tierra montuosa que yo tengo y poseo enla provincia delos andes” (ARC, Protocolos Notariales, Guerrero Alonso de: 1588, Prot. N° 6, F. 36-36v).*

Contrastando las crónicas con documentos, Amaru no fue un nombre mítico, fue un gobernante histórico. Amaru Tupaq Inka fue un cogobernante designado por Pachacútec que, pese a su preparación y virtudes como sacerdote y agricultor, fue desplazado del poder debido a su carácter poco combativo en un contexto de expansión militar. Su breve gobierno, aunque omitido por algunos cronistas, dejó huella en prácticas religiosas y administrativas del Tahuantinsuyo. Representó al sector urin, en contraste con su hermano Tupaq Yupanqui del hanan, reflejando el dualismo político inka. Documentos coloniales confirman su existencia histórica y la de sus descendientes.

## **CAPÍTULO II**

### **FORMAS DE TENENCIA DE TIERRAS Y DEMARCACIÓN TERRITORIAL DESDE LA PERSPECTIVA INKA**

#### **2.1. APROVECHAMIENTO DE LAS TIERRAS Y LA COMPLEMENTARIEDAD ECOLÓGICA EN LOS ANDES**

La complementariedad como concepto fue sorprendentemente poco debatido y analizado en la literatura etnográfica, el prestigio de las ciencias naturales, por ejemplo, la física y la química, inducen a las ciencias sociales y humanas a adoptar conceptos de ellas. Complemento viene del latín *complere* que significa llenar, terminar o de *complementum* que significa lo que está completando, una idea común es que la complementariedad significa simetría, igualdad o armonía (Perrin y Perruchon, 1997, pág. 7). Si se pretendiera conceptualizar el control de los pisos ecológicos, se diría que se entiende como control vertical el acceso que tiene un grupo a tierras que están fuera de su territorio y una distancia considerada variable, de acuerdo a la densidad demográfica y por consiguiente de acuerdo a su riqueza y poderío (Cock Carrasco, 1989, pág. 36). La gestión de la administración se confiaba, por lo general, a los curacas, quienes eran responsables de distribuir los productos generados dentro de su respectiva etnia. En cuanto a la tenencia de tierras, Waldemar Espinoza (1987) argumenta que:

*“Para todos ellos el uso de los terrenos conformaba un derecho fundamental, porque les permitía tener parte o la totalidad de los productos, ya directamente o ya como renta existían, además, diversos tipos de tierras sobre las que se ejercía ese derecho; y*

*lógicamente la naturaleza de tales derechos también difería. Dependía, pues de las personas, grupos e instituciones que las usufructuaban” (pág. 6).*

Los enclaves ecológicos es la posesión que ejercían los reinos altiplánicos, sobre terrenos emplazados o enclavados, localizados en otras ecologías aptas para producir. Es indudable que los diferentes pisos ecológicos estaban interconectados con la esfera de influencia de otros reinos, lo que significa que no constituían áreas aisladas ni exclusivas para un solo grupo étnico o varios. Waldemar, mediante un enfoque cuestionador, intenta delinear una serie de respuestas a esta compleja interacción:

*¿Cómo lograron tener entrada a esos enclaves distribuidos en distintos pisos ecológicos, ubicados en los territorios de otros reinos y señoríos? Solamente cabían tres alternativas 1° el convenio entre jefaturas de las etnias o nacionalidades pactantes. 2° La posición mediante la violencia; y 3° La consumación mediante una disposición estatal emitida por el imperio (pág. 189).*

Hacer referencia al control vertical u horizontal de pisos ecológicos, es referirse al acceso que tuvo el hombre del mundo andino a una serie de pisos distintos entre sí; no solo en su diversidad climática y ecológica, sino también distantes unos de otros; ya sea en distancia (latitud), como en verticalidad (altitudes diversas). Esta idea se plantea, gracias a la tesis propuesta por John Murra en 1975; acerca del control vertical de un máximo de pisos ecológicos, el cual, es el punto de partida para futuras investigaciones vinculadas al tema del desarrollo del hombre andino y su entorno ecológico. El etnohistoriador basado en las visitas coloniales incide en la percepción y conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tan increíble variedad en un solo macrosistema económico [...] Los inkas y el modelo del archipiélago vertical, como centro de poder y núcleo para los ingresos de la periferia [...] (Murra, 1975, pág. 109). A partir de estudios etnográficos e investigaciones realizados en Huánuco, así como del análisis de las visitas de Garcé Diez de

San Miguel a Chucuito, y de Iñigo Ortiz de Zúñiga a la Provincia de León de Huánuco, el etnohistoriador John Murra desarrolló la tesis del control vertical de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas en el Perú. Murra teoriza sobre los patrones fundamentales de ocupación, uso de recursos y colonización de territorios étnicamente definidos a lo largo de las gradientes ecológicas altitudinales y latitudinales de los andes peruanos, y la influencia de la gestión territorial en la estructura y organización sociodemográfica, así como en las relaciones geopolíticas y comerciales entre diversos pueblos. Presenta 5 casos de control simultáneo de pisos e islas ecológicas bajo distintas condiciones, ubicados temporalmente entre 1460 y 1560. Señala que este modo de producción se caracteriza porque:

Cada [...] etnia se esforzaba en controlar un máximo de pisos y nichos ecológicos para aprovechar los recursos que, en condiciones andinas, se daban solo allí. La producción y bienestar eran mayores en la medida que se accedía a más bienes de diferentes calidades y ello era posible porque deliberadamente trataron de alcanzar diferentes pisos ecológicos. Así, una etnia podía disponer de productos de la costa (como ají, algodón y zapallo), de los diferentes pisos andinos (desde frutas, hasta diversos tipos de gramíneas y tubérculos) y también de las cuencas amazónicas (coca, madera, plumas). Este concepto es modificado en 1985 con la noción de «complementariedad ecológica», que implica que además de la verticalidad podía haber otros factores ambientales en el uso de los recursos y de su optimización (Murra, 2002, pág. 139)

La complementariedad ecológica representa un avance significativo logrado por las civilizaciones andinas para alcanzar una alta productividad y sustentar grandes poblaciones en entornos diversos. Este fenómeno no solo permite entender la posición destacada de las sociedades andinas en la narrativa de la historia humana, sino que también podría sugerir oportunidades para el futuro (Murra, 2002, pág. 140). Desde sus inicios hasta la actualidad, el

hombre andino ha demostrado una notable capacidad para adaptarse, coexistir y transformar su entorno natural según sus necesidades, ya sean alimenticias o rituales. Este proceso ha implicado un reconocimiento de su interdependencia, no solo con la naturaleza, sino también con sus congéneres.

Desde el surgimiento del hombre en la Tierra, ha sido necesario coexistir con el entorno natural y con otros individuos, estableciendo una relación de dependencia que se manifiesta de forma dicotómica: hacia la naturaleza y hacia sus semejantes. Esta dualidad en la dependencia ha perdurado a lo largo del tiempo. “El significado real deriva de la dependencia en que se encuentra el hombre con respecto a la naturaleza y a sus semejantes para conseguir el sustento. Se refiere al intercambio con el entorno natural y social, en la medida en que es esta actividad la que proporciona los medios para satisfacer las necesidades materiales” (Polanyi, 1976, pág. 289). La noción aplicada a los Andes resalta que el hombre andino ha estado y continúa estando profundamente conectado con su entorno natural, de cuya existencia depende. Asimismo, mantiene relaciones de interdependencia con sus congéneres, formando lazos de parentesco que les permiten colaborar en la explotación de los recursos esenciales para su supervivencia.

La percepción y conocimiento que el hombre andino adquirió de sus diversos ambientes naturales, a través de milenios, le permitió combinar la variedad en un solo macrosistema económico (Murra, 1975, pág. 59).

Desde la perspectiva, el ideal andino de maximizar el uso de los diversos pisos ecológicos fue crucial para configurar un macrosistema armonioso. El hombre andino utilizó su fuerza y energía como herramientas primarias para extraer de su entorno los recursos necesarios para su subsistencia. Así, desde sus inicios hasta la actualidad, se ha desarrollado una simbiosis armónica entre la naturaleza y el ser humano, similar a la que existía en la época prehispánica,

donde se optimizó el uso de los recursos, beneficiando a ambos. En su artículo "Evolución de la administración ecológica inka", John Earls ilustra de manera brillante esta relación armónica en el Tawantinsuyu, destacando la habilidad organizativa y administrativa del Estado inca. Este enfoque, que combina elementos científicos y tecnológicos con una amplia variedad de actividades humanas y ecológicas, permitió que el Tawantinsuyu fuera visto como un sistema cohesionado e integrado:

*La Cordillera de los Andes es una de las regiones de mayor complejidad ecológica en el mundo, y el Imperio del Tawantinsuyu fue uno de los más extensos de la época preindustrial. Si el problema se considera desde este punto de vista, es un verdadero milagro que los Incas pudieran alcanzar una organización equilibrada. Solamente pudieron lograrlo mediante el desarrollo de una ciencia y tecnología de la administración que reunió la gran heterogeneidad de actividades humanas y estructuras ecológicas dentro de un orden holístico (Earls, 1976, pág. 242).*

De este modo, tres elementos esenciales impulsaron la lucha del hombre andino por coexistir y transformar su entorno: el trabajo, la capacidad organizativa y administrativa, y la tecnología. Estos factores estaban inicialmente orientados a satisfacer las necesidades de subsistencia de las comunidades étnicas locales y, posteriormente, del Estado inca.

La complementariedad ecológica estuvo basada en el control vertical de múltiples pisos ecológicos, permitió al hombre andino desarrollar un macrosistema económico eficiente y sostenible. A través del trabajo, la organización comunitaria y el conocimiento ecológico, las sociedades andinas integraron diversos entornos para optimizar recursos. Esta estrategia de gestión territorial fue clave para sustentar grandes poblaciones y consolidar el poder del Estado inca, evidenciando una relación armónica y estratégica entre sociedad y naturaleza.

## **2.2. FORMAS DE TENENCIA DE TIERRAS EN EL ESTADO INKA**

Con la llegada de los españoles, Europa ya contaba con concepciones de propiedad que, aunque originalmente romanas, habían evolucionado a lo largo del tiempo y se habían visto influenciadas por las estructuras medievales. Al asentarse en los Andes, los colonizadores incorporaron estas nociones, integrando aspectos del derecho visigodo y español. Una de las primeras inquietudes de los españoles se enfocó en las propiedades reales, ya que veían al Inka como el rey y el propietario supremo. Las crónicas de la época establecieron una distinción entre las tierras pertenecientes al Inka, aquellas destinadas al culto y las que se consideraban "comunales".

Las primeras tensiones se manifestaron cuando los visitadores coloniales, designados para evaluar la población y los recursos de los nuevos territorios, comenzaron a investigar las condiciones que existían tras la invasión. Se observó que los curacas, bajo presión, vendían o arrendaban tierras a los españoles, frecuentemente sin poseer los "títulos" correspondientes. Esto puso de manifiesto un conflicto jurídico relacionado con la noción de propiedad. Mientras los españoles buscaban definiciones claras, las respuestas se referían a derechos de uso establecidos por costumbres ancestrales.

Por otro lado, la documentación revela que el Inka también desarrollaba nuevas tierras, creando andenes y mediante la irrigación de áreas previamente no cultivadas. No hay duda de que estas tierras nuevas eran consideradas "del Inka", lo que en realidad significaba que estaban destinadas a la redistribución oficial, incluyendo las prestaciones necesarias para el sostenimiento de la administración central. (Pease, 1992, pp. 13-14). La comprensión que tenían los españoles sobre el mundo andino y la introducción del concepto de propiedad estaban estrechamente relacionados con la implementación del mercado. En este contexto, la tierra se

encontraba sujeta a los patrones de precio, oferta y demanda. Así, surgió un conflicto entre las instituciones españolas y los principios andinos en torno a la tenencia de la tierra, evidenciando un choque entre dos concepciones de “propiedad”. La primera, asociada al valor y el usufructo, y la segunda, fundamentada en el derecho de uso basado en el trabajo.

Resulta comprensible que tanto los cronistas como los funcionarios coloniales, condicionados por su mentalidad feudal, interpretaran la estructura social andina de esa forma. Al observar figuras como el curaca o el Inka, que eran obedecidos y beneficiados con el acceso a tierras, estos líderes eran vistos a través de un prisma feudal.

El Estado incaico, considerado el sistema agrario más sólido y estructurado del mundo andino, estableció la tenencia de la tierra como un conjunto de derechos que no solo regulaban el acceso a terrenos, sino también a diversos recursos. En relación con el papel de los soberanos inkas en la adquisición de tierras, existen múltiples registros que sitúan al monarca y su corte como los principales propietarios, además de ser reconocidos como los más eficaces organizadores de una fuerza laboral dispuesta a trabajar en su beneficio. Como indica Nathan Wachtel, esta realidad se refleja en la organización social y económica de la época:

*Consideremos las tierras llamadas del Inca; entre ellas es preciso distinguir tres categorías diferentes. Las tierras de la primera categoría se cultivan en común, como hemos visto, por los miembros del ayllu, y su producto es almacenado para las necesidades del Estado. Las tierras de la segunda categoría pertenecen colectivamente a las panacas, es decir, a los linajes de origen real. Por último, las tierras de la tercera categoría son propiedad del Inca en un sentido individual. Así es como, en el valle de Chíncha, algunas tierras son llamadas del primer Inca, del segundo, etc.. Cerca del Cuzco, ciertas tierras particularmente extensas pertenecen a las momias de los emperadores; no son cultivadas por tributarios (cuyo tiempo de trabajo está limitado en el año), sino por «servidores perpetuos», los yanás; su producto asegura, además de la subsistencia de estos últimos, el culto del Inca muerto y el mantenimiento de sus descendientes (Wachtel, 1976, pág. 103)*

Un elemento implícito que sobresale en la descripción de estas tres categorías, es la participación colectiva; sea en el aspecto laboral como en lo beneficiario. En la primera categoría, es obvia la participación de la gran masa humana laboral (por lo general mitayos); que tuvo como objetivo satisfacer las necesidades del Estado. En la segunda categoría, los beneficiarios son las panacas reales y los miembros que las conforman; es decir, un beneficio de carácter colectivo y finalmente, la tercera categoría, asumiendo que se trataba de una “propiedad privada” adjudicada por el Inka, era evidente que tales tierras, debieron ser trabajadas; siendo, por lo tanto, los beneficiados: la persona del Inka, sus descendientes y trabajadores agrícolas adjuntos a dichas tierras.

A nivel de los cronistas, es consensual la idea de que el Inka accedió a tierras a través de la conquista; sin embargo, no debe descartarse que en la política expansionista inkaica, esa manera persuasiva de adherir al sistema cusqueño a las demás naciones andinas; apelando para ello, a los principios de reciprocidad y redistribución enmarcados en lazos de parentesco.

El método inicial de adquisición de una hacienda personal por parte de un Inka fue una conquista. Sin embargo, con el gobierno de Huayna Cápac, el logro de tierras propias sería más bien el resultado del poder absoluto del gobernante, dada la expansión del Estado (Rostworowski, 2002, pág. 660).

En consecuencia, se aprecia un estado voraz y arrasador en constante expansión. El Inka al hacer de mediador y pacificador entre las naciones y diversos grupos étnicos en los andes, le otorgó a éste, la facultad de solicitar derechos en el uso de tierras a los grupos guerreros; asimismo, se tomó la libertad de sistematizar la vida productiva de los contendientes. Esto fue entendido por los cronistas, como parte de la política expansionista del soberano cusqueño.

John Murra, en la siguiente cita, esclarece al respecto:

*La ideología inca justificaba la incorporación de los grupos étnicos locales al Tahuantinsuyu, con el pretexto de las perennes escaramuzas y guerras que se producían por tierras, derechos de regadío o pastos antes de la Pax Incaica. Esta afirmación parece razonable y hasta históricamente cierta a los cronistas más concienzudos. Los reyes incas, especialmente Pachacuti o Tupa, los forjadores del reino, “llegan” a una región y ponen fin a fricciones y disputas, delimitando los derechos de cada etnia.” “Casi de paso, el amojonamiento de los límites étnicos es acompañado por la “atribución” de terrenos al estado y al culto solar (Murra, 1983, pág. 105).*

De esto se infiere que era el grupo más fuerte y mejor organizado, el que contaba con mayores posibilidades de adjudicarse derechos de acceder a tierras en el mundo andino. Cuando los españoles arribaron a los andes en la tercera década del siglo XVI, se percataron que era el Tawantinsuyu el Estado más poderoso y mejor organizado del área andina; por ende, según la visión inicial hispana, el gran poseedor de las tierras encarnado en el hijo del sol.

Se coincide con María Rostworowski, cuando manifiesta que la tierra era uno de los bienes más estimados en el Tawantinsuyu; y su tenencia, seguía los patrones andinos de la posesión (1988: 238). Entendiéndose que la investigadora refiere al modo andino de propiedad de la tierra basado en los derechos de uso; en los cuales, el Inka no estaba exento. Entonces, el Inka fue el gran constructor y ejecutor de numerosas obras de carácter hidráulico tendientes a ampliar el área agrícola. La siguiente cita de Franklin Pease, es muy interesante:

Las tierras del Inka, como las llaman normalmente tanto las crónicas como los documentos coloniales, se refieren generalmente a aquellas con riego o andenes, ambas cosas atribuibles a la acción creadora de tierras por el Tawantinsuyu, y que explican por qué el Inka era considerado en la mitología como quien hacía que las piedras se movieran solas y se ordenaran en pirqa (= paredes) o en andenes o bancales; también puede añadirse que se ordenaban en canales. En todo ello se llevaba a cabo la actividad del Cuzco como organizador de un sistema

de administración de mano de obra en gran escala, destinado a alimentar la redistribución (Pease, 1992, pp. 50-51).

Todo esto propició el establecimiento de nuevos asentamientos humanos, dado que las tierras asignadas por el Estado requerían ser cultivadas, particularmente por los mitimaes. Una breve cita de Garcilaso ofrece una perspectiva valiosa sobre este tema: “*Fundó muchos pueblos de advenedizos (Pachacútec), en las tierras que, por su industria, de estériles e incultas, se hicieron fértiles y abundantes mediante las muchas acequias que mandó sacar*” (Garcilaso de la Vega, 2004, pág. 467). Es innegable que en el Estado Inca existían propiedades específicas asignadas a las figuras del Inka y la Coya. Estas tierras eran cultivadas por yanaconas y sus familias, quienes dependían del cultivo de las parcelas o chacras que se les otorgaban. La gran cantidad de bienes asociados a los últimos soberanos incaicos sugiere que esta práctica se afianzó en épocas anteriores al descubrimiento y conquista. Diversos manuscritos documentan la localización y las tierras que poseían las panakas reales, aunque hasta la fecha no se han hallado propiedades de los soberanos anteriores a Viracocha, quienes tenían una conexión más estrecha con sus panakas. La consolidación de la propiedad parece haber comenzado durante el gobierno de Pachacutec. Desde el surgimiento del Tawantinsuyu como “imperio”, se produjo una transformación significativa, ya que las antiguas estructuras de organización ya no satisfacían las nuevas demandas del contexto. Por eso, en numerosos aspectos se observan cambios y una evolución de sus costumbres y sus ancestrales hábitos (Rostworowski, 1962, pág. 139). Esta cita es relevante, ya que aborda varios aspectos fundamentales. En primer lugar, cuando la autora menciona las propiedades asociadas a un soberano y a una reina, se refiere al sistema andino de tenencia de la tierra, donde los derechos de propiedad se otorgaban según el rango y prestigio de la persona. María Rostworowski destaca la falta de documentación que respalde la concesión de tierras a los soberanos incaicos antes de la era “imperial”, subrayando que el desarrollo de la propiedad

se intensificó durante el reinado de Pachacúteq. No obstante, el aumento en la asignación de extensas propiedades de uso exclusivo para los soberanos en los reinados posteriores no debe interpretarse como una propiedad privada en el sentido occidental. Más bien, refleja un sistema andino fundamentado en la acumulación de derechos de uso, que se incrementaban con el rango y poder, alcanzando su cúspide en el caso del Inka. Otro aspecto a considerar son las etapas sucesivas, que conllevaban transformaciones en costumbres y hábitos, pero el acceso a tierras y recursos no estuvo exento de cambios. Así, la obtención de derechos sobre la tierra también se adaptó al contexto social y político.

Como resultado de esta acumulación de derechos sobre la tierra, el Inka llegó a ser la figura más rica y poderosa en el contexto andino. Esto no solo se debió a su acceso irrestricto a la tierra, sino también a su capacidad para movilizar a miles de hombres, transformando al Estado inca en una formidable maquinaria productiva en los Andes. Es importante destacar que las tierras del *sapainca* estaban destinadas al sustento de la nobleza imperial y del ejército, diferenciándose claramente de aquellas que se asignaban al culto, como las tierras del sol, y de las que pertenecían a los *ayllus* o comunidades de la época.

El sistema de tenencia de tierras en el Estado Inka se basaba en derechos de uso colectivo, diferenciándose profundamente del modelo europeo introducido por los españoles. Las tierras se clasificaban según su destino: para el Inka, el culto o las comunidades, y eran trabajadas colectivamente mediante sistemas como la *mita*. El Inka, como figura central, acumulaba derechos sobre vastas extensiones, resultado tanto de conquistas como de su rol redistributivo y organizador. Esta concepción funcional y jerarquizada de la tierra reflejaba una lógica política, económica y social distinta, centrada en la reciprocidad y el control estatal del trabajo.

### **2.3. PRINCIPIOS DE LA ORGANIZACIÓN INKA EN LA TENENCIA DE TIERRAS**

Para entender la lógica del mundo andino, es fundamental examinar sus principios organizativos, que abarcan las relaciones de parentesco, los principios de reciprocidad, la redistribución de recursos y el aprovechamiento de la fuerza laboral mediante el trabajo.

La estructura social es fundamental en vínculos de parentesco y alianzas, lo que dio lugar a un sistema de reciprocidad, donde tanto individuos como grupos estaban obligados a intercambiar dones y servicios. Este mecanismo de reciprocidad se sostenía en la entrega de bienes y el aporte de trabajo, facilitados por la redistribución de recursos. La producción de bienes, por lo tanto, dependía de una fuerza laboral dispuesta a colaborar de manera organizada y sistemática, bajo la dirección de un curaca o del Inka. Así, se pueden observar los principios organizativos del imperio inka sobre la tenencia de tierras.

