



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
de Cusco

Sangarará

Casa de la Cultura de Tomasa Ttito Condemayta

Sangarará

Casa de la Cultura de Tomasa Ttito Condemayta

Sangarará

Casa de la Cultura de Tomasa Ttito Condemayta



Sangarará, Casa de la Cultura de Tomasa Ttito Condemayta

©Dirección Desconcentrada de Cultura - Cusco
Calle Maruri 340, Palacio Inka del Kusikancha. Cusco
©De las fotografías sus autores

Primera Edición, junio 2025
Edición digital

Fabrizio Alfredo Valencia Gibaja
Ministro de Cultura

Jorge Luis Moya Coháguila
Director ejecutivo de la DDC - Cusco

María Cristina Quispesusco Ccallata
Sub Dirección Desconcentrada de Patrimonio Cultural y
Defensa del Patrimonio Cultural

Kenia Rojas Pilares
Unidad Ejecutora de Inversiones 002

Cesar Alosilla Salazar
Jefe del Equipo de Trabajo de Ejecución de Proyectos
de Inversión

Proyecto: “Creación de la Casa de la Cultura del Bicentenario, para la Prestación de Servicio de Revitalización y Reafirmación de la Identidad, Intercambio y Promoción Cultural Distrito de Sangarará – Provincia de Acomayo – Departamento Cusco”

Supervisor
Carlos A. Elorrieta Velarde

Residente
Juan Carlos Paucar Vega

Directora del Plan de Monitoreo Arqueológico
Yuli Vanesa Álvarez Choque
Shamir Puente Quispe

Responsable del Componente de Sensibilización y Difusión Cultural
Olinda Canal Saca

Responsable del Componente de Mitigación de Impacto Ambiental
Yolanda Gabriela Cairo Bustos

Responsable de Seguridad y Salud en el Trabajo
Hans Pawel Santander Núñez del Prado
Valeria Gabriela Larota Amachi

Asistente Administrativo
Roger García Gayoso

Almacenero de la Obra
Salvador Guillén Sánchez

Maestro de Obra
Carlos Callo Delgado

Responsables de las Investigaciones
Jhon Edgard Puente de la Vega Chávez
José Peña Berna
Wilfredo Maqqe Azorsa
Milena Manotupa Gómez
Walter Flores Jiménez
Hugo Faustino Mamani Aruquipa

Personal Obrero
Alfredo Condori Sullca
Bernabé Quispe Hanco
David Anaya Bañares
Edgar García Monzón
Eduardo Cjuiro Cusihumán
Ermitaño Condori Amachi
Florencio Huamán Ttito
Hugo Puma Quispe
José Santa Cruz Huamán
Mario Ttito Torrejón
Martín Tanca Jara
Percy Bustos Huamán
Ricardo Sañac Pillco
Wilder Corisse Zambrano
Wilfredo Condori Curahua
Zenovia Josefa Hanco Tapara

Agradecimientos Especiales
Comunidad Campesina de Sangarará
Comunidad Campesina de Marcaconga
Comunidad Campesina de Yanampampa
Comunidad Campesina de Unión Chahuay
Comunidad Campesina de Chillchicaya

Dirección Editorial
Carolina Infantas Calderón

Coordinación Editorial
Libia Rocío Velásquez Bernal

Diseño y Diagramación
Terranova Editores

Fotografía
Carolina Infantas Calderón
Archivo Proyecto Casa de la Cultura de Sangarará

Ilustración de la Portada
Américo Cárcamo Cruz

Ilustraciones
Américo Cárcamo Cruz

Hecho el depósito legal en la Biblioteca
Nacional del Perú. N° 31253

Queda prohibida la reproducción total o
parcial de la presente publicación sin la
autorización expresa de los autores.

Presentación

En las páginas de la historia peruana, pocos nombres resuenan con la fuerza y valentía que caracterizó a Tomasa Ttito Condemayta. Esta obra representa un homenaje fundamental a una de las figuras extraordinarias de nuestra historia colonial, cuyo ejemplo de vida trasciende el tiempo.

Nacida hacia 1740 en Acos, provincia de Acobambas en Cusco, Tomasa Ttito Condemayta fue una líder excepcional que desafió las estructuras coloniales con determinación extraordinaria. Heredera del cacicazgo de Acos y poseedora de considerable poder económico, utilizó su posición privilegiada para la causa de la libertad de su pueblo.

La conexión entre Tomasa Ttito Condemayta y Sangarará es profundamente simbólica e histórica. En este territorio, el 18 de noviembre de 1780, se libró una de las batallas más significativas de la rebelión de Túpac Amaru II, donde nuestra heroína demostró excepcional liderazgo militar comandando un batallón de mujeres guerreras que derrotó a las fuerzas españolas en una victoria que conmocionó al virreinato.

Su valentía se manifestó especialmente en la defensa del puente Pillpinto, donde su estrategia militar y el coraje de sus tropas femeninas alcanzaron dimensiones legendarias. Los cro-

nistas, sorprendidos por la efectividad de estas combatientes armadas con hondas, lanzas y chaquitacllas, atribuyeron su triunfo a fenómenos sobrenaturales, incapaces de comprender que la determinación puede transformar personas comunes en héroes extraordinarios.

Tomasa Ttito Condemayta fue más que una estratega militar. Fue una visionaria que comprendió que la lucha independentista requería valentía, recursos, organización y compromiso profundo con los ideales libertarios. Sus propiedades, ganado y fortuna personal fueron puestos al servicio de la causa emancipadora, convirtiendo su casa en cuartel general de la resistencia indígena.

La correspondencia con Micaela Bastidas revela una mujer de gran inteligencia política, capaz de coordinar operaciones complejas y mantener la moral de sus tropas. Sus cartas muestran a una líder que nunca perdió de vista la dimensión humana de la lucha, preocupándose tanto por la estrategia militar como por el bienestar de sus combatientes.

La Casa de la Cultura de Sangarará que hoy lleva su nombre es la materialización de un reconocimiento largamente postergado: el homenaje pleno a una mujer que sacrificó todo por la libertad. Es símbolo de continuidad histórica

donde las nuevas generaciones conectan con las raíces profundas de nuestra identidad nacional.

Este libro constituye una reivindicación necesaria de Tomasa Ttito Condemayta, frecuentemente relegada en relatos históricos tradicionales. Aquí encontramos a la mujer completa: cacica poderosa, estratega brillante, financista revolucionaria, líder militar innovadora y patriota inquebrantable.

La Casa de la Cultura de Sangarará representa la continuación de la lucha por la libertad espiritual de las nuevas generaciones. Tomasa Ttito Condemayta trasciende el siglo XVIII: es símbolo eterno de dignidad, coraje y determinación del pueblo peruano.

Jorge Luis Moya Coháguila

Director ejecutivo de la DDC - Cusco



Introducción

El distrito de Sangarará, ubicado en la provincia de Acomayo, departamento del Cusco, representa uno de los escenarios más significativos de la historia peruana. Sus tierras fueron testigo de eventos trascendentales que marcaron el rumbo de nuestra identidad nacional, particularmente durante la gesta revolucionaria de Túpac Amaru II en 1780. Este territorio, habitado ininterrumpidamente desde épocas prehispánicas, conserva las huellas de un pasado glorioso que merece ser rescatado y transmitido a las nuevas generaciones.

La creación de la Casa de la Cultura del Bicentenario en Sangarará nace como respuesta a la urgente necesidad de revitalizar nuestra identidad cultural, promoviendo el intercambio y la difusión del patrimonio histórico regional. Este proyecto, desarrollado durante 2021 y 2022, ha permitido desentrañar páginas olvidadas de nuestra historia, recuperando documentos inéditos que permanecían en el silencio de los archivos.

La investigación histórica se centró en el movimiento revolucionario liderado por Túpac Amaru II, explorando minuciosamente el fondo Vega Centeno del Archivo Regional del Cusco, un tesoro documental hasta la fecha escasamente explorado. Esta labor nos ha permitido acceder a fuentes primarias de invaluable importancia, aunque reconocemos que queda

vasto material por investigar, dejando abiertas las puertas para futuras indagaciones.

Sangarará no es solo el epicentro de la revolución tupacamarista; es también el hogar de comunidades cuya historia se remonta a tiempos ancestrales. Los centros poblados de Marcaconga, Yanampampa, Chillchicaya y Unión Chahuay han sido objeto de análisis histórico exhaustivo que abarca las épocas prehispánica, colonial y republicana. Esta aproximación secuencial nos ha permitido comprender la continuidad histórica de estos espacios, evidenciando cómo cada período ha dejado su impronta en el paisaje cultural.

Uno de los hallazgos más relevantes ha sido el rescate de la figura de Tomasa Ttito Condemayta, heroína cuya biografía se presenta por primera vez de manera integral. Esta mujer excepcional, compañera de lucha en la gesta revolucionaria, representa el papel fundamental que desempeñaron las mujeres en los movimientos de resistencia indígena. Su historia, ilustrada con recreaciones artísticas, constituye un aporte fundamental para la comprensión de nuestro pasado desde una perspectiva de género.

La metodología empleada combinó la investigación documental con el trabajo de campo, incluyendo talleres y entrevistas con la población local.

Esta aproximación reveló un panorama preocupante respecto a la memoria oral: mientras que en Sangarará la figura de Túpac Amaru mantiene vigencia en la tradición popular, en otras comunidades existe un vacío en el conocimiento de estos personajes históricos fundamentales.

La transcripción de documentos históricos ha sido otro componente esencial del proyecto. Conscientes de que muchos textos resultan inaccesibles al público general debido a su antigüedad y lenguaje arcaico, hemos realizado un trabajo de traducción cultural que acerca estos testimonios a la comunidad contemporánea.

Este libro representa más que una recopilación histórica; es una invitación a la reflexión sobre la importancia de nuestros héroes del bicentenario, enfocando la mirada desde las comunidades y sectores populares. La Casa de la Cultura de Tomasa Ttito Condemayta se erige como un espacio donde el pasado dialoga con el presente, donde la memoria histórica se convierte en herramienta de transformación social y donde la identidad cultural se fortalece para proyectarse hacia el futuro.

Los Editores





Capítulo I.

Aspectos Generales





Capítulo I.

Aspectos Generales

Ubicación Geográfica

El distrito de Sangarará, uno de los siete distritos que integran la provincia de Acomayo, se encuentra situado en la región Cusco, al sur del Perú. Ubicado en la sierra sur del país, entre las coordenadas geográficas 13°56'34" de latitud sur y 71°36'08" de longitud oeste con respecto al Meridiano de Greenwich, este territorio andino se asienta a una altitud promedio de 3,763 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.). Sin embargo, diversas fuentes señalan variaciones altitudinales que oscilan entre los 3,162 y 3,763 m.s.n.m., reflejando así la complejidad topográfica del distrito.

Sangarará está delimitado por fronteras administrativas precisas: al norte colinda con el distrito de Acomayo, cabecera de la provincia homónima; al sur limita con el distrito de Acopia; hacia el este se encuentra el distrito de

Pomacanchi; y hacia el oeste limita con el distrito de Cusipata. Esta posición geográfica le confiere una ubicación estratégica dentro de la provincia de Acomayo, constituyéndose como un nexo importante en la dinámica territorial de la región Cusco.

La división político-administrativa interna del distrito se organiza en cinco comunidades campesinas reconocidas y un anexo. Entre las comunidades que conforman esta jurisdicción destacan: Sangarará (capital del distrito), Marcaconga, Unión Chahuay y Yanampampa. Esta organización territorial refleja la importancia de la comunidad campesina como unidad sociopolítica fundamental en la estructura organizativa del distrito, característica compartida con numerosas zonas altoandinas del Perú.

Características Fisiográficas y Medio Ambientales

Clima y Condiciones Meteorológicas

El clima de Sangarará se caracteriza por ser templado frío, con marcadas variaciones estacionales y diurnas. Los registros meteorológicos señalan temperaturas promedio que oscilan entre 0.89°C (mínima), 9.10°C (media) y 16.72°C (máxima). La temperatura anual fluctúa generalmente entre los 5°C y 15.1°C, valores característicos de ecosistemas de altura.

El régimen pluvial presenta una marcada estacionalidad, con una precipitación media anual de 848.95 mm, concentrándose las lluvias entre los meses de diciembre y marzo, período que corresponde a la temporada húmeda altoandina. Entre mayo y septiembre se extiende un período seco, caracterizado por la presencia de heladas especialmente intensas durante el mes de junio. Los meses de octubre y noviembre constituyen una transición hacia la temporada de lluvias, presentando un ambiente templado.

La humedad relativa media anual se sitúa en torno al 58%, mientras que el promedio mensual de insolación alcanza aproximadamente las 10 horas diarias. Cabe destacar que durante el mes de agosto se experimentan fuertes vientos, fenómeno climático que caracteriza a esta región. Considerando este conjunto de características, el clima de Sangarará puede clasificarse como sub-húmedo seco según las clasificaciones climatológicas estándar.

Relieve y Topografía

La topografía del distrito se distingue por su complejidad y heterogeneidad. Si bien el núcleo urbano principal —la ciudad de Sangarará— se asienta sobre un terreno relativamente llano y homogéneo, el territorio distrital en su conjunto presenta una topografía accidentada con pendientes pronunciadas en diversas zonas. El centro poblado ocupa un piso ecológico correspondiente a valle interandino, con un relieve mixto caracterizado por estrechos valles y zonas ondulantes.

La morfología del distrito se caracteriza por suaves ondulaciones en las partes baja y media, donde se observan afloramientos de calizas dispuestos de manera caótica, lo que confiere un aspecto irregular al paisaje. También se distinguen escarpados farallones y altas cumbres que delimitan la cuenca de Sangarará, presentando un paisaje típicamente altoandino.



Caracterización Ecológica y Recursos Naturales

La caracterización ecológica del distrito permite identificar dos pisos ecológicos principales: el piso Suni alto y el piso Puna, siendo el primero el más predominante. Esta distribución altitudinal condiciona la presencia de especies vegetales adaptadas a estos ecosistemas, entre las que destacan cultivos como la papa, la quinua y los ollucos, además de especies arbustivas como el sauco.

En cuanto a los recursos minerales, el distrito cuenta con yacimientos tanto metálicos como no metálicos, entre los que sobresalen: la caliza (uno de los más abundantes), hormigón, ocre, arcilla, lajas, piedras, yeso y cobre, este último localizado principalmente en la zona norte de la población. Esta diversidad de recursos minerales constituye un potencial económico aún no plenamente aprovechado en la región.

Los recursos edáficos se caracterizan por una amplia extensión de terrenos distribuidos tanto en zonas llanas como en laderas, organizados tradicionalmente en sistemas de “muyus” (rotación sectorial de cultivos) y, en menor proporción, bajo sistemas de irrigación. Se identifican tres sistemas principales de producción agrícola: cultivos bajo riego, cultivos de secano intensivo y cultivos de secano temporal bajo rotación. Esta diversidad de sistemas productivos refleja las estrategias adaptativas desarrolladas por las comunidades locales frente a las limitaciones ambientales características de los ecosistemas altoandinos.

Aspectos Sociodemográficos

Según los datos censales del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) correspondientes al período 2007-2017, la población del distrito de Sangarará asciende a 3,276 habitantes. Esta población presenta una distribución por género relativamente equilibrada, con 1,577 hombres (48.14%) y 1,699 mujeres (51.86%).

Aunque no se dispone de datos desagregados sobre la distribución urbano-rural de la población en el presente documento, cabe señalar que, como es característico en los distritos altoandinos del sur peruano, existe una importante proporción de población rural organizada en comunidades campesinas. Estas comunidades constituyen no solo unidades territoriales sino también estructuras sociales fundamentales que articulan las dinámicas económicas, culturales y políticas del distrito.

Consideraciones para el Desarrollo Territorial

El análisis de los aspectos generales del distrito de Sangarará revela un territorio con características geográficas, ambientales y sociodemográficas complejas, propias de los espacios altoandinos peruanos. La comprensión integral de estas características resulta fundamental para el diseño e implementación de estrategias de desarrollo territorial que respondan efectivamente a las necesidades y potencialidades locales.

La articulación entre los saberes tradicionales de las comunidades campesinas y los conocimientos técnicos modernos representa un desafío y una oportunidad para promover procesos de desarrollo sostenible en el distrito. Asimismo, la valorización de los recursos naturales y culturales locales constituye un eje estratégico para diversificar la economía distrital, históricamente centrada en actividades agropecuarias de subsistencia.

