

Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico¹

Liliana REGALADO DE HURTADO
Pontificia Universidad Católica del Perú

Pensar históricamente en el espacio peruano conlleva la necesidad de establecer la relación constante que existe entre el ambiente geográfico y la actividad humana desarrollada al interior del mismo. Sin embargo, este modo de apreciación no resulta suficiente, pues una perspectiva histórica aplicada a la noción de «espacio peruano», importa asimismo tener que tomar en cuenta las características básicas de la sociedad en cada uno de los más importantes momentos de la historia peruana lo mismo que los criterios que, en relación al espacio y territorio, fueron los más significativos en cada una de dichas épocas.

A partir de la premisa de la articulación real entre espacio (incluida también la noción de territorio) y devenir histórico, conviene especificar que adjetivamos dicho espacio y territorio como «andino»; no sólo por el hecho de encontrarse vertebrado por la cordillera de los Andes sino porque asimismo, contemporáneamente hablamos de lo andino como un concepto que no se agota en su referente geográfico sino que posee un sentido complejo sobre el que todavía se debate, debido a las distintas connotaciones que se ha otorgado al citado término, desde diferentes perspectivas y por diferentes razones, a lo largo ya de varias décadas².

Inclusive se ha discutido el concepto con cierto ardor comprensible en

¹ Ponencia presentada en el III Simposio Interdisciplinar de Humanidades PUCP: «Espacio: teoría y praxis» realizado en Lima en septiembre de 1995.

² Entre el siglo XIX y primeras décadas de la presente centuria el tema se refería más bien a la dicotomía Costa-Sierra, destacando por ejemplo la propuesta de Riva Agüero quien propuso una visión integradora [RIVA AGÜERO, 1912 (1995)].

buena medida por el hecho de que, al hacerlo, se debatían interpretaciones de la realidad que tenían pretensión universal y estaban marcadas asimismo por cargas ideológicas orientadas a la política. De manera más reciente se admite que términos como «mundo andino», «andinidad» o «cultura andina» pese a que han llegado a adquirir un carácter difuso y amplio, tienen vigencia y deben seguirse usando en tanto que: constituyen una tradición interpretativa, todavía forman parte del debate y, finalmente no se han concebido otros y mejores términos para reemplazarlos (KINGMAN, 1992, 18 infra).

De esta manera podemos ver por ejemplo la propuesta de Flores Galindo al intervenir en la discusión:

¿Qué es lo andino? Antes que nada una antigua cultura, que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan con los griegos, los egipcios o los chinos; pero para ello hace falta que este concepto por crear se desprenda de toda mistificación. La historia ofrece un camino: buscar las vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos y los hombres que los producen y los consumen, viven y se exaltan con ellos. Abandonar el territorio apacible de las ideas desencarnadas para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombres en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas del poder y la violencia en una sociedad. Los hombres andinos no han pasado su historia en un museo imposible.» (FLORES GALINDO, 1986:12)

En este caso es fácil advertir que la idea de *lo andino* está conteniendo otras nociones como crisis, conflicto y violencia, aludiendo sobre todo a factores sociales, económicos e ideológicos operando en el desenvolvimiento de las sociedades llamadas andinas y al mismo tiempo identificando aún el concepto con *lo tradicional*, pese a que se propugne la admisión de la capacidad de transformación de la cultura andina, negándose por lo tanto su mera identificación con lo supérstite de la cultura antigua (inca y colonial).

Por lo tanto, existe una significación contemporánea comúnmente atribuida a «lo andino» como opuesto a la modernidad y el cambio —dice Kingman—, manteniendo y reproduciendo una situación colonial en medio de la vivencia de una modernidad limitada. Este autor admite que hoy no se puede hablar de «lo andino» como una mera abstracción, identificado con algún modelo o únicamente con lo indígena pero considera como referentes importantes la constitución de clases, el capitalismo y los sistemas de

poder a los que no son ajenos los sectores campesinos e indígenas (KINGMAN, 1992:17). No se trata de discutir aquí esta apreciación que, al considerar los referentes antes citados, estrecha la interpretación dejando de lado otros elementos y anteriores etapas del devenir histórico en esta parte del continente. Nuestro propósito es establecer la validez del concepto de *lo andino* como un modelo general que debe ser manejado buscando sus especificidades tanto en sentido sustantivo como adjetivo y en los diferentes momentos de nuestra historia. Tal particularización requiere por lo tanto un análisis puntual de lo que pudo significar la noción de espacio y territorialidad a la que inicialmente hizo referencia la idea de *andino* aún en aquel momento en el que esta noción no tuvo ni pudo tener existencia. Importa pues saber qué cosa significó o qué carácter pudo tener la idea de espacio y territorio en la época prehispánica y bajo qué denominaciones se aludía a ellos en aquel entonces.