Los lazos de parentesco no solo existían en un vacío, sino que formaban una estructura social en la que fluían las relaciones sociales, religiosas, económicas y políticas. Estos vínculos fomentaron alianzas que se mantenían a través de la reciprocidad y la redistribución de relaciones humanas que caracterizaba al mundo andino. En este contexto, el ayllu se erige como la unidad fundamental de la organización andina, donde se establecieron los primeros vínculos de parentesco. En este sentido, resulta pertinente considerar la perspectiva de Claudia Rosas, quien señala que:

*...Los ayllus eran grupos de parentesco reforzados simbólicamente o religiosamente a través del culto a un antepasado común, el mallqui o momia del ancestro, que procede de una pacarina o lugar de origen ancestral, que se convierte en un espacio sagrado o huaca. Se trata de una suerte de familias extensas unidas por vínculos sociales, religiosos, económicos y políticos. Dichas vinculaciones se expresaban en los lazos de reciprocidad y redistribución, en el hecho de tener una autoridad común, incluso la identidad en el*

*atuendo, el habla de un dialecto o lengua local, además del origen mítico, pues los miembros del ayllu se reconocían descendientes de un antepasado común y veneraban a sus propias huacas o divinidades (Rosas Lauro, 2009, pp. 2-3).*

Así, a medida que el ayllu se expandía y su líder, el curaca, fomentaba la creación de nuevos vínculos de parentesco con otros ayllus, el sistema se tornaba más intrincado. Esto implica que, conforme aumentaban las interconexiones entre los grupos, también se incrementaban las obligaciones recíprocas. En consecuencia, la redistribución de bienes y la movilización de la fuerza laboral se volvían cada vez más fundamentales para mantener estos principios organizativos en el ámbito andino.

Se sabe que durante la conquista inka la expansión del Imperio Inka fue rápida y se sustentó en la formación de vínculos personales de "adhesión" o alianzas entre el Inka y los líderes provinciales.

Además, los integrantes de diferentes ayllus estaban vinculados a sus líderes, aunque es probable que cada integrante también mantuviera un vínculo de lealtad directo al Qhapaq y sus representantes. Sin embargo, tras la muerte del Inka, estos lazos se rompían, brindando así una oportunidad de independencia política. Dado que este sistema de adhesión era fundamental para la organización política, era crucial para los Inkas asegurar y reafirmar estos vínculos a través de diferentes estrategias. Una de esas maneras tradicionales consistía en entregar "dones recíprocos" a los jefes étnicos, con el fin de ganar su obediencia y obtener del pueblo sometido la mano de obra que el Estado necesitaba para sus propósitos (Parssinen, 2003, pág. 141). Esta compleja red de vínculos, adhesiones y alianzas se consolidaban mediante el intercambio de mujeres, al respecto Parssinen asevera:

*Más aún, en la época inca las mujeres no sólo eran utilizadas como dones, sino también con un fin más fundamental: se buscaba establecer una unión entre los señores locales y los Incas gobernantes para así crear lazos de parentesco. En concordancia con esta política, los reyes incas ofrecían a sus hermanas, hijas o parientes cercanas para casarlas con los señores principales locales más importantes, y en retribución, los Incas tomaban como esposas secundarias a las hijas o hermanas de los jefes locales. La evidencia de esta política la podemos encontrar en numerosas fuentes locales, lo que demuestra que la organización de parentesco de los Incas estaba interconectada con la organización política, al igual que lo estuviera en la Europa medieval, donde las cortes reales usaban el sistema de casamientos para fortalecer el estatus político de sus reinos (Parssinen, 2003, pág. 144).*

Como se puede apreciar, este tipo de vinculación familiar contaba con un notable componente de negociación política entre un líder étnico y el Inka, en la que la mujer asumía un rol fundamental como mediadora de acuerdos. Por ende, esta relación era considerada artificial, ya que se establecía con el propósito de alcanzar diversos objetivos: obtener mano de obra, explotar recursos y tierras, así como solucionar conflictos. En el contexto andino, la conexión entre las personas y la tierra se concretaba a través de los lazos de parentesco. Así, se puede afirmar que hay una "ligadura" o "parentesco" entre el individuo y su tierra, lo cual se evidencia en la estructura del ayllu. En esta unidad, los miembros, unidos por vínculos familiares, administraban las asignaciones de tierras y establecían relaciones interpersonales basadas en la reciprocidad, manifestadas en prácticas como la minka, el ayni y la mita. El individuo que no pertenecía a un ayllu, no tenía acceso a tierras y aquél que no tenía ese derecho no era hombre y, por ende, estaba excluido de la sociedad andina (Noejovich, 1992, pág. 29).

En otras palabras, pertenecer a un ayllu confería al individuo el derecho a acceder a la tierra; no obstante, para poder recoger sus frutos, era obligatorio que empleara su propia mano de obra. Es crucial resaltar que ni los curacas ni el Inka podían pretender tener la autoridad para excluir

a una persona de sus derechos a pertenecer a un grupo específico, y, por lo tanto, tampoco podían negarle el acceso a la tierra.

La reciprocidad y redistribución fueron la columna vertebral de la organización andina, en aspectos como el económico, político, social y religioso. Teóricamente, el concepto de reciprocidad se aplica a las relaciones entre individuos o grupos simétricos, donde los deberes económicos de unos implican los deberes de otros, en un intercambio mutuo de dones y contra dones. El concepto de redistribución en cambio, supone una jerarquía; por una parte, se aplica a grupos, y por otra, a un centro coordinador; la vida económica aquí es definida por un doble movimiento, centrípeto y centrífugo: agrupación en el centro de los productos y posterior difusión de aquellos aportados por los grupos hacia otros grupos (Wachtel, 1976, pp. 96-97).

Estos principios también promovieron una circulación de bienes a gran escala y dieron lugar a una creciente masa laboral, compuesta por trabajadores con diversas funciones y roles, tales como mitimaes, yanas y mitayos. A continuación, se incluye una cita de Damian de la Bandera que ilustra la relación de reciprocidad entre el curaca y sus parientes en el ayllu, así como su conexión con el Inka.

*No se halla que en aquel tiempo ningún cacique llevase tributo ni salario del pueblo por razón de serlo, mas de que le hacían cierta cantidad de sementeras para su sustentación y la casa cuando había necesidad y dábanle por su rodeo, que ellos llaman mita, ciertos indios é indias de servicio para que le trajesen leña, agua y otras cosas para su servicio. El Inga pagaba los tales caciques, así como el Rey paga á sus corregidores, y la paga era alguna ropa de su vestir o algún vaso de oro ó plata, cuando le iban á ver, por vía de merced (Bandera, 1968, pág. 506).*

En el mundo andino, el intercambio recíproco de regalos poseía un significado profundamente simbólico:

Las pautas de la reciprocidad andina permiten ver que las entregas de bienes estaban vinculadas con los presentes u obsequios rituales, relacionados ciertamente al mantenimiento de la propia reciprocidad; en cambio, la ejercitación normal de la misma se hacía mediante intercambios de energía humana aplicados a la producción. La entrega de presentes puede ser coincidente, por ejemplo, con la hospitalidad; la obligación y la cuantía del regalo puede crecer según el vínculo parental existente (Pease, 1992, pág. 52).

El intercambio mutuo de regalos simbolizaba la reciprocidad dentro de un contexto ritual, cuyo objetivo era promover la producción y el aprovechamiento de recursos para satisfacer las necesidades básicas. Esta dinámica resalta el constante flujo de energía humana, que era visto como el valor fundamental de la reciprocidad en la cosmovisión andina.

El respeto a las normas de reciprocidad, tanto en las alianzas matrimoniales como en el intercambio de servicios entre los distintos señoríos, fue gradualmente incorporado al Estado Inka mediante estrategias bélicas y matrimoniales. La circulación de wakas y la integración de divinidades locales en el panteón cusqueño facilitaron la redistribución de alimentos desde los graneros estatales en períodos de escasez. En esencia, la organización del mundo andino a gran escala llevada a cabo por el Estado Inka tenía como objetivo satisfacer las necesidades de subsistencia, tanto a nivel local como estatal. El cronista Juan Diez de Betanzos ilustra esta sistematización, basada en el principio de reciprocidad, en la siguiente cita:

*... Guayna Capac y los gobernadores ordenaron de enviar grandes dones y dádivas de ropa, ovejas, vasos de oro y plata, y mujeres de la nación del Cuzco a todos los caciques señores de toda la tierra. Y, como así lo ordenasen, luego lo pusieron por obra y enviaron; lo cual ordenaron e hicieron por conservar sus vasallos y súbditos en su amistad y amor, y tenerlos siempre en contentamiento; lo cual siempre hicieron los gobernadores por tenerlos quietos y pacíficos todo el tiempo que ellos gobernasen (Betanzos, 2004, pp. 213-214).*

La idea central es que la reciprocidad, manifestada a través del intercambio de bienes y trabajo, se realizaba mediante un sistema de redistribución, que actuaba como un mecanismo clave para facilitar la circulación de la producción y la mano de obra en el mundo andino. La producción de bienes se concebía como un proceso de mitas, ya que la sociedad carecía de comercio y moneda. Cada Inka adaptaba sus mitas y pautas de redistribución para garantizar la cohesión social y el correcto funcionamiento del sistema. En este modelo de redistribución, se asignaban tanto personas como espacios, y los productos se distribuían al final del proceso. (Rosas Lauro, 2009, pág. 12). La autora señala que tanto la producción de bienes como su redistribución solo eran viables si había una masa humana dispuesta a llevarlas a cabo.

Esta actividad fue viable gracias a la organización del trabajo y a una población dispuesta a contribuir, ofreciendo su esfuerzo a través del principio de reciprocidad y las conexiones familiares. Varios historiadores, han señalado que, junto a investigadores de diversas disciplinas, coinciden en que el éxito alcanzado en los Andes dio lugar a un gran Estado con características imperiales, como el Inka, cuyo fundamento esencial fue el trabajo y su sistematización. Por lo tanto, se puede establecer la siguiente analogía: el trabajo se relaciona con el desarrollo, de igual manera, la producción está relacionada con la satisfacción de las necesidades de subsistencia y las prácticas rituales dentro del contexto andino.

Es indiscutible la interrelación entre el ser humano y su entorno natural. Históricamente, la tierra y la mano de obra han estado profundamente entrelazadas; el trabajo se concibe como una extensión de la existencia misma, mientras que la tierra permanece como un elemento fundamental de la naturaleza. En esta perspectiva, la vida y la naturaleza forman un conjunto interconectado. Así, la tierra se asocia con las estructuras de parentesco, la comunidad, las profesiones y las creencias... (Polanyi, 1992, pág. 182). En el ámbito andino, la tierra y la mano

de obra están intrínsecamente unidas, dado que la producción agrícola depende directamente de quienes la cultivan. La tierra es un componente esencial de la naturaleza andina, y el trabajo es crucial para la existencia humana. De este modo, la vida, que está condicionada por el trabajo y la tierra, se estructura en un sistema orientado a la producción y redistribución de recursos, con el propósito de satisfacer tanto las necesidades de subsistencia como las rituales. Este nexo entre trabajo y vida fue reconocido y promovido por el curaca en las comunidades locales y por el Inka a nivel estatal, convirtiendo el trabajo en el pilar del sistema productivo cusqueño. Cabe destacar que el capital humano fue el recurso más valioso del Estado Inka para su desarrollo. Esto explica por qué la riqueza no se medía en la acumulación de bienes materiales, sino en la preservación y dinamismo de la energía humana a través del trabajo. El padre Acosta, en su análisis, diferencia claramente entre la riqueza material y el capital humano, considerando este último como la mayor riqueza de los Andes:

*Era incomparable la riqueza de los Ingas, porque con no heredar ningún rey, de las haciendas y tesoro de sus antecesores, tenía a su voluntad cuanta riqueza tenían sus reinos, que así de plata y oro como de ropa y ganados, eran abundantísimos, y la mayor riqueza de todas era la innumerable multitud de vasallos, todos ocupados y atentos a lo que le daba gusto a su rey (Acosta, 1962, pp. 298-299).*

Es indiscutible que el sistema tributario en el mundo andino, y en particular en el Estado Inca, no se fundamentaba en la entrega de productos de las tierras individuales o del ayllu en beneficio del curaca o del Inka. En lugar de eso, el tributo se manifestaba a través de la rotación de la fuerza de trabajo, conocida como "mita". Este sistema abarcaba actividades como la labranza de la tierra, que beneficiaba tanto al curaca como a las prácticas religiosas, ya fueran locales o estatales, así como la prestación de servicios personales y artesanales. Los productos generados a partir de la agricultura, junto con aquellos provenientes de la pesca, la minería y la

recolección, eran almacenados en estructuras llamadas collcas. Estos depósitos desempeñaban un papel esencial en la redistribución de recursos y en la planificación ante posibles desastres naturales.

La cita del licenciado Juan Polo de Ondegardo indica:

*...tributo era sembrar las chacaras estatuydos para el ynga e para su rreligion de comunydad, que eran munchas, y coger e poner en los depósitos lo que dellas proçedía, en los quales avía siempre gran cantidad sobrada, e avn si el año era avieso de aquello, algunas vezes socorrían la gente si la necesidad era estrema, pero no de otra manera; y ansí jamás obo hambre en aquel rreyno (Polo de Ondegardo, 1916, pp. 70- 71).*

El trabajo era un elemento esencial en la vida del hombre andino, estrechamente ligado a la tierra, formando así una totalidad interconectada. Esta relación se materializaba a través de figuras representativas, como el curaca en el ámbito local y el Inka en el contexto estatal. El estatus, rango y prestigio de estas autoridades eran determinantes en la organización y sistematización del trabajo. Estos líderes eran ejemplos a seguir, ya que iniciaban las labores agrícolas y, en función de su posición en la jerarquía social, invitaban a otros a imitarlos. Así, se formaba una gran masa de trabajadores dispuestos a laborar en beneficio de sus señores y de las deidades.

El sistema de tenencia de tierras en el mundo andino, especialmente bajo el Estado Inka, se fundamentó en la organización basada en el parentesco, la reciprocidad y la redistribución. El ayllu fue la unidad social básica que vinculaba al individuo con la tierra y el trabajo, elementos inseparables de la vida andina. La producción y el acceso a los recursos se gestionaban colectivamente mediante la minka, ayni y mita, bajo la dirección de curacas e inkas.

## 2.4. CONCEPTO DE PROPIEDAD EN LA ÉPOCA INKA

La "propiedad" se define como el valor, el uso y el usufructo que se otorgan a los bienes, incluyendo los diversos tipos de tierras que forman parte de una economía de mercado, las cuales están sujetas a las dinámicas de oferta y demanda.

Cada sociedad define sus propios criterios para interpretar el concepto de propiedad. Las diferentes formas de propiedad sobre un territorio son componentes esenciales de lo que entendemos como la estructura económica de una sociedad, estableciendo la base de su condición "legal" o, al menos, "legítima" en cuanto al acceso a los recursos y a los medios de producción (Rostworowski, 1988, pág. 248). Cualquier forma de "propiedad", sin importar su naturaleza, establece mecanismos que son tanto intrínsecos como dirigidos hacia una organización económica, adaptándose a las condiciones y estilos de vida de una sociedad. Para comprender las distintas modalidades de tenencia y pertenencia en el contexto andino, Espinoza Soriano intenta ajustar el concepto de "propiedad" a la realidad particular de esta región. En este sentido, el autor señala lo siguiente:

*En lo que atañe a las formas de tenencia previamente recordemos que propiedad es la suma de derechos que uno o varios hombres tienen sobre las cosas. Consecuentemente, hay distintos tipos de pertenencia: 1° De bienes inmuebles (tierras, casas, caminos, puentes, pozos, árboles). 2° De objetos domésticos, útiles de trabajo y armas, que difieren según el sexo y la edad y que por lo común se heredan de acuerdo al parentesco. 3° De efectos almacenados y acorralados (alimentos, ganado) que, en el caso de los aymaras y chinchaycochas, constituían su más preciada riqueza y cuyo valor incluso estaba determinado por el color del pelambre. 4° Derechos sobre el uso económico (usufructo). 5° Derecho sobre personas y servicios humanos (yanas, pinas, mitayos). Y 6° Otras modalidades de dominio, como derechos exclusivos sobre canciones, danzas, hechizos y artesanías concretas... (pág. 181).*

El objetivo es analizar cómo los derechos de posesión se relacionan con el valor de lo que se posee, el uso que se le otorga y los beneficios derivados de ello, sin importar el tipo de bien en cuestión.

Es crucial entender que el concepto de "propiedad" es un constructo cultural originado en la civilización occidental. A lo largo de su evolución histórica y cultural, ha sido interpretado de múltiples maneras, lo que ha contribuido a su desarrollo y complejidad, impulsado por el intercambio constante de bienes y un proceso de evolución incesante.

Un concepto cultural que se originó en Occidente y ha evolucionado en paralelo a la institución de la "propiedad" a través del intercambio de bienes es el de "mercado". A medida que el "derecho de propiedad" fue perfeccionándose, los intercambios comenzaron a adquirir un carácter marcadamente "mercantil" (Noejovich, 1992, pág. 2). En conclusión, se evidencia una notable interrelación entre las instituciones de la "propiedad" y el "mercado".

Mencionar la institución de "mercado" en el contexto andino puede considerarse controvertido, y aludiendo a un mercado de tierras en los Andes, se implicaría una concepción occidental de la propiedad. Desde esta perspectiva, la ausencia de un verdadero "mercado" en la región andina hace impensable la idea de que sus leyes pudieran regular la tenencia de la tierra.

El territorio andino, con su variada altitud, aridez y cambios bruscos de temperatura, presenta notables diferencias entre sus diversas zonas ecológicas y productivas. Al tener en cuenta la alta densidad poblacional, que según arqueólogos se asentaba tanto en la costa irrigada como en el altiplano, desde el mar hasta Chavín y Chuquisaca, se vuelve esencial asegurar el acceso a la productividad de estas áreas contrastantes. En lugar de crear mercados en diferentes altitudes controlados por diversos grupos, la solución andina se enfocó en permitir que un grupo

étnico específico tuviera acceso simultáneo a los recursos de múltiples microclimas, desde los oasis costeros hasta la puna y las selvas orientales. Esta distribución se logró mediante el establecimiento de comunidades en una variedad de pisos ecológicos, interconectados a través de caravanas y respaldados por lazos de parentesco, religiosos y militares (Murra, 1997, pág. 740). La explotación de diferentes pisos ecológicos permitió no solo el acceso a tierras distantes, sino también a una amplia gama de recursos, asegurando así un suministro constante de productos diversos. Este fenómeno eliminó la necesidad de establecer mercados. Además, los principios organizativos andinos, como los lazos de parentesco, la reciprocidad, la redistribución y la sistematización de la fuerza laboral, junto con la complementariedad ecológica, fueron determinantes para que en los Andes no se desarrollara la noción de mercado. En el contexto del Estado Inca, es relevante considerar la perspectiva de María Rostworowski, quien sostiene que:

*Al no existir dinero en el Estado inca la riqueza debía apoyarse en la posesión de ciertos recursos que podían ser medidos y contabilizados. Con ellos el gobierno podía planificar sus posibilidades y hacer frente a sus necesidades. ¿Cuál podría ser ese patrimonio que le permitiera dominar y controlar los aspectos económicos y políticos? A nuestro modo de ver se fundaba en el acceso a tres fuentes de ingreso: la fuerza de trabajo, la posesión de tierras y la ganadería estatal. El resultado de estas tres tenencias se manifestaba en bienes acumulados en depósitos. Estos bienes en poder del Estado eran la riqueza más preciada pues significaba disponer de una serie de ventajas, siendo la principal la de controlar la reciprocidad, clave de todo el sistema organizativo andino, y que permitió no sólo la expansión territorial sino mantener el engranaje del régimen. Si un gobierno se encontraba, por cualquier motivo, carente de grandes cantidades de bienes acumulados no podía hacer frente a las exigencias administrativas ni a las constantes “donaciones” que la institución de la reciprocidad exigía (Rostworowski, 1988, pág. 235).*

Así, el Estado Inca se configuró como un acumulador de recursos orientados a la redistribución y a la previsión; en este contexto, la reciprocidad se convirtió en el principio fundamental del

sistema, siendo esencial para la circulación de bienes en el ámbito andino. Los espacios dedicados a los intercambios recíprocos fueron frecuentemente malinterpretados por ciertos cronistas y funcionarios coloniales, quienes los catalogaron erróneamente como mercados en la acepción europea-occidental. Un ejemplo de esta confusión se puede encontrar en las observaciones de Juan de Betanzos:

*Ordenó y mandó (Pachacútec) que de toda la redondez de la ciudad y de las partes que bien le estuviesen [estuviesen bajo su dominio], viniesen a la ciudad del Cuzco todos los hombres y mujeres con las cosas que así tuviesen de comida y otros menesteres y frutas, y en la plaza pública de la ciudad hiciesen un mercado, en la cual vendiesen y mercasen; al cual mercado puso nombre y mandó que se llamase: Cuxipata Cato, que dice el Placer venturoso, donde mandó que ninguna persona fuese osada a tomar cosa de las que allí trujesen a vender, si no fuese pagándolo y con voluntad de la persona que lo vendiese, so pena de que el que así forçiblemente [por la fuerza] tomase cosa alguna, públicamente fuese allí, donde lo tomase, azotado (pág. 152).*

Un aspecto fundamental a considerar es la ausencia de un enfoque lucrativo y de avaricia por parte del hombre andino hacia los bienes materiales, una característica que perduró hasta aproximadamente tres décadas después de la llegada de los españoles a los Andes, periodo en el que se comenzaron a establecer las instituciones coloniales. La acumulación de riqueza al estilo occidental no fue una práctica común en esta región; en su lugar, predominó un modelo redistributivo y previsorio de recursos, tanto a nivel de ayllu como en el ámbito estatal, orientado únicamente a satisfacer las necesidades de subsistencia y los rituales. Esta dinámica explica la naturaleza efímera de la tenencia de la tierra, ya que los pobladores andinos buscaban maximizar su rendimiento mediante el trabajo, ya sea de forma individual o colectiva. Por lo tanto, concebir un mercado de tierras en el contexto andino requeriría adoptar una noción de propiedad que se basa en criterios occidentales, que incluyen un título que valide la posesión,

la libertad para disponer de la tierra y, sobre todo, la sujeción a las leyes de oferta y demanda, elementos ausentes en la realidad prehispánica de los Andes.

El concepto de propiedad en la época inka difiere del occidental, basándose en derechos colectivos y uso comunitario más que en la posesión individual y el usufructo. En los Andes, la tenencia de la tierra estaba ligada a la pertenencia a grupos sociales que accedían a diversos pisos ecológicos para garantizar la subsistencia, sin existir un mercado de tierras regulado por oferta y demanda. La economía inka se centraba en la redistribución y la reciprocidad, con el Estado como gran acumulador y distribuidor de recursos, lo que explica la ausencia de un enfoque lucrativo o mercantil sobre la propiedad.