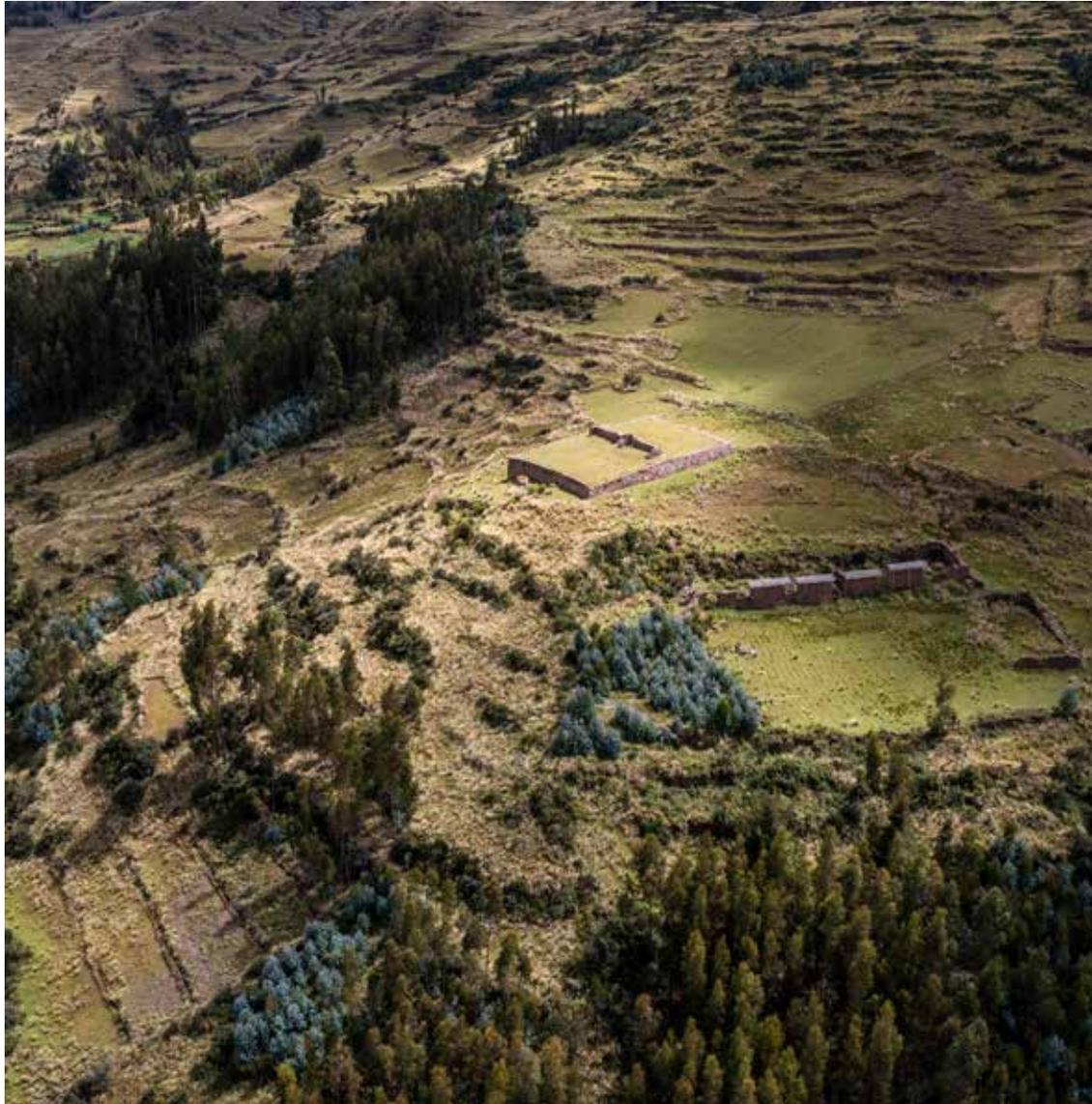
En este contexto, es imperativo fortalecer las capacidades institucionales locales para la gestión territorial, promoviendo enfoques participativos que incorporen las visiones y aspiraciones de las comunidades campesinas, actores centrales en la dinámica socioterritorial del distrito de Sangarará.



Capítulo II.

Reseña Histórica





Capítulo II.

Reseña Histórica

Período Prehispánico

Ocupación temprana y grupos étnicos

El territorio que actualmente ocupa el distrito de Sangarará presenta evidencias de ocupación humana que se remontan al Horizonte Temprano (1500 a.C.). Los recientes trabajos arqueológicos en sitios como K'ullupata han develado contextos funerarios y materiales cerámicos que atestiguan una presencia ininterrumpida desde este período, consolidándose como un espacio de convergencia cultural y comercial entre diversos grupos étnicos.

La diversidad geográfica de Sangarará, caracterizada por extensas mesetas, pendientes pronunciadas, humedales y su proximidad a la laguna de Pomacanchi, configuró un escenario propicio para el desarrollo de múltiples estrategias de subsistencia. Las zonas de mayor altitud fueron aprovechadas para el pastoreo de camélidos, mientras que las áreas de menor elevación se destinaron a la agricultura. Este aprovechamiento diferenciado del territorio no sólo respondió a criterios productivos, sino que también reflejó una cosmovisión donde la relación con el entorno natural adquirió dimensiones sagradas, evidenciado en la ubicación estratégica de espacios rituales vinculados a manantiales, cerros tutelares y la propia laguna.

Diversas etnias ocuparon esta región a lo largo de su historia prehispánica. Las evidencias arqueológicas y las referencias etnohistóricas confirman la presencia de grupos Qollas, Canchis, Lucre y Killke, quienes desarrollaron estrategias adaptativas singulares que dejaron su impronta en el territorio. La presencia de estos grupos no fue secuencial sino, en muchos casos, simultánea, configurando un mosaico cultural caracterizado por relaciones de intercambio, complementariedad y, ocasionalmente, conflicto.

Los Canchis constituyeron uno de los grupos étnicos de mayor influencia en la región, abarcando un territorio considerable que incluía la actual provincia de Canchis y parte de las provincias de Quispicanchi, Canas y Acomayo. Según el cronista Pedro Cieza de León, fueron “un grupo organizado que aprovechaba los recursos naturales al máximo”, desarrollando sistemas de producción que combinaban la agricultura, la ganadería y la recolección. Esta diversificación productiva les permitió acceder a una alimentación variada y establecer redes de intercambio con otros grupos étnicos. Cieza de León también destaca su carácter guerrero y su particular destreza en el uso de las hondas o “huaracas”, elemento que posteriormente sería incorporado en sus representaciones rituales y danzas tradicionales.

Los Qollas, por su parte, extendieron su influencia desde el altiplano hacia la cuenca de la laguna de Pomacanchi, estableciendo vínculos

comerciales que facilitaron el flujo de productos altiplánicos hacia los valles interandinos. La presencia de cerámica formativa en yacimientos como Yanampampa sugiere que estos contactos interregionales se remontan a épocas muy tempranas.

Los grupos Lucre y Killke constituyen expresiones culturales regionales que posteriormente serían integradas al dominio incaico. La cerámica Killke, considerada un antecedente estilístico y tecnológico de la producción alfarera inca, ha sido documentada en varios sitios del distrito, evidenciando su incorporación a redes culturales más amplias ya desde el período Intermedio Tardío (1000-1450 d.C.).

La organización social de estos grupos se estructuró a partir del ayllu, unidad básica de parentesco y producción que ha demostrado una notable persistencia temporal, sobreviviendo incluso a las profundas transformaciones impuestas durante el período colonial. El ayllu no sólo constituía un grupo de parentesco extendido, sino también una unidad productiva con acceso a recursos ecológicamente diversos y un núcleo de identidad cultural vinculado a un origen mítico común o “paqarina”.

El patrón de asentamiento durante este período se caracterizó por una ocupación dispersa del territorio, con núcleos habitacionales ubicados estratégicamente para acceder a diversos pisos ecológicos. Los recientes trabajos arqueológicos en Quespillaqta y Llanquepata



confirman esta distribución espacial, donde las unidades domésticas se emplazaban en terrazas adaptadas a la topografía, configurando un paisaje cultural que integraba espacios residenciales, productivos y ceremoniales.

La cosmovisión de estos grupos manifestaba una profunda reverencia hacia la naturaleza, considerándola como un ámbito sagrado con el cual establecían relaciones de reciprocidad. Los espacios naturales prominentes como cerros, manantiales y la laguna fueron incorporados al sistema de culto, constituyendo un paisaje sacralizado donde se realizaban ofrendas y ceremonias rituales. Este vínculo con lo sagrado sentó las bases para el posterior desarrollo de prácticas sincréticas que integrarían elementos de la religiosidad andina y cristiana.

Centros arqueológicos principales

Las investigaciones arqueológicas en el distrito de Sangarará han identificado al menos ocho centros arqueológicos significativos que atestiguan la ocupación prehispánica de este territorio. Entre ellos, Quespillaqta, Llanquepata, K'ullupata y Huanacauri destacan por su relevancia arquitectónica, funcional y simbólica, constituyendo testimonios materiales de las diversas estrategias de ocupación territorial y organización sociopolítica implementadas por los antiguos pobladores de esta región.

Quespillaqta

Quespillaqta se ubica a aproximadamente tres kilómetros de Sangarará, en el abra de Yanakunka. El sitio presenta un conjunto de estructuras circulares distribuidas sobre un sistema de terrazas adaptadas a la topografía, evidenciando un patrón de ocupación que priorizó la estabilización del terreno en áreas de pendiente. Tanto las estructuras circulares como las terrazas fueron construidas utilizando piedra caliza y arenisca, unidas con mortero de barro, exhibiendo un aparejo rústico que refleja técnicas constructivas regionales.

Los estudios arqueológicos han determinado una diversificación funcional de las estructuras circulares, identificando espacios destinados a vivienda, almacenamiento y uso funerario, este último asociado a las edificaciones de menor tamaño. Esta diferenciación espacial sugiere una organización social compleja, donde la actividad doméstica, productiva y ritual se integraba en un mismo complejo arquitectónico.

El sitio también presenta una sofisticada red de caminos que lo articulaba con otros sectores como Pampamachay, formando parte de un sistema más amplio de comunicación territorial. La presencia de cerámica inca y estructuras rectangulares evidencia la ocupación cusqueña del sector durante el Horizonte Tardío (1450-1532 d.C.), confirmando las referencias etnohistóricas que atribuyen al Inka Yupanqui

la conquista de esta región:

“Habiendo Ynga Yupanqui vuelto de la conquista de los Soras y Lucanas [...] Salió del Cuzco a la conquista de Colla Suyu y fue en su compañía Apo Conde Maita. Ynga Yupanqui le dio, por ser hombre esforzado y gran ingenio e industria, gran cantidad de chacras, mujeres y criados, y conquistó hasta Pucará [...]”



Esta referencia del cronista Martín de Murúa no sólo documenta la incorporación de Sangarará al Tahuantinsuyo durante las campañas de expansión hacia el Qollasuyo, sino que también introduce la figura de Apo Condemayta, estratega militar premiado por sus servicios al Inka y probable ancestro del linaje Condemayta que posteriormente adquiriría relevancia durante el período colonial.



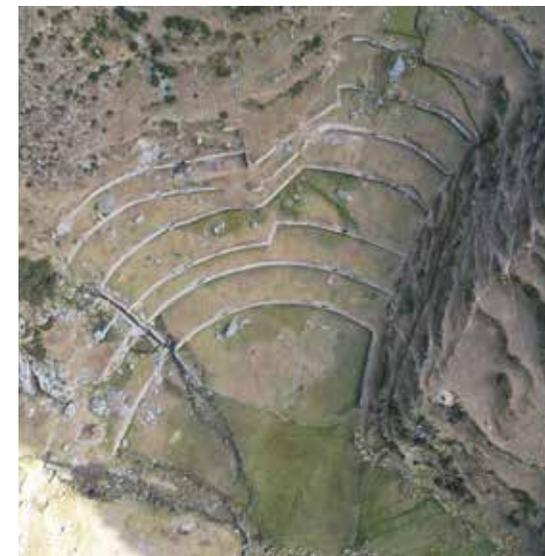
Llanquepata (Yanquepampa)

Llanquepata se ubica al noreste de Sangarará, a aproximadamente 45 minutos de caminata desde el centro poblado. El sitio, que abarca una extensión aproximada de 5.19 hectáreas, destaca por la sofisticación de su diseño arquitectónico integrado al contexto natural. Emplazado en una quebrada, el complejo incluye ocho andenes semicirculares con graderías duales en forma de “V”, contruidos con bloques de piedra caliza canteada en aparejo celular almohadillado sin argamasa, exhibiendo una alta calidad técnica en su construcción.

Las investigaciones arqueológicas dirigidas por Francisco Solís Días en 2005 atribuyeron este complejo al período incaico, identificando una función primordialmente agrícola complementada con actividades ceremoniales. Además de los andenes, el sitio integra dos estructuras rectangulares, un espacio religioso denominado “Huaca” y un elaborado sistema de acueductos que distribuían el agua por todo el complejo. Esta configuración espacial evidencia una concepción integral donde la producción agrícola, el manejo hidráulico y la ritualidad se entrelazaban en un mismo espacio.

La vinculación de Llanquepata con la leyenda de Ttito Cosñipa, quien según la tradición oral habría raptado a la hija del Inka y construido su residencia en este sitio, otorga al complejo una dimensión adicional como espacio de memoria

y construcción identitaria. El hallazgo de documentos coloniales que mencionan tierras en “Yanquepampa” (posible variante fonética de Llanquepata) como propiedad del cacicazgo de los Ttito Condemayta en 1772, sugiere una continuidad en la ocupación y uso del sitio durante el período colonial, evidenciando la persistencia de estructuras de poder local vinculadas a linajes de origen prehispánico.



K'ullupata

Ubicado al oeste de la laguna de Pomacanchi, a una altitud de 3,750 metros, K'ullupata ha sido identificado como un importante centro ceremonial y punto de convergencia comercial, particularmente con las regiones del Collao. Las recientes excavaciones arqueológicas han revelado contextos funerarios que incluyen elementos de la cultura Wari (Ayacucho), evidenciando la integración de esta área a redes de intercambio de larga distancia durante el Horizonte Medio (700-1000 d.C.).

El hallazgo de dos individuos inhumados junto con un pectoral laminado de cobre y cinco vasijas cerámicas Wari confirma la influencia de este estado expansivo en la región y sugiere la presencia de élites locales que participaban en circuitos de prestigio interregionales. Según los arqueólogos, K'ullupata funcionó como un espacio de intercambio donde comerciantes del Collao intercambiaban objetos cerámicos por productos locales como maíz y chuño, evidenciando la importancia de esta región en las redes de complementariedad económica andina.

La secuencia ocupacional del sitio, que abarca desde el Horizonte Temprano (1500 a.C.) hasta el dominio inca (1438-1532 d.C.), demuestra su importancia estratégica sostenida a lo largo de casi tres milenios. Su ubicación cercana a la laguna y su emplazamiento en rutas de comunicación interregionales contribuyeron a su desarrollo como nodo ceremonial y comercial.



Huanacauri

El centro arqueológico de Huanacauri, asociado a la comunidad de Yanampampa, constituye un espacio de profundo significado ritual. Las referencias etnohistóricas, particularmente del cronista Cristóbal de Molina “el Cusqueño”, mencionan este sitio como un importante usnu (plataforma ceremonial) donde se desarrollaban ofrendas y ceremonias:

“[...] Y asimismo en cada un día de los deste mes, iban a quemar a los carneros y lo demas a los lugares siguientes: a un cerro llamado Succanca y otro llamado Omoto huanacauri y otro llamado Capac Villca, que esta tres leguas de Huanacauri; y otro llamado Quiru huanacauri [...] Collcapata, que esta en Pumacancha, catorce leguas desta ciudad; y a un llano llamado Yanayana [...]”

Esta referencia no sólo documenta la inclusión de Huanacauri en un circuito ritual más amplio, sino que también menciona “Yanayana”, posible antecedente toponímico de Yanampampa, como parte de este paisaje ceremonial. La ubicación del sitio, con amplio dominio visual sobre la laguna de Pomacanchi, refuerza su carácter sagrado, ejemplificando cómo los antiguos pobladores integraban elementos naturales prominentes en su cosmografía ritual.

Actualmente, el sitio es escenario de la escenificación del “Qocha Raymi”, ceremonia que recrea rituales prehispánicos de agradecimiento a la laguna.

