



Capítulo 18

MARGARITA GUERRA MARTINIÈRE / RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS
Editores

HOMENAJE A JOSÉ ANTONIO DEL BUSTO DUTHURBURU

TOMO I



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu

Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

© Margarita Guerra Martinière, Rafael Sánchez-Concha Barrios, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, abril de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-9972-42-991-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-03236

Registro de Proyecto Editorial: 31501361101865

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA HISTORIOGRAFÍA ANDINA Y LA IDEA DE PROPIEDAD

Francisco Hernández Astete

Es innegable que la conquista y la posterior colonización del Perú generaron más de un conflicto. Tal vez el de más trascendencia haya sido el cultural, pues desde los años de Pizarro el sistema andino ha tenido que enfrentarse a muchos cambios con el fin de mantener su aparente autonomía. Evidentemente, en el proceso, se asimilaron muchos conceptos y se transformaron otros. En este trabajo se intenta esbozar la historia de uno de ellos, el de la propiedad.

Uno de los problemas más claros que se dieron en los años iniciales de la conquista del Perú fue la necesidad de comunicación que tuvieron tanto andinos como españoles dado que debían convivir debido a la nueva configuración del poder que se estaba generando. Evidentemente, sus modos de organización eran totalmente distintos y sus diferencias iban más allá de las que planteaba el lenguaje pues se trataba de sociedades con modos completamente distintos de analizar el mundo. Sin embargo, era necesario iniciar el proceso de comunicación y mutuo entendimiento por lo que se improvisaron intérpretes y se buscaron mecanismos que permitieran la comunicación entre ambas sociedades, al margen de los consabidos enfrentamientos que necesariamente significó la Conquista.

Evidentemente, en este proceso era necesario partir de supuestos y tanto españoles como andinos, en un proceso de mutua adaptación, buscaron en el sistema del otro ideas y conceptos que en el propio les parecían naturales. De allí que los primeros cronistas encontraran en los Andes la presencia de serallos musulmanes en los acllahuasis, o que, por ejemplo, entendieran al Inca como un monarca europeo y a la colla como una emperatriz.

Este comportamiento de los cronistas, perfectamente entendible debido a que no es posible culpar a nadie de intentar conocer una realidad nueva a partir de sus concepciones apriorísticas, de hecho hoy hacemos lo mismo, llevó a que la hoy llamada historiografía tradicional encontrara en los incas la organización de un imperio similar al que organizaron los romanos de la antigüedad. Algunos historiadores incluso han llegado a observar que durante los años del predominio

incaico y en general en la tradición andina existieron conceptos como el de mercado, moneda, comercio y, por supuesto, el de la propiedad. En este trabajo intentaremos discutir, desde una perspectiva teórica, este último problema, el de la propiedad en el universo andino prehispánico, pues consideramos que el mismo fue introducido en los Andes por los conquistadores.

I. El problema de la «propiedad» en los Andes

Como se ha manifestado, fue común entre los cronistas y entre los historiadores modernos asimilar la idea de propiedad como una categoría universal e inherente al ser humano. Por ello, dentro de algunos sectores de la historiografía, la existencia de la misma es indiscutible y se da en todos los hombres de todas las latitudes y en todas las culturas. Quizás por esta razón la única manera de entender una idea distinta a la de la propiedad es el reconocimiento de diferentes matices de la misma¹.

Así, la idea de que la organización económica prehispánica incluyera el concepto de propiedad entendido como el mecanismo que permitía la articulación entre población y recursos se viene sosteniendo desde el siglo XVI. En ese sentido se podría afirmar que su reconocimiento inicial forma parte del tipo de conocimiento del mundo andino que iniciaron los autores del siglo XVI, quienes trasladaron a América categorías que solo funcionan en el sistema occidental. Sin embargo, autores contemporáneos, a la luz de las crónicas y la documentación burocrática colonial, continúan pensando en la existencia de este concepto en la organización económica del Perú prehispánico.