## **2.5. TIERRAS DE AMARU TUPAQ INKA EN EL HANAN QOSQO**

La segunda dinastía correspondería a los inkas del Hanan Qosqo o de Cusco alto, su iniciador habría sido Inka Roca, seguido por Yahuar Huacac, Wiracocha, Pachacutec, Amaru Tupaq Inka, Tupaq Inka Yupanqui y Huayna Capaq. Durante el gobierno de los últimos inkas se lograrían nuevas e importantes conquistas a otras regiones, fuera de las fronteras de Cusco. Con los primeros inkas conocidos como legendarios se preparó el terreno para la formación del futuro Estado andino. Con los segundos, conocidos como incas históricos, se consolidarían las estructuras de poder y el territorio alcanzaría su mayor expansión. Sobre todo, con el Inka Pachacutec, quien no solo haría temblar la tierra, sino que revolucionaría la mentalidad de la gente y la infraestructura física de las ciudades, sistema de caminos y obras hidráulicas cambiarían por completo; asimismo, en el aspecto religioso oficial o del Estado se instituiría en todas las regiones del Tawantinsuyu, y la ciudad de Cusco alcanzaría máximo esplendor, como centro de poder político, militar y religioso. Por consiguiente, el estudio está enmarcado en los hechos de los inkas del Hanan Qosqo, como se anotó anteriormente, estos pasaron a ocupar los

cuadrantes de Chinchaysuyu y Antisuyu, y los del Urin Qosqo, el Qollasuyu y Kuntisuyu, respectivamente (Bauer, 2000, pág. 6).

Los inkas del Hanan Qosqo fueron los principales gobernantes y protagonistas de la historia del Tawantinsuyu, llegando a ocupar la parte alta de la ciudad sagrada, por lo que no es casual que las principales residencias de los últimos inkas estuvieran en este sector. Ejemplo de ello es Amarukancha, residencia del inka Huayna Cápac, Ccasana de Pachacutec, Quiswarkancha de Wiracocha, Hatun Rumiyoq de Inka Roca. En este sector vivía el inka y sus respectivos ayllus o panakas reales de cada gobernante, y cuando llegaron los españoles fueron expulsados y reubicados en los alrededores de la ciudad. En el caso específico de los ayllus de Hatun Ayllu y Cápac Ayllu, pertenecientes a Pachacutec y Tupaq Inka Yupanqui, fueron reubicados en el actual sector de San Blas (Valcárcel, 1924, pág. 21).

Según el historiador Donato Amado sobre la base de los ayllus de Hatun Ayllu y Cápac Ayllu, que se entienden ayllus descendientes del Inka Pachacutec y de Tupaq Inka Yupanqui, se fundaron la parroquia de San Blas (Amado, 2003, pág. 24). Igualmente, Alejandro Málaga dice que sobre la base de los Ayllus Ccollana Ynga y Yanacona, Cápac Inga Yanacona, Cápac Urinsaya, Hatún Incacuna, se fundó la parroquia de San Blas de Tococachi (Málaga, 1993, pág. 303). Igualmente, cuando se realizó el empadronamiento de los tributarios indígenas durante la inspección general llevada a cabo por el virrey Francisco de Toledo (1569 – 1581), se encontraron 912 tributarios indígenas originarios llamados cusqueños, se presume que entre ellos estarían indígenas del Hatun Ayllu y Cápac Ayllu. Y entre los forasteros o yanaconas se contaron 260 tributarios, donde estarían integrados otros ayllus de mitimaes (Cook, 1975, pág. 212).

Casi un siglo después, en 1674 se realizaron la revisita de indígenas de la parroquia de San Blas, bajo el mandato del virrey Baltasar de la Cueva Enríquez, Conde de Castellar (1674 – 1678), se encontraron que la doctrina estaba constituida por los siguientes: Ayllu Capaca [Cápac Ayllu], Ayllu Urin Qosqo, Ayllu Qollana, y Ayllu Hatun Ingacona. En el presente documento refiere:

*[...]Autos de la nueva revisita de los indios del Repartimiento y Parrochia de San Blas de la ciudad del Cuzco con todas las solemnidades su actual corregidor Dn. Pedro Geronimo Manrique, que la concluyo en 14 de noviembre del expresado año de 1768 [...] de ellos consta que numero en el distrito de dicha parrochia sus términos y jurisdicción, tres caciques, dos segundas cobradores, diez indios nobles y 89 yndios tributarios los 47 de ellos declárese originarios aunque van incluso 13 ausentes del ayllu collana por saberse su paradero, reducidos todos en los ayllus de Ayllu Capana, Ayllu Urin Cusco, Ayllu Collana, Ayllu Atuningacona [...]*<sup>24</sup>.

Esto demuestra que en la época colonial los ayllus pertenecientes a los inkas del Hanan Qosqo, así como los ayllus de mitimaes ocupaban amplios espacios geográficos en la jurisdicción de San Blas. Principalmente los ayllus descendientes del Inka Pachacutec, no solo sobrevivirán en condiciones nuevas y adversas, sino a pesar de todo serán protagonistas de su propia historia en la sociedad colonial, desde luego, no como nobles y con privilegios que en la época incaica, sino como simples ayllus o común de indígenas; pues la sociedad colonial impuso su propio status social con relación a la población aborígen.

Según lo documentado por cronistas de la época, en el Tawantinsuyu las tierras se clasificaban en tres categorías: aquellas pertenecientes al Inka, las que eran dedicadas al culto del Sol y las asignadas a los hatun runas, es decir, a la población común. Al respecto el Inka Garcilaso, relata

---

<sup>24</sup> ARC, Cajas Reales. Leg. 6. Exp. 3. 1762 – 1770. Fol. 61.

que cuando los inkas conquistaban nuevas provincias lo primero que hacían es medir las tierras y dividirlos tanto para el sol, el inka y los indígenas naturales, considerando que nunca faltaran tierras donde sembrar y suficientes pastos para el ganado. Y cuando crecía la población se quitaba una parte de las tierras del sol y del inka, de tal manera que nunca faltasen tierras a los hatun runas (Garcilaso, 2004, pág. 144).

Para la historiadora María Rostworowski resulta demasiado concisa la clasificación de las tierras hecha por los cronistas (incluido Garcilaso), puesto que las considera simples y estaría dejando pasar detalles importantes. Desde entonces, la autora, John Murra y John Rowe, cuestionaron y sostuvieron que el proceso de la tenencia de tierras en el Tawantinsuyu, es complejo y diverso. Incluso la autora, señala que dentro de las tierras del inka o del Estado estarían ubicadas tierras de ayllus reales o panakas, y las tierras de un determinado Sapa Inca, en calidad de propiedad privada (Rostworowski, 1962, pág. 177). El cronista indígena Santa Cruz Pachacuti, anotaba que mientras el Inka Tupaq Yupanqui se encontraba en la conquista de Quito, hubo tiempo de hambruna por espacio de siete años, en que mucha gente murió, pero milagrosamente en estas tierras nunca faltó comida, pues siempre llovía:

*[...] y en este tiempo comenzó aber gran hambre hasta siete años, sin que en esos siete años oliesen frutos de lo que sembraban. Dicen que en este tiempo con hambre murieron mucha gente, y aun dicen que entonces comían a sus hijos el que tenían. Y así, el dicho y Topa Ynga assiste entonces en Tomebamba. En este tiempo, dicen que el dicho Amaro Topa Ynga, siempre en esos siete años de hambre los sacaba mucha comida de sus chacaras de callachaca y lucri occhullo; y más dicen, que de su chacara jamás se apartaban nubes, lloviéndoles siempre en anocheciendo, y así dicen que no cayeyan yelos [...] (Santa Cruz, 1613/1879, pág 246).*

Se registran menciones de otras tres propiedades de Amaru Tupaq Inka y su esposa en el inventario de wa'kas del Cusco: Chacuaytapara, Amaromarcaguaci y Curi Ocllo. La primera,

Chacuaytapara (Ch-8:5)<sup>25</sup>, era una chacra ubicada en Carmenga, que pertenecía a Amaru Tupaq Inka, donde se ofrecían únicamente conchas como ofrendas, sin realizar sacrificios, de manera rápida. Amaromarcaguaci (An-1:7)<sup>26</sup> era la residencia de Amaro Topa Inca, situada en la ruta que atravesaba los Andes. Por su parte, Curi Ocllo (Ch-4:3)<sup>27</sup> era la vivienda de Curi Ocllo, esposa de Amaro Topa Inca, localizada en Colcapata. Adicionalmente, Amaru Tupaq poseía 50 tupus de tierra en la quebrada de Sorama, cerca de Angostura, en el valle de Cuzco, que incluían arboledas. Estas tierras de Sorama habían pertenecido a Curi Ocllo, hermana de la coya, quien había sido pareja de Amaru Tupaq Inka. (Rowe, 1997, pp. 228-374).

El documento de la Real Cédula fue expedido en Bruselas el 15 de Julio de 1552 por el emperador Carlos V, la cual constituye un documento clave en la distribución de tierras durante el periodo colonial temprano en el virreinato del Perú, fue una disposición real que reconocía, confirmaba o adjudicaba tierras a ciertos personajes, también se sirvió para fundar Mayorazgo perpetuo como los de España sobre las tierras y fincas que refiere en favor de Don Felipe Topayupanqui Atauchi Guascarcoya Topa, de Don Alonso Tito Atauche y de Doña Juana Marcachimbo Coya, como nietos de Topa Ynga Yupangui, 1790, los autos seguidos en la Real Audiencia de Lima por Don Joseph de la Cueva, sobre que se le diese posesión de los mayorazgos que fundo el emperador Carlos V y que se remitieron a la Real Audiencia del Cuzco para su determinación, comprenden las solicitudes de los Palominos como descendientes de Don Pedro Arias de Maldonado, a quien se le declaró que no son parte en ellos y condenó en costas y por consiguiente es visto que los Palominos no tienen derecho alguno a dichos mayorazgos, y que el que suponen no le han calificado, y por tanto debe solicitarse se les

---

<sup>25</sup> Octavo ceque del Chinchaysuyo

<sup>26</sup> Primer ceque del Antisuyo

<sup>27</sup> Cuarto ceque del Chinchaysuyo

imponga perpetuo silencio y condene en las penas a que, se le han hecho acreedores indicando lo siguiente:

*[...] A Doña Juan Marcachimbo habedes de gosar las tierras donde tiene su moida en Pumacurco que ba derecho desde la Casa esquina de Juan de santa cruz a dar derechamente en guanapata que linda con un callejón que baxa de Collcampata En pillcopuquio Pomapacha Machacapirca linda con calle real que va adar en San Blas al pie de Puma pacha y por otra parte linda con tierras y con un camino real que ba a los Andes y por otra parte linda con tierras de Chuquipampa guacapunco Cullcunchaca Amaro pachacuti Chuquipampa linda con el camino de Amaro y por otro lado con tierras de Topa Yupangui Roco cancha [...]<sup>28</sup>.*

Asimismo, durante la inspección y repartición de tierras llevada a cabo por el marqués de Valdelirios, quien desempeñó el rol de visitador de la ciudad de Cuzco entre 1711 y 1714, se presentó esta solicitud. Mathias Thopa Orcoguaranca Patauiapanqui Alferes Real, uno de los 24 electores de la ciudad y cacique y gobernador de la parroquia de San Blas, se manifestaba como heredero de Doña Sebastiana Cusirimay Thopayupanqui, de los ayllus nombrados Hatun Ingacona y ayllu Capac, donde se menciona las tierras de Amaru, Ucuucu, Patallacta; a continuación, la transcripción de la cita:

*[...] Despues de lo qual dijo asi mesmo el dho medidor aver deslindado las tierras de Patallacta y Ucu Ucu de los Yndios de Yanaconas de dicha parroquia de San Blas con los títulos en las manos y con los de dicho convento de Santo Domingo que se hallo presente el Padre Fray Juan de Portugal procurador de el y empieza el primer lindero de las tierras de Ucuucu y Patallacta/Guachocolla/Colcochaca amaro y otros nombres pertenecientes a los suzesores de los Yanaconas que fueron antiguamente de Juan Balza en lo mas alto de las tierras de Patallacta propias del Alférez Real Don Mathias Thopa Orcoguaranca Patauiapanqui [...].*

---

<sup>28</sup> ARC, Fondo Beneficencia, leg. 7, 1599. F. 889

Don Diego Tupayachi, vende sus tierras a favor de Juan de Salas, llamadas Pactapampa, Tunos y Casicancha, en los altos de la parroquia de San Blas, junto al cerro llamado Amaru, este cerro fue identificado en un plano colonial del siglo XVIII, en la parte superior de la quebrada de Ucucuchayoq wayqo; sin embargo, Los límites de las tierras son cruciales para su localización. Al sur, colindan con propiedades del vendedor; al norte, están adyacentes a una acequia que recorría el camino real, posiblemente el canal que provenía de Ucucu, utilizado para irrigar las tierras del convento de la Recoleta. La mención de "edificios" en el texto es un término colonial que se refiere a construcciones, que podrían ser las viviendas de dos pisos encontradas en el sitio arqueológico de Amaru Markahuasi. Al este, se encuentra el camino real que conduce hacia los Andes, correspondiente a la vía principal hacia el Antisuyu; y al oeste, colindan con las tierras de don Juan Acuicona; de acuerdo a la siguiente cita:

*[...] Francisco López Remuzgo, y de la Licencia, que para el otorgamiento de la dicha Escripura les tenia dada por el ylustre señor Pedro Alonzo Carrasco, Alcalde ordinario que fue en esta ciudad hicieron dicha Escripura de venta a favor de Juan de Salas, para el susso dicho sus Herederos, y subzessores, veinte topos de tierra que el dicho Don Diego tubo y posseio donde decian pactapampa y Tunos y casicancha, que estaba en los Altos de San Blas, camino de la provincia de los Andes junto a el serro llamado Amaro, que lindaban por la parte de avajo con tierras de el mesmo vendedor , y por la De arriba con la azequia que passaba por el camino real de lo alto de las mencionadas tierras, y edificios llamados, y por un lado el camino real, que va a los andes, y por el otro lado con tierras de don Juan Acuicona. Difunto, todo lo qual con otras sus dichas tierras hubo y Eredó de los dichos sus padres y Abuelos [...] como consta de la dicha Escripura de venta otorgada en esta dicha Ciudad en veinte y uno de marzo de 1585 años [...]*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> ARC, Fondo Colegio de Ciencias. 1585. Leg. 9, C.8, F. 31v y 32

*Imagen 7 Fotografía de las tierras de Amaru tupaq Inka*



*Fuente:* Imagen fotográfica tomada por las tesisistas el 28/02/2024, mostrando las tierras de Amaru, ubicada al norte de la ciudad del Cusco, próximo a unas canteras enmarcada dentro del parque arqueológico de Saqsaywaman.

El corregidor Francisco Sarmiento y Sotomayor, dio posesión a doña Ana Choquerimay Ocllo, de las tierras nombradas Guaynacalla y otros; cuando se refieren a los altos de Amaro Marca (Laqo), están probablemente indicando la parte superior del mismo, según la cita:

“[...] una certificacion dada por Juan Alonzo de Montoya, escribano de su Magestad, de cómo en un posesion que parece dió a Doña Ana Choquerimay Ocllo estando en los altos de Amaro Marca, en la ruta hacia Corimarca, Don Francisco de Sarmiento y Sotomaior, quien fue corregidor de esta ciudad, otorgó posesión a doña Ana Choquerimay Ocllo de las tierras correspondientes., chacras, corrales, y Arboledas, y tierras de Guainacalla Sunchuccata, y Puna Urccu, según parece de dicho testimonio por el referido Alonzo de Montoya escribano De su Magestad y publico [...]”<sup>30</sup>. Las tierras de Amaru Tupaq Inka en la zona arqueológica de Amaru

---

<sup>30</sup> ARC, Fondo Colegio de Ciencias, 1594, Leg. 9, C. 8, f. 28v.

Markawasi estaba conformado según la documentación de archivo por su pampa, cerro, puna, quebrada, cocha, asociado al sistema hidráulico, sistema de caminos prehispánicos y sistema de wakas y ceques.

En otra carta relacionada con la sucesión de los hijos de Luis Cusirimachi, originarios de la parroquia de San Blas, se menciona la venta de un terreno de cuatro topos y medio al convento de San Agustín. Este terreno estaba destinado al cultivo de papas y otras legumbres, ubicado en la zona conocida como Manducallas, que linda con la acequia de amaru cocha. Al respecto se lee en el siguiente extracto:

*[...] sepan quantos esta carta vieren como Don Francisco Asuycona y mateo roca e Ysabel Chimbo soltera hermanos legitimos de Don Luis Cusirimachi y de francisca cusimanto su mujer difuntos naturales de la parroquia de San Blas de esta ciudad del Cuzco [...] otorgamos y conocemos por esta presenta carta que vendemos y damos en venta real para ahora y en todo tiempo al prior y frayles del convento de San Agustin y sea quatro topos y medio de tierras de sembrar papas y otras legumbres en el asiento llamado manducallas, que lindan con tierras de Don Juan Felix palomino y por otra con tierras de los padres del dicho convento y por otra con la acequia y caza de amaro cocha y le vendemos como una albacea que hay en las dichas tierras llamada callista cocha [...]<sup>31</sup>.*

Otro documento de 1678, Andrés Arias posee más de 200 fanegadas de tierras dedicadas al cultivo de maíz, trigo y diversas legumbres, ubicadas en las altitudes de la parroquia de San Blas, en el asiento nombrado amaro pampa, guairacpongo, mollomeca, cariorco que va hasta un arroyo de las salineras y camino real a pisaq. Del cual se muestra la referencia documental:

*Andrea Arias de Meneses vecino de esta ciudad paresco ante vuestra merced en aquella via y forma que mas a mi derecho convenga y digo que tengo y poseo unas docientos fanegadas de tierras de sembrar maíz, trigo y legumbres que están en los altos de la parroquia de San Blas de esta ciudad en el asiento nombrado amaro, guayracpongo,*

---

<sup>31</sup> ARC, Protocolos Notariales, Beltran, Lucero Alonso, Prot. 01, 1630-1631, f. 485.

*mollomeca, cariorco que va hasta un arroyo que baja al horno de cal hasta las salinas de san sebastian [...]*<sup>32</sup>.

En el año 1665, se encuentra otro documento que se refiere a títulos, provisiones, herramientas y otros registros relacionados con las tierras de Amaro Cancha, ubicadas en la hacienda Calera, en las elevaciones de la parroquia de San Blas, las cuales son mencionadas en este contexto:

*[...] Don Francisco de Hernandez de la Torre como marido y conjunta persona de Doña Catalina de Narvaez y de Doña Luisa Narvaez su hermana presentaron escrito expresando, que por parte del convento de Santo Domingo se había pedido división y partición de las tierras y chacras que tenían y poseían donde dicen amaro y callachaca en los altos de la parroquia de San Blas [...] poseía las tierras que fueron de Doña Juana Marcachimbo Ccoya nombradas guacaponco, chuquiguacra, ucu ucu, ccurcurchaca, Pucyupampa, matiguasi, tambomachay, corimarca de sembrar maíz y otras legumbres [...] Doña Bernardina de olmos presento escrito haciendo presentación de los títulos de 15 topos de tierras en el sitio nombrado amaro que fueron Tupa Inga Amaro [...]*<sup>33</sup>

La importancia de los inkas del Hanan Qosqo, especialmente de Amaru Tupa Inka, en la expansión y consolidación del Tawantinsuyu, destacando su influencia territorial y política. Se resalta la persistencia de sus ayllus y tierras durante la época colonial, evidenciando la transformación social de la nobleza inka en comunidades indígenas comunes. Además, se describe la compleja tenencia de tierras y la administración hidráulica y agrícola vinculada a estas propiedades, reflejando la continuidad y adaptación de estructuras prehispánicas en el periodo colonial.

---

<sup>32</sup> ARC, Protocolos Notariales. Bustamante Alonso de. Prot. N° 13, 1679-1680, f. 51.

<sup>33</sup> ARC, fondo Colegio de Ciencias, 1581-1768, leg. 9, f. 32.

*Imagen 8 Fotografía del Amaru Pampa*



*Fuente:* Imagen fotográfica de las tesistas tomada el 28/02/2024. Se visualiza las tierras de Amaru, el cerro, la pampa y parte de Amaru Huayqo y su puna, ubicada al norte de la ciudad del Cusco, próximo a unas canteras enmarcada dentro del parque arqueológico de Saqsaywaman

*Imagen 9 Fotografía del Amaru Qocha*



*Fuente:* Imagen fotográfica de las tesistas tomada el 28/02/2024. Se observa el Amaru Qocha, junto al sitio arqueológico de Amaru Markawasi, ubicada al norte de la ciudad del Cusco, próximo a unas canteras enmarcada dentro del parque arqueológico de Saqsaywaman.

*Imagen 10 Fotografía del Amaru Huayqo.*



*Fuente: Imagen fotográfica de las tesistas tomada el 28/02/2024. Se aprecia Amaru Huayqo, camino troncal del Qhapaq Ñan al Antisuyo, en el fondo tierras de Callachaca y las salineras de San Sebastián, el cerro Amaru su pampa y parte de Amaru huayco y sus punas camino al ande.*

## **CAPÍTULO III**

### **EL SIMBOLISMO MÁGICO-RELIGIOSO EN LAS TIERRAS Y LA WAKA AMARU MARKAWASI**

#### **3.1. LAS TIERRAS Y LA NOCIÓN DEL ESPACIO SAGRADO**

La concepción del espacio en el ámbito andino, tal como la perciben sus habitantes, está impregnada de múltiples significados, los cuales reflejan su particular visión del entorno que les rodea. “Para la época prehispánica podríamos distinguir dos nociones aplicables a su idea de espacio. La primera ligada a la cosmovisión y religiosidad de los habitantes de los Andes y, la segunda, referida a la existencia de organizaciones sociales y políticas situadas en la base de espacios articulados también por consideraciones étnicas (comprendiendo claro está particulares manifestaciones culturales)” (Regalado de Hurtado, 1996, pp. 88-89). En efecto, La gestión del espacio por parte de sus ocupantes, quienes poseen rasgos distintivos, se entrelaza inseparablemente con su religiosidad y su percepción del entorno geográfico. Además, esta relación se ve enriquecida por las actividades humanas que llevan a cabo en ese contexto.

En la concepción andina del espacio, se establece una clara relación entre la disponibilidad de recursos y la disposición de la población para trabajar. Así, el valor del espacio no solo residía en los recursos que ofrecía, sino también en la voluntad de las personas que lo habitaban para cultivarlos y aprovecharlos. Este concepto es fundamental, pues el Inka lo tuvo en cuenta al

llevar a cabo su política expansionista. Las siguientes citas de Inka Garcilaso de la Vega y del cronista Juan Diez de Betanzos reflejan el interés del Inka por conquistar territorios ricos en recursos y habitados por poblaciones dispuestas a aprovecharlos, así como su desilusión al encontrarse en lugares que no satisfacían esas expectativas:

Habiendo gastado Túpac Yupanqui algunos años en la conquista de la paz, determinó hacer la conquista del reino de Quito, por ser famoso y grande, que tiene setenta leguas de largo y treinta de ancho, tierra fértil y abundante, dispuesta para cualquier beneficio de los que se hacían para la agricultura y provecho de los naturales [...] (Garcilaso de la Vega, 2004, pág. 567).