Período Inca

La incorporación del territorio de Sangarará al Tahuantinsuyo se produjo durante las campañas de expansión hacia el Qollasuyo emprendidas por el Inka Yupanqui (posteriormente conocido como Pachacútec). Las evidencias arqueológicas, particularmente la presencia de cerámica y arquitectura inca en sitios como Quespillaqta y Llanquepata, confirman la ocupación cusqueña de la región, corroborando las referencias etnohistóricas que atribuyen a este gobernante la conquista del área.

La expansión inca hacia esta región no sólo respondió a motivaciones político-territoriales, sino también a intereses económicos, dado el potencial productivo de la cuenca de la laguna de Pomacanchi y su ubicación estratégica en las rutas de comunicación hacia el Collao. La campaña militar contó con la participación destacada de Apo Condemayta, estrategia premiada por el Inka con “gran cantidad de chacras, mujeres y criados” por sus servicios en la conquista del Qollasuyo.

Esta referencia reviste especial interés, pues documenta el origen del linaje Condemayta, que posteriormente adquiriría relevancia durante el período colonial. Es probable que Apo Condemayta y sus descendientes se establecieran en la región de Sangarará a partir de este evento, consolidando un poder local que perduraría tras la conquista española. El ape-

lido Condemayta, que aparece vinculado a caciques y curacas en documentos coloniales, evidencia la continuidad de estructuras de poder prehispánicas reconfiguradas bajo el nuevo orden colonial.

La ocupación inca del territorio se manifestó en transformaciones significativas del paisaje cultural. La infraestructura agrícola, representada por complejos de andenerías como Llanquepata, evidencia la implementación de tecnologías productivas orientadas a maximizar el aprovechamiento de las zonas fértiles. La sofisticación de estas obras, con muros en aparejo celular almohadillado, acueductos y espacios ceremoniales integrados, refleja tanto el dominio técnico cusqueño como su concepción del espacio productivo como ámbito donde confluían lo económico y lo ritual.

La red vial fue otro elemento fundamental de la presencia inca en la región. El camino real al Qollasuyo, que articulaba el Cusco con el Altiplano, atravesaba el territorio de Sangarará, propiciando la integración de las comunidades locales a circuitos económicos y administrativos más amplios. Los actuales poblados de Sangarará, Marcaconga y Yanampampa se establecieron en la época colonial sobre o en proximidad a este camino prehispánico, evidenciando la influencia de la infraestructura inca en la configuración posterior del territorio.

La administración inca también impulsó la intensificación productiva a través del sistema de



mita, que movilizaba mano de obra para proyectos estatales. La construcción y mantenimiento de infraestructura agrícola e hidráulica, así como las actividades ceremoniales vinculadas a estos espacios productivos, se desarrollaron en el marco de esta institución, que sería posteriormente reconfigurada bajo el dominio español para servir a nuevos intereses económicos.

En el ámbito religioso, el dominio inca supuso la incorporación de las wakas y espacios sagrados locales a un sistema ritual más amplio coordinado desde el Cusco. La mención de Huanacauri y “Yanayana” (posible Yanampampa) en las relaciones de sitios ceremoniales elaboradas por Cristóbal de Molina evidencia esta integración, donde los espacios rituales preexistentes no fueron reemplazados sino recontextualizados dentro de la cosmografía cusqueña.

Las evidencias arqueológicas y etnohistóricas disponibles sugieren que la ocupación inca de Sangarará se caracterizó por una estrategia de control indirecto, donde se mantuvieron las estructuras de poder local bajo la supervisión de autoridades cusqueñas. Este modelo, común en la administración periférica del Tahuantinsuyo, facilitaría posteriormente la implementación del sistema de cacicazgos durante el período colonial, evidenciando continuidades estructurales entre los sistemas de gobierno prehispánico y colonial.

Período Colonial Temprano

La conquista y las transformaciones iniciales

La llegada de los españoles al valle del Cusco en 1534 marcó el inicio de profundas transformaciones en la organización territorial, productiva y social de la región que hoy constituye el distrito de Sangarará. Las estructuras de poder incaicas y los sistemas de producción y distribución fueron rápidamente desarticulados para dar paso a un nuevo orden colonial orientado a la extracción de recursos y la evangelización de la población nativa.

Una de las primeras instituciones implementadas para la apropiación territorial fue la encomienda, sistema mediante el cual la Corona española concedía a los conquistadores el derecho a percibir tributos de un determinado grupo de indígenas a cambio de su protección y evangelización. En Sangarará se establecieron las encomiendas de Miguel del Olmo, Juan de Pancorbo, Cristóbal Portocarrero, Francisco Velacastin y otros vecinos feudatarios, quienes adquirieron no sólo derechos sobre las tierras sino también sobre la mano de obra indígena.

La documentación de archivo permite identificar a Juan Julio de Ojeda como el primer encomendero de Marcaconga, establecido aproximadamente en 1541, evidenciando la



temprana implementación de este sistema en la región. Las encomiendas constituyeron un mecanismo de apropiación territorial que, si bien respetaba nominalmente la propiedad comunal, en la práctica facilitó la expropiación progresiva de las tierras más productivas en beneficio de los colonizadores.

Este período inicial de la colonización estuvo marcado por un precario control administrativo desde Lima y una considerable autonomía de los encomenderos, situación que favoreció abusos sistemáticos contra la población indígena. La exigencia de tributos desproporcionados, el trabajo forzado y la apropiación de tierras comunales generaron un rápido deterioro de las condiciones de vida de los pobladores originarios, provocando un marcado descenso demográfico que se vería agravado por las epidemias introducidas por los europeos.

Pese a las profundas transformaciones impuestas, las estructuras sociales prehispánicas no desaparecieron completamente. Los ayllus, unidades básicas de organización social andina, sobrevivieron como entidades reconocidas por la administración colonial, aunque reconfiguradas para facilitar la recaudación tributaria y la movilización de mano de obra. Los curacas o caciques, antiguos jefes étnicos, fueron integrados como intermediarios entre las comunidades indígenas y las autoridades españolas, estableciendo un complejo sistema de mediación cultural que, si bien servía a los intereses coloniales, también permitía ciertos márgenes de negociación y resistencia.



La documentación colonial temprana de Sangarará evidencia la persistencia de estos liderazgos étnicos locales. En particular, la familia Ttito Condemayta, posiblemente descendiente del Apo Condemayta mencionado en crónicas incaicas, aparece ocupando posiciones de autoridad como caciques, demostrando una continuidad en las estructuras de poder local que se extendería durante todo el período colonial.

En el ámbito económico, las transformaciones fueron igualmente profundas. La economía verticalmente integrada, basada en el acceso a múltiples pisos ecológicos y en principios de reciprocidad y redistribución, fue progresivamente reemplazada por un sistema orientado a la producción de excedentes comercializables y a la extracción de recursos para mercados externos. La introducción de nuevos cultivos como el trigo y la cebada, así como de ganado ovino y vacuno, transformó significativamente el paisaje productivo, generando competencia por recursos con las especies nativas y modificando los patrones alimentarios tradicionales.

La temprana instalación de haciendas en el territorio de Sangarará evidencia esta reorientación productiva. Espacios agrícolas anteriormente destinados a cultivos para el autoconsumo comunitario fueron progresivamente



reconvertidos para la producción de cereales europeos destinados a mercados urbanos y, eventualmente, a los centros mineros del Alto Perú. Este proceso, sin embargo, no fue inmediato ni homogéneo, desarrollándose con diversa intensidad según las características ecológicas y demográficas de cada zona.

En el ámbito religioso y cultural, la evangelización constituyó un pilar fundamental del proyecto colonial. La extirpación de idolatrías, campaña sistemática para erradicar las prácticas religiosas andinas consideradas paganas, se acompañó de un intenso esfuerzo por implantar el cristianismo. No obstante, los resultados fueron más complejos que una simple sustitución de creencias. La población andina desarrolló diversas estrategias que iban desde la resistencia abierta hasta el sincretismo, reinterpretando elementos cristianos desde su propia matriz cultural y ocultando prácticas tradicionales bajo apariencias aceptables para los evangelizadores.

Este período inicial, caracterizado por transformaciones radicales pero también por significativas continuidades, sentó las bases para la configuración de un espacio colonial donde coexistían, no sin tensiones, elementos hispanos e indígenas, generando una cultura híbrida que se expresaría tanto en las prácticas cotidianas como en las manifestaciones religiosas, artísticas y productivas desarrolladas durante los siglos posteriores.

Las reducciones y la configuración del nuevo espacio

Entre 1569 y 1575, el virrey Francisco de Toledo implementó una política sistemática de reasentamiento de la población indígena conocida como “reducciones”. Esta reforma, que constituyó la reorganización territorial más radical del período colonial temprano, consistía en reagrupar a la población nativa, hasta entonces dispersa en asentamientos de pequeña escala, en pueblos diseñados según el modelo español, con trazado en damero, plaza central e iglesia.

Las motivaciones de esta política fueron múltiples y complementarias. Desde la perspectiva administrativa, las reducciones facilitaban el control fiscal y político de la población indígena, simplificando el cobro de tributos y la asignación de mitas (turnos de trabajo obligatorio). En el ámbito religioso, la concentración poblacional optimizaba los recursos evangelizadores, permitiendo que un número limitado de sacerdotes atendiera a una mayor cantidad de indígenas. Adicionalmente, las reducciones liberaban tierras que podían ser reasignadas a colonos españoles o vendidas, contribuyendo a la consolidación del sistema de haciendas.

En 1575, los funcionarios encargados de visitar Sangarará informaron que constituía un repartimiento donde se había instalado la encomien-



da de Rodrigo de Esquivel. El pueblo estaba habitado por 1,768 personas, clasificadas según edad y género, aunque los empadronados no especificaron los grupos étnicos o ayllus que habitaban el territorio. Este censo registró 312 tributarios, usualmente varones adultos considerados “cabezas de familia”, cifra que establecía la base para la exigencia fiscal impuesta a la comunidad.

Las reducciones implicaron cambios drásticos en los patrones de asentamiento y en las relaciones socioecológicas establecidas por las poblaciones andinas. El traslado forzoso no sólo significó el abandono de viviendas y territorios ancestrales, sino también una profunda alteración de los derechos de propiedad y del sistema de creencias. Como señala la historiadora Gabriela Ramos, muchos grupos étnicos habitaban cercanos a huacas o tumbas de sus ancestros, considerados puntos de origen mítico o “paqarinas”. Al separarlos de estos lugares sagrados, se pretendía debilitar sus conceptos religiosos y sus vínculos con el pasado, facilitando el proceso de evangelización.

Este proceso afectó directamente a los ayllus que ocupaban el territorio de Sangarará. Por ejemplo, el Ayllu Hilave, que hasta antes de las reducciones vivía en Pumaorqo, fue obligado a reasentarse en el nuevo trazado urbano establecido alrededor de la plaza y el templo. Sin embargo, aunque físicamente desplazados, estos grupos mantuvieron su identidad y cohesión social, preservando la memoria de sus

lugares de origen y reinterpretando su nueva ubicación espacial desde categorías culturales propias.

Un documento de 1596 informa que Sangarará formaba parte del Corregimiento de Quispicanche, un vasto territorio ubicado hacia el sur del Cusco compuesto por diez pueblos que integraban la antigua Provincia del Qollasuyo. Este mismo documento revela que Sangarará fue fundado bajo la advocación de la Virgen de las Nieves a fines del siglo XVI, contaba con una plaza pública y estaba administrado políticamente por un corregidor, alcaldes y caciques, estos últimos representantes del gobierno local indígena.

Las evidencias arqueológicas sugieren que el nuevo pueblo fue fundado en proximidad a edificaciones prehispánicas, aprovechando infraestructuras preexistentes. Tras las reducciones, los diversos ayllus fueron obligados a habitar en torno a la plaza y al templo, siguiendo un patrón de distribución que reflejaba tanto jerarquías sociales coloniales como lógicas espaciales andinas.

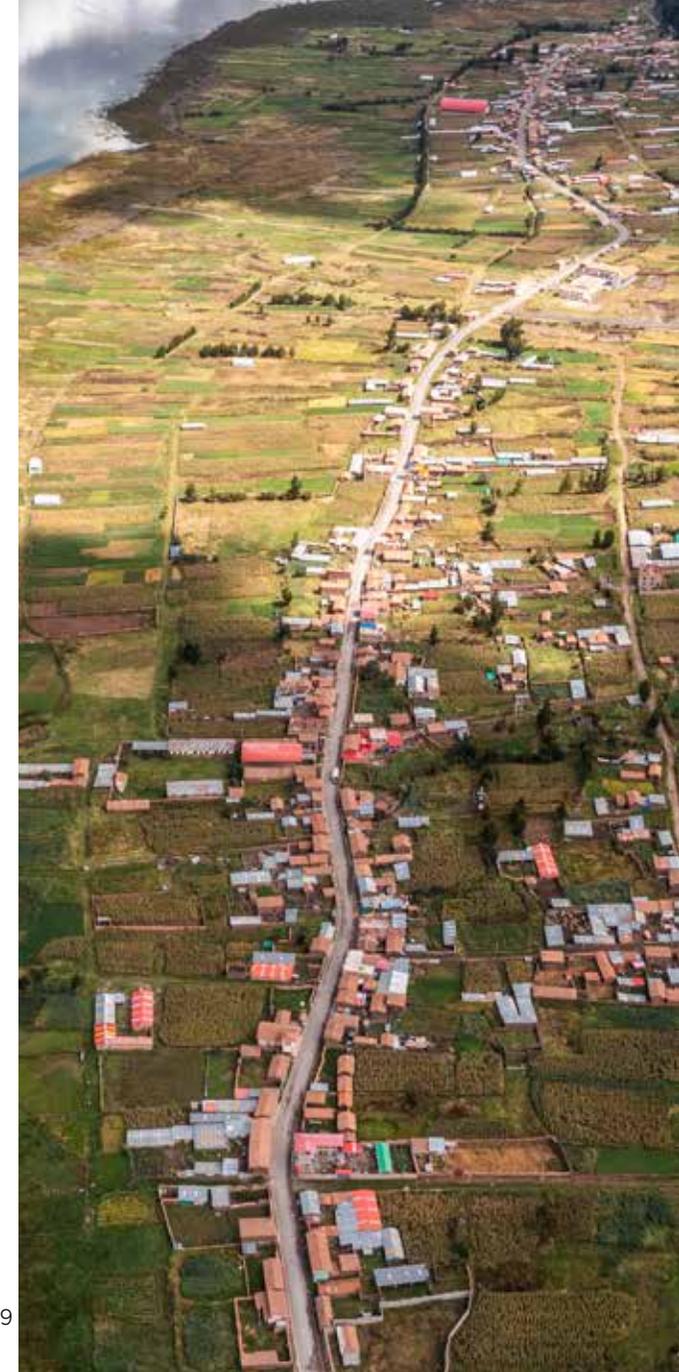
El trazado urbano de los pueblos reduccionales seguía generalmente el modelo propuesto por el jurista Juan de Matienzo en su obra “Gobierno del Perú” (1567), que establecía una plaza central rectangular rodeada por la iglesia, la casa del corregidor, el cabildo y viviendas dispuestas en un damero. Este diseño urbano no sólo respondía a criterios estéticos o

funcionales, sino que también expresaba simbólicamente el nuevo orden jerárquico donde la iglesia y las autoridades coloniales ocupaban posiciones centrales.

Sin embargo, la implementación concreta de este modelo teórico presentó adaptaciones significativas según las condiciones topográficas y las dinámicas sociales locales. En Yanampampa, por ejemplo, la pronunciada pendiente del terreno obligó a que el crecimiento poblacional se desarrollara principalmente tras el templo y no en forma circundante como prescribía el modelo ideal. Estas adaptaciones evidencian que, aun bajo un proyecto colonial homogeneizador, las particularidades locales modularon la configuración del espacio urbano.

La arquitectura religiosa constituyó un elemento central en esta reorganización territorial. Los templos coloniales de Sangarará, Marcaconga y Yanampampa, edificados entre finales del siglo XVI e inicios del XVII, materializaron la presencia institucional de la Iglesia y sirvieron como centros de articulación social y ritual en los nuevos asentamientos. Su emplazamiento, dimensiones y programa iconográfico respondían tanto a necesidades evangelizadoras como a lógicas de prestigio y afirmación del poder colonial.

Particularmente interesante resulta la incorporación en estos templos de elementos como plazas dobles y bardas perimetrales con arcos, que algunos investigadores vinculan a concepciones espaciales andinas relacionadas con



principios de dualidad. Estos elementos, documentados en los templos de Marcaconga y Yanampampa, sugieren procesos de negociación cultural donde la imposición de modelos arquitectónicos europeos se entrelazó con persistencias de conceptualizaciones espaciales indígenas.