Se ha considerado también una «racionalidad andina» entendiéndose que los desarrollos culturales y sociales de los antiguos y tradicionales pueblos de los Andes partían no sólo de una cosmovisión propia sino que poseían cierta lógica que les era característica; de esta forma disponían sus organizaciones, establecían sus relaciones y desarrollaban los distintos rasgos que conformaban y constituyen su bagaje cultural. Dicha lógica más que especificada en sus aspectos formales quedaba entonces demostrada a través de distintos fenómenos o manifestaciones concretas vinculadas sobre todo a la actividad económica y a las relaciones sociales. Se apuntaba pues al diseño de un orden o modelo específico. Esa «racionalidad» obviamente había estado sujeta a cambios y adaptaciones resultado de sus vinculaciones posteriores con los Estados colonial y republicano (KINGMAN, 1992:16).

Como vemos, la noción de «espacio andino» tiene especial importancia desde el punto de vista de las ciencias sociales y la historiografía contemporánea, en particular cuando se aplica el método etnohistórico. Asimismo, la idea de un espacio andino ha sido frecuentemente utilizada por los geógrafos quienes emprendieron su estudio³ y, ambas perspectivas, la geográfica y la histórica, se enriquecen y complementan dentro del concepto de territorio por ejemplo.

Creemos que al plantear el asunto de espacio y territorio en nuestro

³ Destacan en beneficio del análisis histórico los aportes de la geografía sobre todo en lo que se refiere al estudio de las regiones naturales y los microclimas, así como lo producido en el campo de la geografía humana. Por citar sólo a algunos autores mencionaremos a TROLL (1958); PULGAR VIDAL (1967) y DOLLFUS (1981).

medio se trata de: 1) considerar a la cordillera de los Andes como un accidente geográfico que, vertebrando el territorio sobre el que reposa, sirve también de referente a los desarrollos sociales y sus manifestaciones culturales a lo largo de la historia. Obviamente nos referimos a este asunto sin ningún dejo determinista pero sí tomando en cuenta cierto condicionamiento o quizás más bien contextualización ejercida por la presencia de la cordillera andina en el desenvolvimiento histórico y social de los pueblos cobijados en ella; y

2) Conceptuar que tal «andinidad» debe ser entendida de dos maneras: general y específica. En efecto, consideramos que genéricamente hablando, espacio e historia (y cultura) *andinas* corresponden al espacio, pueblos y desarrollos históricos vinculados a la cordillera de los Andes (orientales, centrales y occidentales) de tal suerte que, la adjetivación de andino, no se circunscribe ni a las poblaciones serranas, campesinas y tradicionales sino que abarca a todas las poblaciones y ambientes vinculados a los Andes. De manera específica sin embargo, puede aludir a un conjunto de rasgos y características culturales y sociales más fuertemente vinculadas a aquellos desarrollos que se iniciaron en la época prehispánica y estuvieron entonces subrayados en momentos claves de aquella época, cuando centros sobre todo serranos, marcaron la cultura e historia antiguas. Dicha herencia, transformada, mezclada y adaptada a diversas influencias y condiciones a lo largo de la historia posterior bien puede determinar una *andinidad* entendida de manera específica que sin embargo no deberá negar ni antes ni después, la existencia de otras formas o grados de vivirla.

Establecida la relación entre espacio (asociado a la cordillera de los Andes) e historia, el tópico de la territorialidad tendrá que ver con el concepto que se refiere a *lo andino* y sus significaciones de manera diacrónica y sincrónica. En tal sentido, el asunto trasciende a un análisis histórico que pudiera ser hecho de manera superficial con un carácter meramente factual para más bien llegar a convertirse en una discusión que tiene que ver con la conceptualización del carácter y hasta el sentido de la llamada historia y cultura andina, pasando por la interpretación no sólo del pasado sino hasta el presente y futuro de nuestros pueblos.

Con el propósito de contribuir al examen de esta problemática vamos a referirnos a la idea de territorialidad sagrada o ceremonial que a nuestro juicio tuvo plena vigencia en la época prehispánica, diferente por cierto de los conceptos de territorialidad manejados en nuestro medio en épocas posteriores.