A la vez, Betanzos, señala:

[...]y tomó Inca Túpac Yupanqui el camino derecho que a él le pareció, y así caminó por sus jornadas y vino a dar a una provincia que llaman Llipi [Lipes], en la cual provincia halló que la gente de ella era pobre de comidas [...] y las casas [eran] pequeñas y bajas y [la] gente muy ruin; lo que éstos tenían eran minas de muchos colores, muy finas para pintar y de todos los colores que nosotros tenemos, y ansimismo, poseían algún tanto de ganado, y ansimismo, en aquella tierra [había] muchas avestruces, y los naturales destos poblezuelos bebían de xagueyes y manantiales muy pequeños. A éstos mandó que les tributasen de aquellos colores y de aquellos ganados, e así lo hicieron; y, partiendo de allí, fue por tierra muy estéril de aguas y comidas y tierra rasa y sin monte y todo lo demás de ella salitral [...] (Betanzos, 2004, pp. 200- 201).

Es fundamental destacar que, en el contexto andino, la concepción del espacio estaba estrechamente ligada a su sacralización. En este sentido, se puede afirmar que "la existencia del Tawantinsuyu implicaba una sacralización del espacio, organizada por la divinidad solar y

protegida por las autoridades debido a su papel religioso. El Tawantinsuyu, entendido como la totalidad compuesta por las cuatro partes del mundo conocido, representaba el ámbito ceremonial y social durante la época de dominio inca en los Andes, un 'cosmos' estructurado por el dios Sol y sostenido por los gobernantes de Cusco" (Regalado de Hurtado, 2000, pág. 78). Así, al concebir el Tawantinsuyu como un espacio sacralizado, influenciado por la divinidad solar y respaldado por los líderes de Cusco, se reconoce como una entidad indivisible. La siguiente cita de Franklin Pease respalda esta perspectiva:

[...] De la misma manera relataron incluso los cronistas las disposiciones "testamentarias" de Huayna Cápac, quien aparece dictando normas claramente europeas, como la de dividir su territorio entre sus hijos Huáscar y Atahualpa; norma imposible, toda vez que el Tawantinsuyu no era una mera propiedad del Inka, sino un mundo sagrado, indivisible y único (Pease, 1980, pág. 281).

Intentar aplicar conceptos y nociones ajenos al contexto andino sobre la tenencia de tierras sería similar a imponer las reglas de un deporte en uno distinto. Por ello: "La importancia de la tenencia de la tierra en los Andes exige una mayor investigación del tema por su complejidad, y por contener conceptos muy distintos a los del Viejo Mundo. Las ideas de territorio y de frontera, tal como existen en otras latitudes, difieren en el ámbito andino por no presentarse como una unidad sino, más bien, de manera discontinua" (Rostworowski, 2002, pág. 653). Por lo tanto, la idea de un espacio territorial no continuo en el ejercicio de los derechos sobre la tierra se opone de manera significativa a la noción sacralizada del espacio, que preservó su integridad a lo largo de la época incaica. Esta perspectiva es compartida por Cock, quien sostiene que:

Nos encontramos frente a una concepción distinta acerca de territorio y de frontera, donde es perfectamente posible que dentro de un territorio se hallen otros territorios, pertenecientes a

otros grupos humanos (ayllus) distintos y donde cada uno de estos grupos intrusos reconocen el territorio como propio y de su exclusivo dominio; donde el carácter de las islas no es el de multiétnico, ya que se trata de miembros de una misma etnia y donde a pesar de esto cada ayllu y cada individuo reconoce sus tierras como propias, sin compartirlas con otros ayllus o grupos (Cock, 1989, pág. 39).

Es fundamental distinguir entre el piso ecológico, que poseía un carácter multiétnico, y las islas o grupos de islas dentro de ese espacio, que generalmente (aunque no siempre) eran explotadas por un grupo étnico específico. A continuación, es relevante añadir lo que señala María Rostworowski al respecto:

Otra manifestación de la territorialidad discontinua se halla en las tierras propias de las huacas o de las divinidades. Los documentos sobre la extirpación de la idolatría entre los naturales en el siglo XVII (Archivo del Arzobispado de Lima) confirman esta situación, pues cada huaca, por pequeña que fuese, poseía tierras para cultivar el maíz necesario para las bebidas durante los ritos y celebraciones de sus fiestas. El tamaño y extensión de dichos campos estaba en relación con la importancia de los ídolos. Las grandes divinidades como Pachacamac gozaban de chacras en muy distintos y lejanos parajes, y el usufructo era remitido a su santuario (Rostworowski, 2002, pág. 656).

Es indiscutible el papel fundamental de la religión en la cosmovisión del hombre andino. Este comprendió que su existencia y origen estaban estrechamente relacionados con la intervención de sus dioses o wakas, lo que motivó su devoción hacia ellos. Las maneras en que los habitantes andinos manifestaron su reconocimiento incluyeron la asignación de tierras y la provisión de mano de obra para su cultivo. Los productos obtenidos se utilizaban en sacrificios y beneficiaban a los sacerdotes y a quienes se encargaban de los rituales. En resumen, el derecho

al uso de la tierra se otorgaba con un carácter ritual y agradecido, en honor a sus deidades, ídolos y wakas.

La concepción andina del espacio está profundamente ligada a una visión sacralizada y colectiva, donde el territorio no es una propiedad individual sino un cosmos sagrado regido por la divinidad solar y las autoridades incaicas. La gestión del espacio combina recursos naturales, trabajo comunitario y religiosidad, reflejando una territorialidad discontinua y multiétnica, pero cohesionada por vínculos culturales y rituales. Así, la tierra tiene un valor ritual y social, y su uso está subordinado a fines religiosos y comunitarios, distanciándose de nociones occidentales de propiedad y frontera.

### **3.2. DIMENSIÓN MÁGICO-RELIGIOSO EN EL USO DE TIERRAS**

Al analizar el mundo andino, y en particular el Estado Inka, resulta ineludible reconocer su carácter eminentemente agrario. En esta estructura, los curacas, y especialmente el Inka, desempeñaron un papel fundamental en la organización y sistematización de la producción. Este último, como "hijo del sol", representó el poder divino que permeaba la agricultura a gran escala en los Andes, lo que evidencia la profunda relación religiosa con esta actividad. Además, es fundamental resaltar el aspecto sagrado, tanto celestial como terrenal, que ha envuelto históricamente la labor agrícola del habitante andino, un rasgo que aún perdura en su práctica productiva.

La divinidad del Inka era un hecho indiscutible en los Andes, a pesar de los retos que enfrentó al aplicar su política expansionista sobre otras naciones andinas. Su veneración y respeto eran tan profundos que nadie se atrevía a desobedecerlo. El Inka no solo encarnaba el orden y la

armonía, sino que también simbolizaba la sistematización de la producción y la adecuada gestión de la mano de obra. Franklin Pease ilustra esta realidad al afirmar que:

En Collaguas, en la sierra arequipeña (Caylloma), el Inka viene ordenando la movilización de las piedras y su ordenamiento en andenes agrícolas, repartiendo el agua entre los pobladores, etc. [...] El Inka aparece como una divinidad ordenadora que no sólo configura nuevamente el mundo terreno, sino que de hecho interviene en los conflictos y la solución de las necesidades de los habitantes; en Cabanaconde, el Inka introduce masivamente el cultivo del maíz, empleando para ello mano de obra que viene desde muy lejos, desde el Cusco. Por ello las crónicas nos hablan de ejércitos descomunales en marcha, casi podríamos afirmar que se trata de mittani que van a cumplir tareas de construcción o de labranza en remotas regiones, aunque también pueden desempeñarse como cargadores que llevan lo que el Inka redistribuye en su marcha (Pease, 1980, pág. 263).

De este modo, desde la óptica andina, el Inka es percibido como un ser con un poder ilimitado, conferido por los dioses, en particular por la divinidad solar. La siguiente cita del padre Bernabé Cobo proporciona una perspectiva sobre el origen divino de los inkas:

[...] cuando el Criador del mundo (que en su lengua llaman de dos maneras, conviene a saber, Ticciviracocha y Pachayachachic) formó todas las cosas en Tiaguanaco, donde fingen que residía, mandó al sol, luna y estrellas irse a la isla de Titicaca, que está en la laguna deste nombre, y que desde allí se subiesen al cielo; y que al tiempo que se quería partir el sol en figura de un hombre muy resplandeciente, llamó a los Incas, y a Manco-Cápac, como a hermano mayor, habló desta manera: «Tú y tus descendientes habéis de sujetar muchas tierras y gentes y ser grandes señores; siempre me tened por padre, preciándoos de ser hijos míos, sin jamás olvidaros de reverenciarme como a tal»; y que acabando de decir esto, le dió las insignias

de rey, que desde entonces usó él y sus sucesores, y se subió luego al cielo con la luna y estrellas a ponerse cada cual en el lugar que tienen [...] (Cobo, 1956, pp. 62-63 2º Vol.).

El origen de los pueblos andinos está íntimamente ligado a una dimensión mítica. "Aunque los mitos de la región central de los Andes, tal como los documentaron los cronistas, atribuyen la creación de los seres humanos a deidades específicas como Con, Viracocha, Pachacamac, Wallallo y Pariacaca, es innegable que el relato antropogénico más común es el que describe la emanación o surgimiento del ser humano del interior de la tierra" (Mariscotti de Görlitz, 1978, pág. 35). Partiendo de la idea de que el hombre andino consideraba a la madre tierra, conocida como Pachamama, como una entidad divina y la personificaba como una figura femenina maternal, se entiende su profunda veneración hacia ella. Esta reverencia se fundamenta en que Pachamama era vista como la fuente de cultivos esenciales para su subsistencia. Así, según Ana María Mariscotti, se le consideraba una diosa de la fertilidad y la vegetación. La siguiente cita del padre Bernabé Cobo ilustra claramente esta relación:

Todos también adoraban a la tierra, a la cual nombraban pachamama, que quiere decir «la madre tierra»; y solían poner en medio de sus heredades y chacaras, en honra desta diosa y como ara o estatua della, una piedra luenga, para hacerle allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacaras; y cuanto una heredad era más fértil, tanto era mayor el respeto que le tenían (Cobo, 1956, pág. 161 2º Vol.).

Establecer una conexión entre la divinidad terrenal representada por Pachamama y la agricultura otorga un carácter sagrado a la producción agrícola, cuyos productos no solo satisfacían las necesidades básicas, sino que también servían en rituales (como la coca y el maíz). "Asimismo, como se ha señalado en la tradición oral, los principales personajes de los mitos de origen, desde Huari hasta Pachacamac, y de Mama Huaco a Achkay, así como de

Pariacaca a Incarrí, se presentan primordialmente como deidades, demonios o héroes que traen consigo el maíz y son fundadores de la agricultura.” (Curatola, 1994, pág. 253). Esto implica que tanto la agricultura como la tierra tenían un significado sagrado. La siguiente cita de Garcilaso de la Vega ilustra cómo el acto de "labrar la tierra" era visto como un mandato divino para los inkas:

Dijo el Inca Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho (viviendo como fieras, brutos, sin religión ni policía), se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casa y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. (Garcilaso de la Vega, 2004, pp. 113-114).

La reciprocidad, que forma la base de la organización social y racional en el ámbito andino, estaba profundamente impregnada de significados religiosos en la cosmovisión de sus habitantes. Esto se evidencia en la reflexión de María Rostworowski, que ilustra este punto de manera clara:

No sólo debió existir una correspondencia entre la sierra y la costa de tipo socioeconómico como lo hemos visto hasta aquí, sino también en el aspecto ceremonial. Se debe contemplar entre ambas regiones un intercambio de ideas, creencias y costumbres. Ávila narra cómo todos los yungas subían hasta el adoratorio del dios Pariacaca para asistir a las grandes fiestas en su honor. Numerosos pueblos costeños participaban en la peregrinación, entre los que figuraban los Pachacamac. Seguramente a la inversa, cuando los sacerdotes del importante dios de la costa central celebraban sus ceremonias y regocijos, no sólo tomaban parte lejanos pueblos

yungas, sino que a ellos también acudían los serranos, que vendrían de distantes lugares a adorar a Pachacamac, el extirpador de la idolatría en Huacho, cuenta que la huaca principal de Choque Ispana tenía cuatro accesos, dos para costeños hombres y mujeres y dos para los serranos, lo que prueba la participación de los habitantes de ambas regiones en las grandes fiestas religiosas. En esas oportunidades se olvidaban de los pleitos, luchas y rencores para todos juntos celebrar a los dioses, bebiendo en signo de reciprocidad, e intercambiando los productos de sus tierras (Rostworowski, 1978, pág. 182).

En la cosmovisión andina, la tierra era percibida como un ente divino, simbolizado por la figura femenina de Pachamama. María Rostworowski examinó las interrelaciones entre la estructura familiar y el acceso a los recursos naturales, así como la influencia de la geografía en las diversas tradiciones culturales de las regiones andinas y costeras durante los períodos preincaicos e incaicos. Esta destacada historiadora fue pionera en ofrecer una visión integral sobre el rol de la mujer en estas sociedades, y en sus investigaciones señala que:

En los mitos se distinguen dos tipos de divinidades, las masculinas y las femeninas, cumpliendo cada grupo funciones específicas y distintas. Mientras los dioses masculinos corresponden en su mayoría a los fenómenos naturales, tales como tormentas, avalanchas de piedra y lodo, movimientos sísmicos, que había que controlar a través de sacrificios y ofrendas; las huacas femeninas se asociaban con las necesidades del género humano para subsistir y alimentarse. Destacaban como diosas Pachamama, la tierra fecunda: Mama Cocha, el mar; Urpay Huachac, la diosa de los peces y aves marinas: Mama Raiguana, la responsable de repartir las plantas alimenticias al hombre, otorgando a los serranos las suyas, lo mismo que a los costeños, de acuerdo con sus respectivos medioambientes (Rostworowski, 1998, pág. 21).

El equilibrio entre hombres y mujeres era considerado sagrado en la cosmovisión andina. La masculinidad se vinculaba con fenómenos atmosféricos, mientras que la feminidad se asociaba

con la fertilidad y los lazos de parentesco. Esta dualidad y jerarquía en las relaciones entre sexos influían profundamente en la manera en que los incas interactuaban tanto con la humanidad como con la naturaleza.

Los mitos de fundación del Qosqo, según el historiador Luis E. Valcárcel, en referencia al mito de los hermanos Ayar, destaca lo siguiente:

Fueron tribus en búsqueda de tierras fértiles con la finalidad de satisfacer necesidades de alimentación a través de la agricultura, factores que determinaron la dinámica de las migraciones, en la concepción mítica están estrechamente unidos hechos históricos con símbolos agrarios y de alimentación [...]. Los hermanos Ayar son figuras míticas que simbolizan cuatro tribus de la siguiente manera: Ayar Manco representa a los Mascaras, Ayar Auca a los Chillkes, Ayar Uchu a los Tampus y Ayar Kachi a los Maras, así como a los Tampus y los Maras, petrificados sus jefes míticos y fundado el Cusco, prosiguen su ruta y establecen los pueblos de Maras y de Tampu, en el valle del Urubamba (Valcárcel, 1939, pp. 218-220).

La relación entre los hombres y la naturaleza fortalecía los principios de la cosmología y la estructura social en la sociedad inca. Silverblatt explica cómo este paradigma se manifestaba en la cultura inca: Un principio esencial de la cosmología compartida por las comunidades andinas era una visión dialéctica de los opuestos, expresada a través del paralelismo sexual. Este concepto fue formalizado por los incas como parte de su ideología religiosa. Pachacuti Yamqui Salcamayhua ofrece una descripción del Qorikancha en Cusco, que ilustra cómo el imperio inca utilizó el modelo de dualismo sexual para estructurar su cosmología. En este contexto, la deidad central representada es Viracocha, el dios creador de los Andes, concebido como un ser andrógino y simbolizado por un círculo. Viracocha reúne ambos principios sexuales y alberga en su interior todas las fuerzas que estos representan. Esta deidad establece

las líneas paralelas de las deidades masculinas y femeninas, cuyos descendientes son los hombres y mujeres de la sociedad andina (Silverblatt, 1976, pág. 308).

Pachacuti Yamqui Salcamayhua presenta una descripción del Qorikancha en Cusco, que demuestra cómo el imperio inca empleó el modelo del dualismo sexual para estructurar su cosmología. En este contexto, la figura principal es Viracocha, el dios creador de los Andes, quien es representado como un ser andrógino y simbolizado por un círculo. Viracocha abarca ambos principios sexuales y contiene en su esencia todas las fuerzas que estos implican. Esta deidad fundamenta las líneas paralelas de deidades masculinas y femeninas, de las cuales descienden los hombres y mujeres de la sociedad andina.

De igual manera, Billie Jean, a través de la complementariedad y en base al trabajo de Pachacuti Yamqui, enfatiza lo siguiente:

El templo tenía la forma de una casa donde los elementos masculinos están representados en el lado izquierdo y los elementos femeninos al lado derecho dentro de la forma. En el centro del dibujo hay una serie de figuras verticales interpretadas por Zuidema como la representación del axis neutro del Cosmos. Yo, por mi parte, creo que las figuras centrales representan la realización de la combinación de elementos masculinos y femeninos la síntesis necesaria para la procreación y regeneración, [...] (Billie Jean, 1975, pág. 38).

En esta cosmovisión, la representación de mujeres y hombres se posiciona claramente debajo de la cruz, mientras que por debajo de ellos se hallan los collcampatas, los almacenes y los andenes. Las actividades complementarias entre ambos géneros eran esenciales para la reproducción y la sostenibilidad de la sociedad inca.

La importancia de la dimensión mágico-religiosa es que permea la agricultura andina, donde el Inka, como hijo del sol, representa un poder divino que organiza la producción y moviliza mano de obra. La tierra, personificada en la Pachamama, es una entidad sagrada vinculada a la fertilidad y al sustento. La cosmovisión andina integra dualidades y una reciprocidad ritual que fortalece la relación hombre-naturaleza. Esta visión sagrada y complementaria orienta tanto la organización social como la gestión de los recursos en el mundo incaico.

### **3.3. SISTEMA DE CEQUES Y WAKAS VINCULADA AL ANTISUYU**

En este ítem se intenta visualizar de cómo los inkas habrían iniciado el dominio de la región del Antisuyu. En este sentido, las primeras informaciones con respecto al ingreso de los inkas a la región del Antisuyu y que hace reflexionar en la utilización o reutilización de principales caminos es del Inca Garcilaso de la Vega, quien por versión de su tío materno recogió la mayor parte de relatos plasmados en su obra “Comentarios Reales”, donde apunta:

Fue Manco Cápac, el primer gobernante Inca que había reducido todos los pueblos aledaños a la ciudad del Cuzco...Y para abreviar las hazañas de nuestro primer Inca, te digo que hacia el levante redujo hasta el río llamado Paucartampu y al poniente conquistó ocho leguas hasta el gran río llamado Apurimac y al mediodía atrajo nueve leguas hasta los Quesquesana [quiquijana] [...] Estos fueron los primeros principios que esta nuestra ciudad tuvo para haberse fundado y poblado como la ves (Garcilaso, 1609/2004, pág. 25).

Esta versión demostraría que los primeros inkas, para sujetar los pueblos en la jurisdicción de los valles de Písaq, Calca y Paucartambo, tuvieron que utilizar uno o más caminos y/o en todo caso mejorarían los existentes, o simplemente se vieron en la necesidad de construir otros nuevos para el desplazamiento del ejército inka, y posteriormente para el intercambio de nuevos productos.

El cronista mestizo apunta que los pueblos asentados al oriente de la ciudad de Cusco fueron ubicados y reducidos a ambos lados del camino al Antisuyu, aunque Garcilaso no recuerda nombres de los pueblos fundados, pero da el número de ellos que fueron trece reducidos aproximadamente. Asimismo, dice que estos pueblos en su mayoría estuvieron conformados por la nación de los Poques, también es probable que estos pueblos fueran conformados por grandes y pequeños asentamientos humanos dispersos, donde los primeros tendrían mayor presencia física y humana que los segundos, pero vinculados entre sí y en su mayoría relacionados al camino principal que los comunicaba entre uno y otro pueblo. Seguramente la existencia de uno o más caminos fue fundamental (como fue a lo largo de la historia humana), pues no solo facilitaría la comunicación entre habitantes sino permitiría una continua y estrecha relación humana y quizás comercial.

Por otra parte, Juan de Betanzos apunta, que el engrandecimiento del pequeño señorío del Cusco fue obra y gracia del Inka Pachacutec, como también la conquista del Antisuyu y de su hijo Tupaq Inka Yupanqui. Para ejecutar el proyecto el Inka previamente habría enviado a sus capitanes de guerra para ver la calidad de las tierras y su gente, y sabida la entrada del Inka los lugareños se redujeron pacíficamente:

Como los naturales de aquellas comarcas supieron la entrada en su tierra del Inga, como ya muchos de ellos por mano de sus capitanes habían sido puestos en su servicio, le vinieron a hacer la mocha [obediencia] trayéndole presentes de muchas plumas de aves y coco, y de lo más que tenían en su tierra y a todos les agradecía mucho. Los demás indios que habitaban en aquellas montañas, los que quisieron ser vasallos enviaronle mensajeros, los que no, desampararon sus pueblos y metieronse con sus mujeres en la espesura de la montaña (Betanzos, 1551/1968, Cap. XXVII, pág. 150).

Muchos habitantes de estas provincias al tener conocimiento de la entrada del Inka Tupaq Yupanqui se someterían pacíficamente, incluso se menciona que tributaban al Estado con flechas, plumas de aves y flores de colores.

Pero surge la interrogante ¿Qué motivos tuvieron los inkas para conquistar la región del Antisuyu? La conquista del Antisuyu significó para los inkas, no solo la utilización o reutilización del camino o los caminos, que sus antecesores dejaron, sino también implicó, un mayor motivo que fue incorporar una nueva región rica en recursos naturales y minerales. En este sentido, probablemente los caminos que partían de Cusco, casi de inmediato fueran reconstruidos, mejorados y quizás transitados con mayor fluidez desde tiempos de Pachacutec. Por otro lado, estaba presente en la política inka colonizar la selva y partía de un principio de aprovechamiento de las ingentes cantidades de los recursos naturales y minerales que abundaban en esta región. Por consiguiente, la conquista del Antisuyu fue parte importante y estratégica en la política de expansión inka.

Sarmiento de Gamboa en relación a Amaru Tupaq Inka, menciona:

Yupanguí [...] y mando por todas las tierras que habia conquistado que tuviesen y venerasen las guacas del Cuzco arriba nombradas, dandoles nuevas ceremonias para el culto de ellas y quitandoles sus antiguos ritos. Y dio cargo de visitar las guacas, idolos y adoratorios a un hijo suyo mayor legitimo llamado Amaro Topa Inga, para que hiciese quitar las guacas que ellos no tenian por verdaderas [...] (Sarmiento, 1572/1943, pág. 48).