En 1596, un documento notarial menciona Sangarará como parte del Corregimiento de Quispicanche y menciona que el pueblo fue fundado bajo la advocación de la Virgen de las Nieves. Para esta fecha, el asentamiento presentaba ya los elementos característicos de los pueblos de reducción: plaza pública, templo y una administración política integrada por corregidor, alcaldes y caciques, configurando un sistema de gobierno donde autoridades españolas e indígenas ejercían funciones complementarias aunque jerárquicamente diferenciadas.

Las reducciones de Toledo representaron así una profunda reorganización del espacio físico y social, con consecuencias duraderas en la configuración territorial y cultural de la región. Sin embargo, este proyecto homogeneizador encontró límites en las resistencias, adaptaciones y reinterpretaciones desarrolladas por las poblaciones andinas, quienes, desde los márgenes que permitía el sistema colonial, mantuvieron elementos significativos de su organización social y cosmovisión, sentando las bases para el desarrollo de expresiones culturales sincréticas que caracterizarían el período colonial maduro.

Período Colonial Temprano

El templo Virgen de las Nieves de Sangarará

La evangelización cristiana constituyó uno de los pilares fundamentales del proyecto colonial español en América. Para consolidar este proceso, resultó indispensable la construcción de infraestructura religiosa en los nuevos asentamientos. El templo Virgen de las Nieves de Sangarará, edificado a finales del siglo XVI, representa un ejemplo paradigmático de la arquitectura religiosa colonial temprana en la región sur andina.

El templo fue construido siguiendo el estilo renacentista, que para entonces comenzaba a implantarse en los territorios americanos, sustituyendo progresivamente las formas góticas predominantes en la península ibérica. Según la especialista Diana Ursula Céspedes Luna, corresponde a la tipología “religioso rural”, caracterizada por una composición arquitectónica sencilla pero efectiva para los propósitos evangelizadores. Edificado en adobe con cubierta de teja, el templo presenta una planta rectangular de nave única, configuración común en los templos rurales andinos que facilitaba tanto la predicación como la administración de sacramentos a poblaciones recientemente reducidas.





La construcción del templo se desarrolló durante la administración del cura Pedro de Ordas de León, quien probablemente supervisó tanto los aspectos técnicos como el programa iconográfico del edificio. Esta obra no sólo respondía a necesidades evangelizadoras, sino que también materializaba la presencia institucional de la Iglesia en el nuevo asentamiento y servía como centro de articulación social y ritual para la población recientemente reducida.

A lo largo de su historia, el templo de Sangarará experimentó diversas intervenciones que modificaron parcialmente su configuración original. En 1675, el obispo Manuel de Mollinedo, reconocido mecenas que impulsó importantes obras religiosas en la región sur andina, realizó

un donativo significativo para reparar la estructura del techo que presentaba deterioro. Esta intervención se inscribe en un programa más amplio de renovación arquitectónica promovido por Mollinedo, quien durante su episcopado (1673-1699) impulsó la construcción y remodelación de numerosos templos en la diócesis cusqueña, contribuyendo a la consolidación de un estilo regional que integraba elementos barrocos con expresiones artísticas locales.

El evento que afectó más dramáticamente la integridad del templo fue el incendio ocurrido durante la Batalla de Sangarará, el 18 de noviembre de 1780, en el contexto de la rebelión de Túpac Amaru II. Según testimonios de la época, las tropas realistas se refugiaron en el

interior del templo durante el enfrentamiento. En circunstancias aún debatidas por los historiadores, el edificio fue incendiado, resultando particularmente afectada la cubierta que, según algunas fuentes, originalmente era de paja y tras este evento fue reconstruida con teja.

Tras la victoria, Túpac Amaru entregó al capellán de Sangarará, Juan de Mollinedo, la suma de 2,000 pesos para la reparación del templo y el entierro de los muertos, expresando su intención de reconstruir completamente la iglesia. Sin embargo, el posterior desarrollo de la rebelión y su eventual derrota impedirían la materialización de este propósito.

Durante el siglo XX, el templo experimentó nuevas modificaciones que alteraron significativamente su configuración. Hasta la década de 1980, Sangarará ostentaba un campanario exento, es decir, una estructura independiente no adosada al cuerpo principal del templo, ubicada hacia el atrio. Esta disposición, característica de los templos coloniales tempranos del siglo XVI, constituía un rasgo tipológico distintivo del edificio. Según testimonios locales, el campanario se derrumbó aproximadamente en la década de 1960, situación que motivó la solicitud de una restauración inmediata, como lo documenta una nota publicada en el Diario El Comercio en 1966.

Las fotografías de 1983 evidencian que la intervención realizada tras el colapso del campanario original incluyó la construcción de una

nueva torre adosada a la fachada principal. Esta modificación, aunque probablemente buscaba dotar de mayor monumentalidad al edificio, alteró significativamente su autenticidad arquitectónica, eliminando uno de los rasgos tipológicos más valiosos desde la perspectiva histórico-patrimonial: el campanario independiente que caracterizaba a las iglesias rurales de fines del siglo XVI.

A pesar de estas alteraciones, el templo Virgen de las Nieves de Sangarará conserva su relevancia como testimonio material de los procesos de evangelización y transformación cultural desarrollados durante el período colonial temprano. Su emplazamiento central en el trazado urbano, su advocación mariana y su programa arquitectónico reflejan las estrategias implementadas por la Iglesia para establecer nuevos referentes espaciales y simbólicos que reemplazaran los antiguos centros ceremoniales andinos.

La Gran Rebelión de Túpac Amaru

Circuito comercial hacia Potosí

La integración de Sangarará y sus comunidades en el circuito comercial hacia Potosí constituyó uno de los factores más determinantes en la configuración económica y social de la región durante el período colonial. Esta articulación con el principal centro minero del Virreinato no solo transformó patrones productivos locales, sino que también estableció dinámicas comerciales que influirían decisivamente en el desarrollo regional por casi tres siglos.

El descubrimiento de los yacimientos argentíferos de Potosí en 1545 representó un punto de inflexión en la economía colonial americana. La extraordinaria riqueza de estas minas, que en su apogeo produjeron más de la mitad de la plata mundial, generó una demanda sin precedentes de insumos, alimentos y diversos productos necesarios para sostener la actividad extractiva y la creciente población minera. Esta demanda constante y voluminosa impulsó la especialización productiva de diversas regiones proveedoras, entre ellas los territorios de la intendencia de Cusco, que encontraron en Potosí un mercado estable para sus excedentes agrícolas y manufacturas.

La ubicación estratégica de Sangarará, empla-



zado sobre el camino real al Qollasuyo que comunicaba Cusco con el Altiplano, le otorgaba una posición privilegiada dentro de este circuito comercial. Esta ruta, heredera de vías prehispánicas pero adaptada a nuevas exigencias logísticas coloniales, constituía una de las arterias principales del sistema de comunicación y transporte que vinculaba los centros productivos cusqueños con los mercados altoperuanos. La importancia de esta conexión vial se evidencia en múltiples referencias documentales a arrieros que transitaban regularmente entre ambas regiones, transportando tanto productos locales hacia Potosí como artículos altiplánicos hacia mercados cusqueños.

La especialización productiva de la región de Sangarará como proveedora de cereales para Potosí está ampliamente documentada. La denominación de Quispicanchi como “granero del Qollao”, mencionada por el historiador Ramón Gutiérrez, evidencia esta orientación económica regional. Las cuatro haciendas registradas en Sangarará en 1689 (Tacasi, Añallanca, Gualuayoc y Torabamba) formaban parte de este sistema productivo especializado, cultivando principalmente maíz y trigo destinados a mercados externos más que al autoconsumo local.

El maíz, cultivo tradicionalmente vinculado a la subsistencia andina y usos ceremoniales, adquirió nueva dimensión como producto comercial orientado hacia Potosí. Su alto valor nutritivo, facilidad de almacenamiento y versatilidad culinaria lo convertían en un alimento ideal para

abastecer centros mineros distantes. La hacienda Gualuayoc, particularmente, destacaba por su considerable producción maicera, evidenciando especialización productiva específicamente orientada hacia demandas potosinas.

El trigo, por su parte, representaba una innovación colonial que transformó significativamente el paisaje agrícola regional. Introducido por los españoles y rápidamente adaptado a condiciones ecológicas locales, este cereal adquirió importancia fundamental en el abastecimiento de harinas para panaderías potosinas que alimentaban tanto a élites españolas como a trabajadores mineros. La hacienda Torabamba, especializada exclusivamente en cultivos maiceros, ejemplifica esta orientación productiva hacia mercados externos.

Esta especialización cerealista implicaba desafíos logísticos considerables. El transporte de granos a través de más de 1,000 kilómetros de rutas andinas requería organización eficiente de caravanas, mantenimiento de caminos, establecimientos de postas para descanso y recambio de animales, y sistemas de almacenamiento que minimizaran pérdidas durante trayectos prolongados. Los arrieros, frecuentemente indígenas o mestizos especializados en transporte de larga distancia, constituían agentes fundamentales en este sistema, no solo movilizándolo mercaderías sino también información, conexiones sociales y elementos culturales entre regiones distantes.



La actividad arriera encontró en Sangarará un punto estratégico dentro de sus rutas. La existencia de haciendas cerealistas, chorrillos textiles y comunidades productoras de diversos bienes configuraba un nodo comercial que articulaba tanto producción local como mercancías en tránsito. Esta función articuladora se refleja incluso en narrativas orales contemporáneas, como la leyenda “La carga de los arrieros” vinculada al Apu Qolqa, que menciona arrieros transportando metales preciosos a través de caminos que descendían hacia la laguna de Pomacanchi, evidenciando la persistencia en memorias colectivas de imágenes asociadas a este intenso intercambio comercial colonial.

La integración en el circuito potosino transformó fundamentalmente estructuras económicas regionales. Las haciendas, orientadas primordialmente a producción comercializable, establecieron relaciones laborales específicas adaptadas a sus necesidades productivas. El sistema de yanaconaje (servidumbre permanente en haciendas) se consolidó en la región, complementado con mecanismos como la mita agraria (turnos laborales obligatorios) y diversas modalidades de peonaje por deuda que aseguraban disponibilidad constante de trabajadores para sostener producción destinada a mercados distantes.

Simultáneamente, las comunidades indígenas experimentaron presiones crecientes para comercializar sus propios excedentes. El sistema de repartos forzosos de mercancías, implemen-



tado por corregidores, obligaba a comunidades a adquirir productos frecuentemente innecesarios a precios inflados, generando endeudamientos que típicamente se resolvían mediante entrega de productos agrícolas, textiles u otros bienes valorados en mercados regionales. Este mecanismo extractivo, formalizado en 1756 aunque practicado informalmente desde períodos anteriores, constituía una forma indirecta pero efectiva de integrar economías comunales al circuito comercial potosino.

Las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII intensificaron esta orientación extractiva. Medidas como el incremento de alcabalas (impuestos sobre transacciones comerciales) del 2% al 6% entre 1772 y 1776, y la instalación de aduanas interiores en puntos estratégicos como Arequipa (1780), elevaron significativamente costos de participación en circuitos comerciales regionales. Simultáneamente, la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, que segregó administrativamente al Alto Perú del Virreinato peruano, generó incertidumbres adicionales sobre rutas comerciales establecidas durante siglos previos.

Este contexto de creciente presión fiscal y reconfiguración administrativa, combinado con factores climáticos adversos como sequías y heladas que afectaron producción agrícola regional, contribuyó decisivamente al malestar que cristalizaría en la Gran Rebelión de 1780. La participación activa de arrieros y pequeños comerciantes en el movimiento tupacamarista





evidencia cómo la desarticulación de circuitos comerciales tradicionales afectó directamente a sectores que habían desarrollado estrategias económicas específicamente adaptadas a estas redes de intercambio interregional.

Tras la derrota rebelde, las autoridades coloniales implementaron reformas que buscaban restaurar flujos comerciales mientras mantenían control más directo sobre poblaciones consideradas potencialmente subversivas. La abolición del sistema de repartos forzosos, una de las pocas demandas rebeldes parcialmente atendidas, transformó mecanismos de articulación entre economías comunales y mercados regionales. Simultáneamente, nuevas disposiciones administrativas buscaban optimizar fiscalización de comercio interregional, evidenciando la importancia que estas redes de intercambio mantenían para sostenibilidad del sistema colonial en su conjunto.

El período final colonial y la transición hacia la república representaron transformaciones significativas para el circuito comercial potosino. La crisis minera altooperuana que se intensificó en las primeras décadas del siglo XIX, combinada con interrupciones comerciales generadas por conflictos independentistas, debilitó gradualmente la centralidad económica que Potosí había mantenido durante casi tres siglos. Este declive, aunque no implicó desaparición completa de intercambios comerciales, redujo significativamente volúmenes y rentabilidad de transacciones, afectando particularmente a



regiones como Sangarará que habían desarrollado especializaciones productivas específicamente orientadas hacia mercados potosinos.

La creación de fronteras nacionales tras la independencia impuso barreras adicionales a flujos comerciales que habían operado como unidades económicas integradas durante el período colonial. La separación entre Perú y Bolivia, formalizada en 1825, estableció divisiones administrativas y eventualmente arancelarias que complicaron intercambios comerciales largamente establecidos. Esta fragmentación territorial contribuyó a la gradual reorientación de economías regionales hacia mercados nacionales emergentes, aunque preservando parcialmente vínculos tradicionales que trascendían



nuevas demarcaciones políticas.

A pesar de estas transformaciones, elementos fundamentales del sistema comercial colonial persistieron en períodos posteriores. Las rutas establecidas, aunque con volúmenes comerciales reducidos, continuaron funcionando como corredores de intercambio que articulaban economías locales con mercados regionales. Los arrieros, aunque progresivamente desplazados por nuevas modalidades de transporte, mantuvieron relevancia como agentes comerciales durante gran parte del siglo XIX, preservando conocimientos especializados sobre rutas, productos y redes de contactos desarrollados durante el período colonial.

La herencia más duradera de esta integración en el circuito potosino probablemente se manifestó en patrones productivos que persistieron mucho después del declive minero altooperuano. La especialización cerealista de haciendas regionales, inicialmente desarrollada para abastecer mercados distantes, se mantuvo como orientación productiva predominante incluso cuando destinos comerciales se habían diversificado significativamente. Esta persistencia evidencia cómo transformaciones económicas coloniales establecieron estructuras productivas de larga duración que continúan influenciando configuraciones agrarias contemporáneas.

La Batalla de Sangarará

La Batalla de Sangarará, ocurrida el 18 de noviembre de 1780, constituye uno de los episodios más emblemáticos y controvertidos de la Gran Rebelión. Este enfrentamiento, que representó la primera victoria significativa de las fuerzas rebeldes frente a tropas realistas, tuvo profundas repercusiones tanto en el desarrollo militar de la insurrección como en su dimensión simbólica y propagandística.

Los eventos que condujeron a esta batalla se iniciaron el 4 de noviembre de 1780, cuando José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru capturó al corregidor de Tinta, Antonio de Arriaga, en Tungasuca. Tras un juicio sumario, el corregidor fue ejecutado públicamente el 10 de noviembre, acto que materializaba la ruptura definitiva con las autoridades coloniales y marcaba el inicio formal de la rebelión.

La noticia de estos acontecimientos llegó rápidamente a Cusco, generando alarma entre las autoridades virreinales. El corregidor Fernando Inclán Valdez organizó inmediatamente una fuerza expedicionaria para sofocar la insurrección, contando con el apoyo de personalidades influyentes de la ciudad. El 13 de noviembre se envió un emisario a Lima solicitando refuerzos, evidenciando la gravedad con que se percibía la situación.

Tiburcio Landa, designado para liderar la res-

puesta militar inicial, reunió un contingente de aproximadamente 80 hombres, incluyendo soldados proporcionados por los caciques de Oropesa leales a la Corona. Este grupo emprendió la marcha hacia Tungasuca con la misión de capturar a Túpac Amaru y restablecer el orden colonial. El 17 de noviembre, la expedición llegó al pueblo de Sangarará, donde decidió pernoctar antes de continuar hacia Tungasuca.

Mientras tanto, Túpac Amaru había logrado consolidar rápidamente un número significativo de seguidores, movilizando comunidades indígenas y captando el apoyo de diversos caciques, entre ellos Tomasa Ttito Condemayta de Acos. Las fuerzas rebeldes, numéricamente superiores pero con armamento heterogéneo y escaso entrenamiento formal, avanzaron hacia Sangarará al conocer la presencia del contingente realista.