Para empezar diremos que para la época prehispánica podríamos distin-

guir 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). Ambas nociones que nosotros estamos separando por necesidad del análisis habrían formado una sola en aquel entonces.

Durante la conquista y el período virreinal se aplican otros criterios. Uno de carácter político y en términos del vínculo colonial, tiene que ver con la relación que se entabla entre los Andes y Europa, vale decir colonia-metrópoli. Otro de carácter funcional, en relación a necesidades específicas de organización, urbano-rural por ejemplo o demarcaciones emanadas del establecimiento de instituciones: Encomiendas, Reducciones, Audiencias, Corregimientos o Intendencias. En efecto, consideraciones políticas y también económicas llevan a la creación del Virreinato peruano en el siglo XVI y a su desmembración en el XVIII. Poco antes de iniciarse el período republicano, nuevos cambios políticos, no sólo en el Perú sino en el resto de América hispana determinarán una territorialidad que servirá de base a la posterior delimitación de fronteras culminado el proceso general de emancipación. El criterio de un espacio amplio sobre la base de vínculos culturales e históricos alimentó la idea de una Gran Colombia como sucedió en el caso de la Confederación Peruano-Boliviana durante la República. Las vicisitudes del espacio peruano tienen pues que ver con los sucesos históricos acaecidos tanto en nuestro territorio como en la región sudamericana.

Durante el predominio inca, la existencia de la que llamamos una «geografía sagrada» nos lleva al debate y especificación de lo que en realidad debiéramos entender bajo el rótulo de Tawantinsuyu.

Las informaciones proporcionadas por los españoles sobre el mundo andino se elaboraron, como sabemos, trasladando las categorías occidentales a la tradición oral andina y nos proporcionaron una estampa de la sociedad a imagen y semejanza del orden social y político conocido en Europa. De esta manera surge la idea de un Inca cabeza de un imperio en expansión y de un Tawantinsuyu que de ser un espacio cósmico y ceremonial («las cuatro partes del mundo») se empieza a entender como un espacio político que tenía al Cuzco como su capital.

De esta manera no existen razones suficientes para considerar que el nombre Tawantinsuyu hizo en su momento referencia a un territorio políticamente organizado y que por consiguiente sus habitantes se consideraban integrantes de un estado cuya jurisdicción tenía fronteras fijadas y mante-

nidas sólo por mecanismos políticos. La denominación Tawantinsuyu aludía a un mundo o espacio conocido y ordenado ceremonialmente. A diferencia de la idea que sobre el mismo se hicieron los cronistas y que tenía un marcado cariz político-administrativo:

«Para gouernar este Reino con más justicia, y que estubiese en más concierto y razón, hizo vna diuición de todo él, marauillosa, en quatro partes en cruz. La que estaua al oriente llamó Colla Suyo y ésta comprehendía el Collao, Charcas y otras probincias, hasta Chile. La que estaba hacia la parte del poniente llamó Chinchai Suio, y comprehendía ynnumerables prouinçias hasta Quito, Pasto y los Guancabilcas. La que estaua a la parte del Septentrión llamó Antisuio, que contenía muchas prouincias de la otra parte de los Andes; y la que caía al medio día puso por nombre Contisuio, en que se yncluía la prouincia de los Chumpibilcas Collaguas y otras muchas. Toda esta partición hizo respecto de la ciudad del Cuzco, que benía a estar en medio de estas partes y era el çentro de todos sus Reinos y Señoríos, y en general le llamaban los yndios Tahuantin Suio. Y esto estaua repartido y puesto en cabeça de los quatro señores orejones de su consejo, (...) Dizen que solía estar el Reino diuidido en seis partes y q(ue) las dos que faltan que eran los Huancabilcas, Cayampis y pastos; y por su gente rebelde, y aberse querido alzar dos o tres beses contra Tupa Ynga Yupanqui y Huaina Capac; éste deshizo los dos suios y los consumió en los quatro ya dichos...» [MURÚA (1590) 1962-64, vol. II, páginas 44-45]⁴.

Otra cuestión importante a considerar es el criterio de «territorialidad discontinua» en relación con una organización basada en los curacazgos, con poblaciones y centros que buscaban ejercer control valle a valle de manera horizontal o de arriba hacia abajo en forma vertical e incluso formando lo que en su momento Murra llamó «archipiélagos multiétnicos». En este caso, tampoco la cuestión se reduce a un problema social o económico sino que es también un asunto de carácter religioso puesto que, acceder a los diferentes microclimas o ambientes ecológicos así como controlar distintos valles, suponía una previa sacralización del espacio a través de rituales como por la presencia de establecimientos (centros de poder), templos o simplemente huacas.