Esta cita sustenta de mejor manera que Amaru Tupaq Inka fue especialista en temas agrícolas y ceremonias religiosas, donde Pachacutec le encargaba para quitar las wakas vencidas.

En relación al significado de ceque y waka, Polo de Ondegardo menciona:

Del templo del Sol salían, como de centro, ciertas líneas, que los indios llaman Ceques (a); y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos Ceques estaban por su orden las Guacas y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares pios, cuya veneración era general a todos; y cada Ceque estaba a cargo de las parcialidades y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las cuales salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las Guacas de su Ceque y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos [...] (Polo, 1571/1916, Cap. 3, pág. 17).

En la cita se lee la palabra waka como adoratorio que había en el Cusco y su comarca, y se encontraban en orden conformando los ceques o líneas proyectadas al templo del sol (Qorikancha) organizados en cuatro secciones, correspondientes a los cuatro caminos reales que partían de Cusco, estos sitios sagrados eran objeto de veneración general entre todos los habitantes de la ciudad. Cada uno de estos lugares estaba bajo la responsabilidad de diversas parcialidades y familias, de las cuales surgían ministros y sirvientes encargados de cuidar las wakas y los ceques, así como de realizar los sacrificios prescritos en los momentos adecuados. Los caminos rituales funcionaban como sistemas de comunicación, con Qorikancha como su punto central de divergencia y convergencia, conectando distintos ceques y wakas entre sí.

El padre Bernabé Cobo, en su obra "Historia del Nuevo Mundo", destaca que: "dicho habemos ya como a todos los lugares sagrados diputados para oración y sacrificios llamaban los indios peruanos guacas, así como a los dioses e ídolos que en ellos adoraban [...]" (Cobo, 1653/1664, Cap. XII, pág. 5).

En la siguiente cita, se describe que las wakas son considerados lugares sagrados destinados a la oración y el sacrificio, así como las deidades e ídolos que los pueblos indígenas veneraban

en dichos espacios. Según Diego Gonzales Holguín, el término de ceque es una línea, raya o término, y waka es un adoratorio, conforme a la siguiente cita:

Ceqque “Raya, línea, término”; Huacca muchhana “lugar de ídolos, adoratorio” (Gonzales, 1608, pág. 59).

En la crónica de Cristóbal de Molina, un cusqueño que ocupó el cargo de párroco en Nuestra Señora de los Remedios, se menciona lo siguiente:

[...] Haber sido halli el principio de su linaje, hicieron huacas y Adoratorios estos lugares, en memoria del primero su linaje de alli procedio y así cada nación se viste y trae el traje con el que a su huaca vestian. Y dicen que el primero que de aquel lugar nació, alli se volvia a convertir en piedras otros en halcones y condores, y otros animales y aves; y asi son de diferentes figuras las huacas que adoran y usan[...]Ponian idolos de piedra, dandoles el nombre a cada Wuaca que ellos entendían había tenido aquel de quien se jactaba proceder; asi los adoraban y ofrecian sus sacrificios de aquellas cosas que cada nación usaba; no obstante que hubo algunas naciones que tuvieron noticia, antes que el inca los sujetase, que habia un hacedor de todas las cosas, al cual, aunque le hacian algunos sacrificios, no eran en tanta cantidad ni con tanta veneración como a su huacas[...] (Molina, 1574, pp. 9-21).

El cronista Cristóbal de Albornoz, al referirse a los ceques, anota:

[...]Ase de advertir que en todas las más guacas questán en los cerros y en llanos, tienen alrededor de si unas señales que llaman Ceques o Cachavis, que son señales de los ofrecimientos que las tales guacas hazian y tienen sus nombres en renombre, cada señal del que alli ofrecio hijo o carnero de oro o plata o de mollo, hallaran los ofrecimientos en los tales Ceques o Cachavis [...] (Albornoz, 1575/1981, pág. 218).

El aporte de Albornoz, sobre la idea de ceque, se refiere a señales donde se ubican las wakas y se ofrecían sacrificios en cada señal o ceque o cachavis.

En relación a las wakas refiere:

[...]Los yngas como subcedian los unos a los otros fueron inbentando muchos géneros de guacas que generalmente mandó que las adoracen en toda la tierra que poseyó, de las cuales dio en todas o las más provincias conforme a la posibilidad de la tierra cuyos nombres pone muchos, y de cada un nombre. Ay muchas en toda la tierra unas bendecidas como ellos llaman atisea. otros en pie. A todas éstas dio servicio y haciendas y bases de oro y plata y a muchas gandos en la forma que diré [...] (Albornoz, 1575/1981, pág. 194).

Dentro del gran Estado Inka se fueron creando wakas, a las que les adjudicaron un nombre, y adoradas en relación al área de expansión donde se ubicaba. Esto es importante, debido a que cada linaje vestía el traje con que su waka vestía, diferenciándose una nación de otra. Hace deducir que cada ayllu poseía un traje característico de su región, lo que permitía conocer a un individuo por su vestimenta y su waka; por otro lado, afirman lo manifestado por Cobo y Albornoz sobre el nombre que se le ponía a cada waka y el culto y sacrificios que realizaban, además, refiere a un dios principal o supremo que no daban cierto grado de afectividad como a las wakas de su región.

Con respecto a la conquista y expansión inka, los pueblos antiguos poseían sus respectivas wakas, y a la llegada de los inkas todas se conservaban. El Inka antes de someter a sus dominios a los pueblos conquistados tuvo decencia y sabiduría al respetar sus wakas, aunque sobre sus wakas deberían adorar al sol como dios principal, de esta forma las wakas principales de los diferentes ayllus conquistados pasaban a ser secundarias.

Martín de Murua, hace referencia al Inka Yupanqui como uno de los principales idólatras de los señoríos de los inkas, refiere:

[...]y este solo acostumbraban, hasta que el primer infante y capitán Pachacuty Inga Yupangui fue el que los comenzó a señorear y les mando adorar guacas y les dió orden con que y como los habían de sacrificar (...) El Inca instituyó un culto religioso entre los pueblos indígenas, rindiendo tributo al Sol, la Luna y las estrellas. Asimismo, erigió el templo de Qorikancha, dedicado al Sol. Cada nación contaba con su propio ídolo, conocido como huaca, a la que veneraban con gran devoción, observando estrictos ayunos. Durante estos períodos de abstinencia, se abstenían de consumir carne, pescado, hierbas, sal y ají, limitándose únicamente a maíz crudo y agua fría. [...] (Murua, 1590/1946, pág. 49).

La cita evidencia a Inka Yupanqui y se le atribuye la construcción del Qorikancha como centro principal de culto y adoración, inclusive para ingresar debían de abstenerse de comer y otras cosas, y que solo pasaba con agua y maíz crudo, es clara la devoción que mostraron los inkas en cuanto se refiere al culto a las wakas. En estudios realizados por investigadores referidos a ceques y wakas, destaca la figura de Tom Zuidema, quien menciona:

[...]328 lugares sagrados del Cuzco y sus alrededores, que incluyen piedras, manantiales o casas que, por una razón u otra, fueron de particular relevancia en la historia o en la mitología Inca. Estos sitios estaban divididos en grupos, cada uno de los cuales se concebía como dispuesto en una línea imaginaria llamada ceque. Es importante señalar que todas estas líneas convergían en el centro del Cuzco [...] (Zuidema, 1995, pág. 28).

María Rostworowski, acerca del sistema de ceques manifiesta:

[...] Este complejo sistema de organización, compuesto por ceques y huacas, operaba como un extenso quipu que, a través de sus "cuerdas y nudos", abarcaba toda la ciudad de Cusco. La

responsabilidad del culto en cada uno de los 348 lugares sagrados recaía en un grupo social específico, que debía realizar sus prácticas conforme al calendario ritual establecido. Estas líneas también funcionaban como referencia para determinar la propiedad de las tierras de los ayllus cusqueños. Además, algunas huacas desempeñaban el papel de observatorios astronómicos, alineadas con puntos específicos del horizonte, permitiendo a los incas registrar las salidas y puestas de los astros. Con el término huaca no sólo nos referimos a los edificios construidos, sino a un lugar sagrado, en el cual se hacen peregrinaciones; debido a que emana "algo sobrenatural" a través de los contenidos revelados por los sacerdotes y donde los fieles hacen peregrinaciones (Rostworowski, 2005, pág. 34).

En cambio, Brian Bauer indica:

Al igual que todas las comunidades andinas, el Cuzco estaba rodeado de objetos y lugares sagrados a los que generalmente se les conoce como huacas. Estos objetos y lugares tenían un papel trascendental en la definición de la topografía de los Andes y de la vida de los pueblos indígenas que vivieron allí. El paisaje andino está imbuido de sacralizar. Los destinos humanos están determinados en parte por los poderes cósmicos de los espíritus de las montañas, rocas, manantiales, ríos y otros rasgos topográficos, y generalizados en la Pachamama, la matriz terrena. En otras palabras, los nativos peruanos adoraban a los poderes cósmicos en objetos y rasgos específicos del paisaje, en y alrededor de sus comunidades (Bauer, 2016, pág. 23).

Respecto a la waka de Amaru Markawasi, Polo de Ondegardo destaca que: “La séptima guaca era conocida como Amaromarcaguaci; se consideraba la morada de Amaro-Tupa-Inca y se situaba en la ruta que atravesaba los Andes”. Los adoratorios que había en el camino del Antisuyu, tenía nueve ceques y en ellos setenta y ocho wakas. En ese contexto, las funciones que cumplían las wakas, propiamente Amaru Markawasi se articulaba a los ceques, tenía funciones políticas, sociales, económicas y religiosas. Bauer anota al respecto:

Algunos de los santuarios del sistema de ceques cuzqueño sirvieron como linderos espaciales, otros indicaban lugares en donde habían tenido lugar importantes acontecimientos del pasado, y unos cuantos funcionaban como señalizándoles calendarios. Es más, el paso ritual de los diversos grupos cuzqueños por sus distintos ceques y por segmentos específicos del paisaje, ciertamente era un componente importante de la continua redefinición del poder social en la región. Dicho de modo más general, las huacas y ceques del Cuzco servían como un medio con el cual controlar el espacio y el tiempo, así como un medio a través del cual se podía reafirmar el orden social (...) La forma que el sistema asumía a medida que cruzaba por el campo era un precipitado de las relaciones sociales y territoriales específicas del valle, en un momento dado (Bauer, 2016, pág. 23).

Zuidema destaca la distribución espacial de los ceques y wakas:

La Relación [hecha por Bernabé Cobo] describe [...] la división regional del Cuzco en cuatro barrios: Chinchaysuyu, más o menos al Norte; Collasuyu, al Sur; Antisuyu, al Este, y Cuntisuyu, al Oeste (...) Con la excepción de Cuntisuyu, en cada barrio había nueve ceques, divididos en tres grupos de líneas, cada uno. Los ceques de cada grupo se llamaban genéricamente Collana, Payan y Cayao... Así, en Cuntisuyu había 14 ceques, i.e. cuatro grupos de tres, un ceque con dos partes, una Collana y otra Cayao, y otro ceque que, como se verá después, era Payan y tenía nombre específico (...) La secuencia de los ceques en Chinchaysuyu y Antisuyu era (en sentido horario) a, b, c [Collana, Payan y Cayao] en cada grupo de líneas. Curiosamente, en Cuntisuyu y en Collasuyu, la secuencia era también a, b, c [Collana, Payan y Cayao], pero en sentido anti-horario [...] en Cuntisuyu, el solitario ceque b [Payan] y el ceque partido en Collana y Cayao, forman juntos un quinto grupo de tres ceques [...] (Zuidema, 1995, pág. 23).

Los límites de las subdivisiones del Cusco estaban establecidos por la hidrología del valle, donde los ceques, que incluían huacas, marcaban las fuentes de agua para los canales principales. Cada uno de estos canales era administrado por una panaca o ayllu, lo que les otorgaba derechos sobre el agua correspondiente. Era impensable que un ayllu cuidara y venerara una huaca vinculada a una fuente de agua que no le perteneciera. Esta creencia se fundamentaba en la noción de que los ancestros que intauraron el ayllu fueron emergidos del interior de la tierra, de manera similar a como brotan los manantiales, lagos y ríos. Este acto fundacional otorgaba derechos sobre las aguas y tierras que irrigaban (Sherbondy, 1986, pág. 23). Los ayllus rendían homenaje a las panakas que les correspondían, siguiendo la tradición andina que establece una relación entre el derecho a venerar una fuente y el uso del agua que de ella emana. Las cuarenta y una líneas o ceques estaban delineadas por diversas huacas, cada una encargada de realizar rituales específicos en momentos determinados del año. Dos de estas líneas, naturalmente, también funcionaban para dividir el territorio del imperio Inca (Tawantinsuyu) en cuatro suyos. Asimismo, para organizar este espacio dentro del valle del Cuzco, y por lo menos la extensión del imperio, el ceque y las huacas estuvieron asociados con diferentes grupos socio-políticos y clases enlazados (Ziudema, 1995, pág. 38).

Bauer, desde el punto de vista de la función social indica:

El modelo más conservador que se puede reconstruir a partir de la relación de las huacas sugiere que cada una de las diez panacas (o ayllus de la realeza) mantenía las huacas de ceques distintos. Es asimismo evidente que dos panacas distintas no mantenían ceques dentro del mismo haz de líneas y que su posición relativa en el orden social cuzqueño determinaba qué ceque sería mantenido por cada grupo. Las panacas de los primeros cinco Incas (tradicionalmente asociados a Hurin Cuzco) eran responsables por los ceque del Bajo Cuzco,

mientras que las de los siguientes cinco Incas (convencionalmente ligados a Hanan Cuzco) conservaban las líneas del Alto Cuzco (Bauer, 2016, pág. 23).

Además de los 10 ayllus de la nobleza, la ciudad de Cusco contaba con otros diez ayllus que no pertenecían a la nobleza. Un modelo alternativo y más complejo del sistema de ceques cuzqueño sugiere que estos últimos ayllus estaban conceptualmente asociados a una panaka específica, manteniendo una conexión dentro del mismo conjunto de ceques de su panaka. No obstante, persiste la incertidumbre sobre qué grupos eran responsables de casi la mitad de las líneas del sistema, incluso al considerar esta reconstrucción como altamente provisional en relación con las obligaciones rituales.

Los inkas consolidaron su dominio en Antisuyu mediante la utilización y mejora de caminos existentes, vinculando a los pueblos a través de ceques y wakas, sistemas rituales y territoriales que organizaban el espacio social y político desde Cusco. La expansión respondió tanto a razones estratégicas como económicas, aprovechando recursos naturales. Las wakas, adoratorios sagrados, representaban la identidad y control territorial de los ayllus, integrados en una red de líneas ceques que conectaban lugares sagrados y regulaban el orden social, político y religioso del imperio inka.

#### **3.4. SISTEMA HIDRÁULICO ASOCIADO A LA WAKA AMARU MARKAWASI**

Durante la prospección de la región objeto de análisis, comprendida en el área de investigación, se evidenció estructuras de canales prehispánicos; identificando las captaciones de puquios/manantes u ojos de agua realizados por diferentes sistemas hidráulicos, desde captaciones de agua, reservorios y canales de diferentes magnitudes. La mayoría de estos

sistemas hidráulicos se aprecian en pequeños segmentos y destruidos por la geodinámica y por acción antrópica realizada por las comunidades del entorno.

*Imagen 11 Fotografía del Qhapaq Ñan al Antisuyu*



*Fuente: Imagen fotográfica de las tesis tomadas el 28/02/2024. Se aprecia el camino troncal del Antisuyo, en el fondo la waka Amaru Markawasi, ubicada norte de la ciudad del Cusco, próximo a unas canteras enmarcada dentro del parque arqueológico de Saqsaywaman.*

El Apu Katunqui va regando las tierras, y su curso transcurre hasta los límites de la ciudad, el padre Bernabé Cobo menciona:

Los habitantes aprovechaban el agua de los ríos para irrigar todas las tierras que podían alcanzar. En las tomas de agua, construían fuertes defensas contra las crecidas y desbordes, canalizándola a lo largo de largas distancias, incluso de ríos caudalosos. No solo guiaban el agua por terrenos llanos, sino que también lo hacían a través de pendientes y cerros difíciles, enfrentando grandes desafíos al recorrer riscos y peñascos empinados. Este arduo trabajo requería una notable ingeniosidad, pues cavaban túneles para dirigir el agua incluso en las condiciones más adversas. Construían muros de piedra seca para estabilizar el canal en los lugares donde era necesario salvar quebradas, y sobre estas estructuras dirigían el agua. En

áreas donde la topografía lo permitía, realizaban acequias de piedra seca, y en otros casos, simplemente excavaban en la tierra, asegurando el uso eficiente del terreno sin perder un solo palmo de cultivo (Cobo, 1653/1964, Cap. VIII, pág. 17).

Precisamente, se tiene el encausamiento inka. Donde la gran mayoría de wakas tenían sistema hidráulico cuya construcción nace en las faldas del cerro Katunqui. La política hidráulica consistía en la necesidad y urgencia de contar con mayores recursos hídricos, hizo que no solo la ubicasen, sino y principalmente la protegieran, respondiendo al problema de cantidad y calidad del agua (Ardiles, 1986, pp. 75-79). Respecto al sistema hidráulico, ellos tuvieron conocimiento siendo participes directos desde su planificación y construcción. Cieza de León manifiesta:

[...]como los ríos bajaban de la sierra por estos llanos, y algunos de estos valles son anchos, y en todos se siembran o solían sembrarse cuando estaban mas poblados, sacaban mas aseQUIAS en cabos y por partes... las hechaban por altos y bajos y por laderas y haldas de sierras que están en los valles y por ellos mismos atraviesan muchas, por una parte y otras por otra, que es gran delectación caminar por aquellos porque parece que se andan por huertas y florestas llenas de frescura[...]y están siempre estas aseQUIAS muy verdes... tenían tanta orden para regar sus campos, la tinian mayor y tienen en sembrarlos con muy gran concierto[...] (Cieza, 1553/1946, pág. 98).

Es claro que los inkas tuvieron magnificencia en lograr obras para beneficio de sus habitantes. El ordenamiento del espacio entre los inkas cumplió funciones políticas religiosas y fundamentalmente económicas. Como menciona Guamán Poma:

[...]los puentes y rios, aseQUIAS, lagunas, estanques y cienagas que fueron sacados por mandado de los primeros reyes y señor de los reinos. Y despues mando los señores reyes ingas

guardar la costumbre y ley de que no meneasen todas las dichas acequias, agua de regar las dichas sementeras, hasta los pastos de ganados regaban en los altos y quebradas, sabiendo que no habian de poder aquella que tanta gente la edificaron; y asi puso una pena sin apelacion, sentencia, que ninguna persona lo dane ni menee ninguna piedra y que ningun ganado entre en las dichas acequias [...] (Guamán, 1615/1980, Cap. I, pág. 13).

Fue un ordenamiento complejo, las relaciones entre órdenes, políticos, económicos y religiosos están en proceso de investigación. La expansión inca se basó en una planificación general que, como primera característica, consideró la educación adaptada a la naturaleza de cada territorio y a la población que habitaba en él. En términos generales, casi todos los sitios reconocidos como sagrados o centros religiosos están dotados de fuentes, reservorios y estructuras conocidas como “baños”, que eran utilizados para llevar a cabo ritos y ceremonias religiosas en sus alrededores. Un ejemplo notable de estas construcciones monumentales es Amaru Markawasi. Además, existieron otras obras que, aunque probablemente tenían un valor simbólico relacionado con la maximización del agua, estaban fundamentalmente asociadas con pequeñas maquetas y, en ciertos casos, con diminutas suqanqas que servían para medir el tiempo y la periodicidad de fenómenos específicos relevantes para el sistema agrícola. Sherbondy, menciona que los lugares sacros estuvieron relacionados con el sistema de ceques. En la época de los incas las fuentes de aguas llegaron a ser guacas principales y fueron incorporadas en el sistema de ceques, y el modelo incaico de su organización, territorial y política: “En la dirección de cada una de estas líneas imaginarias llamados ceques se encontraban las huacas, lugares sacros a los que se rendía no solo ceremonias y rituales, sino tenían una administración de tierras, aguas y de la producción, especialmente maíz” (Sherbondy, 1986, pág. 39). La cosmogonía del agua gira en torno a un sistema de creencias, mediante expresiones simbólicas,

rituales y míticas, que garantizan su abundancia, fertilidad, convertida en el centro o eje que da vida y hace funcionar las diferentes esferas de la vida del poblador andino.

Durante la época inca, el agua constituía un pilar esencial de la economía y del poder, reflejando la división y jerarquización del territorio y de la sociedad que lo habitaba. Existía un conjunto de ayllus y grupos menores responsables del mantenimiento de los sistemas hidráulicos, así como de la construcción de canales, el encauzamiento de ríos y la creación de andenes de cultivo en tierras fértiles. El propósito de regar los complejos sistemas de andenes es distribuido entre ayllus y panakas reales, y designados para el mantenimiento de los principales adoratorios. El Apu Katunqui que riega las tierras, esta imagen que se presenta es una idea comparativa y da una visión de cómo funciona el sistema hidráulico en la zona de estudio; teniendo una naciente de agua en la cumbre en un manante para luego ser encauzada mediante acueductos dependiendo a la función que vayan a dar al agua, pues la función del agua se tipifica en: aguas para fines ceremoniales, consumo y agrícolas. En el contexto se encuentra el gran Apu conocido como Katunqui, de donde emana agua y fue conducido por medio de acueductos cerrados hasta la ciudad del Qosqo y sus diferentes lugares sagrados; en su paso regaba diversas tierras de cultivo en grandes magnitudes, tierras y andenerías. El agua tanto de canales hidráulicos para proveer a lugares sagrados y agrícolas de Amaru Markawasi, provenía del Apu Katunki, también se proveía de la zona de ucu ucu como una zanja o rayq'a por donde discurría las aguas con su qocha.