La madrugada del 18 de noviembre de 1780, los centinelas apostados en Sangarará advirtieron que las fuerzas de Túpac Amaru habían rodeado el pueblo. Un extenso expediente enviado a España el 3 de diciembre de 1780 describe lo ocurrido:

“quando á las quatro de la mañana del 18, participaron las Centinelas q[ue] Tupac Amaro tenía coronados los cerros de infinidad de indios los que prontam[en]te cometieron con pzas [piezas] y algunos tiros de fusil. Con esta novedad se pusieron los nuestros en arma é hicieron su fuerte en el Cementerio desde donde empezaron á hacer





resistencia con la fusilería, pero sin causar mayor daño, a causa de que las paredes de las Casas del Pueblo servían de muralla á los Enemigos que no cesaban de enviar piedras. Viendo los nuestros que cada instante se iba aumentando mas la chusma se guarecieron dentro del Templo, lo qual advertido por los contrarios le pegaron fuego, que siendo la techumbre de paja ardio orriblemente [...]"

Este relato oficial, que enfatiza la superioridad numérica de los rebeldes y presenta el incendio del templo como un acto deliberado, contrasta con otras versiones documentadas durante las investigaciones posteriores. El testimonio de Francisco Quispe, recogido en diciembre de 1780, ofrece una perspectiva complementaria:

"dijo llamarse Fran[cis]co Quispe Soltero q [que] trabaja en chacras sin ser sujeto a ningun cacique [...] el confesante presencio la mortandad de los Españoles q [que] fueron de esta parte, que lograron la ocacion de haverse refugiado a la Yglesia de Sangarará todos los nuestros y pegándole fuego los yba matando uno p[or] otro [por] uno conforme iban saliendo de ella [...]"

La historiadora Scarlett O'Phelan, basándose en el estudio de Boleslaw Lewin, propone una interpretación alternativa sobre el origen del incendio. Según esta versión, cuando las tropas rebeldes comenzaron a lanzar piedras contra el templo donde se refugiaban los realistas, parte de la pólvora que estos transportaban como munición se inflamó accidentalmente, provocando el fuego que eventualmente causó



el desplome de una pared.

Independientemente del origen exacto del incendio, sus consecuencias fueron devastadoras para las fuerzas realistas. Atrapados en el interior del templo en llamas, los soldados se vieron obligados a intentar la huida, siendo interceptados por los rebeldes que los esperaban en el exterior. El resultado fue una victoria contundente para las fuerzas de Túpac Amaru, que aniquilaron casi completamente al contingente realista y se apoderaron de su armamento.

"[...] dos cañones, y mas de 400 fusiles, esmeriles, pistolas, sables, uniformes yemas cosas del despojo de aquella Campaña, [...]"

Esta captura de armamento resultó estratégicamente crucial, pues permitió a las fuerzas rebeldes mejorar significativamente su capacidad ofensiva para operaciones posteriores. La victoria militar se acompañó de un gesto simbólicamente relevante: Túpac Amaru entregó al capellán de Sangarará, Juan de Mollinedo, la suma de 2,000 pesos para reparar el templo incendiado y enterrar a los muertos, expresando su intención de reconstruir la iglesia:

"[...] Con el orgullo de este vencimiento paso el tirano a lo del Cura a quien entrego 2000 p[es]os, para que enterrase aquellos cadáveres, expresándole respondería la Iglesia haciéndola construir de nuevo [...]"

Este acto no sólo buscaba mitigar el impacto negativo que el incendio de un templo católico podría tener en la percepción pública de la rebelión, sino que también evidenciaba la compleja relación del movimiento tupacamarista con la religión católica, que no se rechazaba frontalmente sino que se reinterpretaba dentro de un marco ideológico que cuestionaba las estructuras coloniales pero no necesariamente la legitimidad de la fe cristiana.

La victoria en Sangarará tuvo profundas repercusiones en el desarrollo de la rebelión. En términos militares, demostró la capacidad de las fuerzas indígenas para derrotar contingentes realistas organizados, elevando la moral de los rebeldes y sembrando inquietud entre las autoridades coloniales. La noticia de la victoria se difundió rápidamente por la región, contribuyendo a incrementar el número de comunidades que se sumaban al movimiento y consolidando el liderazgo carismático de Túpac Amaru.

En la dimensión simbólica, la batalla adquirió un carácter casi mítico que trascendió su importancia estratégica inmediata. Para los seguidores de la rebelión, representaba la materialización de la posibilidad de victoria frente al poder colonial; para las autoridades españolas, evidenciaba la gravedad de una insurrección que ya no podía considerarse un disturbio local, sino una amenaza sistémica que requería una respuesta contundente.

La Batalla de Sangarará también influyó en el posicionamiento de diversos sectores sociales frente a la rebelión. No todos los líderes indígenas apoyaron el movimiento tupacamarista, como lo evidencia el caso de Pedro Sabaraura, cacique de Oropesa que participó del lado realista y perdió la vida en el enfrentamiento. Un documento notarial redactado por su madre, María Ramos Ttito Atachi, expresaba rechazo hacia Túpac Amaru, describiéndolo como “traidor y rebelde” y responsabilizándolo de los daños ocasionados. Esta división refleja la complejidad del escenario social, donde las lealtades no se definían exclusivamente por criterios étnicos sino que respondían a complejas redes de intereses, alianzas y antagonismos desarrollados durante el período colonial.

Para la comunidad de Sangarará, la batalla constituyó un hito fundamental en su memoria colectiva, resignificado a través de las generaciones y conmemorado hasta la actualidad mediante escenificaciones anuales. Este proceso de transmisión y reinterpretación ha convertido el evento histórico en un elemento constitutivo de la identidad local, donde el orgullo por la participación en un acontecimiento de relevancia nacional coexiste con narrativas más complejas sobre las consecuencias que la rebelión tuvo para la comunidad.



Participación de líderes locales

La participación de líderes locales en la Gran Rebelión de Túpac Amaru constituye uno de los aspectos más significativos para comprender el impacto regional del movimiento y su capacidad para articular redes de apoyo que trascendían localidades específicas. Entre estos líderes, la figura de Tomasa Ttito Condemayta destaca por su protagonismo durante las acciones militares desarrolladas en Sangarará y su posterior consolidación como símbolo de la participación femenina en la resistencia anticolonial.

Nacida en Acos, provincia de Acomayo, hacia 1741, Tomasa Ttito Condemayta pertenecía a un linaje aristocrático indígena vinculado genealógicamente al Inca Lloque Yupanqui. Como cacica reconocida y descendiente de la nobleza inca, representaba a una élite indígena que, aunque integrada al sistema colonial, mantenía una posición ambivalente caracterizada tanto por su función mediadora entre autoridades españolas y comunidades nativas, como por su rol en la preservación de memorias y reivindicaciones ancestrales.

Hija de Don Sebastián Ttito Condemayta y Alfonsa Hurtado, Tomasa recibió una educación que le permitió adquirir habilidades poco comunes entre las mujeres de su época, particularmente la lectura y escritura, como lo evidencia su firma en documentos de 1774.

Este acceso a la alfabetización, probablemente obtenido en algún beaterio o monasterio cusqueño, constituía un capital cultural y simbólico que reforzaba su posición de autoridad.

Contrajo matrimonio con Faustino Delgado, descendiente de españoles y también cacique de Acomayo, con quien tuvo tres hijos: Ramón, Mario y Lorena. Esta alianza matrimonial con un descendiente de europeos evidencia las complejas estrategias de vinculación desarrolladas por las élites indígenas, donde la preservación del estatus y la ampliación de redes de influencia motivaban uniones que trascendían fronteras étnicas.

Antes de su participación en la rebelión, Tomasa ya ejercía activamente su autoridad como cacica. En 1766 firmó un certificado dirigido al rector del colegio de San Borja a favor de Tomás Chalco, recomendándolo para su admisión como colegial. Esta intervención evidencia tanto su influencia en instituciones educativas coloniales como su participación en mecanismos de promoción social para jóvenes indígenas.

Su posición socioeconómica era considerablemente privilegiada. Junto con su esposo, poseía extensas propiedades agrícolas y ganaderas, algunas heredadas y otras adquiridas mediante diversas estrategias. El historiador Juan José Vega, citado por Pilar Roca, detalla estas posesiones:



“La hacendada Rebelde poseía buenas tierras, conjuntamente con su marido Faustino Delgado. Tenía más de cien fanegadas de maíz, diecisiete de papas en Sucapuquio, cincuenta de trigo en Pillpinto, cuatro de diversos cultivos en Acos [...] Asimismo arrendaba seis fanegadas en Pichimuca y dos en Pihuirin y disponía de buenos rebaños [...]”

Esta base económica sólida le otorgaba autonomía material para sus acciones políticas y le permitía movilizar recursos significativos, como se evidenciaría durante su participación en la rebelión.

Su adhesión al movimiento tupacamarista representa un punto de inflexión en su trayectoria. Aunque las motivaciones específicas de su apoyo no están explícitamente documentadas, diversos factores contextuales permiten inferir que, como parte de la élite indígena, compartía el malestar generalizado ante las reformas borbónicas y las crecientes presiones fiscales. Adicionalmente, los vínculos simbólicos con la aristocracia incaica probablemente favorecieron su identificación con un movimiento liderado por quien se proclamaba descendiente directo de Túpac Amaru I.

Su contribución más destacada a la rebelión fue su participación en la Batalla de Sangarará (18 de noviembre de 1780), donde comandó un contingente de combatientes reclutados en Acos y Acomayo. Diversos testimonios documentales confirman su presencia y liderazgo en este enfrentamiento decisivo:

“La Casiqa Tomaza Tito Condemayta, se encamino con el rebelde Tupa Amaro Desde el pueblo de Acos hasta el de Sangarara p[ar]a [para] servirle como soldado, y q[u]e [que] aunq[u]e [aunque] dha [dicha] casica dio orden p[ar]a [para] q[u]e [que] todos los Yndios anexos a su cacicazgo Desde los que tuviesen siete años p[ar]a [para] adelante se dirigiesen al mismo fin, tuvo p[o]r [por] conveniente el confesante no seguir a sus padres ni al cresido numero De Yndios q[u]e [que] partieron a dho [dicho] Tungasuca [...]”

Este testimonio, proporcionado por Miguel Conchay durante las investigaciones posteriores a la rebelión, no sólo confirma la presencia de Tomasa en Sangarará, sino que también revela su capacidad para movilizar contingentes numerosos, incluyendo niños desde los siete años, evidenciando tanto su autoridad efectiva como la dimensión intergeneracional del conflicto.

Su desempeño militar causó particular impresión entre testigos contemporáneos. Fray Matías, en un testimonio recogido por el virrey Agustín de Jáuregui, describe sus acciones durante los enfrentamientos en el puente de Pillpinto, destacando tanto su valentía como sus capacidades estratégicas:

“Esta cacica comandaba mucha gente, manifestó grande valor, e hizo sustentar a los indios una continuada acción por seis horas no aviendo podido las exhortaciones de estos religiosos conseguir suspensión alguna contra el furor de esta muger, cuio nombre es Tomasa Tito Condemayta.”

Esta referencia a su “furor” y resistencia a las exhortaciones religiosas evidencia no sólo su determinación en combate, sino también su autonomía frente a discursos conciliadores que buscaban moderar la intensidad de la rebelión.

Tras la derrota del movimiento y la captura de Túpac Amaru y sus principales colaboradores, Tomasa fue sometida a juicio junto con los demás líderes. En mayo de 1781, fue sentenciada a la pena del “garrote”, una forma de ejecución mediante estrangulamiento. El 18 de mayo de 1781, la sentencia fue ejecutada públicamente en la plaza del Cusco, donde murió antes de ser colgada en la horca como escarmiento adicional. Como práctica ejemplarizante, su cabeza fue cortada y expuesta sobre una picota en Acos, su lugar de origen, buscando disuadir cualquier intento de continuar la resistencia.

El proceso judicial y la confiscación de bienes que lo acompañó permiten reconstruir con precisión el patrimonio material de Tomasa al momento de su ejecución, confirmando su posición económica privilegiada y proporcionando información detallada sobre las propiedades embargadas. Estos registros constituyen una valiosa fuente para comprender la base económica que sustentaba las redes de poder local durante el período colonial tardío.

La participación de Tomasa Tito Condemayta en la rebelión no fue un caso aislado. Diversas mujeres desempeñaron roles significativos en el movimiento tupacamarista, destacando

particularmente Micaela Bastidas, esposa de Túpac Amaru, quien asumió funciones de dirección estratégica y coordinación logística. La historiadora Scarlett O’Phelan ha documentado ampliamente esta participación femenina, evidenciando que, lejos de constituir una anomalía, representaba una continuidad con tradiciones andinas donde las mujeres, especialmente aquellas vinculadas a linajes nobles, ejercían funciones políticas y militares significativas.

En el ámbito local, la figura de Tomasa ha experimentado un proceso de resignificación histórica, transformándose de rebelde ejecutada en símbolo de resistencia e identidad regional. Su trayectoria ejemplifica las complejas dinámicas de negociación, adaptación y eventual ruptura que caracterizaron las relaciones entre las élites indígenas y el sistema colonial durante el siglo XVIII. Asimismo, su caso ilustra cómo la Gran Rebelión, más allá de sus dimensiones políticas y económicas, también representó un cuestionamiento a las jerarquías de género establecidas, abriendo espacios de participación femenina en ámbitos tradicionalmente masculinos como el liderazgo militar.

Junto a Tomasa, otros líderes locales participaron activamente en la rebelión, configurando una red de apoyo regional que resultó fundamental para la movilización inicial y el sostenimiento temporal del movimiento. El documento de Nicolás Nafria, vecino de Acomayo, identifica a varios pueblos aliados a Túpac

Amaru, incluyendo Acos, Acomayo, Sangarará, Pomacanchi, Maracaonga, Yanampampa, Aco- pia, Sicuani, Tinta, Pampamarca, Tungasuca, Su- rimana y Quiquijana. Esta enumeración eviden- cia la amplia cobertura territorial que alcanzó el movimiento en sus primeras etapas, articulando localidades ubicadas a lo largo del camino hacia el Qollasuyo y configurando un corredor insur- gente que desafiaba el control colonial.

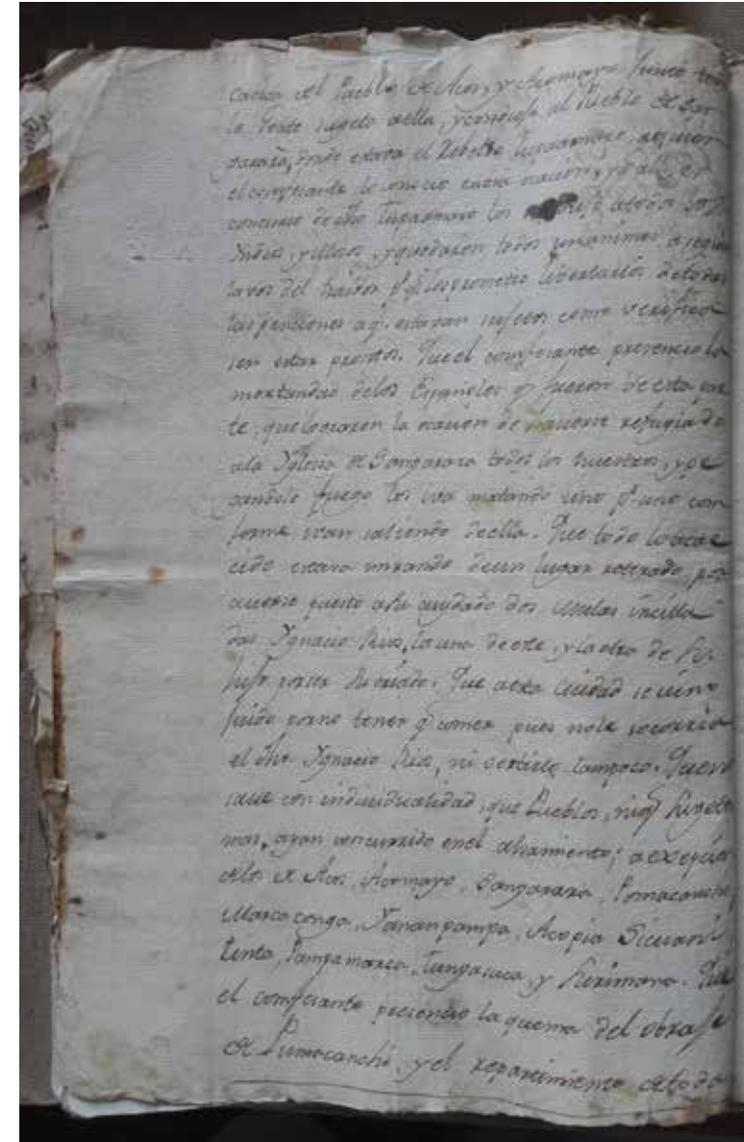
La represión que siguió a la derrota de la re- belión fue particularmente severa. Además de la ejecución pública de los líderes principales, se implementaron diversas medidas punitivas que afectaron profundamente a las comunida- des participantes. La exhibición de las cabezas decapitadas de los rebeldes en sus lugares de origen, la prohibición de elementos culturales andinos como vestimentas tradicionales e ins- trumentos musicales, y la intensificación del control político y religioso transformaron signi- ficativamente el panorama social y cultural de la región.