Así por ejemplo, uno de los diferentes intentos por racionalizar la estructura andina dentro del marco conceptual occidental es el que sostuvo para los incas la existencia de un imperio socialista caracterizado por un cooperativismo en la propiedad de los medios de producción y que habría resuelto los principales problemas económicos de su sociedad de un modo más o menos equitativo. Es decir, que el Estado inca logró solucionar los problemas de vivienda, salud y alimentación (Baudin, 1928). Obviamente, esta versión de la historia incaica fue construida a partir de las imágenes occidentalizadas de la historia andina que plantearon los cronistas y la propia imagen de la historia que tenían, por su formación, los historiadores que elaboraron esta lectura histórica del pasado andino. De ese modo, se trasladó al mundo incaico una serie de categorías correspondientes tanto a las experiencias del imperio romano o los imperios europeos del siglo XVI como a las pretensiones de universalidad que planteaba una versión marxista de la historia (Zubritski, 1979).

¹ Para una crítica al tema y una revisión del problema, ver Noejovich (1992, p. 1).

De ese modo, una de las ideas que se desprenden de este tipo de análisis es la existencia, entre los incas, de un sistema de propiedad de los bienes de producción. En este sentido, basados en informaciones coloniales, tanto Rostworowski como Espinoza Soriano (Rostworowski, 1962; Espinoza, 1978, 1987) coinciden en hablar de la existencia de la propiedad como el sistema mediante el cual se puede clasificar las tierras como «del inca» o «del estado», «de la iglesia» o «de las huacas» y «del pueblo», postura cuestionada por Pease, quien sin negar la existencia de la propiedad, afirmaba, refiriéndose a la probable propiedad de las tierras, que existía una comunidad en el trabajo pero no una propiedad común (Pease, 1986, p. 58).

Sin embargo, es únicamente Espinoza Soriano quién menciona para la economía incaica una suerte de acumulación de riquezas. Por eso, al hablar de la «nobleza de sangre», afirma que: «El motivo que los impulsaba a la acumulación de riqueza y de propiedades era simplemente la acumulación, porque el consumo ostentoso les confería honor, ya que gastando exageradamente demostraban su encumbrada posición [...]» (Espinoza, 1978).

Definitivamente, en nuestra opinión, esta afirmación corresponde a un evidente sesgo historiográfico que hace a Espinoza Soriano pensar en la posibilidad de acumulación de riqueza por parte de la elite. En ese sentido, es obvio que los miembros de la elite incaica de ninguna manera pudieron «gastarse» lo almacenado en los depósitos puesto que estos permanecían llenos hasta que el inca los distribuyera entre la gente con miras a efectuar la redistribución que precede a la convocatoria a las mitas² y que tal acumulación de riquezas no es posible en un sistema económico carente de criterios comerciales como ha demostrado ampliamente la historiografía sobre los incas (Murra, 1975; Pease, 1978, 1986, 1992, 1993; Noejovich, 1996).

De hecho, las mayoría de cronistas distinguen varios tipos de bienes y los asocian a varios tipos de propietarios, por ejemplo según las crónicas, existió tierra y ganado del inca, del sol, de las huacas, de las autoridades étnicas e incluso de la gente (Pease, 1986, p. 3). Sin embargo, esta primera identificación de las «posesiones» prehispánicas tenía una explicación pragmática puesto que los primeros encomenderos tuvieron un marcado interés por las tierras y el ganado que «habían sido de los Incas» debido a que la corona española las había entregado primero como mercedes y luego las había dado a remate o composición. En otras palabras, la identificación de «propietarios» presente en la documentación de la época, estaría asociada más a las necesidades de identificar propiedades «del Inca» o «del sol» que a la realidad existente.

² La mita es el la entrega de energía que hace el poblador del Tahuantinsuyo a petición del Inca. Antes de efectuarse, este último debía hacer regalos a fin de que los convocados acudieran al trabajo.

Sobre el tema, Pease afirma que cuando los cronistas señalaron la existencia de las tierras del inca, las definían como «propiedad estatal», y al caracterizar a los mismos como tiranos e ilegítimos, los dominios del inca, incluyendo las tierras, podían pasar a poder del rey de España por derecho de justa conquista y este a su vez cederlas como mercedes (Pease, 1986, pp. 11-12).

Esta caracterización de la propiedad hecha por los cronistas fue la que alimentó por muchos años la permanencia de este concepto en la visión de la historia andina planteada por la llamada historiografía tradicional, e incluso por la propia visión de la etnohistoria, que pese a considerar ya desde la década de 1950 que las fuentes escritas con las que se cuenta para escribir la historia andina estaban llenas de mal interpretaciones, era difícil averiguar cuáles eran estas.