En este sector hay evidencias del desplazamiento de un camino ritual posiblemente del tramo de la waka de Amaru Markawasi (camino a los andes), hacia la Guaca de Puka Pukara o Tambomachay, en el transcurso de este camino se puede detallar wakas, acueductos, manantes, andenes, una qocha y aterrazamiento además de ushnos en lugares como Rocakancha y

Muyurq`o en el sector de Huayllarqocha Chico y las andenerías a manera de aterrazamiento en el sector de Usnoyuq, todos estos sitios forman parte de todo un componente del paisaje que se encuentra en esta parte de las tierras de la Parroquia de San Blas. Tierras que hacia 1643 al parecer son propiedad de don Fernando Ladrón de Guevara presbítero cura propietario de la parroquia de San Blas y posteriormente de don Asencio de Ayala maestro zapatero, lo que se lee en el siguiente documento:

[...]quarenta topos de tierras poco mas o menos en dos pedac.os que ey tengo media legua desta Ciudad llamadas de Un pedasso dellas amaro pampa que son de sembrar papas Y el otro pedaso llamadas Mollomeca de sembrar maíz Y Otras legumbres queestan mas Abaxo delas tierras de amaro pampa que lindan por Un cabo Con el camino rreal qua ba a los pueblos del correxim(to) de calla y por la parte de arríva donde ay Unos paredones del tiempo del ynga Con tierras q Fueron de Francisco hernandes que al presente estas son de los Yndios de dha parroquia de Sanblas Y por abajo con tierras de los herederos de De Francisco hurtado Y por otra con (f:452v) tierras de los herederos de agustin Gonzales y por otra con las tierras Del conv(to) de San agustín Y por la banda de ynquiltambo Con tierras de Los herederos de Joan de rrosa Y por otra parte con otro camino que ba a calca quees Cuando se ba por los descalsos Las quales dhas tierras las hube y compre de don Agustin Manrique Condormanco alcalde que fue de la dha parroquia de Sanblas Por escritura que en mi favor otorgo ante alonso Beltran Lusero escriv(o) pu(co) desta ciu(d) en treinta de agosto del año pasaso depasado de mil y seis(as) y quarenta que le entrego para título de las dhas tierras [...]"<sup>34</sup>.

Como se muestra, Mollomeca también forma parte de las tierras de Amaru, las cuales son de sembrar maíz, esto evidencia por su naturaleza de cultivo requiere agua por lo tanto debió llegar hasta estas tierras un canal hidráulico y se presume que también pudo haber una guaca

---

<sup>34</sup> ARC, Prot. Not. Alonso Beltrán Lucero. 1643. Prot.291, F. 452v.

adjudicada a la actividad agrícola, específicamente a la producción de maíz por ser este producto un grano sagrado en la época inka. En su referencia cita dos caminos, al parecer de mucha importancia porque los cuales conectaban con los valles de Calca y Pisac. los cuales fueron tomados como linderos e hitos que colindaban las tierras en la época colonial es cuando las tierras fueron adquiridas como propiedad privada y dejan de ser propiedad estatal gracias a los nuevos repartimientos de tierras, en este caso por adquisición directa de dueños descendientes de los inkas a los españoles y más precisó a las órdenes religiosas que ponderan en adquirir tierras del Hanan Qosqo por ampliar sus acciones y producir dependencia directa de los naturales y formar parte de la nueva sociedad colonial.

La importancia del sistema hidráulico asociado a la Waka Amaru Markawasi, mostrando cómo los incas desarrollaron complejas obras hidráulicas para gestionar el agua con fines ceremoniales, agrícolas y de consumo. Se evidencia una planificación avanzada que integraba canales, puquios, reservorios y andenes, reflejando un orden político, religioso y económico. Además, se resalta la protección y administración comunitaria de estos recursos, así como la transformación colonial que privatizó estas tierras. El agua, en la cosmovisión andina, era un eje central para la vida y la organización social.

### *Imagen 12 Fotografía del Amaru Qocha*



*Fuente:* Imagen fotográfica tomada por las tesisistas el 28/02/2024. Se aprecia la laguna con muros de piedra, para regar las tierras de Amaru, ubicada norte de la ciudad del Cusco, próximo a unas canteras enmarcada dentro del parque arqueológico de Saqsaywaman.

### **3.5. ELEMENTOS SIMBÓLICOS (MÁGICO-RELIGIOSOS)**

En cada waka existen elementos sagrados, es de carácter mágica religiosa, y así demuestra las evidencias de investigación. Estos elementos simbólicos son expresiones tangibles de conceptos, encapsulando experiencias en formas perceptibles. Actúan como representaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, deseos y creencias. En este sentido, un símbolo representa la manifestación esencial del pensamiento humano, facilitando la interrelación de diversos modelos o tipos. A través del símbolo, el ser humano se comunica; además, el símbolo puede funcionar como un revitalizador o motivador del estado anímico del individuo. Cuando esto

sucede, se generan concepciones, ideas, atracciones y representaciones de juicios, anhelos y creencias. (Geertz, 1990, pp. 88-90).

El fenómeno religioso está ligado a la experiencia religiosa del hombre; vale decir, al comportamiento religioso o experiencia con lo sagrado, este último es aquello que se manifiesta con una realidad trascendente, distinta y en oposición a lo profano. Las manifestaciones o revelaciones de lo sagrado al hombre mediante objetos, animales, árboles, etc., son explicadas con el término hierofanía. Según este postulado, uno de los aspectos básicos de toda religión es la forma cómo el hombre concibe y experimenta lo sagrado y cómo lo sagrado se manifiesta y a través de qué medios sobre esto (Eliade, 1974, pág. 18).

El arte es una forma de conocimiento mediante la cual el hombre expresa su concepción del mundo y la vida, sintetizando la totalidad de su cultura desarrollada como producto de su herencia y creación, toda forma de expresión se ve determinada por un lenguaje, el cual constituye un instrumento de aprehensión y comprensión de la realidad, compromete el razonamiento del sujeto partícipe en esta forma de concepción, de manera a constituirse como marco en el cual, la percepción del pensamiento toma coherencia lógica y delimita sus formas conceptuales y expresivas. En el arte precolombino, a través de signos y formas, se halla una serie de constantes estructurales de la composición, las cuales en su diversidad resultan de la formación de un número limitado de esquemas principales. Considerando el carácter tradicional y religioso del arte prehispánico; se deduce que siendo la Geometría simbólica y figurativa expresión de los principios cosmológicos que evocan la ley de Orden Universal, su presencia permanente en la Historia Andina Precolombina y aún moderna, bajo la forma de signos o de estructuras compositivas, obedecería a una forma de ritualización iconológica de la imagen del mundo (Zadir, 2008, pág. 18).

El pensamiento y el lenguaje han avanzado de la mano a lo largo de la evolución humana. A medida que el lenguaje se desarrollaba y se perfeccionaba la capacidad de crear y utilizar símbolos, los individuos comenzaron a cuestionar su entorno, buscando entender y explicar su propia existencia y destino, expresándose a través de estos símbolos. En ese contexto, se aprecia la waka Amaru Markawasi, como conjunto de símbolos que fueron descritos por los cronistas. Cristóbal de Molina, el cusqueño, describe sobre las figuras de animales petrificados que tenían las wakas, y menciona:

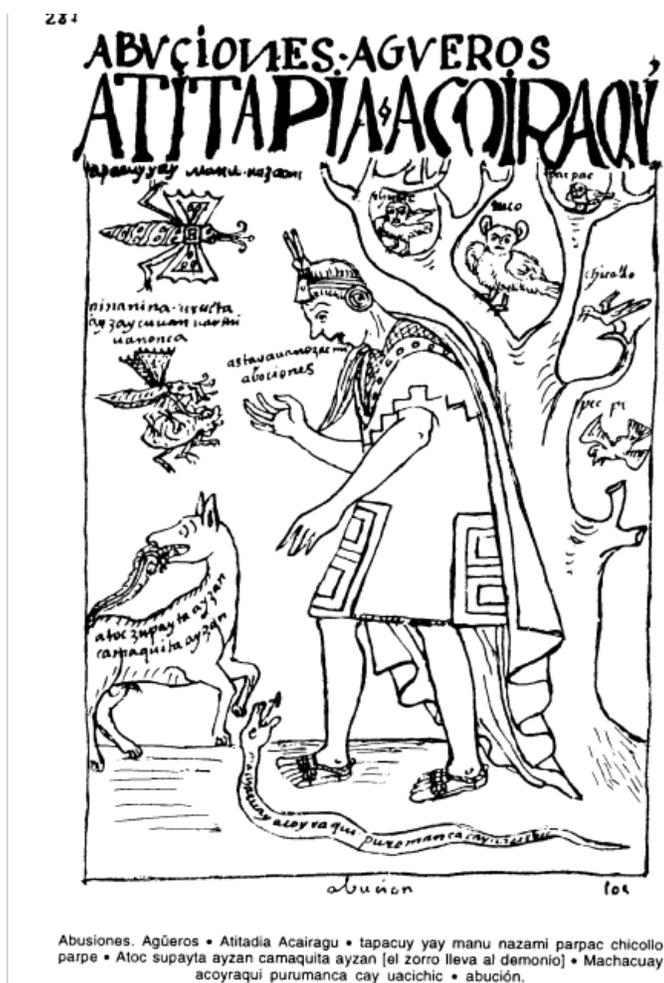
[...] Y dicen que el primero que de aquel lugar nacio alli se volvia a convertir en piedras, otros en halcones y condores y otros animales y aves; y asi son de diferentes figuras las huacas que adoran y que usan [...] (Molina, 1574, pág. 9).

Al respecto, Polo de Ondegardo indica:

[...] Despves del Viracocha a quien tenian por senor supremo de todo y adorauan con summa honra adorauan tambien al Sol, y a las estrellas, y al trueno, y a la tierra que llamaban Pachamama y otras cosas diferentes [...] Y los mismos adoran a otras dos que andan cerca della que llaman, Catuchillay y Vrcuchillay. Que fingin ser una ouejia con vn cordero. Otros que viuen en las montañas adoran otra estra estrela pue se llama Chuqui chinchay que dizen que es vn Tigre a cuyo cargo estan los Tigres, Ossos, y Leones. Tambien adoran otra estrela que se llaman Ancochinchay, que conserua otros animales. Assi mismo adoran otra que llaman Machacuay a cuyo cargo estan las Serpientes y Culebras, para que no les hagan mal, y generalmente todos los animales y aues que ay en la tierra, creyeron que ouiesse vn su semejante en el cielo, a cuyo cargo estaua su procreacion y aumento [...] (Polo, 1571/1916, Cap. 3 (2da. parte), pág. 265).

Los incas mantenían una relación bien definida con el ecosistema que los rodeaba, desarrollando una cultura en la que todos los integrantes de la sociedad trabajaban juntos para coexistir de manera armónica y alcanzar sus objetivos vitales. Este vínculo era tan profundo que ciertos animales eran considerados sagrados.

*Imagen 13 Fotografía de animales malagüeros, dónde se ve la serpiente.*



Fuente: Imagen del dibujo del cronista Guamán Poma, extraído de la Nueva Corónica y Buen Gobierno, tomo I, mencionando como animales malagüeros, infortunio a las culebras, murciélagos, lechuza, etc. (Felipe Guamán Poma de Ayala 1615/1980: 281, editorial: Biblioteca Ayacucho 75)

El padre Joseph de Arriaga, refiere en su crónica sobre extirpación de idolatrías, cómo los dioses hablaban con los sumos sacerdotes encargados de cuidar las wakas.

[...] Este medio tan eficaz procura el demonio estorbar y divertir por muchas vias, así me certifico un padre de Santo Domingo persona de todo credito, y autoridad que habiendo a los indios de un pueblo que estaba a cargo de su orden, para que comulgasen en el dia de pascua los que estaban dispuesto para ello aquella noche levanto el demonio tan grande ruido y alboroto que parese que se hundian los cerros de alrededor y el demonio se les parecio visiblemente diziendoles, que se de avia de hundir el pueblo si comulgaban, y asi acudieron espantados todos donde estaban los padres con mucho terror, por no saber la causa del alboroto y ruido que oyan, quietaron a los indios y como amanecia un dia claro y muy sereno se acabaron de desengañar [...] (Arriaga, 1621/1968, Cap. II. pág. 20).

La versión que proporciona el padre sobre la afirmación que el demonio apareció, implica que aún los curas fueron testigos de que las wakas hablaban, está versión, entra en un tema de controversia, es posible no creer en Dios que es visible ante los ojos de los invasores. En un análisis más científico se expresaban mediante la realidad viviente, como no creer en un pujio que proporcionaba agua para la subsistencia, en la pachamama que proporcionara alimentación, en el sol como dios principal que proporciona el día, en el rayo que indica las lluvias se avecinan, etc. De esta forma se expresaban sus dioses, lo otro es motivo de estudios que corresponden a otras áreas; sin embargo, en el fondo, los propios que pregonaban la religión cristiana se desengañaron al ver estos acontecimientos, también lo que ellos hacían al respecto y el pensamiento que tenían de sus santos o dios de los cristianos. Los indios del Cusco pese a la extirpación de idolatrías implantada por los españoles, tomaban a sus wakas y las trasladaban a lugares donde era difícil ubicarlas, donde les adoraban. Por consiguiente, cuando eran localizadas, se daban severas sanciones.

Los elementos simbólicos, representados como litoesculturas en alto relieve en la waka Amaru Markahuasi, son: Qoa, Choquechinchay y amarus. Vinculados principalmente al agua, las religiones prehispánicas en el Perú tuvieron como objetivo primordial, incluso durante sus períodos de mayor desarrollo económico y social, asegurar la protección de fuerzas sobrenaturales para garantizar una producción agrícola efectiva. En este contexto, las deidades más importantes de la antigüedad peruana estaban principalmente vinculadas con la provisión de alimentos, entre las cuales sobresalen Illapa, el dios del agua, y Pachamama, la diosa de la tierra fértil que se alimenta de esa agua.

El Choquechinchay, conocido también como Qoa, ha sido considerado desde tiempos ancestrales como un símbolo de poder, relacionado con la fertilidad y actuando como un ancestro totémico, así como un dios tanto benefactor como castigador, dependiendo de su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza. Los artistas incas estudiaron su comportamiento, buscando replicarlo en sus obras. Este felino se erigió como una de las deidades centrales del panteón religioso andino, junto al Sol, Pachamama (la diosa tierra), la serpiente y el cóndor. Asimismo, se creó una conexión entre el culto al agua y la garantía de la producción alimentaria y la supervivencia. Los animales relacionados con las características del agua se convirtieron en seres míticos, destacándose el felino como símbolo de fertilidad y veneración del agua. Los pobladores andinos desde tiempos ancestrales creen que un felino volador orina y fertiliza los campos, y ello quedó representado en el arte de diferentes culturas peruanas antiguas, bajo diversas modalidades, tanto de contenido explícito como simbólico (Choque, 2009, pág. 21). Según el padre Calancha:

Otros indios que vivian en las montañas, adoravan otra estrella, que ellos llaman Chuquichinchay, que dicen es un tigre, a cuyo cargo estan los tigres, osos i leones. Tambien

adoraban otra estrella, que llaman ellos Anchochinchay, que dicen conserva otros animales; i otra que llaman Machacuay, a cuyo cargo estan las serpientes i culebras para que no les agan mal, i generalmente todos los animales i aves que ay en la tierra, creyeron que uviese un su semejante en el cielo, a cuyo cargo estava su procreacion i aumento (Calancha, 1638/1974, pág. 25).

*Imagen 14 Fotografía del Qoa o Choquechinchay.*



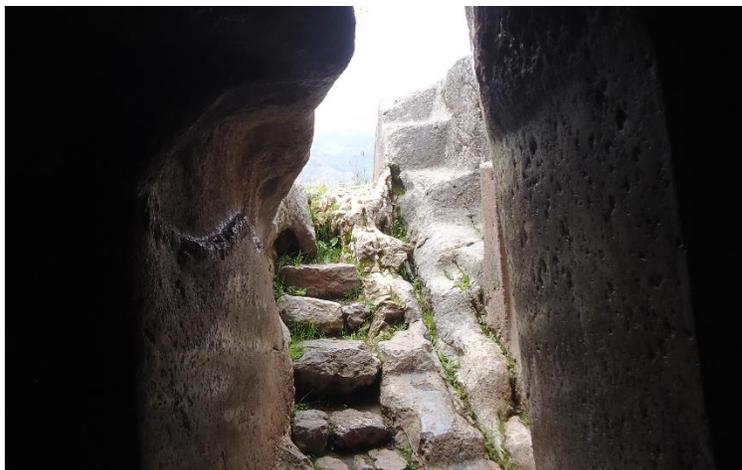
*Fuente:* Imagen fotográfica tomada por las tesisistas el 28/02/2024, en el centro arqueológico de la Wak'a Amaru Markahuasi. En la izquierda, el felino corresponde a una escultura en piedra caliza de forma circular con un orificio similar (Excavaciones en el PIA 2006), en la parte derecha se aprecia la representación estilística de dos felinos (puma) en alto relieve que fueron mochados por los extirpadores de idolatrías.

Las serpiente o amaru, simboliza al agua, está vinculado a los fenómenos sísmicos, divinidad representativa de la fertilidad, también está relacionado con el rayo y la tempestad. Juan Santa Cruz al dibujar conceptualmete el Qorikancha, sitúa a illapa a la derecha de Viracocha y debajo del Sol, lo llama rayo, chuquiylla o yllapa y lo dibuja con líneas paralelas culebreantes, reflejando la ligazón serpiente-rayo. La imagen de illapa como serpiente está relacionado con el rayo y la tempestad, en consecuencia, relacionada con la lluvia (Gisbert, 1999, pág. 75).

La importancia de los elementos simbólicos en las wakas, vinculados a creencias mágico-religiosas que expresan la relación profunda entre el hombre andino y lo sagrado. A través de símbolos como el felino Choquechinchay y la serpiente Amaru, se manifiestan conceptos de poder, fertilidad y control sobre el agua, esenciales para la producción agrícola y la cosmovisión

andina. Estas representaciones artísticas y rituales reflejan una visión integrada del mundo, donde la naturaleza y lo divino interactúan para asegurar la vida y el equilibrio social. Además, la resistencia indígena a la extirpación de estas creencias evidencia su persistencia cultural.

*Imagen 15 Fotografía de los Amarus, dónde se visualiza un Amaru entrando al Waka Amaru Markahuasi y otra que esta saliendo.*



*Fuente:* Imagen fotográfica tomada por las tesoristas el 28/02/2024. El Amaru, representado por dos serpientes, en alto relieve. Ubicados en dos posiciones diferentes. La primera que ingresa hacia el interior de la waka, y la segunda que sale hacia el exterior que ingresa. (verificado por las tesoristas), ubicada al norte de la ciudad del Cusco, próximo a unas canteras enmarcada dentro del parque arqueológico de Saqsaywaman.

### **3.6. RITOS Y FIESTAS DE CELEBRACIÓN**

Durante la época prehispánica, la vida se organizaba en torno a ceremonias que marcaban el calendario agrícola, el cual ocupaba la mayor parte del tiempo de la población. Sin embargo, también existían períodos de descanso dedicados a rendir culto y homenaje a sus deidades y seres considerados superiores, merecedores de veneración. Estas etapas de devoción se expresaban a través de diversas festividades, entre las cuales se destacan, algunos meses dedicados al culto del agua como elemento vital, y ritos a la waka. Para lo cual se desarrolla

este tema en función a la crónica de Juan Polo de Ondegardo<sup>35</sup>, quien recurrió a la historia para sustentar medidas administrativas referentes a los indígenas o para probar fórmulas jurídicas favorables al dominio español en América, fue consejero de virreyes y gobernadores, el primero en estudiar metódicamente las instituciones del pueblo conquistado, sus creencias religiosas, instituciones políticas, organización jurídica, civil y penal, pero particularmente la estructura económica del Estado para servir a la implantación de un sistema tributario español basado en el de los inkas (Porrás, 1986, pág. 335). Las "instrucciones", "tratados" o "averiguaciones" diferentes cronistas y funcionarios eclesiásticos, así como autoridades gubernamentales, consideraron estos aspectos para documentar las costumbres y la realidad de las poblaciones indígenas. De acuerdo al sincretismo religioso cada mes del año tenía diversas fiestas que comenzaba desde diciembre.

En la época inkaica las ceremonias y ritos organizaban la vida social y agrícola, dedicando tiempos específicos al culto de las deidades, especialmente al agua y a las wakas. Estas festividades, registradas por cronistas como Juan Polo de Ondegardo y Guaman Poma de Ayala, evidencian una compleja estructura religiosa y social que influyó en la organización política y económica inca. Además, el sincretismo religioso permitió la continuidad y transformación de estas celebraciones a lo largo del año, reflejando la integración de tradiciones indígenas con influencias coloniales.

---

<sup>35</sup> Su primer informe conocido, "Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado de averiguación que hizo el Licenciado Polo" (Ondegardo, 1559), trata de la religión andina, fue escrito a pedido del arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa, y usado en el II y III Concilio provincial de Lima (1567, 1582, respectivamente). Su versión manuscrita se perdió. Sólo se conserva el resumen que se publicó en el Confesionario para curas de indios con la instrucción contra ritos y exhortaciones para ayuda a bien morir (Miranda 2015: 1).