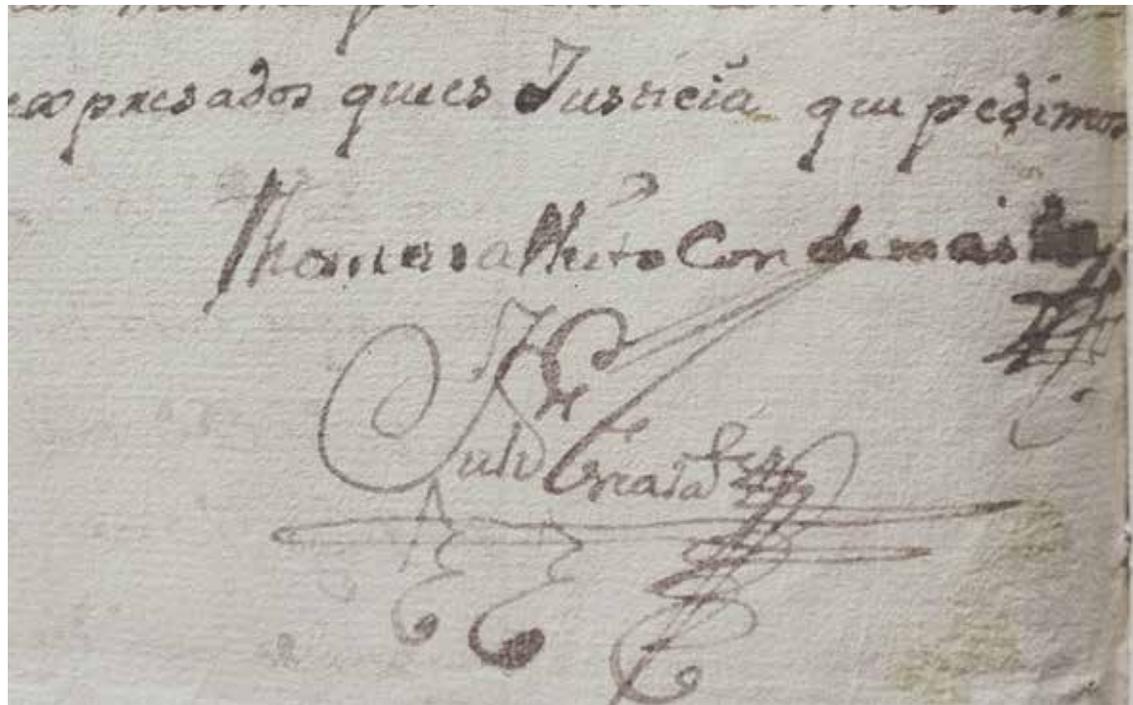
El visitador José Antonio de Areche, quien presidió los juicios contra los rebeldes, imple- mentó prohibiciones explícitas que buscaban erradicar cualquier símbolo de identidad indígena que pudiera vincularse con memorias de resistencia. Se prohibió el uso de vestimentas tradicionales de la nobleza inca como el unco (camisas), yacollas (mantas de terciopelo) y la mascaypacha (símbolo de la realeza inca). Es- tas ordenanzas fueron publicadas mediante bandos en todas las provincias, obligando a los

indígenas a entregar sus prendas a los corre- gidores. La prohibición se extendió al uso de instrumentos musicales andinos como trom- petas, clarinetes y pututos, buscando eliminar elementos culturales que pudieran servir como catalizadores de memoria colectiva y cohesión identitaria.

Las intenciones de Areche trascendían el mero castigo de los involucrados directos. Su obje- tivo fundamental era erradicar de la memoria colectiva tanto la figura de Túpac Amaru como cualquier referencia al pasado incaico que pu- diera inspirar futuros levantamientos. Esta polí- tica de “memoricidio” -destrucción sistemática de la memoria cultural- representó un intento deliberado de quebrar continuidades históri- cas que pudieran sustentar proyectos políticos alternativos al orden colonial.

A nivel local, estos procesos represivos tuvie- ron consecuencias duraderas en las dinámicas comunitarias. El censo ordenado por Benito Mata Linares en 1786 como parte de las medi- das de control post-rebelión en Yanampampa registró 303 pobladores, clasificados según su condición social en “mestizos” y “andinos”, evidenciando cómo las categorías étnicas ad- quirían nuevas dimensiones políticas en el con- texto post-insurreccional. La población indígena, particularmente la femenina, constituía el sector mayoritario, reflejando tanto patrones demográficos preexistentes como posibles impactos diferenciales de la represión según género y adscripción étnica.





A pesar de la brutal represión, que incluyó torturas, ejecuciones públicas y descuartizamientos, la rebelión no concluyó inmediatamente con la muerte de Túpac Amaru. Diego Cristóbal Túpac Amaru, primo del líder, continuó la resistencia dirigiéndose hacia el sur, mientras que en diversas localidades del Cusco, incluido Sangarará, persistieron focos insurgentes que mantuvieron la resistencia durante meses adicionales. Esta persistencia evidencia que, más allá de liderazgos carismáticos individuales, la rebelión respondía a causas estructurales pro-

fundas que se mantenían vigentes aun después de la eliminación física de sus principales promotores.

Las consecuencias de la participación en la rebelión para las comunidades de la región fueron ambivalentes y complejas. Por un lado, experimentaron una intensificación de la vigilancia y el control colonial, manifestada en presencia militar permanente, restricciones a reuniones públicas y supervisión estricta de prácticas culturales. Por otro lado, algunas de

las demandas económicas que motivaron la rebelión fueron parcialmente atendidas en las décadas posteriores, particularmente en lo referente a la abolición de los repartos de mercancías y la moderación de ciertas cargas fiscales, evidenciando que, incluso en su derrota, el movimiento logró impulsar transformaciones en las relaciones entre el Estado colonial y las poblaciones andinas.

En el plano simbólico, la Batalla de Sangarará y sus protagonistas experimentaron procesos de resignificación que continúan hasta la actualidad. La conmemoración anual mediante escenificaciones no sólo mantiene viva la memoria del evento, sino que también lo reinterpreta continuamente a la luz de preocupaciones y aspiraciones contemporáneas. Para la comunidad, este ejercicio de memoria constituye tanto una afirmación identitaria como un mecanismo de transmisión intergeneracional de narrativas históricas locales que dialogan y frecuentemente contrastan con versiones historiográficas oficiales.

La figura de Tomasa Ttito Condemayta ha experimentado una particular revalorización en décadas recientes, transformándose de rebelde ejecutada en símbolo de resistencia femenina indígena. Este proceso de recuperación histórica se inscribe en tendencias más amplias de visibilización de participaciones femeninas tradicionalmente marginadas en narrativas históricas convencionales, así como en la revalorización de episodios de resistencia

anticolonial como antecedentes significativos en la construcción de identidades nacionales y regionales contemporáneas.

En este sentido, la Gran Rebelión de 1780 constituye un hito fundamental no sólo en la historia de Sangarará, sino en la configuración de memorias e identidades colectivas que trascienden fronteras locales. Como señala el historiador Charles Walker, esta rebelión no sólo sentó precedentes para movimientos independentistas posteriores, sino que también estableció marcos interpretativos y repertorios simbólicos que continúan informando luchas contemporáneas por reconocimiento, justicia y autonomía cultural.

Organización Social y Política Colonial

Transformación y persistencia de los ayllus

La organización social de las comunidades andinas experimentó transformaciones significativas durante el período colonial, producto tanto de las políticas implementadas por la administración española como de las estrategias adaptativas desarrolladas por las poblaciones nativas. En este contexto, el ayllu -unidad básica de parentesco, producción y organización ritual prehispánica- demostró una notable persistencia, si bien con reconfiguraciones sustanciales en su estructura, funciones y relaciones con otras instituciones sociales.

En Sangarará, como en otras áreas andinas, los ayllus no fueron entidades estáticas sino organizaciones dinámicas que experimentaron procesos de fusión, fisión, desaparición y creación a lo largo del período colonial. Un documento de 1601 registra la existencia de cinco ayllus en Sangarará: Collana, Sullcave, Allaylla, Pallpa e llave. Para 1831, un registro tributario documenta la incorporación de un sexto ayllu, Supamarca, probablemente conformado por población foránea establecida en la localidad. Esta modificación, aunque aparentemente menor, refleja procesos más amplios de mo-

vilidad poblacional y reconfiguración territorial desarrollados durante el período colonial tardío.

La persistencia de estos seis ayllus hasta la actualidad (Alaylla, Pallpa, Supamarca, llave, Sullcave y Manaccollanayoq) evidencia la extraordinaria continuidad de estas estructuras organizativas, que sobrevivieron no sólo al régimen colonial sino también a las transformaciones republicanas, demostrando una remarkable capacidad adaptativa ante contextos políticos, económicos y sociales cambiantes.

Cada ayllu mantenía vínculos simbólicos con un lugar de origen mítico o “paqarina”, que fundamentaba su identidad colectiva y su relación con el territorio. En Sangarará, estas asociaciones territoriales están documentadas con notable precisión: el Ayllu llave vinculado a Pallpakunka, Manaqollanayoq a Qollaniyoqkata, Sullcave a Kespillaqta, Supamarca a Supantapata, Alaylla a Pumaorqo y Pallpa a Runtupukara. Estos referentes geográficos constituían anclajes materiales para memorias colectivas que, transmitidas intergeneracionalmente,



proporcionaban cohesión identitaria y legitimaban derechos territoriales.

La organización de la producción agrícola reflejaba esta estructura social. El territorio comunitario se dividía en seis “entradas” o “laymes” (terrenos de rotación y descanso): Qachiqachi, Puma Orqo, Qespillaqta, Kinsa Qaqa, Aqora y Muñakani. Cada “entrada” estaba subdividida en parcelas familiares transmitidas hereditariamente, estableciendo un sistema que combinaba usufructo individual con gestión colectiva de recursos. Este modelo permitía optimizar la fertilidad del suelo mediante ciclos de cultivo y barbecho, representando una adaptación eficiente a las particulares condiciones agroecológicas altoandinas.

En Marcaconga, un proceso similar puede observarse con la persistencia de cuatro ayllus principales: Qollana, Tayña, K’ullupata y Llaqta Chahuay, cada uno asociado a paqarinas específicas (Qollanapata, Espillico, K’ullupata y Chahuay, respectivamente). Esta estructura sufrió modificaciones menores durante el período colonial y republicano, evidenciando la misma capacidad de adaptación documentada en Sangarará.

El sistema de ayllus no sólo organizaba la distribución territorial y productiva, sino que también estructuraba obligaciones tributarias y laborales hacia la administración colonial. Un documento de 1646 registra el envío de aproximadamente 56 personas desde Sangarará

para cumplir la mita minera en Potosí, asignando entre tres y cuatro miembros por ayllu. Este registro revela cómo el ayllu funcionaba como unidad administrativa para la movilización de mano de obra, evidenciando su incorporación a los mecanismos extractivos coloniales.

Esta utilización del ayllu como entidad para la asignación de obligaciones tributarias y laborales refleja una estrategia colonial más amplia de “gobierno indirecto”, donde estructuras organizativas preexistentes eran reconfiguradas para servir a nuevos propósitos administrativos. Para las autoridades españolas, mantener el ayllu como unidad básica resultaba más eficiente que implementar estructuras completamente nuevas, facilitando tanto la recaudación fiscal como la movilización de trabajadores para empresas coloniales como la minería, la agricultura comercial o los obrajes.

Para las comunidades andinas, por su parte, la persistencia del ayllu representaba tanto una imposición como una oportunidad. Si bien implicaba su integración a un sistema extractivo, también proporcionaba marcos organizativos que facilitaban la gestión colectiva de recursos, el mantenimiento de prácticas culturales y la articulación de estrategias de resistencia y negociación frente a demandas externas. La continuidad del ayllu permitió preservar principios de reciprocidad y complementariedad que, aunque recontextualizados, seguían informando relaciones sociales y productivas cotidianas.

En el ámbito ritual y religioso, el ayllu mantuvo significativa relevancia como unidad de participación en ceremonias tanto cristianas como andinas. La distribución espacial de los ayllus en el trazado urbano de Sangarará y Marcaconga facilitaba su organización para festividades religioso-patronales, donde cada grupo asumía responsabilidades específicas, configurando un calendario ceremonial que entrelazaba ciclos litúrgicos católicos con ritmos productivos agrícolas. Esta dimensión ritual reforzaba identidades colectivas y proporcionaba espacios para la expresión de memorias y saberes que, si bien reelaborados bajo influencia cristiana, mantenían continuidades con concepciones andinas prehispánicas.

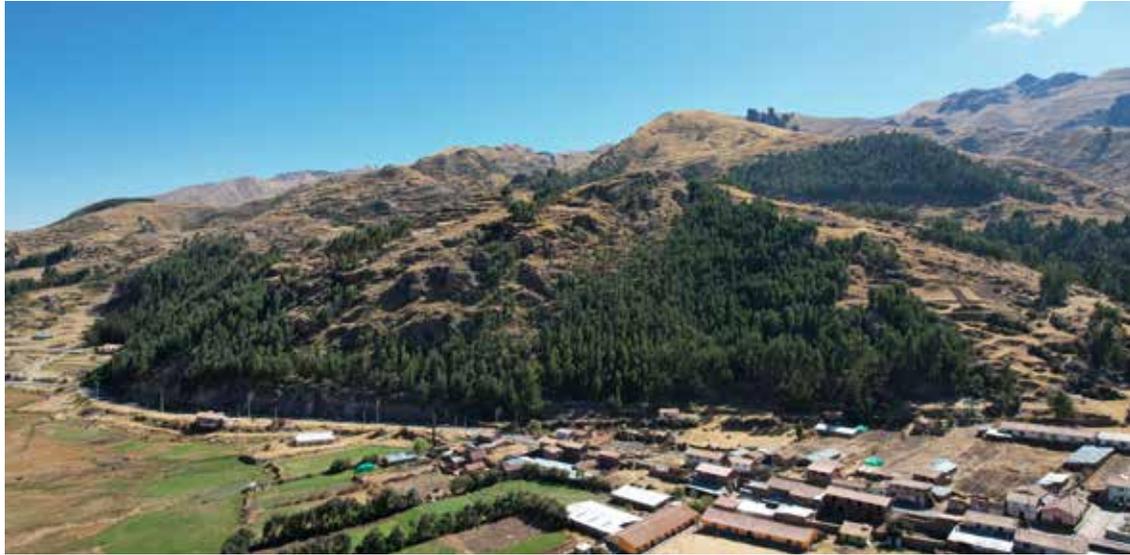
Un aspecto relevante de la evolución de los ayllus durante el período colonial fue su progresiva territorialización. Si originalmente constituían primordialmente grupos de parentesco con acceso a recursos dispersos en diversos pisos ecológicos, las políticas de reducción implementadas por Francisco de Toledo consolidaron su asociación con territorios específicos y contiguos. Este proceso, iniciado en el siglo XVI, se intensificó durante los siglos posteriores, generando una identificación cada vez más estrecha entre ayllu y territorio, que eventualmente facilitarían su transformación en comunidades campesinas durante el período republicano.

La jerarquización interna de los ayllus constituye otro aspecto significativo de su evolución.

Como señala la investigadora Karen Spalding, los ayllus no eran entidades homogéneas sino que presentaban diferenciaciones internas vinculadas fundamentalmente a la disponibilidad de recursos. Aquellos grupos que controlaban mayores extensiones de tierra y rebaños más numerosos ocupaban posiciones sociales privilegiadas, evidenciando que, incluso en contextos comunitarios, existían diferenciaciones socioeconómicas significativas. Esta estratificación interna, probablemente preexistente a la conquista española, se acentuó durante el período colonial debido a la desigual distribución de cargas tributarias y acceso a oportunidades económicas.