De hecho aún es difícil pensar si se está ante una información que grafica la realidad andina o ante otra «interferencia» de las fuentes. El problema esencial está en que tanto los cronistas como los investigadores modernos tenemos un aparato conceptual que dista del andino.

II. En busca de un modelo andino de «propiedad»

La discusión sobre el tema de la propiedad en los Andes comenzó en la década de 1980. Uno de los primeros investigadores en cuestionar su existencia dentro del universo conceptual andino prehispánico fue Murra en 1980. Posteriormente, Pease, en 1986, al analizar la documentación administrativa colonial afirmaba que, por lo menos para el caso de los curacas, no existían evidencias para afirmar que utilizaron este concepto en la organización de sus recursos. Al mismo tiempo, para Pease, en la época incaica, tanto al inca como a los curacas les eran asignadas tierras en los ámbitos de cada una de las unidades étnicas, al margen del Cusco donde las crónicas afirman que la zona del valle del Urubamba había sido adscrita casi en su totalidad a las panacas cusqueñas (Pease, 1986, p. 7). De hecho, la asignación de tierras hechas por las etnias hacia los incas se puede observar en la información de Chincha, donde se menciona que a cada uno de los incas les asignaban tierras, las mismas que no eran heredadas por sus descendientes sino que debían volverse a ganar en el proceso de reconstrucción del Tahuantinsuyo tras la sucesión (Pease, 1986, p. 8). Definitivamente, la situación que Pease recoge de la información de Chincha nos plantea un sistema distinto al de la propiedad.

De la misma manera que los incas, los curacas prehispánicos accedían a los bienes a partir de la redistribución que organizaban. Esta información llevó a Pease a cuestionar la existencia de la propiedad en los Andes y a pensar que como la tierra era un bien sagrado, y por lo tanto común, se debía mantener con ella una relación religiosa, la misma que convertía su trabajo en un ritual. En otras palabras, la tierra era también considerada como un pariente y se debían establecer con ella vínculos de reciprocidad (Pease, 1986, p. 11).

Otro de los problemas con los que se podría enfrentar la noción de propiedad al interior de la organización económica prehispánica es el referente al tipo de concepción del espacio que manejaba la gente andina. Al respecto, es necesario recordar que en el mundo andino prehispánico, existió el manejo de un máximo de pisos ecológicos por lo que la gente andina carecía de una idea de territorialidad continua y concebían su espacio de forma discontinua. Esta discontinuidad territorial, en opinión de Noejovich, invalida cualquier sistema de «propiedad», o por lo menos no en términos de coexistencia pacífica, dado que la convivencia en las «islas multiétnicas» planteadas por John Murra (Murra, 1975) debían asentarse en un esquema sin dueños (Noejovich, 1993).

Pease menciona también cómo en la visita de Chucuito se observa, para el caso del pastoreo, una diferenciación similar a la que mencionaban las crónicas para el caso de la tierra. Así, se plantea la existencia de ganado del inca, de los curacas y aquel que estaba destinado para el culto. Asimismo, se identifica el ganado con la gente por lo que se podría pensar en la existencia de una suerte de derecho individual sobre el mismo, aunque esta situación podría estar también relacionada con la acción de los españoles y su permanente búsqueda de propiedades. Adicionalmente, en opinión de Pease, no quedaba claro el manejo de las tierras destinadas al pastoreo.

El problema es que si bien es posible definir la inexistencia de la propiedad para los Andes, la pregunta sobre cuál era la base de su organización en ese sentido continuaba presente. Para dar una respuesta a esta situación, Pease planteó la existencia de una suerte de «propiedad colectiva» en la que se reunían los derechos a los bienes de los diferentes grupos de parentesco que integraban una unidad étnica además de los respectivos linajes al interior de los grupos de parentesco (Pease, 1986, p. 14). Por el mismo camino, en sus trabajos destinados a analizar la «propiedad» de las panacas cusqueñas, María Rostworowski plantea para los Andes la existencia de un sistema de propiedad restringida en la que la gente poseía únicamente el derecho al usufructo de la tierra (Rostworowski, 1962).