Esta noción particular de «territorialidad sagrada» se constituye en la base real e ideológica de las estructuras y relaciones de diferente tipo:

⁴ Véase también entre otros GONZÁLEZ HOLGUÍN, S. J., Diego (1608), 1951, p. 336.

sociales (parentesco por ejemplo), políticas (v.g. estructura de las elites) o económicas (términos de reciprocidad para la producción y control de excedentes).

«En relación al tema del espacio concebido ritualmente (como un territorio sagrado), es importante considerar en primer lugar que sólo en tales condiciones de sacralidad el espacio podía contener relaciones sociales con sentido real o verdadero. No olvidemos que los miembros de un ayllu se consideraban parientes porque provenían de un mismo lugar (un punto en el territorio) que era sagrado: *pacarina*. La existencia de los dos *suyus* y las *sayas*, dos términos de una relación binaria jerarquizada completarán el criterio» (REGALADO, 1993, I:28).

Debe enfatizarse que la dualidad y la tripartición constituyeron, en general en la época prehispánica y de manera bastante visible durante el predominio incaico, criterios básicos de clasificación referidos entre otras cosas a la configuración de un espacio sagrado, sustento de la organización social. Estamos hablando entonces de una imagen del mundo y de principios ordenadores de la realidad, en este caso del territorio.

Es preciso asimismo establecer la relación (distinguiendo a su vez los elementos) entre geografía y territorialidad sagradas. Ambas, aún cuando sean dos realidades diferentes se encontraban permanente y perfectamente articuladas. Al referirnos a *geografía sagrada* pretendemos aludir al conjunto de accidentes y elementos geográficos que son entendidos como entidades sagradas o cargadas de cierta sacralidad en sus orígenes y existencia misma. Al hablar de *territorialidad sagrada* estamos considerando una noción de espacio no sólo general sino inclusive particular o específica que se entiende ordenado por la actividad y presencia divina y que se supone es un área conocida dentro de la cual tienen lugar eventos cargados de valor o significación sagrada.

Ese espacio tendrá por lo tanto un carácter jerarquizado tal como arriba/abajo (Hanan-Urin) sobre la base de la dualidad. La duplicación o repetición de ese mismo criterio determinará la existencia de una cuatripartición con el Cuzco como centro de equilibrio y elemento básico de una división ritual. De ahí que naturalmente cuando cronistas como Molina y Garcilaso nos hablan del Tawantinsuyu como el territorio que comprende los *cuatro suyus* o las «cuatro partidas del mundo» están aludiendo al mundo conocido y ordenado, al espacio dentro del cual el orden social, la relación hombres-divinidades y todo lo realmente significativo para los pobladores andinos de entonces.

Podemos decir además que está obrando así una perspectiva de orientación de carácter horizontal que relaciona geografía con territorialidad sagrada (dicho esto a la manera nuestra naturalmente), mientras que podemos considerar que existe otra forma de considerar al espacio desde una perspectiva de orientación más bien vertical en la cual la dualidad se expresa en *Hanan Pacha* y *Ucu Pacha* (arriba/abajo) y surge casi artificialmente la tripartición en cuanto el *Kay Pacha* será el plano intermedio (chaupi o centro) para establecer el necesario equilibrio.

Propio de estas formas de concebir el espacio es su carácter paradójicamente excluyente y constantemente articulado a la vez, asimismo su clara fragmentación que a la par de marcar señaladas diferencias entre cada uno de los planos se compadece con una articulación marcada por dos chaupis: el Cuzco y el *kay Pacha* respectivamente. Sin embargo, cabe indicar que en ambos centros o planos intermedios la presencia del Inca (centro móvil) tiene especial incidencia. En efecto, ubicado en su tiana (por encima de los demás) la autoridad ocupa el espacio de arriba y el resto el espacio de abajo: Hanan y Urin. El modelo lo da Wiracocha, divinidad que se sienta en lo alto antes de actuar (crear-ordenar) (MARTÍNEZ, 1995, Segunda Parte, Cap. V: 137-138).