La antigüedad constituía otro factor determinante en la jerarquía inter-ayllus, siendo los grupos originarios o “llaqtayoq” considerados de mayor rango que aquellos conformados por población foránea o “mitimaqkuna”. Esta distinción, evidenciada en Sangarará por la denominación del ayllu Supamarca como una adición posterior a un núcleo primigenio de cinco ayllus, refleja procesos más amplios de estratificación social basados en criterios de autoctonía y antigüedad de asentamiento.

Durante el siglo XVIII, particularmente tras la Gran Rebelión de Túpac Amaru, los ayllus experimentaron presiones adicionales que amenazaron su integridad como unidades sociales. Las políticas implementadas por visitantes como Areche y Mata Linares buscaron deliberadamente debilitar estructuras comunitarias



consideradas potencialmente subversivas, favoreciendo la individualización de propiedades y obligaciones. Sin embargo, estas iniciativas encontraron significativa resistencia local, evidenciada en la persistencia de prácticas comunitarias documentadas en registros administrativos de principios del siglo XIX.

El período de transición hacia la república no representó una ruptura radical en la evolución de los ayllus. Si bien las Cortes de Cádiz y posteriormente los primeros gobiernos republicanos promulgaron legislación que formalmente equiparaba a la población indígena con otros ciudadanos, eliminando teóricamente el estatus legal diferenciado que había caracterizado el régimen colonial, en la práctica, las estruc-

turas comunitarias mantuvieron su vigencia como marcos organizativos fundamentales para la gestión territorial, productiva y cultural.

En 1861, durante el gobierno de Ramón Castilla, se implementó una reorganización territorial que afectó significativamente a comunidades como Sangarará y Marcaconga. Esta redistribución, que desmembró unidades territoriales previamente integradas, generó tensiones administrativas que se prolongarían durante décadas, evidenciadas en disputas por la capitalidad distrital que enfrentaron a ambas localidades hasta aproximadamente 1970. Estos conflictos, aunque expresados en términos administrativos, reflejaban tensiones más profundas relacionadas con derechos territoriales,



jerarquías locales y acceso a recursos, demostrando la persistente relevancia de estructuras comunitarias en la negociación de relaciones interlocales.

La transformación formal de los ayllus en comunidades campesinas legalmente reconocidas se consolidaría durante el siglo XX. Sangarará obtuvo su reconocimiento oficial el 13 de octubre de 1964, bajo la resolución N° 428, mientras que Marcaconga había sido reconocida previamente, el 25 de agosto de 1962, mediante resolución N° 134. Estos reconocimientos, aunque implementados bajo un nuevo marco legal, fundamentalmente validaban continuidades organizativas que habían persistido desde el período prehispánico, de-

mostrando la extraordinaria resiliencia de estas estructuras sociales ante transformaciones políticas, económicas y culturales desarrolladas a lo largo de más de cuatro siglos.

Caciques y autoridades locales

El sistema de cacicazgos constituyó uno de los mecanismos fundamentales de articulación entre las estructuras administrativas españolas y las organizaciones sociales andinas durante el período colonial. Los caciques o curacas, herederos reconfigurados de liderazgos étnicos prehispánicos, desempeñaron funciones cruciales como intermediarios entre las comunidades indígenas y las autoridades coloniales,

ocupando una posición ambivalente que combinaba representación comunal con instrumentalización administrativa.

En el territorio de Sangarará, diversos linajes cacicales ejercieron autoridad a lo largo del período colonial, destacando particularmente la familia Ttito Condemayta, cuya influencia trascendió los límites locales para adquirir relevancia regional. Según investigaciones del historiador Alipio Ttito Silva, los Ttito Condemayta fueron nombrados caciques en Acomayo desde 1590, siendo Gregorio Ttito Condemayta el primer cacique formalmente designado. Este linaje, posiblemente descendiente del Apo Condemayta mencionado en crónicas incaicas como colaborador del Inka Yupanqui en la conquista del Qollasuyo, ejemplifica la compleja transición desde autoridades étnicas prehispánicas hacia funcionarios integrados en el aparato administrativo colonial.

La documentación histórica proporciona diversas referencias sobre la actividad de los Ttito Condemayta en el territorio de Sangarará. En 1720, Don Lorenzo Ttito Condemayta, cacique de la zona, informaba a las autoridades no haber recaudado tributos debido a una devastadora epidemia que afectaba a la población. Esta epidemia, que según estudios recientes se originó en Buenos Aires tras la llegada de un barco con esclavos africanos portadores del virus, se propagó rápidamente por Tucumán, Potosí y Cusco, extendiéndose posteriormente hasta Paraguay y diversas regiones del Perú.

El informe de Lorenzo Ttito Condemayta evidencia tanto su rol como recaudador tributario como su función representativa de los intereses comunales ante circunstancias extraordinarias.

Para 1772, los documentos registran que miembros de este linaje poseían terrenos en Yanquepampa, jurisdicción de Sangarará. Esta referencia resulta particularmente significativa por su posible vinculación con el actual sitio arqueológico de Llanquepata, sugiriendo continuidades en la ocupación y control territorial entre períodos prehispánico, colonial y contemporáneo. La preservación de estas propiedades evidencia la capacidad del linaje para mantener y consolidar su posición económica a lo largo de generaciones, adaptándose a las transformaciones del régimen de propiedad implementadas durante el período colonial.

La figura más destacada del linaje fue indudablemente Tomasa Ttito Condemayta, cacica de Acos que participó activamente en la rebelión de Túpac Amaru, liderando contingentes militares durante la batalla de Sangarará y otros enfrentamientos. Su trayectoria, analizada detalladamente en la sección previa, ejemplifica las complejas posiciones que los caciques podían adoptar frente al sistema colonial, fluctuando entre la colaboración administrativa y la resistencia abierta según factores coyunturales y consideraciones estratégicas. Su ejecución tras la derrota rebelde, junto con la confiscación de sus considerables propiedades,

evidencia los riesgos que implicaba el desafío abierto al orden establecido, particularmente para élites indígenas cuya posición privilegiada dependía en última instancia del reconocimiento oficial de su autoridad.

Las funciones de los caciques en el sistema colonial eran múltiples y frecuentemente contradictorias. Su responsabilidad principal, desde la perspectiva administrativa española, consistía en garantizar el cumplimiento de obligaciones tributarias y laborales impuestas a las comunidades indígenas. Los caciques debían recaudar tributos semestrales, organizar contingentes para la mita minera y otras prestaciones laborales, y asegurar el abastecimiento de productos a precios regulados para mercados urbanos y empresas coloniales. En Sangarará, como evidencia el documento de 1646 que registra el envío de mitayos a Potosí, los caciques coordinaban estas asignaciones entre los diversos ayllus, determinando qué familias proporcionarían trabajadores para cada turno.

Simultáneamente, se esperaba que los caciques representaran los intereses de sus comunidades ante las autoridades coloniales, canalizando demandas, negociando condiciones y mediando en conflictos. Documentos como el informe epidémico de 1720 demuestran esta función representativa, donde los caciques podían solicitar exenciones o reducciones de cargas impositivas basándose en condiciones adversas que afectaban a la población. Esta dualidad funcional -recaudadores para la ad-

ministración colonial y representantes para las comunidades- generaba tensiones inherentes a su posición, que cada cacique resolvía de maneras particulares según su propia orientación política, base de poder local y coyunturas específicas.

El acceso al cacicazgo combinaba criterios hereditarios con designación administrativa, generando un sistema híbrido que reflejaba tanto lógicas andinas de sucesión como intereses coloniales de control político. Durante los primeros siglos coloniales, se tendió a respetar la sucesión dentro de linajes reconocidos como legítimos por las comunidades, aunque sujeta a confirmación por autoridades españolas que evaluaban fundamentalmente la lealtad y eficacia administrativa de los candidatos. Progresivamente, especialmente durante el siglo XVIII, esta autonomía relativa se redujo con intervenciones más directas en la designación de caciques, llegando incluso a nombrarse individuos ajenos a linajes tradicionales cuando se consideraba conveniente para intereses administrativos.

La legitimidad de los caciques ante sus comunidades dependía de diversos factores que trascendían su reconocimiento oficial. Su capacidad para proteger tierras comunales frente a usurpaciones, negociar reducciones tributarias, mediar eficazmente en conflictos internos y externos, y preservar espacios para prácticas culturales tradicionales resultaba fundamental para mantener autoridad efectiva. Documen-

tos que registran litigios por tierras, como los que involucran a Tomasa Ttito Condemayta en 1774, evidencian que incluso caciques reconocidos podían enfrentar cuestionamientos cuando sus acciones se percibían como contrarias a intereses comunitarios.

La base económica de los caciques combinaba típicamente privilegios asociados a su cargo con posesiones particulares adquiridas por diversos mecanismos. Como autoridades reconocidas, recibían asignaciones de tierra y servicios personales, generalmente estaban exentos de tributos directos y podían acceder a oportunidades comerciales vetadas para indígenas comunes. Adicionalmente, muchos caciques desarrollaban actividades económicas independientes como agricultura comercial, ganadería, textilera o arriería, generando patrimonios considerables que reforzaban su posición social. El caso de Tomasa Ttito Condemayta, con sus extensas propiedades agrícolas en diversas localidades, ejemplifica esta diversificación económica característica de las élites cacicales.

El siglo XVIII, particularmente su segunda mitad, representó un período de creciente presión sobre los cacicazgos tradicionales. Las reformas borbónicas, con su énfasis en centralización administrativa y optimización fiscal, tendieron a reducir la autonomía de autoridades étnicas en favor de funcionarios directamente designados por la Corona. Paralelamente, el incremento de cargas tributarias y

obligaciones laborales colocaba a los caciques en posiciones cada vez más difíciles como intermediarios, enfrentándolos al dilema de satisfacer exigencias administrativas crecientes o proteger a comunidades progresivamente agobiadas por imposiciones coloniales.

En este contexto de tensión creciente, la Gran Rebelión representó simultáneamente la culminación de procesos previos y un punto de inflexión en la evolución de los cacicazgos. La participación destacada de caciques como Tomasa Ttito Condemayta evidencia que, para algunos líderes étnicos, la insurrección representaba una estrategia viable ante la crisis del sistema de mediación que habían sostenido durante generaciones. La brutal represión posterior, que incluyó no sólo la ejecución de caciques rebeldes sino también la desestructuración deliberada de sus redes de poder mediante confiscaciones patrimoniales y prohibiciones culturales, transformó significativamente el panorama de liderazgos étnicos en la región.

Las reformas implementadas tras la rebelión buscaron explícitamente debilitar cacicazgos tradicionales considerados potencialmente subversivos. La designación de “caciques leales” ajenos a linajes históricos, la fragmentación de jurisdicciones para reducir bases de poder territorial, y la intervención directa de funcionarios coloniales en asuntos previamente delegados a autoridades étnicas configuraron un nuevo escenario donde los caciques



tradicionales vieron sustancialmente reducida su autonomía e influencia.

Pese a estas transformaciones, las estructuras básicas del cacicazgo persistieron durante el período colonial tardío y la transición hacia la república. Los registros tributarios de inicios del siglo XIX documentan la continuidad de caciques como autoridades reconocidas en Sangarará, aunque con atribuciones significativamente modificadas respecto a períodos previos. Esta persistencia evidencia tanto la funcionalidad administrativa del sistema como su arraigo en estructuras sociales locales que, aun bajo presiones externas considerables, mantuvieron formas organizativas vinculadas a tradiciones andinas de autoridad y representación.

La transición hacia el período republicano implicó transformaciones jurídicas significativas en la condición de las autoridades étnicas. Las Cortes de Cádiz en 1812 y posteriormente los primeros gobiernos independientes promulgaron disposiciones que formalmente eliminaban distinciones legales basadas en adscripción étnica, incluyendo la abolición de cacicazgos hereditarios. Estas modificaciones, sin embargo, se implementaron de manera desigual y gradual, coexistiendo durante décadas estructuras formalmente republicanas con prácticas que preservaban lógicas coloniales de organización y representación.

En Sangarará, como en otras comunidades an-

dinas, estas transformaciones legales no implicaron una ruptura radical con modelos previos de autoridad. Las nuevas figuras administrativas como alcaldes, tenientes gobernadores y presidentes comunales frecuentemente replicaban funciones previamente ejercidas por caciques, siendo muchas veces ocupadas por miembros de las mismas familias que tradicionalmente habían detentado posiciones de liderazgo. Esta continuidad funcional y frecuentemente personal, documentada en registros administrativos decimonónicos, evidencia la persistencia de estructuras de autoridad local que, aunque reconfiguradas bajo nuevas denominaciones, mantenían lógicas organizativas desarrolladas durante el período colonial.

La formalización de comunidades campesinas durante el siglo XX representó una nueva fase en esta evolución de autoridades locales. El reconocimiento legal de Sangarará (1964) y Marcaconga (1962) como comunidades campesinas estableció marcos jurídicos que, paradójicamente, tanto reconocían como reconfiguraban sistemas organizativos preexistentes. Las juntas directivas comunales, presididas por autoridades electivas con competencias delimitadas por legislación nacional, representaban simultáneamente innovaciones administrativas y preservaciones funcionales de estructuras de representación comunal desarrolladas a lo largo de siglos previos.

En la estructura contemporánea de Sangarará, la coexistencia de autoridades distritales



(alcalde, regidores), comunales (presidente, secretario, tesorero) y tradicionales (“ayllu tenientes”) evidencia esta compleja superposición de modelos organizativos provenientes de distintos períodos históricos. Esta multiplicidad de instancias representativas, lejos de constituir una anomalía administrativa, refleja la sedimentación histórica de diversas configuraciones de poder local, donde nuevas estructuras no reemplazan completamente a las previas sino que se articulan con ellas en arreglos institucionales complejos que responden tanto a requerimientos administrativos externos como a lógicas organizativas internas.

Economía y Producción Colonial

Sistemas productivos coloniales

La instauración del régimen colonial en el territorio que actualmente constituye el distrito de Sangarará supuso una profunda transformación de los sistemas productivos preexistentes. Las estructuras económicas prehispánicas, caracterizadas por principios de complementariedad ecológica, reciprocidad y redistribución, fueron progresivamente reemplazadas por un modelo orientado a la extracción de excedentes para mercados externos y la generación de beneficios para la Corona y las élites coloniales.

La implementación de haciendas constituyó uno de los mecanismos fundamentales para esta reconfiguración productiva. En Sangarará, un registro de 1689 documenta la existencia de cuatro haciendas principales: Tacasi, Añallanca, Gualuayoc y Torabamba. Estas propiedades, pertenecientes a españoles, se especializaban en la producción de cereales, particularmente maíz y trigo, aprovechando las condiciones agroclimáticas favorables de la región. La hacienda Gualuayoc destacaba por su considerable producción de maíz complementada con una menor proporción de trigo, mientras que Torabamba se dedicaba exclusivamente al cultivo maicero.

La ubicación de estas haciendas no era aleatoria sino estratégicamente planificada. Tacasi y Gualuayoc se emplazaban en la quebrada de Acomayo, zona caracterizada por un microclima favorable para cultivos introducidos por los españoles. Esta selectividad espacial evidencia un conocimiento detallado de las variaciones edáficas y climáticas locales, optimizando la producción según las exigencias de cada cultivo.

La importancia regional de estas unidades productivas se inscribía en un contexto económico más amplio. Como señala el historiador Ramón Gutiérrez, toda el área de Quispicanchi era conocida como el “granero del Qollao”, denominación que refería a su función como abastecedora de cereales para el mercado altooperuano, particularmente los centros mineros de Potosí. Esta articulación con circuitos comerciales interregionales transformó significativamente la orientación productiva del territorio, priorizando cultivos comercializables por sobre aquellos destinados al autoconsumo local.

En Yanampampa, las fuentes documentan la existencia de la hacienda Cebadapata, mencionada en registros de 1689 aunque sin especificar su propietario, identificado genéricamente como “español”. El nombre mismo de la propiedad, que literalmente significa “terrace de cebada”, sugiere su especialización en este cereal introducido, evidenciando la reorientación de espacios productivos tradicionales hacia cultivos europeos con demanda en mercados coloniales.



La administración de estas haciendas típicamente combinaba la supervisión directa de mayordomos españoles o mestizos con la utilización de mano de obra indígena movilizada mediante diversos mecanismos. El sistema de encomienda, predominante durante el siglo XVI, asignaba a los encomenderos derechos sobre el trabajo de poblaciones nativas específicas. Posteriormente, mecanismos como el yanaconaje (servidumbre permanente), la mita agraria (turnos obligatorios) y diversas modalidades de peonaje por deuda proporcionaban trabajadores para estas empresas agrícolas coloniales.