Definitivamente, era necesario plantear algún tipo de solución teórica al tema del sistema de tenencia de la tierra en los Andes pues las fuentes mostraban constantemente evidencias de la existencia de una concepción diferente sobre el tema de la propiedad. Un ejemplo ilustrativo sobre la inexistencia de propiedad entre los hombres andinos prehispánicos es por ejemplo la necesidad que veía Matienzo en enseñarles este concepto: «[...] a cada uno en particular [debe darse] tantos topos [o medidas] que sepa y entienda que son suyas y nadie se las ha de poder quitar ni tomar [...]» (Matienzo, 1967 [1567], p. 57, citado por Pease, 1980, p. 17).

Asimismo, el que fuera oidor de Charcas también manifestó en otro momento que el aprendizaje de la noción de propiedad entre los andinos sería: «[...] de mucho provecho, pues esto es lo que les ha de aficionar al trabaxo y a ser hombres, y los apartará de la ociosidad (como dixé arriba), porque hasta aquí no han poseído

tierras propias antes el cacique se las reparte como él quiere [...] (Matienzo, 1967 [1567], p. 57, citado por Pease, 1980, p. 17).

De ese modo, podemos observar claramente que en opinión de Matienzo la noción de propiedad no existía en el universo conceptual prehispánico dado que la sola intención de enseñárselos refleja su inexistencia. Debemos recordar que Matienzo estaba proponiendo la manera de organizar el gobierno del Perú y por lo tanto planteaba la formulación de leyes acerca de la propiedad. En ese sentido es necesario pensar que la norma legal aparece por el incumplimiento de la norma moral y definitivamente este interés de Matienzo refleja dicha 'carencia' organizativa. De esta manera, el concepto de propiedad habría llegado a los Andes por intermedio de los conquistadores y fue asimilado gradualmente por los hombres andinos. Solo así se podrían explicar las constantes disputas por tierras que se registraron tanto entre las panacas del Cusco como entre los habitantes de otras zonas del Perú colonial.

Un intento novedoso de caracterizar la organización económica andina y la manera cómo se manejó el tema de la propiedad es sin duda el trabajo de Héctor Noejovich, quien definió el problema en términos de un sistema de «no-propiedad» atendiendo a la ausencia de sentido patrimonial de los bienes entre los pobladores andinos de la época prehispánica. Asimismo, Noejovich planteó también la idea de un equilibrio tierra/gente sustentado en una equilibrada asignación de recursos como una de las probables características de este sistema de organización de no-propiedad (Noejovich, 1993).

De esta manera, para Noejovich, el concepto de propiedad sería un producto de la evolución histórica de Occidente y su existencia se encontraría totalmente relacionada a la idea del mercado, institución donde se realiza el intercambio de bienes. De ese modo, para Noejovich, la propiedad solo puede entenderse desde tres marcos teóricos definibles dentro de la cultura occidental, el derecho romano, el *common law*, y el derecho socialista (Noejovich, 1992, p. 2). Asimismo, para el caso de sociedades no occidentales, tales como la hindú o la musulmana su operatividad sería diferente (Noejovich, 1992, p. 12).

A fin de solucionar el problema de la operabilidad del sistema andino de producción y circulación, al margen de la noción de propiedad, Noejovich definió la posibilidad de la existencia de sociedades que manejaran nociones abstractas de relaciones personales y relaciones reales en forma distinta a las expresadas por las categorías de propiedad y mercado, encontrando así la probable existencia de una o más sociedades con un conjunto de estas relaciones organizadas de forma diferente a la propiedad (Noejovich, 1992, p. 13 y 1993, cap. 10). Así, al definir como no vacío al conjunto de los sistemas que funcionan al margen de la propiedad, acuñó el término de «no-propiedad» para hablar de sistemas de organización económica como el andino y el mesoamericano. El problema es que habiendo definido el sistema en forma negativa no era posible aún entender la manera como en los

Andes se resolvía el acceso a la tierra y a los bienes. Es por eso que Noejovich plantea la noción de «meta» en función a la asignación del sentido de los diferentes recursos (Noejovich, 1996). Adicionalmente, encuentra, para el caso andino, que el parentesco³ funcionaba como sustento del derecho de acceso a las tierras, situación que era verificable dentro del *ayllu*.