Tabla 4 *Festividades incas de cada mes*

MES	FIESTA/CEREMONIA	CARACTERÍSTICA
Diciembre	Capac raymi	Durante esta festividad, se ofrecían numerosos carneros como sacrificios, que se quemaban con leña aromática. Se presentaban ofrendas de oro y plata, mientras que a los jóvenes se les colocaba la wara y se les perforaban las orejas. (Huachicuy).
Enero	Camay	Realizaban una variedad de sacrificios, arrojando las cenizas por el cauce de un arroyo.
Febrero	Hatun pocoy	Se ofrecían en sacrificio cien carneros, al igual que en los meses anteriores.
Marzo	Pacha pocoy	Se sacrificaban cien carneros de color negro.
Abril	Atihuaquis	Se ofrecían en sacrificio cien carneros moromoros, que presentaban un pelaje pintado.
Mayo	Aymoray	En esta festividad, se ofrecían otros cien carneros de diversos colores. Los participantes regresaban de los campos a sus hogares entonando canciones en las que imploraban por la abundancia del maíz. Cada familia construía una huaca de maíz, conocida como Mama Sara, que se colocaba en un pequeño troje llamado Pirua, acompañado de ceremonias específicas.
Junio	Inti raymi	Se ofrecían cien carneros guanacos en una celebración conocida como la fiesta del Sol.
Julio	Chahua huarquis	Se sacrificaban y quemaban otros cien carneros, todos de color pardo, similar al de la vizcacha, siguiendo el orden establecido en las ceremonias
Agosto	Yapaquis	Se sacrificaban y quemaban otros cien carneros de pelaje castaño, además de mil cuyes, como parte de un ritual destinado a proteger las chacras de los efectos adversos del hielo, el aire, el agua y el Sol
Setiembre	Coya Raymi/Cituay	Se sacrificaban cien carneros blancos de lana, y se reunían todos antes de la salida de la luna en el primer día del mes. Al avistarla, lanzaban gritos mientras sostenían antorchas encendidas, proclamando su deseo de ahuyentar el mal. Además, enviaban ofrendas a las huacas de otros territorios del reino y a diversos curacas, como un acto de confederación y lealtad hacia el Sol y el Inka.
Octubre	Homa raimi puchayquis.	Se sacrificaban cien carneros, y en caso de escasez de agua, se realizaba un ritual específico: se ataba un carnero completamente negro en un área llana y se vertía abundante chicha a su alrededor. Este carnero no recibía alimento hasta que se produjera la lluvia.
Noviembre	Ayamarca/ Itu raymi	Se sacrificaban otros cien carneros durante la celebración conocida como Raymi Cantarayquis. En esta festividad, los participantes marchaban en procesión, con las cabezas cubiertas por mantas

		amplias, tocando tambores y manteniendo silencio entre ellos. Esta ceremonia se extendía por un día y una noche, y al día siguiente se dedicaban a comer, beber y bailar durante dos días y noches, expresando que sus plegarias habían sido aceptadas.
<p>Ofrendas: Los habitantes veneraban a Pachamama, también conocida como camac pacha, ofreciendo chicha, hojas de coca y otros elementos en busca de su favor. Entre sus ofrendas se incluían sebo quemado, cuyes, corderos y diversos productos, mientras disfrutaban de bebidas y bailes. Era común que ayunaran y se abstuvieran de consumir carne, sal, ají y mariscos. Asimismo, realizaban sacrificios a las huacas o a deidades asociadas al trueno y rayo, a veces incluso ofrendando la vida de un hombre o un niño, derramando su sangre y llevando a cabo otras ceremonias rituales.</p>		

*Fuente: Elaborada por las tesistas a partir de la crónica de Polo de Ondegardo, en la que se documentan las diversas festividades incas de cada mes, esta obra se fundamenta en la información sobre la religión y el gobierno de los incas que proporciona dicho autor. (Polo 1571/1916:5-7/ editorial Imprenta y Librería Sanmarti).*

Tabla 5 *Festividades Inkas en cada mes del año*

MES	FIESTA/CEREMONIA	CARACTERÍSTICA	IMAGEN
Enero	Capac raymi Camay Quilla/ Capac Raymi	Realizaban sacrificios, ayunos y penitencias, esparciendo ceniza sobre sí mismos y en las entradas de sus hogares. Participaban en procesiones hacia los templos del Sol, de la Luna y otras huacas, así como ídolos de cada santuario. Se desplazaban de cerro en cerro llevando a cabo ceremonias con llanto, guiados por los sacerdotes confesores, quienes oficiaban ritos en las huacas de Wanacauri y Pacarictambo.	<p>El primer mes enero • Capacraymi Camay Quilla • penitencia y ayunos del Inca.</p>

<p>Febrero</p>	<p>Paucar Uarai Quilla/ Paucar Uaray hatunpucy</p>	<p>Se realizaban sacrificios a las huacas utilizando oro, plata, maíz, hierbas y ganado.</p>	 <p>EL SEGUNDO MES FEBRERO PAUCA UARAI SACRIFICIO CON ORO Y PLATA Y MAIZ Y HERBAS Y GANADO SACRIFICIO CON ORO Y PLATA Alonso Juan et al.</p>
<p>Marzo</p>	<p>Pachapucuy Quilla/ Pacha Pocoy</p>	<p>Se ofrecían sacrificios de carneros negros a sus deidades e ídolos, como Waka Vilca y Orcocona, que habían sido designados por los Incas.</p>	 <p>EL TERCERO MES MARZO PACHA POCUY SACRIFICIO CON OVEJAS NEGRO pachay</p>
<p>Abril</p>	<p>Camai Incapraymi/ Inca Raymi Quilla</p>	<p>Se realizaban ofrendas de carneros pintados a las wakas, que eran ídolos y deidades comunes en todo el reino. Estas ceremonias estaban acompañadas de diversas festividades, las cuales eran de gran importancia para el Inka.</p>	 <p>ABRIL CAMAI INCAPAYMI pachay del Inca</p>

<p>Mayo</p>	<p>Hatuncusqui Aymoray Quilla/ Aymoray Quilla</p>	<p>Se realizaban ofrendas de ganado pintado de diversos colores. Además, en el contexto de la festividad de Aymoray, se celebraban otras pequeñas festividades, como aquellas que tenían lugar al encontrar mazorcas de maíz que crecían en pares o al cosechar tubérculos, las cuales eran llevadas a casa o a los depósitos.</p>	 <p>244</p> <p>MAIO HATUN Kwasq'ari MORAY</p> <p>Illustration of the Hatun Kwasq'ari festival in Aymoray, showing a group of people carrying a large bundle of corn cobs on a pole balanced across their shoulders.</p>
<p>Junio</p>	<p>Haucaicusqui/ Cuzqui Quilla</p>	<p>Se celebraba la festividad del Inti Raymi, que requería una considerable inversión. Durante esta celebración, se ofrecían sacrificios al Sol y se realizaba un rito conocido como capacocha, en el que se enterraba a niños inocentes junto con abundantes ofrendas de oro, plata y otros bienes valiosos</p>	 <p>245</p> <p>IVNIO HAUCAICUSQ'ARI Cuzco</p> <p>Illustration of the Inti Raymi festival in Cuzco, showing a high priest performing a ritual with a staff and a child being buried in a ceremonial site.</p>
<p>Julio</p>	<p>Chacaricuichac Racunacui/ Conacuy Chacra</p>	<p>Durante este mes, se llevaban a cabo visitas a las tierras de cultivo y chacras, donde se distribuían los excedentes a los más necesitados, en un acto de solidaridad comunitaria. También se realizaba el sacrificio de cien carneros de color yauarchunbe y mil cuyes blancos en la plaza pública. Este ritual tenía como objetivo proteger las cosechas y las tierras de los posibles daños causados por el sol y las aguas.</p>	 <p>246</p> <p>IVLIO CHACARICUICHAC RACUNACUI CHAYAVARQ'UM Conacuy</p> <p>Illustration of the Chacaricuichac festival in Chacra, showing a high priest performing a ritual with a staff and a large tree of corn cobs.</p> <p>Julio • Chacaricuichac • Racunacui Chayavarq'um Quilla • Utauzza, pontifice • sacrificio.</p>

<p>Agosto</p>	<p>Chacrayapuy Quilla/ Chacrayapuy quilla</p>	<p>Durante la época de labranza, se preparaban los terrenos para sembrar maíz. En este mes, se llevaban a cabo sacrificios en honor a los ídolos y wakas, en los cuales los pobladores ofrecían lo que podían, incluyendo cuyes, mullo, zanco, chicha y carneros. Algunos habitantes de cada pueblo ofrecían a sus ídolos a sus propios hijos o hijas, realizando este acto una vez al año, en el que el niño o niña era entregado a la waka y se les enterraba vivos como parte del ritual.</p>	
<p>Setiembre</p>	<p>Coya Raimi Quilla/ Coya Raymi</p>	<p>La Fiesta de la Coya es una celebración de gran solemnidad dedicada a la luna, quien es considerada la reina y señora del sol. En este contexto, "coya" significa reina, mientras que "raymi" se traduce como gran fiesta o pascua. Esta festividad resalta la importancia de la luna como figura central entre los cuerpos celestes, ya que se la reconoce como la soberana que rige el ciclo de los planetas y estrellas.</p>	
<p>Octubre</p>	<p>Uma raimi Quilla/ Uma raimi Quilla</p>	<p>Se realizaban sacrificios a las wakas, que eran los ídolos y deidades principales, con el fin de solicitar que les enviaran agua del cielo. Se ofrecían cien carneros blancos, mientras que otros carneros negros eran atados en la plaza pública, sin recibir alimento, para que su sufrimiento provocara lágrimas. De igual forma, se ataban perros, quienes, al escuchar los gritos y lamentos de la multitud, también aullaban, y aquellos que no lo hacían eran golpeados, intensificando así el lamento colectivo.</p>	

<p>Noviembre</p>	<p>Ayarmaicai Quilla/ Aya Marcay quilla</p>	<p>Este mes estaba dedicado a honrar a los difuntos, conocido como "Aya", que significa "difunto". Durante esta festividad, se sacaban los restos de los difuntos de sus bóvedas, llamadas pucullo, a quienes se les ofrecía comida y bebida. Los vestían con ropas lujosas y les colocaban plumas en la cabeza. Se llevaban a cabo cantos y danzas en su honor, transportándolos en andas de casa en casa, así como por las calles y la plaza. Al final de las celebraciones, los cuerpos eran devueltos a sus pucullos, junto con las ofrendas de comida y vajilla.</p>	
<p>Diciembre</p>	<p>Capac Inti Raimi/ Capac Inti Raymi</p>	<p>Durante este mes se celebraba la majestuosa festividad del sol, conocido como Inti Raymi, donde el sol era considerado el rey. "Capac" significa rey, "Inti" se refiere al sol y "raymi" indica gran festividad. En esta ocasión, se realizaban sacrificios significativos al sol, incluyendo grandes cantidades de oro, plata y vajillas. Además, se enterraban vivos a quinientos niños y niñas inocentes, en posición erguida, junto con sus ofrendas de oro y plata, así como ganado. Tras estos sacrificios, se organizaba una gran celebración donde la gente comía, bebía y danzaba en honor al sol, especialmente en la plaza pública del Cusco y en todo el reino.</p>	

*Fuente: Elaborada por las tesis, esta obra detalla las diversas festividades incas correspondientes a cada mes del año, basándose en información extraída de "La Nueva Crónica y Buen Gobierno – Tomo I" de Felipe Guaman Poma de Ayala. (Guamán 1615/1980:53-57/editorial Ayacucho 75).*

Guaman Poma de Ayala revela una profunda conexión existente entre la religión, la agricultura y la vida comunitaria en la sociedad incaica. Las festividades no solo marcaban eventos importantes en el calendario agrícola, si no que también servían como momentos para fortalecer la cohesión social, agradecer a las deidades y mantener una relación recíproca con la naturaleza. También nos ofrece una visión rica en detalles sobre la espiritualidad incaica, resaltando la importancia de los rituales y las celebraciones en la vida cotidiana de los incas. Estos eventos no solo marcaban el calendario de festividades sino también aseguraban la continuidad de las prácticas culturales y la cohesión social dentro del imperio inkaico. Estas festividades involucraban grandes reuniones y rituales que eran participativas y unían a la comunidad en un acto de devoción, incluía sacrificios ceremoniales de animales, ofrendas agrícolas, representando la importancia de la reciprocidad con las deidades y respeto por los ciclos naturales.

## CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta toda la investigación realizada, se llegó a las siguientes conclusiones:

1. El Estado Inca, en su esencia productiva, se caracterizó como una sociedad eminentemente agraria, donde el Qhapaq desempeñaba un rol central en la organización y sistematización del sistema agrícola. Considerado como el "hijo del sol", su figura poseía connotaciones divinas que reflejaban la profunda religiosidad vinculada a la producción agrícola en los Andes. La tierra, o Pachamama, era concebida como una deidad femenina, reverenciada como madre y proveedora de los cultivos esenciales para la alimentación. Esta veneración la catalogaban como diosa de la fertilidad y la vegetación, otorgando un sentido sagrado a la agricultura. De este modo, la producción agrícola no solo atendía las necesidades básicas de la población, sino que también ofrecían insumos para rituales, conectando lo terrenal con lo divino. Esta relación simbiótica entre los seres humanos y la naturaleza reflejó los principios de la cosmología inca y la estructura social, destacando cómo la interacción entre géneros se manifestaba en la productividad y fertilidad del entorno.
2. Antes de la llegada de los incas, el valle de Cusco estaba habitado por pequeños ayllus, liderados por los sinchis. En la zona de la actual parroquia de San Blas, se asentaron los Wallas, cuyo paqarina se encontraba en las cuevas de Antuiturco. Con la consolidación del Estado inca, se estableció un sistema de organización dual, donde las funciones se basaban en el parentesco y en la formación de linajes dirigidos por curacas o señores que regían cada unidad étnica. Así, el gobierno del Qosqo se dividía en dos mitades: los hanan, asociados con lo masculino (ayllu-guerreros), y los urin, vinculados con lo femenino (panaka-sacerdotes). Esta estructura generaba tensiones en la sucesión del

poder, evidentes en la figura de Tupaq Inka, representante de los hanan, en contraposición a Amaru, asociado a los urín. Una de las primeras misiones de Tupaq Inka fue visitar las wakas y santuarios de las provincias conquistadas, con el objetivo de implantar nuevos ídolos y ceremonias cusqueñas. Su enfoque fue menos bélico, logrando extraer alimentos de las chacras y salvaguardar al Qosqo de una grave sequía y hambruna. Se le reconoció como cabeza de linaje (panaka) del Capac Ayllu, y se sugiere que quizás fue el noveno inca quien unió su descendencia con la de Iñaca Panaka, otorgando al linaje el nuevo nombre de Capac Ayllu tras fusionarlo con el de un hijo que había perdido el mando.

3. La noción del espacio sagrado en las tierras de Amaru Tupaq Inka, vinculada al simbolismo mágico-religioso de la waka Amaru Markawasi, representa la sacralización de un territorio estructurado bajo la divinidad solar y resguardado por las autoridades en virtud de sus funciones religiosas. La concepción del espacio en el área andina estaba profundamente relacionada con la cosmovisión y religiosidad de sus habitantes, así como con las organizaciones sociales y políticas que estructuraban los espacios. En el contexto del Tawantinsuyu, existía una clara sacralización del territorio, regido por la divinidad solar y mantenido por las autoridades, que otorgaba derechos de uso de tierras consideradas sagradas, en honor y gratitud a sus dioses, ídolos y wakas. Estos espacios cumplían funciones políticas, económicas, religiosas y sociales.
4. Los elementos simbólicos representados en la litoescultura de alto relieve en la waka Amaru Markawasi, como Qoa, Choquechinchay y los amarus, estaban principalmente asociados al agua, buscando obtener la protección de poderes sobrenaturales para asegurar una adecuada producción alimentaria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y ETNOHISTÓRICAS

ACOSTA, Joseph de 1590/1962 *Historia Natural y Moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas / y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*. Fondo de Cultura Económica: México – Buenos Aires.

DE ALBORNOZ, Cristóbal 1575/1981 *De la instrucción para descubrir todas las Wuacas del Pirú y Sus Camayos y Haziendas*, revista andina.

AMADO GONZALES, Donato 2003 Informe Anual del Proyecto Qhapaq Ñan. INC-Cusco.

ARELLANO HOFFMAN, Carmen 1998 *Hanan/urin: Reflexiones acerca de un viejo concepto Inka y su aplicación en el Chinchaysuyu*, 50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Boon.

ARDILES NIEVES, Percy 1986 *Sistema de Drenaje Subterráneo Prehispánico*. Allpanchis, Cusco, N°27

ARRIAGA, PABLO JOSEPH 1621/1968 *La Extirpación de las Idolatrías en el Perú*. Edit. Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

BALLESTEROS, M. y Martín Rubio, María 1979 *supervivencias del ayllu andino*. Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica. Revista de Universidad Complutense.

BAUER, Brian 2000 *El Espacio Sagrado de los Incas*, El Sistema de Ceques del Cuzco, CBC (Archivos de Historia Andina; 33)

BAUER, Brian 2008 *Cuzco Antiguo Tierra Natal de los Incas*. CBC.

DE BETANZOS, Juan. 1551/1968 *Suma y narración de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209 (Crónicas Peruanas de Interés Indígena). Madrid: Ediciones Atlas.

COBO, Bernabé 1653/1956 *Historia del nuevo mundo*. En: Biblioteca de Autores Españoles. Obras del Padre Bernabé Cobo. 2 Vols. Madrid.

- CIEZA DE LEÓN, Pedro 1553/1946 *La crónica del Perú*. LE RIVEREND BRUSONE, Julio J., rev. y anot. por, Crónica de la conquista del Perú, pp. 127-497. México: Editorial Nueva España.
- COCK CARRASCO, Guillermo 1989 *Ayllu, Territorio y frontera en los Collaguas*, en: Organización Económica en los Andes, Hisbol, La Paz.
- COOK NOBLE, David 1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Estudios de Alejandro Málaga Medina y Therese Bouysse. UNMSM. Lima.
- CHOQUE PORRAS, Alba 2009 *La Imagen del Felino en el Arte del Antiguo Perú*, Editora: Fundación San Marcos, Lima – Perú.
- CHAVEZ BALLÓN, Manuel 1991 *Qosqo de los Inkas*. Revista Municipal.
- DE LA BANDERA, Damián 1557 *Relación del origen é gobierno que los Ingas tuvieron y del que había antes que ellos señoreasen a los indios desde reino, y de qué tiempo, y de otras cosas que al gobierno convenía, declaradas por señores que sirvieron al inga Yupangui y a Topainga Yupangui y á Guainacapac y á Huascar Inga*. En: Biblioteca Peruana: Primera Serie. Tomo III. Editores Técnicos Asociados S. A. Lima.
- BILLIE JEAN, Isbell 1975 *La Otra Mitad Esencial: Un Estudio de Complementariedad Sexual Andina*, Estudios Andinos, Año 5, Volumen V, N° 1
- COBO, Bernabé 1653/1964 *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91 y 92. Madrid: Ediciones Atlas.
- BAUER BRIAN S. 2016 *El Espacio Sagrado de los Incas - El Sistema de Ceques del Cuzco*. CBC. 2° Edición.
- DAVILA C., Carlos 2010 *El Modo Andino de la Propiedad de la Tierra en el Estado Inca*. Tesis, PUCP. Lima.

- DUVIOLS, Pierre 1980 *Algunas Reflexiones acerca de la tesis de la estructura dual del Poder Incaico*. Histórica, V° IV, Num. 2, diciembre.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar 1987 *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Amaru Editores. Lima.
- EARLS, John 1976 *evolución de la administración ecológica Inca*, En: Revista del Museo Nacional. Tomo XLII. Lima.
- ELIADE, Mircea 1974 *Historia de las religiones*. T. I, II, Edic. Cristiandad. Madrid
- GARCILASO, De la Vega Inca 1609/2004 *Comentarios Reales de los Incas*. Edit. H. G. ROZAS, Cusco, Cap: IV.
- GEERTZ, Clifford 1990 *La interpretación de la Cultura*. Edit. Gedisa, España.
- GISBERT, Teresa 1999 *El Paraiso de los Pajaros Parlantes*, Edit. Plural, La Paz, Bolivia.
- GONZALES, Holguín 1608 *Vocabulario dela lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua o del Inca*, Lima, Francisco del Canto.
- GUTIERREZ, Ramón 1984 *Notas Sobre las Haciendas del Cusco*, FECIC Fundación Para la Ciancia y la Cultura. Argentina.
- GUAMAN POMA, Felipe 1615/1980 *Nueva Cronica y Buen Gobierno*. Tomo I. Biblioteca Ayacucho 75. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco 2002 *El poder incaico: una aproximación a la figura del Inca hurin*. El hombre y los Andes homenaje a Franklin Pease. T. II, PUCP, Lima.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco 1988 *Masculino y femenino: dualidad y poder en el Tahuantinsuyo*. Actas del IV Congreso internacional de Etnohistoria, T. I. PUCP.
- IMBELLONI, J. 1942 *Sobre los Vocablos "Pachacuti" y "Pachacutec" de los Cronistas y sus Determinantes Gramaticales y Semánticas*, Actas y Trabajos del XXVII° CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS Lima 1939, Lima,

- IWAKI CAUTI, Fernando 1986 *Las panakas del Cuzco y la pintura incaica*. Revista de Indias Vol. XLVI, N° 177, Madrid.
- JIJON CAAMAÑO, Jacinto 1959 *Los Orígenes del Cuzco*. Revista del Museo e Instituto Arqueológico. UNSAAC. Año XI, N° 18.
- LEVILLIER, Roberto. 1935 *Don Francisco de Toledo. Supremo Organizador del Perú. Años de Andanzas y de guerras (1515 – 1582)*. Espasa – Calpe, S. A. Madrid.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María 1978 *Pachamama santa tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*, Ibero-Amerikanisches Institut. Perussischer Kulturbesitz. Indiana Beiheft Supplement 8. GEBR. Mann Verlag. Berlin
- DE MATIENZO, Juan 1567/1967 *Gobierno del Perú*, Ouvrage Publié Avec Le Concours du Ministère des Affaires Étrangères. Paris – Lima.
- MÁLAGA MEDINA, Alejandro 1993 *Las Reducciones Toledanas en el Peru*. En pueblos de indios otro urbanismo En la region andina. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- MIRANDA GARCÍA, Carlos 2015 Los informes de Juan Polo de Ondegardo: producción y recepción crítica, revista SciELO Analytics, Letras vol.86 no.123 Lima.
- DE MOLINA, Cristóbal 1574 *Fábulas y Ritos de los Incas*. Edit. En Madrid.
- MORVELÍ S, Mario 2012 *Antropología y Religión*. Metacolor S. R. L. Cusco.
- DE MURUA, Martín 1590/1946 *História del Origen y Genealogía Real de los Incas del Perú*, edit. Autores españoles. Madrid.
- DE MURUA, Martín 1590/1962 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. 2 tomos. “Colección Joyas Bibliográficas, Bibliotheca Americana Vetus”, I y II. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.
- MURRA, John V. 1997 *¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la Invasión europea?* Cornell University. Arqueología, Antropología e Historia en los Andes.

- En Homenaje a María Rostworowski. IEP. Banco Central de Reserva del Perú.  
Lima.
- 1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. IEP. Lima.
- 1983 La organización económica del Estado Inca, Siglo Veintiuno XXI. En Colección América Nuestra (América Antigua). México D. F.
- 2002 *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*. IEP. Lima. PUCP.
- NOEJOVICH, Héctor Omar 1996 Los Albores de la Economía Americana, PUCP, Fondo Editorial. Lima.
- PEASE G.Y., Franklin 1972 *Los Últimos Incas del Cuzco*. Ediciones P.L.V. Lima. EDUBANCO. Lima – Perú.
- 1992 *Perú, Hombre e Historia: entre el siglo XVI y el siglo XVIII: Volumen II*, EDUBANCO. Lima – Perú
- 2004 *Los Últimos Incas del Cuzco*. Lima. INC.
- PERRIN, Michel y PERRUCHON, Marie 1997 *Complementariedad entre hombre y mujer Relaciones de genero desde la Perspectiva amerindia*. Ediciones ABYA-YALA N° 43
- PARSSINEN, Martti 1992 Tawantinsuyu, *el estado inca y su organización política*, IFEA.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan 1571/1916 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, serie 1, tomo 3, pp. 3-208. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl 1961 *Antología del Cuzco*. Lima-Perú.
- RIVA AGÜERO, José de la 1937 *Cuzco preincaico-los ayllos de los incas*. Revista histórica, V° XI, Lima.