R. T. Zuidema ha destacado y estudiado en detalle la existencia de un modelo de organización social cuzqueño cuyo carácter ceremonial es la base indiscutible del sistema. En ese modelo la presencia de ceques y divisiones en dualidades y triadas marcan el hecho de que el territorio cuzqueño fue concebido de manera tal que contiene cuatro suyus y asimismo se da una división que considera tres elementos: collana, payan y cayao (ZUIDEMA, 1995). Más allá de lo afirmado por Zuidema quien se concentra sobre todo en las relaciones matrimoniales y la estructura del parentesco, dicho modelo cuzqueño obviamente sirvió para entender y ordenar un espacio geográfico, ceremonial y social que correspondería a todo el ámbito de dominio incaico «el mundo conocido desde el Cuzco».

Esto también explicaría en parte el hecho de que algunas de las actividades relativas al proceso sucesorio implicaban «la conquista ritual» y ocupación del espacio por parte de los incas⁵. Así queda claro también para el caso de los curacas cuando llevaban a cabo el ritual de desplazamiento, el mismo que constituye un esfuerzo de conservación para, entre otras cosas, explicitar su papel intermediador y el mantenimiento de lo ya organizado (MARTÍNEZ, 1995, Segunda Parte, Cap. VI: 182). De esta forma, la conquis-

⁵ Sobre el tema del proceso sucesorio incaico y sus rituales puede verse RELEGADO, 1992.

ta ritual del espacio no sería sino la repetición de la acción primordial ejecutada por la divinidad cuando ordenaba el mundo⁶.

También por esta razón las «conquistas» de los incas se proyectaban permanentemente hacia los cuatro suyus [BETANZOS (1551), 1987, Primera Parte, XXXIV: 155], debiéndose advertir que además de replicar el desplazamiento divino de ordenación ofrecen la idea de totalidad o armonía perfecta: las cuatro partes del mundo, es decir todo el mundo.

Saya y *suyu* constituyen según Zuidema una dualidad que reflejan la oposición dentro/fuera respectivamente (ZUIDEMA, 1989, 6:222). Por eso los incas al reclamarse «señores de los cuatro suyus» consideraban también que tenían derecho sobre todas las tierras, la ideología incaica que sustentaba su poder se afirmaba en parte sobre este concepto dual del espacio (REGALADO, 1993, I:29).

El modelo cuzqueño proyectaría así sus características y ordenamiento al resto del territorio controlado por los Incas y ordenado por los dioses. Sin embargo, cabe advertir que, a su vez, el espacio bajo el dominio incaico y externo al Cuzco se contendría a través de distintos procedimientos en la mencionada ciudad sagrada. Cristóbal de Molina ofrece algunos ejemplos de estos procedimientos cuando menciona que en el Cuzco se encontraban indios de los cuatro suyus a quienes el sacerdote cronista llama *uilcacamayoc* atribuyéndoles la tarea de llevar cuenta y razón de todas las guacas correspondientes a su suyu de procedencia (MOLINA, 1989:128). El mismo autor se refiere asimismo al ritual de la *Capacocha* ó *Qhapaq Ucha* indicando lo que transcribimos a continuación:

«... las provincias de Collasuyo y Chinchaysuyo y Antisuyo y Contisuyu trayan a esta ciudad de cada pueblo y generación de jentes, uno o dos niños y niñas pequeños y de edad de diez años; y trayan ropa y ganado y ovejas de oro y de plata de mollo. Y lo tenían en el Cuzco para el efecto que se dirá, y después de estar todo junto, se asentava en la plaza de Aucaypata el Ynga, que es la plaza grande del Cuzco, y allí aquellos niños y demás sacrificios andavan alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno y Luna que para el efecto ya en la plaza estaban. Y davan dos bueltas y después de acavado, el Ynga llamava a los sacerdotes de las provincias y hacía partir los dichos sacrificios en quatro partes para los quatro suyos: Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo que son las quatro partidas en questá dividida esta tierra...» (*Ibidem*; 122).

⁶ Así por ejemplo en versión de BETANZOS WIRACOCCHA en persona discurre por el Collasuyo y Chinchaysuyu mientras sus ayudantes transitan y ordenan en su nombre Antisuyo y Contisuyo [BETANZOS (1551), 1987, Primera Parte, Capítulos I y II].

Para que no quede duda acerca de la asociación de este ritual con un procedimiento de dominio territorial, practicado en este caso por los incas y la consiguiente sacralización del espacio o territorialidad, el mismo cronista especifica más adelante:

«Tenyan en tanta veneración este sacrificio llamado Capac cocha, o Chachaguaco, que si quando yban caminando por los despoblados o otros lugares topavan alguna jente no osavan los que así topavan los sacrificios, alçar los ojos y mirallos, sino antes se postravan en tierra hasta que pasasen; y en los pueblos poblados do allegavan, no salían de sus casas los del dicho pueblo, estando con gran reverencia y humildad hasta en tanto que la dicha Capac cocha saliese y pasase adelante» (*Ibidem*: 128).