Un problema adicional al planteamiento de Noejovich es el hecho de que al definir el sistema andino como de no-propiedad, se está recurriendo nuevamente a un sistema conceptual que no corresponde con la realidad andina, situación de la que por cierto se ha acusado constantemente a los cronistas al decir que «reconocían» realidades europeas en el mundo andino, producto de una manera de conocer en la que se enfrentaban a la nueva realidad, la organización y la propia historia de las culturas amerindias, con los prejuicios conceptuales propios del siglo XVI. De esta manera, estaríamos ante una suerte de relativización epistemológica del pasado. Por ello, resulta pertinente preguntarnos si eso solo ocurría con los cronistas y ahora los investigadores ya no proyectamos nuestras categorías explicativas a las realidades estudiadas o si quienes lo hacen pecan de negligencia.

Por este camino, podríamos entonces afirmar que los argumentos en contra de la propiedad, basados en la inexistencia de los elementos que constituyen la imagen de la misma en el universo teórico occidental, no deja de proyectar las categorías de análisis occidentales, pues de hecho son las únicas disponibles. En ese sentido, se ha mencionado ya que Noejovich en su intento de definir la propiedad andina, termina por negarla pues no encuentra en el régimen andino nada que se parezca a la propiedad occidental.

Dejando de lado las comparaciones del sistema de acceso a los bienes por parte de las poblaciones prehispánicas peruanas con la propiedad occidental, tema que ya ha sido trabajado de manera satisfactoria por Noejovich (1983; 1992; 1993; 1996), utilicemos las tesis de Pease y Noejovich acerca de la sacralidad de la tierra y las consecuencias teóricas de esta concepción asociadas con la imposibilidad de poseer a un dios, que es más nuestro pariente que un objeto susceptible de ser poseído, para intentar avanzar sobre el asunto. Así, es necesario estudiar en este caso el espacio, pero no en términos de su discontinuidad⁴, la misma que para nosotros no está en discusión, sino en términos de la ritualidad que en él se representa. Es decir el espacio sagrado.

Sobre el tema, es sabido que en las culturas tradicionales, donde el pensamiento mítico es una constante, suele existir un doble manejo del espacio y que en la mayoría de ellas este es entendido por un lado como el que es poblado por los vivos

³ Hay que notar que para el caso andino la noción de parentesco puede ser real o simbólico a través de cierto tipo de «alianzas» entre la gente.

⁴ Este tema ha sido ya trabajado desde la óptica del control vertical de pisos ecológicos propuesta por Murra.

y por el otro como el que se encuentra habitado por los dioses familiares o ancestros. A este espacio poblado por los ancestros, se le suele llamar geografía sagrada.

Es precisamente en torno a esta geografía sagrada que se organizan una serie de demarcaciones de funciones y de espacio. De alguna manera son los dioses los que delimitan nuestro espacio. Por otro lado, es a partir de la geografía sagrada que muchas de las instituciones de las que la cultura forma parte se sustentan y entre ellas la «propiedad». Al respecto, Tom Zuidema hizo un primer acercamiento a la geografía sagrada andina a través de su estudio de los ceques en 1964 por lo que cualquier intento de analizar la geografía sagrada andina necesariamente tiene que tomar a Zuidema como punto de partida.

Así por ejemplo, cuando uno se refiere al Tahuantinsuyo, en términos formales, se está refiriendo necesariamente al mundo ritual, al universo habitado por las huacas y los malquis⁵. Es por eso que al mencionar en esos términos, un manejo energético, necesariamente tendremos que plantearlo según las relaciones sociales establecidas con los habitantes de los ceques, los seres sagrados.

Sobre el tema, es común en las crónicas andinas encontrar cierta identificación de personas con huacas y viceversa, podemos recordar por ejemplo que fray Martín de Murúa confunde a Pachacuti con una huaca y lo presenta como hijo de Manco Cápac, asunto que nos indica realmente que nos encontramos ante una fuente de información inexplorada sobre el sistema de ceques, las huacas que lo pueblan y el manejo que se puede hacer del espacio ritual. Al respecto, es importante notar que el manejo que se hace del espacio, tiene una estrecha relación con la eficiencia incaica, y con el mantenimiento del equilibrio necesario para el sistema andino. De ese modo, al hablar de la inexistencia del concepto de propiedad de la tierra, debemos tener en cuenta que si bien no es posible poseer a un dios y este se comporta más bien como un pariente, no toda la gente tiene el mismo pariente y que, de algún modo, la presencia de los dioses del *ayllu* en determinado espacio geográfico delimitan la tierra que se destina al cultivo de un grupo étnico⁶. Así por ejemplo las pacarinas delimitan el origen de los grupos étnicos y estrechan los vínculos de la gente con determinado espacio.