- POLANYI, K., ARENSBERG, C. M. & PEARSON, H. W. 1976 *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor Universitaria (monografías). Barcelona.
- POLANYI, K. (1989). *La Gran Transformación: Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl 1986 *Los Cronistas del Perú (1528-1650) y Otros Ensayos*, BCP, Biblioteca Clásicos Del Perú.
- Protocolos Notariales. Bustamante Alonso de. Prot. N° 13, 1679-1680, f. 51.
- Protocolos Notariales, Guerrero Alonso de: 1588, Prot. N° 6, F. 36-36v
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María 1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP. Ministerio de la Presidencia Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). Lima.
- 1983 *Estructuras andinas de poder, Ideología religiosa y política*. IEP, primera Edición.
- 1986 *Estructuras andinas de poder, Ideología religiosa y política*. IEP, segunda Edición.
- 1962 *Nuevos Datos Sobre Tenencia de Tierras Reales en el Incario*. Separata del Museo Nacional. Lima-Perú. T.XXXI
- 2004 Incas. Empresa editorial El Comercio S.A. Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María 2005 *Redes económicas del Estado inca: el “ruego” y la “dádiva”* IEP. Lima Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <http://biblioteca.clacso.edu.ar>
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María 1953 *Pachacutec Inca Yupanqui*, Imprenta Torres S.A. Lima.
- 2001 *Pachacutec Inca Yupanqui*. Lima. IEP. Historia Andina, 23.
- 1991 *La sociedad Inca*. Los Incas y el antiguo Perú 3000 años de historia, T. I, quinto

- Centenario, Madrid.
- 1998 La mujer en la Época Prehispánica. IEP. Documentos de Trabajo N° 17
- 2002 Algunos aspectos de la tenencia de la tierra en los Andes prehispánicos  
 Instituto de Estudios Peruanos. En “El Hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G. Y.”. Tomo II. Pontificia Universidad Católica del Perú – Fondo Editorial. Instituto Francés de Estudios Andinos. Banco de Crédito del Perú. Fundación Telefónica. Lima.
- 2005 *Ensayos de Historia Andina: élites, etnias, recursos*. IEP Ediciones. Lima
- ROSAS LAURO, Claudia 2009 Entre la satanización y la idealización: la figura del curaca en la historiografía andina, PUCP. En: Histoire(s) de l'Amérique Latine. Volume 3. París
- ROWE, John 1997 *Las Tierras Reales de los Incas*. Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. En Homenaje a María Rostworowski. IEP
- REGALADO, Liliana 1996 *La sucesión Incaica*. PUCP. Lima.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan 1613/1879 *Relaciones de Antigüedades deste reino del Piru*. Tres relaciones de Antigüedades peruanas. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro 1572/1943 *Historia de los Incas*, Colección Hórreo. EMECÉ Editores, S. A. – Buenos Aires.
- SHERBONDY, Jeanette E 1986 *Los Ceques: código de Canales en el Cusco Incaico*. CBC.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando 1988 *Antropología, Conceptos y Nociones Generales*. Universidad de Lima. Fondo de Cultura Económica – Perú.
- SILVERBLATT, Irene 1976 *Principios de Organización Femenina en el Tahuantinsuyu, INC*, *Revista del Museo Nacional, Lima-Perú, T. XLII*
- SQUIER, Gorge 1974 *Un Viaje por tierras Incaica, Crónica de una Expedición Arqueológica (1863- 1865)*. UNMSM. Lima.

- URBANO, Enrique 1987 Qollana, Payan y Cayao. Lógica y sociedad en los Andes. Boletín de Lima N° 51, Año 9. Lima.
- URTEAGA LÓPEZ, Horacio. 1931 *El Imperio Incaico*. Librería e imprenta GIL. S.A. Lima.
- URTON, Gary 2004 *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los inkas*. CBC.
- VELAOCHAGA, HERRERA, WARTHON 2017 *Crónicas Tempranas del Siglo XVI*. DDC-C. Imprenta. Lezama
- VALCÁRCEL, Luis E. 1939 *Sobre el Origen del Cuzco*. Revista del Museo Nacional, II Semestre, T. VIII N° 2. Lima.
- 1924 *El Cuzco Precolombino. Impresión panorámica: la edad pre-Inka*. En Revista Universitaria N° 44 – 45. UNSAAC. Cusco.
- VALENZUELA LOVÓN, Armando 2006 *La civilización andina nuevo enfoque científico, filosófico y tecnológico*. Academia mayor de la lengua quechua. Cusco.
- ZADIR MILLA, Euribe 2008 *Introducción a la Semiótica del Diseño Andino Precolombino*. Ediciones Asociación de Investigación y Comunicación Cultural Amaru Wayra, N°11
- ZUIDEMA. Tom 1995 *El Sistema de Ceques del Cuzco*, PUCP, Lima- Perú.
- ZUIDEMA. Tom 2002 *La Organización Religiosa del Sistema de Panacas y Memoria en el Cuzco Incaico*. CBC.
- WACHTEL, Nathan 1976 *Los vencidos, los indios del Perú frente a la conquista española*. Alianza Editorial. Madrid.
- WACHTEL, Nathan 1973 *Sociedad e Ideología*. IEP. Lima.
- 1976 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*  
Alianza Editorial S. A. Madrid.

VARGAS, JAVIER 1988 *Matrimonio, familia y propiedad en el imperio incaico: contribución al estudio de la historia del derecho peruano*, Cultural Cuzco S.A. (Editores).  
Lima – Perú.

## **GLOSARIO DE ABREVIATURAS**

ARC: Archivo Regional del Cusco

AAC: Archivo Arzobispal del Cusco

FAO: Food and Agriculture Organization

ONU: Organización de las Naciones Unidas

ONUAA: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura

SW: Suroeste

Ch: Chinchaysuyo

An: Antisuyo

# **ANEXOS**

**ANEXO N° 1: Venta de tierras de Francisco Pilco topa ynga para albacea<sup>36</sup> (Encabezado propio de las testistas)**

Pecho. Se anguantose Acanta viene  
 con lo do. don frans. que es topa ynga  
 natural e esta en las de las deca de cenea  
 ia. de amano topa ynga. senó que fue de  
 los reinos de este reyno. en el panogui  
 de senos san beas. ta que ad. dante  
 propio. como aluacea. que es de  
 don alonso. qual somiti. o. ad. fe.  
 sano. de los o cargo. o can su.  
 el ta ea aqua ca que por smto  
 u coas no va a ag. m. r. ser to. yu. ca  
 me. o. ma. o. soma. ou. ca. ca. ca. lu. ca  
 aya. san. ni. no. pio. o. pio. o. pio. o.  
 o. t. o. g. o. e. co. m. d. o. g. u. e. u. e. n. o. o. o. o.  
 o. t. e. n. t. a. n. e. a. e. d. a. n. s. i. o. n. d. e. j. a. m. a.  
 o. a. n. t. o. n. i. o. d. e. m. i. b. a. s. q. u. e. t. a. s. n. i.  
 o. r. a. e. e. p. a. i. a. s. u. s. e. r. e. d. e. i. s. y. s. u. b.  
 e. s. o. r. e. s. p. a. r. a. q. u. i. e. n. d. e. e. o. q. u. e. s.  
 o. v. i. e. n. t. a. s. p. a. t. i. t. u. l. o. d. e. n. a. z. o. n.  
 i. n. g. u. a. e. q. u. e. l. l. e. m. a. n. e. r. a. t. u. s. p. e. o.  
 o. d. e. t. i. e. n. a. m. o. n. t. u. d. a. q. u. e. e. s. t. a.  
 o. p. r. e. s. e. o. e. n. e. a. r. n. o. u. e. l. l. e. n. s. a. n.  
 u. e. s. q. u. e. u. e. y. s. a. p. o. d. e. e. l. o. u. a. n.  
 a. i. a. s. i. l. c. o. t. o. p. a. m. i. d. y. a. d. i. f. o. r. e.  
 q. u. a. l. e. n. g. e. p. m. a. s. e. n. t. e. d. e. e. l. o. t. i. o.  
 a. e. m. p. t. o. d. e. l. o. s. o. d. o. n. a. l. o. n. s. o. q. u. a. r.  
 d. a. n. t. o. p. a. m. i. t. i. o. d. i. f. o. r. e. o. a. l. b. a.  
 c. e. a. s. o. s. p. e. r. e. d. e. r. o. l. a. s. g. u. a. e. s. d. e.  
 l. e. a. m. a. c. o. m. a. g. o. s. q. u. e. t. o. r. n. a. n. d. a.  
 t. r. e. n. t. a. s. l. a. i. n. g. u. e. n. t. a. b. r. a. c. o. d. e.  
 f. r. e. n. t. e. d. i. c. i. e. n. t. o. y. a. n. g. u. e. n. t. a.  
 d. e. l. a. n. c. o. q. u. e. l. l. i. n. d. a. s. o. l. a. s. n. a. s.  
 o. n. t. i. e. n. a. s. d. e. m. i. q. u. e. e. s. e. n. i. b. a.  
 e. p. a. c. t. a. t. e. l. i. n. d. a. n. c. o. n. e. n. i. o.  
 d. e. a. c. o. m. a. g. o. d. e. p. a. c. t. a. t. a. s.  
 c. o. n. g. r. a. e. a. r. a. d. e. c. o. c. a. d. e. b. e. a. t. u. s. m. c. o.  
 i. n. d. i. a. e. d. e. a. c. t. a. t. e. c. o. n. t. i. e. n. d.  
 o. m. o. n. t. e. d. e. l. o. s. d. e. l. t. o. n. o. d. e. l. e.  
 q. u. a. l. t. o. d. o. t. e. r. p. o. n. e. a. u. d. o. s. o. y.  
 t. a. n. a. t. i. d. e. e. d. a. s. d. e. n. d. o. c. o. n. t. o. d. o.  
 s. u. s. t. r. a. d. a. s. y. s. a. l. i. d. a. s. v. a. s.  
 o. s. i. m. m. e. r. e. r. o. y. d. e. m. i. s. m. e. r. e.  
 q. u. a. n. t. o. s. t. r. e. n. e. y. l. e. s. e. r. e. t. e. r. e. e. d. e. s.

**Transcripción (al anexo 1)**

<sup>36</sup> ARC, Protocolos Notariales, Guerrero Alonso de: 1588, Prot. N° 6, F. 36-36v

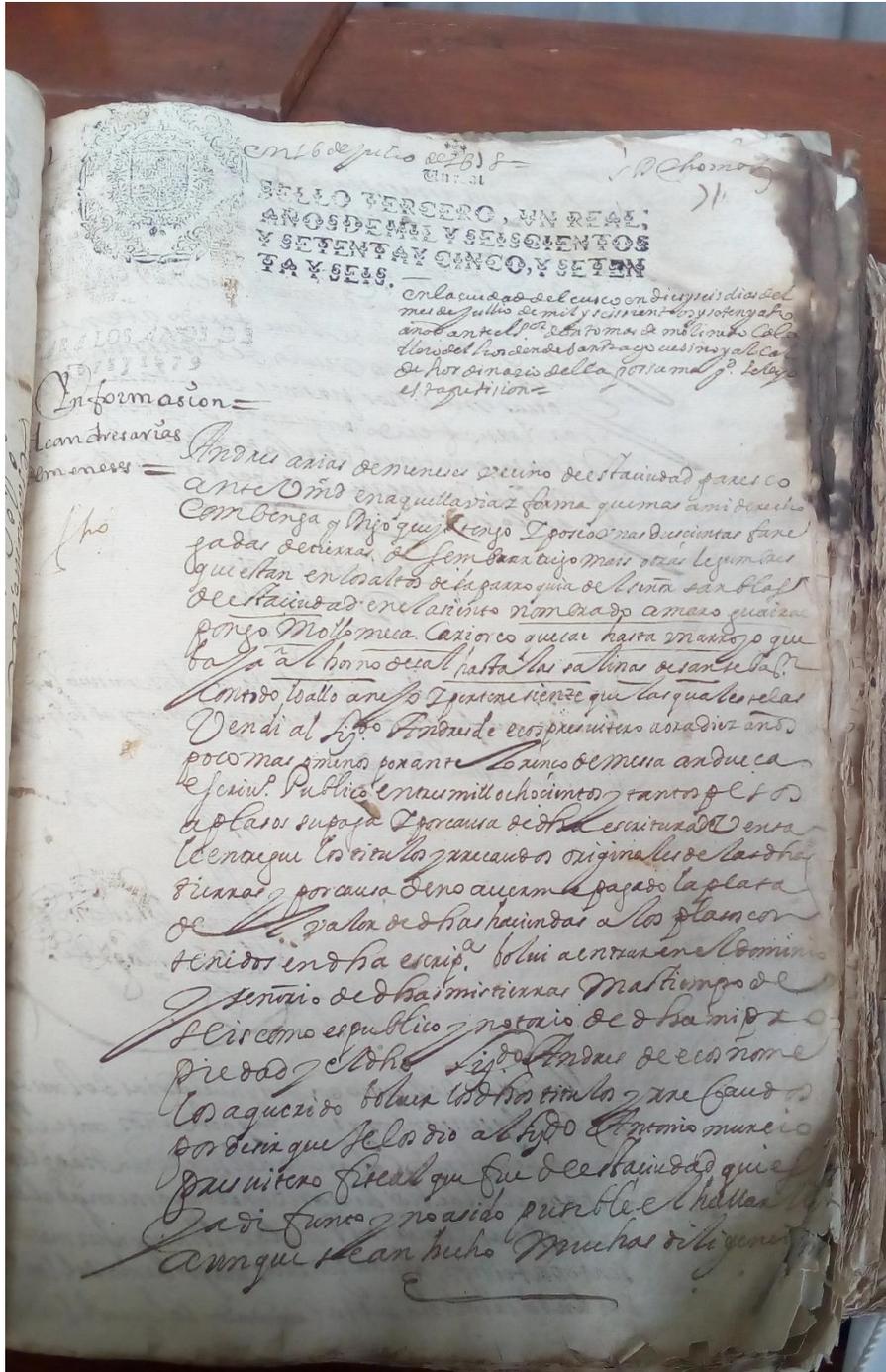
Fecha: Sepan quantos esta carta vieren como yo don Francisco Pilco topa ynga natural desta ciudad de los de la decendencia de **amaro topaynga** señor que fue de estos reinos residente en la parroquia de señor San Blas ciudad pami propio y como albacea que soy de don Alonso guaipar mi tio ya difuntos usando del dho cargo y clausula de tal albacea que por su notoriedad no va aquí inserto y en la mejor via o forma que de dho lugar aya por mi propio como tal albacea otorgo y conozco que vendo y doy en venta real para siempre jamas a Antonio de ribas questa presente para el e para sus herederos y suscesores y para quien del y dellos viere la causa titulo y razón en qualquier manera un pedazo de tierra montuosa que yo tengo y poseo enla provincia delos andes que fue y herede dicho ynga pilco topa mi padre y a dicho fecho en la qual en alguna forma [...].



## Transcripción (al anexo 2)

“[...] sepan quantos esta carta vieren como Don francisco Asuycona y mateo roca e ysabel chimbo soltera hermanos legitimos de Don Luis Cusirimachi y de Francisca Cusimanto su mujer difuntos naturales de la parroquia de San Blas de esta ciudad del Cuzco [...] otorgamos y conocemos por esta presenta carta que vendemos y damos en venta real para ahora y en todo tiempo al prior y frayles del convento de San Agustin y sea quatro topos y medio de tierras de sembrar papas y otras legumbres en el asiento llamado **manducallas**, que lindan con tierras de Don Juan Felix Palomino y por otra con tierras de los padres del dicho convento y por otra con la acequia y caza de amaro cocha y le vendemos como una albacea que hay en las dichas tierras llamada callista cocha y los heredamos de la dicha francisca nuestra madre y se la vendemos con todas sus entradas y salidas usos y costumbres derechos y servidumbres, aguas vertientes y corrientes [...] por precio y quantia de quatrocientos pesos corrientes de a ocho de a ocho el peso pagados los docientos pesos [...]

**ANEXO N° 3: Venta de las tierras nombrado amaro, guayracongo, mollomeca, cariorco en la parroquia de San Blas<sup>38</sup> (Encabezado propio de las testistas)**



<sup>38</sup> ARC, Protocolos Notariales. Bustamante Alonso de. Prot. N° 13, 1679-1680, f. 51.

### Transcripción (al anexo 3)

Información:

[...] 1678 Andres Arias de Meneses vecino de esta ciudad paresco ante vuestra merced en aquella via y forma que mas a mi derecho convenga y digo que tengo y poseo unas docientos fanegadas de tierras de sembrar maíz, trigo y legumbres que están en los altos de la parroquia de San Blas de esta ciudad en el asiento **nombrado amaro, guayracpongo, mollomeca, cariorco** que va hasta un arroyo que baja al horno de cal hasta las salinas de san sebastian con todo lo hallo anejo y perteneciente que las cuales selas vendi al licenciado Andres de Ecos presvitero ahora diez años poco mas o menos por ante Lorenzo de Mesa Andueza escrivano publico en tres mil ochosientos y tantos pesos a plazos su paga y por causa de dicha escritura de venta le entregue los títulos y recaudos originales de las dichas tierras por causa de no averme pagado la plata del valor de dichas haciendas a los plazos contenidos en dicha escritura volvi a entrar en el dominio y señorío de dichas mis tierras mas tiempo de seis como es publico y notorio de dicha mi propiedad y el dicho licenciado Andrés de ecos no me lo a querido volver los dichos titulos y recaudos por decir que se los dio al licenciado Antonio Murcio presbítero fiscal que fue de esta ciudad [...].



#### **Transcripción (al anexo 4)**

“En cumplimiento del superior decreto de vuestra excelencia de 14 de diciembre del año próximo pasado he reconocido el acuderno de autos de la nueva revisita de indios del repartimineto y parroquia de San Blas de la ciudad del Cusco, que de orden de este superior gobierno ha hecho con todas las solemnidades prevenidas con bastante confusión su actual Autos de la nueva revisita de los indios del Repartimiento y Parrochia de San Blas de la ciudad del Cuzco con todas las solemnidades su actual corregidor Dn. Pedro Geronimo Manrique, que la concluyo en 14 de noviembre del expresado año de 1768 [...] de ellos consta que numero en el distrito de dicha parrochia sus términos y jurisdicción, tres caciques, dos segundas cobradores, diez indios nobles y 89 yndios tributarios los 47 de ellos declárese originarios aunque van incluso 13 ausentes del ayllu collana por saberse su paradero, reducidos todos en los ayllus de Ayllu Capana, Ayllu Urin Cusco, Ayllu Collana, Ayllu Atuningacona de forma que los originarios son 47 enque como queda dicho van incluso 13 ausentes y los forasteros agregados 42 que unidas las dos calases componen el número arriba expresado de 89 tributarios aviles de pagar tasa sin traer a consideracion las ausentes forasteros respecto de su cualidad que siendo la de entrantes y salientes con unos y otras provincias no admiten la dicha denominación [...]”



“[...] Francisco López Remuzgo, y de la Licencia, que para el otorgamiento de la dicha Escritura les tenia dada por el ylustre señor Pedro Alonzo Carrazco, alcalde ordinario que fue en esta ciudad hicieron dicha Escritura de venta a favor de Juan de Salas, para el susso dicho sus Herederos, y subzessores, veinte topes de tierra que el dicho Don Diego tubo y posseio donde decian **pactapampa y Tunos y casicancha**, que estaba en los Altos de San Blas, camino de la provincia de los Andes junto a el serro llamado Amaro, que lindaban por la parte de avajo con tierras de el mesmo vendedor , y por la De arriba con la azequia que passaba por el camino real de lo alto de las mencionadas tierras, y edificios llamados, y por un lado el camino real, que va a los andes, y por el otro lado con tierras de don Juan Acuicono. Difunto, todo lo qual con otras sus dichas tierras hubo y Eredó de los dichos sus padres y Abuelos [...] como consta de la dicha Escritura de venta otorgada en esta dicha Ciudad en veinte y uno de Marzo de 1585 años [...]”

**ANEXO N° 6:** Títulos provisiones y demás instrucciones pertenecientes a las tierras de Amaro cancha, la calera encima de la parroquia de San Blas<sup>41</sup> (Encabezado propio de las tesis)

4 (8)

1669 Leg.

18 de julio  
de 1665

135 Títulos, Provisiones yms  
 trumentos, y demás Autos  
 perten. <sup>tes</sup> alas tierras de ama-  
 ro Cancha, la Calera encima  
 de la Parrochia de S. Blas ~  
 con 12 Cuas. <sup>nos</sup> y <sup>363-</sup> <sup>72</sup> / <sup>435</sup> / <sup>100</sup> as

N.º 1. En esta Ciudad del Curco en S. de Mayo de  
 1670, ante el Ill. Señor D. Alonso Lizena  
 Alonso Quiroga de Pedraza Teniente de  
 Corregidor que fué de esta Ciudad, Andres  
 de Lizon en la Cauza de Cuentas, con Juan de  
 Salas presentó Escrito sobre el Artículo de  
 Cuentas cuya resolusion se remitió para resol-  
 ver ala real Audiencia, y entre tanto no de-  
 verse sacar los Autos. Al que proveyó Auto  
 en 22 de Mayo de dho año con vista de la Cauza, y  
 que el presente Escrivano de un traslado el  
 Proceso en la manera que haga fé, ante An-  
 tonio Sanchez Escrivano Público = Andres de  
 Lizon, presentó Escrito exponiendo ~~por~~ como Al-  
 bacea de Rodrigo Narvaez, que en su testamento

<sup>41</sup> ARC, fondo Colegio de Ciencias, 1581-1768, leg. 9, f. 32.

### Transcripción (al anexo 6)

“Títulos, proviciones instrumentos y demás autos pertenecientes a las tierras de amaro cancha, la Calera enzima de la Parroquia de San Blas con 12 cuadernos y 363 fojas

En esta ciudad del Cuzco en 5 maio de 1579 ante el ylustrisimo señor don Pedro Licenciado Alonzo Bueno de Pedraza teniente de corregidor que fue de esta ciudad Andres de Lizon en la causa de cuentas con Juan de Salas presento escrito sobre el articulo de cuentas cuya resolución se remitió para resolver a la real audiencia y entre tanto no deverse sacar los autos al que proveyó auto en 29 de mayo de dicho año con vista de la causa y que el presente escribano de un traslado del proceso en la manera que haga fe ante Antonio Sánchez escrivano publico Andrés de Lizon presento escrito expresado como albacea de Rodrigo Narvaez que en su testamento dejo masdas deudas a obras pias y limosnas para el descargo de su conciencia [...] Don Francisco de Hernandez de la Torre como marido y conjunta persona de Doña Catalina de Narvaez y de Doña Luisa Narvaez su hermana presentaron escrito expresando, que por parte del convento de Santo Domingo se había pedido división y partición de las tierras y chacras que tenían y poseían donde dicen amaro y callachaca en los altos de la parroquia de San Blas [...] poseía las tierras que fueron de Doña Juana Marcachimbo Ccoya nombradas **guacaponco, chuquiguacra, ucu ucu, ccurcurchaca, Pucyupampa, matiguasi, tambomachay, corimarca** de sembrar maíz y otras legumbres [...] Doña Bernardina de olmos presento escrito haciendo presentación de los títulos de 15 topes de tierras en el sitio nombrado amaro que fueron Tupa Inga Amaro [...]” .