Referente importante en la configuración de un espacio ordenado ritualmente cuyas connotaciones son importantes para la estructuración del «espacio social» es el agua. En efecto, el vínculo entre el lago Titicaca y el océano por ejemplo se advierte en el hecho de que Wiracocha inicia su trayectoria en el altiplano y termina en el mar con lo cual no sólo da una vuelta al mundo sino que significativamente se mueve de arriba hacia abajo. Asimismo «ordenar las aguas» es un acto importante atribuido por ejemplo a Inca Yupanqui (Pachacútec) por el cronista Betanzos (BETANZOS, *op. cit.*, Primera Parte, XIII:59) por citar otro ejemplo⁷. De la presencia del agua en el discurso mítico pasamos a su uso como un referente para el ordenamiento social, tal como se puede apreciar en los casos registrados por Hyslop (HYSLOP, 1990, 5:144) entre otros.

La visión de un espacio y territorialidad sagradas nos remite a un conjunto de articulaciones tanto a nivel religioso cuanto social y geográfico diferentes a las imaginadas por los cronistas españoles y aun por la historiografía tradicional de la época contemporánea. De otro lado, creemos haber demostrado que se produce a nivel ideológico y social un juego de significados y vínculos que traspasan el ámbito estrictamente ideal para constituirse en componentes importantes del ordenamiento social y político. La idea de un territorio concebido ceremonialmente arroja luces acerca de la noción de espacio en la época prehispánica y contribuye a entender inclusive la idea de cosmos y totalidad que pudo haber funcionado durante el período del predominio incaico. Tal conocimiento a su vez pue-

⁷ Una explicación mayor al respecto y el resumen de las propuestas de diversos autores sobre este tema en base a diferentes testimonios puede verse en REGALADO, 1993, I:29-30.

de ser interesante para aclarar y especificar aquello que resultó esencialmente particular en esa materia y contribuir así a dar mejor sentido tanto al concepto de espacio andino usado hoy en día así como a *lo andino* en general.

BIBLIOGRAFÍA

- BETANZOS, Juan de (1987): *Suma y Narración de los Incas*. Madrid, Ediciones Atlas. Edición, prólogo y notas por María del Carmen Martín Rubio.
- DOLLFUS, Olivier (1981): *El reto del espacio andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- FLORES GALINDO, Alberto (1986): *Europa y el País de los Incas: La Utopía Andina*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- GONZÁLEZ HOLGUIN, S. J. Diego (1951): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca, compuesto por el Padre...* (1608). Lima, UNMSM.
- KINGMAN, Eduardo (1992): «Ciudades en los Andes: Homogeneización y diversidad». En: *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*. Quito, IFEA y Ciudad, Centro de Investigaciones.
- MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis (1995): *Autoridades en los Andes los atributos del Señor*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- MOLINA, Cristóbal de (1989): *Relación de las Fábulas y Ritos de los Ingas*. En: H. URBANO y P. DUVIOLS, 1989.
- MURUA, Fray Martín de (1962-64): *Historia General del Pirú. Origen y descendencia de los Incas (1590)*. Madrid, Ed. de M. Ballesteros G., 2 vol.
- PULGAR VIDAL, Javier (1967): *Análisis geográfico sobre las ocho regiones naturales del Perú*. Callao, III Asamblea Anual de Geografía.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana: *La Sucesión Incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Lima, Pontificia, Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- ROSTWOROWSKI, María (1970): «Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu», *Revista del Museo Nacional*. Lima.
- RIVA AGÜERO Y OSMA, José de la (1995): *Paisajes Peruanos*. Lima, Pontificia Universidad Católica, Instituto Riva Agüero.
- TROLL, Carlos (1958): *Las culturas superiores andinas y el medio geográfico*. Lima.

- URBANO, H. y DUVIOLS, P. (1989): *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid, Crónicas de América, Historia 16.
- ZUIDEMA, R. T. (1995): *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas. Con un ensayo preliminar*. Lima, Pontificia Universidad Católica, Fondo Editorial.
- ZUIDEMA, R. T. (1989): *Ensayos de cultura andina*. Madrid, Fomciencias, Concytec, IFEA.