Un ejemplo de cómo los dioses que delimitan la geografía sagrada condicionan el espacio disponible para los grupos étnicos andinos lo encontramos en la documentación de «hechicerías» que publicara Pierre Duviols:

Thomas de Aquino fiscal nombrado en esta visita digo que a mi noticia a llegado que los dos ayillos llamados Nanis y Chamas que tenían su principal reducion en este pueblo llamado S. Francisco de Mangas se an retirado a vivir en los pueblos viejos por tener en ellos sus idolos y malquis para tener maior libertad de mochar

⁵ Para una visión del Tahuantinsuyo como espacio sagrado, ver Regalado (1996, pp. 86-96).

⁶ Ver por ejemplo la distribución de los Guari (Chancas) que plantea Tom Zuidema (1989).

y adorar sus idolos y especialmente en el pueblo viejo del ayllu-Chamas tienen dos simulacros dentro del mismo pueblo donde tienen oculto el idolo malqui llamado Aucatama y le an ocultado a los demas visitadores y assimismo dos leguas del dicho pueblo en vn cerro llamado Punchao Cayan tienen vn idolo llamado Vrpai Huachac que son mui celebrados destos dos aylllos Nanis y Chamas (Duviols, 1986, p. 403).

De este modo, podemos observar cómo uno de los argumentos que los visitadores utilizaban para explicar la razón por la que los andinos abandonaban las reducciones es la presencia de sus huacas en esas tierras. Si intentamos racionalizar esta situación podríamos afirmar que se movían para encontrar las antiguas tierras mejor dotadas o reconstruir el parentesco y que la explicación de los visitadores es producto de su imaginación. Sin embargo, este tipo de explicaciones no son propias de un occidental, para quien sería más fácil hablar de la bondad de tales tierras, por lo que es posible dar crédito a una afirmación de esa naturaleza.

Ahora bien, esta relación de la gente con la geografía sagrada, que permite estrechar de una manera más definida los vínculos de la gente con el espacio y definir el control sobre el mismo no contradice para nada la inexistencia de la propiedad occidental ni la idea de metas asignadas a los recursos. Lo que definitivamente se plantea es que sí existe un vínculo directo de la gente con el espacio y que si bien no es posible poseer la tierra en términos occidentales, mientras un individuo, o un grupo, la cultive, de algún modo nadie más lo puede hacer y hasta cierto punto se está ocupando un espacio agrícola sobre la base de que ha sido diagramado por los dioses para el grupo.

Valdría la pena recordar aquí que en la documentación de los mitimaes de Cochabamba publicadas por Wachtel en 1980, uno de los testigos interrogados cuestionaba el derecho de Túpac Inca Yupanqui a tierras en Cala Cala porque este no era «yacha», situación que el testigo, y el propio Wachtel, identificaban como que no era «entendido» en el cultivo de tierras⁷. Sin embargo, en opinión de Rodolfo Cerrón-Palomino⁸, en este contexto, el término *yacha* estaría aludiendo a otra acepción, presente aún en los dialectos centrales del quechua, y cuya referencia la encontramos en el *Vocabulario políglota incaico*, la de «morar», «morador» traducción de *yachay*, *yachakuy* (Ministerio de Educación, 1998, p. 341). En este caso, entonces, la afirmación del testigo debería entenderse en función a que el hecho de no morar

⁷ «Preguntado que pues dicen que topa ynga yupanqui padre del dho guayna capa vino a estos valles y señaló tierra para si en cala cala que como no hizo partición de las tierras que depuse rrepartió el dho guayna capa su hijo —dixeron quel dho topa ynga Yupanqui no era yacha que quiere decir en nuestra lengua que no sauí ni entendia cossas de sementerass e que solamente señalo para si en cala cala un pedazo de tierra e que el dho guayna capa hera hombre que governava mucho e hizo hazer muchas sementerass e conquistó muchas tierras» (Wachtel, 1980, p. 299).

⁸ Cerrón-Palomino. Comunicación personal.

en una zona determinada restringía el derecho sobre esas tierras. Adicionalmente, otro término asociado a la noción de propiedad es sin duda el de *sapsi*, definido como «cosa común de todos» por Diego González Holguín (1989, p. 324), definición que de hecho ha servido para sustentar la idea de propiedad comunal. Sin embargo, el mismo González Holguín define *sapsi* también como «laur comun de todos, obra de comunidad» (González Holguín, 1989, p. 333), sentido que permite entender mejor el derecho al acceso a las tierras de los grupos étnicos en función al trabajo que en ella realizan y que no se opone a la idea de que el acceso a tierras se sustentara también a partir de la geografía sagrada según se ha mencionado anteriormente.

Finalmente, es necesario pensar que existía también una relación entre la gente y las cosas utilizadas diariamente, tales como ropa y utensilios. Definitivamente la gente identificaba las prendas y utensilios que le servían cotidianamente por más que no se pueda pensar que los poseían. En definitiva, creemos que si bien no es posible hablar de la propiedad andina en función de una propiedad occidental, y se puede definir como un sistema de «no propiedad» a un régimen de bienes que de hecho dista del occidental, es necesario pensar que en el mundo andino prehispánico existieron determinadas formas de vinculación con los objetos y con los recursos. Lo que sí queda claro es que no existió la propiedad en función al mercado pero definitivamente existió una relación entre los individuos y los bienes, incluida la tierra, la misma que al parecer está relacionada con las divinidades de cada grupo o individuo pues el sistema económico andino debía regularse por ciertas normas que aseguraran el adecuado manejo de los recursos y el acceso a los mismos por parte de los grupos étnicos.

Bibliografía

- Baudin, Louis (1928). *El imperio socialista de los incas*. París: Instituto de Etnología.
- Duviols, Pierre (1986). *Cultura andina y represión*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Earls, John (1976). La evolución de la administración ecológica Inca. *Revista del Museo Nacional*, tomo 42, pp. 207-245, Lima.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1977). *La destrucción del Imperio de los Incas*. Lima: Retablo de Papel.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1978). *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Lima: Amaru.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1987a). *Los Incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.

- Espinoza Soriano, Waldemar (1987b). *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
- González Holguín, Diego (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ministerio de Educación (1988[1905]). *Vocabulario políglota incaico. Quechua, aimara, castellano*. Lima.
- Murra, John V. (1967a). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas. En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Tomo II. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, pp. 427-476.
- Murra, John V. (1967b). La visita de los chupachus como fuente etnológica. En Íñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Tomo I. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, pp. 381-406.
- Murra, John V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murra, John V. (1979). Derechos a las tierras en el Tahuantinsuyo. *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 28, N° 117, pp. 273-287, Madrid.
- Noejovich, Héctor Omar (1983). «La economía andina en el entorno de la conquista española». Tesis inédita Lima: PUCP.
- Noejovich, Héctor Omar (1992). *El régimen de bienes en la América precolombina y el hecho colonial*. Lima: CISEPA - PUCP.
- Noejovich, Héctor Omar (1993). «L'Economie Andine et Mesoamericaine dans l'environnement de la Conquête Espagnole» (microficha electrónica). Université de Lille III.
- Noejovich, Héctor Omar (1996). *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ortiz de Zúñiga, Íñigo (1967,1972 [1562]). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. John Murra (ed.). 2 tomos. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Pease, Franklin (1978). *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pease, Franklin (1986). La noción de propiedad entre los Incas. Una aproximación. En Shozo Masuda (ed.), *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio, p. 3-33.
- Pease, Franklin (1992). *Perú hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: EDUBANCO.

- Pease, Franklin (1993). *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Regalado de Hurtado, Liliana (1996). Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el periodo incaico. *Revista Complutense de Historia de América* 22, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, pp. 86-96, Madrid.
- Rostworowski, María (1962). Nuevos datos sobre tenencias de tierras reales en el incario. *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXI, pp. 130-164, Lima.
- Rostworowski, María (1983). *Estructuras andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María (1993). *Ensayos de historia andina. Elites, etnías recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Wachtel, Nathan (1982). Les mitimas de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Cápac. *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXVII, Musée de L'Homme, pp. 297-324, Paris.
- Zubritski, Yu (1979). *Los incas quechuas*. Moscú: Progreso.
- Zuidema, R. Tom (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de historia andina*. Lima: Fomciencias.
- Zuidema, R. Tom (1995[1964]). *El sistema de ceques del Cusco*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.