Esta reorganización productiva no sólo transformó patrones de uso del suelo sino también relaciones socioecológicas más amplias. La introducción de cultivos europeos como trigo y cebada, junto con técnicas agrícolas asociadas, modificó prácticas tradicionales de manejo territorial. La expansión de haciendas frecuentemente implicaba apropiación de terrenos previamente bajo control comunal, reduciendo espacios disponibles para la agricultura de subsistencia y generando presiones adicionales sobre recursos como agua y pastizales. La consecuente intensificación del uso en terrenos comunales remanentes eventualmente conduciría a procesos de degradación edáfica y reducción de períodos de barbecho, afectando la sostenibilidad productiva a largo plazo.

Paralelamente a las haciendas españolas, las



comunidades indígenas mantuvieron sistemas productivos propios, aunque significativamente modificados por el contexto colonial. Los terrenos comunales de Sangarará, propiedad colectiva de los ayllus, se destinaban principalmente a cultivos andinos tradicionales como papa, maíz y, posteriormente, cebada y trigo. A diferencia de las haciendas orientadas primordialmente a mercados externos, esta producción comunal priorizaba el autoabastecimiento, aunque progresivamente se vería integrada a circuitos comerciales regionales mediante diversos mecanismos de extracción de excedentes.

Un aspecto notable documentado en registros coloniales es la coexistencia de estos dos modelos productivos, haciendas y tierras comunales, en configuraciones espaciales que evidenciaban tanto competencia por recursos como complementariedad funcional. En ciertos períodos, particularmente durante crisis demográficas que reducían disponibilidad de mano de obra, se desarrollaron arreglos donde comunidades cultivaban parcelas en tierras de haciendas mediante sistemas de aparcería, generando interdependencias complejas entre ambos modelos.

El siglo XVIII, particularmente su segunda mitad, representó un período de intensificación extractiva que afectó significativamente las dinámicas productivas regionales. Las reformas borbónicas, con su énfasis en optimización fiscal y promoción comercial, incentivaron una

mayor integración de espacios productivos locales a mercados coloniales. Paralelamente, la legalización y formalización del sistema de repartos de mercancías en 1756 incrementó presiones sobre economías comunales, forzando comercialización de excedentes para satisfacer obligaciones impuestas por corregidores.

Este contexto de creciente presión extractiva, agravado por factores climáticos adversos como sequías (1777-1778) y heladas (1779-1780) que afectaron severamente la producción agrícola, contribuyó significativamente al malestar social que eventualmente cristalizaría en la Gran Rebelión de 1780. Las demandas económicas constituyeron un componente fundamental del movimiento tupacamarista, evidenciando cómo transformaciones productivas impuestas por el régimen colonial habían generado tensiones estructurales que eventualmente desbordaron canales institucionales de resolución.

La derrota de la rebelión no implicó retorno al statu quo previo sino una nueva fase en la evolución de sistemas productivos regionales. Las confiscaciones de propiedades pertenecientes a rebeldes, como las extensas tierras de Tomasa Ttito Condemayta, generaron redistribuciones significativas que frecuentemente beneficiaron a élites leales a la Corona. Simultáneamente, las reformas administrativas implementadas tras la rebelión buscaron optimizar extractivismo económico mediante supervisión más directa y eficiente, aunque

paradójicamente algunas demandas rebeldes fueron parcialmente atendidas, como la abolición del sistema de repartos forzosos.

Durante las décadas finales del período colonial y primeras del republicano, los sistemas productivos de Sangarará experimentaron transformaciones graduales pero significativas. El debilitamiento progresivo de mecanismos coercitivos como la mita, junto con procesos más amplios de mestizaje cultural y económico, generaron configuraciones donde prácticas tradicionales y coloniales se entrelazaban en sistemas híbridos que respondían tanto a lógicas mercantiles como a necesidades de reproducción social comunitaria.

La transición hacia el período republicano no representó una ruptura radical con estructuras productivas coloniales. Si bien legislación temprana como el decreto de Simón Bolívar de 1824 formalmente eliminaba el tributo indígena y declaraba a los indios propietarios de sus tierras, en la práctica, relaciones económicas extractivas persistieron bajo nuevas denominaciones, preservando asimetrías fundamentales entre comunidades andinas y centros de poder.

A lo largo del siglo XIX, el territorio de Sangarará, como gran parte de la sierra sur peruana, experimentó una gradual marginalización dentro de configuraciones económicas nacionales orientadas primordialmente hacia exportaciones costeras. Esta periferyzación paradójicamente permitió cierta preservación de

sistemas productivos comunitarios, menos expuestos a presiones modernizadoras que otras regiones, aunque simultáneamente limitó acceso a recursos e innovaciones que podrían haber contribuido a su desarrollo endógeno.

La reorganización territorial implementada durante el gobierno de Ramón Castilla en 1861 evidencia estas continuidades y transformaciones. La redistribución de jurisdicciones que temporalmente separó administrativamente a Marcaconga y Sangarará, asignándolas a diferentes provincias, generó complejidades que afectaron gestión territorial y productiva, ejemplificando cómo reconfiguraciones administrativas republicanas frecuentemente desatendían lógicas socioecológicas preexistentes que articulaban estos espacios como unidades funcionales integradas.

Los sistemas productivos coloniales establecidos en Sangarará no sólo transformaron patrones específicos de uso del suelo sino que reconfiguraron fundamentalmente relaciones entre sociedad, economía y territorio. La orientación hacia mercados externos, la introducción de cultivos y técnicas europeas, la implementación de nuevas estructuras de propiedad y control laboral, y la integración a circuitos comerciales interregionales generaron transformaciones profundas cuyos impactos perdurarían mucho después del fin formal del régimen colonial, estableciendo marcos estructurales que continúan informando dinámicas socioeconómicas contemporáneas.

Producción textil y obrajes

La industria textil constituyó uno de los sectores productivos más significativos de la economía colonial andina, articulando sofisticadas tradiciones manufactureras prehispánicas con nuevas demandas y tecnologías introducidas por los españoles. En el territorio de Sangarará, particularmente en la localidad de Yanampampa, se desarrollaron establecimientos textiles que ejemplifican esta integración de saberes y sistemas productivos.

Las investigaciones documentales han permitido identificar la existencia de chorrillos en Yanampampa durante el siglo XVIII. Los chorrillos constituían establecimientos textiles de escala intermedia, generalmente más pequeños que los obrajes formales pero que superaban la producción doméstica en volumen y organización. A diferencia de los obrajes, que frecuentemente operaban con mano de obra forzada bajo condiciones extremadamente severas, los chorrillos típicamente empleaban trabajadores asalariados o mixtos, aunque no exentos de relaciones coercitivas.

Un documento de 1742 proporciona información detallada sobre uno de estos establecimientos, propiedad de Faustino Ladrón de Guevara:

“D[on] Faustino Ladrón de Guevara, dueño y poseedor del Chorrillo de Yanampampa ju-

risdicion de la Prov[inci]a de quispicanchi [...] Digo para venirme a esta ciudad donde estuve quatro meses dejé en dho [dicho] mi chorrillo por administrador a Gregorio Farfan con todos los tintes [...] y demas generos de materiales para su lavor [...]”

Esta referencia no sólo confirma la existencia del establecimiento sino que proporciona información valiosa sobre su funcionamiento. El documento especifica que este chorrillo particular se especializaba en el teñido de textiles, evidenciando una segmentación productiva donde diferentes establecimientos podrían concentrarse en fases específicas del proceso textil completo. La mención a “todos los tintes” y “materiales para su lavor” sugiere utilización de tintes tanto locales como importados, reflejando hibridación tecnológica característica de la manufactura colonial andina.

La presencia de un administrador durante la ausencia del propietario evidencia una estructura organizativa formalizada, donde la supervisión directa podía delegarse manteniendo controles administrativos sobre el proceso productivo. Este arreglo sugiere una escala operativa que superaba talleres domésticos, requiriendo gestión específica que garantizara continuidad productiva y cumplimiento de estándares.

Un hallazgo adicional en el archivo parroquial de Sangarará menciona otro chorrillo en 1751:

“En 1751 el Bachiller Juan Raphael Vargas, in-



formaba que el curato de Sangarará y sus anejos, eran propietarios de un chorrillo, el cual lo alquilaban”

Esta referencia incorpora una dimensión institucional particularmente interesante, documentando propiedad eclesiástica de establecimientos textiles. La práctica de arrendamiento evidenciada en este registro constituía un mecanismo común mediante el cual instituciones como iglesias o cofradías diversificaban fuentes de ingresos, delegando operación directa mientras percibían rentas regulares. Lamentablemente, el documento no especifica ubicación exacta ni arrendatario, imposibilitando determinar si se trataba del mismo establecimiento registrado en 1742 bajo nueva administración o una unidad productiva independiente.

La producción textil colonial en la región debe comprenderse en el marco más amplio del circuito económico del Qollasuyo. Como señala la investigadora Neus Escandell-Tur, el sector textil andino experimentó un desarrollo extraordinario durante los siglos XVII y XVIII, impulsado principalmente por la demanda de los centros mineros altoperuanos. Potosí y otros asentamientos mineros requerían grandes cantidades de textiles para vestuario de trabajadores, sacos para mineral, sogas y otros implementos, generando mercados constantes que estimularon expansión manufacturera en regiones abastecedoras como Cusco.

La ubicación estratégica de Yanampampa, emplazada sobre el camino real al Qollasuyo que comunicaba Cusco con el Altiplano, resultaba particularmente ventajosa para establecimientos textiles orientados hacia mercados potosinos. Esta posición facilitaba tanto obtención de materias primas (principalmente lanas ovinas y eventualmente fibras de camélidos) como distribución de productos terminados a través de redes comerciales establecidas que vinculaban la región cusqueña con centros mineros bolivianos.

La tecnología implementada en estos establecimientos combinaba elementos prehispánicos y europeos en configuraciones híbridas características del período colonial. Si bien se introdujeron tornos, telares de pedales y otras innovaciones técnicas europeas, simultáneamente persistieron instrumentos tradicionales andinos como rucacas (puska) y telares de cintura, particularmente para elaboración de textiles finos o con diseños complejos donde tecnologías nativas resultaban más eficientes. Esta coexistencia tecnológica refleja procesos más amplios de negociación cultural donde imposiciones externas interactuaban con resistencias y adaptaciones locales.

La organización laboral en chorrillos presentaba características distintivas respecto tanto a obrajes formales como a producción doméstica. Si los primeros frecuentemente operaban con trabajadores permanentemente confinados bajo condiciones extremadamente severas, y la segunda se desarrollaba como

actividad complementaria a ciclos agrícolas utilizando exclusivamente mano de obra familiar, los chorrillos típicamente empleaban trabajadores externos bajo modalidades mixtas que combinaban salarios monetarios, pagos en especie y ocasionalmente mecanismos de endeudamiento que generaban dependencias prolongadas.

La especialización del chorrillo de Faustino Ladrón de Guevara en procesos de teñido sugiere complejidad técnica significativa. El teñido textil requería conocimientos especializados sobre propiedades de plantas tintóreas, procedimientos de extracción, mordientes apropiados y técnicas específicas para diferentes fibras y tonalidades. La documentación menciona “todos los tintes”, evidenciando utilización de múltiples colorantes, probablemente combinando tintes tradicionales andinos (derivados de insectos como cochinilla, plantas como chilca o minerales como óxidos metálicos) con pigmentos introducidos por españoles, configurando paletas cromáticas que respondían a demandas mercantiles específicas.

La memoria oral contemporánea ha preservado referencias toponímicas a estos establecimientos. El señor Fidel Orue, testificante de 88 años, mencionaba la existencia de un lugar denominado “chorrillo” ubicado frente a la comunidad de Chaguay. Esta persistencia toponímica, aunque desprovista de detalles específicos sobre funcionamiento o características del establecimiento, evidencia el impacto durade-

ro que estas unidades productivas tuvieron en la configuración del paisaje cultural local.

La desaparición física de estos establecimientos textiles, de los cuales actualmente no se conservan vestigios estructurales identificables, probablemente ocurrió durante el siglo XIX. Diversos factores contribuyeron a este declive: la desestructuración de circuitos comerciales tradicionales tras la independencia, la progresiva importación de textiles industriales europeos que desplazaron manufacturas regionales, y transformaciones económicas más amplias que reorientaron recursos productivos hacia otras actividades. Este proceso, documentado extensamente por historiadores económicos en diversas regiones andinas, representó un punto de inflexión en trayectorias productivas que habían integrado tradiciones textiles prehispánicas con demandas y tecnologías coloniales.

La producción textil en Yanampampa se inscribía en un contexto regional más amplio donde Cusco constituía un centro manufacturero significativo. Según estudios de Escandell-Tur, hacia 1690 operaban 170 obrajes en el virreinato peruano, con particular concentración en la región cusqueña. Esta industria regional, aunque fundamentalmente orientada hacia mercados externos como Potosí, también abastecía demandas locales y configuraba redes comerciales complejas que articulaban espacios urbanos y rurales en circuitos económicos integrados.



La existencia de chorrillos en Yanampampa evidencia que, incluso localidades relativamente pequeñas, participaban activamente en sistemas productivos que trascendían economías de subsistencia, integrándose a dinámicas mercantiles más amplias. Esta participación, si bien asimétrica y frecuentemente desventajosa para productores locales, generaba flujos económicos que complementaban actividades agrícolas y ganaderas, contribuyendo a diversificación productiva que caracterizaba estrategias adaptativas andinas.

En el plano sociocultural, estos establecimientos textiles constituyeron espacios donde confluían y se transformaban saberes técnicos, estéticos y organizativos de diversas tradiciones. La transmisión intergeneracional de conocimientos especializados sobre procesamiento de fibras, técnicas de hilado y tejido, elaboración de tintes y diseños decorativos configuraba patrimonios culturales dinámicos que, aunque significativamente transformados por exigencias productivas coloniales, preservaban elementos fundamentales de tradiciones



textiles andinas milenarias.

El declive y eventual desaparición de chorrillos no implicó extinción completa de estos saberes textiles. La producción doméstica, desarrollada principalmente por mujeres como actividad complementaria a ciclos agrícolas, mantuvo vigentes técnicas y diseños adaptados a nuevos contextos y demandas. Esta persistencia, documentada etnográficamente en comunidades como Unión Chahuay, donde testimonios contemporáneos describen diseños tex-

tiles distintivos que identificaban a diferentes comunidades (Marcaconga, Sangarará, Unión Chahuay y Yanampampa), evidencia capacidad adaptativa de tradiciones productivas que, aunque marginalizadas por transformaciones económicas más amplias, continúan constituyendo elementos significativos de identidades culturales locales.

Del Virreinato a la República

Cambios administrativos y territoriales

La transición del régimen virreinal a la república implicó profundas transformaciones administrativas y territoriales que reconfiguraron el espacio político donde se inserta actualmente el distrito de Sangarará. Este proceso, extendido a lo largo de varias décadas, no constituyó un cambio abrupto sino una compleja secuencia de reformas, resistencias y adaptaciones que progresivamente transformaron estructuras gubernativas coloniales en instituciones republicanas.

Las bases para esta transición se establecieron parcialmente durante el período colonial tardío, particularmente tras la Gran Rebelión de 1780. El censo ordenado por Benito Mata Linares en 1786 como parte de las medidas de control post-rebelión en Yanampampa, que registró 303 pobladores clasificados según su condición social como “mestizos” o “andinos”, ejemplifica una nueva lógica administrativa que priorizaba control poblacional directo y clasificación sistemática de habitantes según categorías étnicas formalizadas. Este enfoque tecnocrático, característico de reformas borbónicas tardías, anticipaba mecanismos gubernativos que se desarrollarían plenamente durante el período republicano.

La implementación del sistema de intendencias desde 1784, que reemplazó a los corregimientos como unidades administrativas principales, constituyó otra reforma fundamental que sentó precedentes para estructuras republicanas posteriores. Bajo esta reorganización, el territorio de Sangarará quedó integrado en la Intendencia del Cusco, perdiendo parte de la autonomía administrativa que había caracterizado al antiguo Corregimiento de Quispicanchi. Esta centralización, que reducía facultades de autoridades locales en favor de funcionarios directamente dependientes de la Corona, configuraría modelos de administración territorial que influenciarían significativamente diseños institucionales post-independencia.

El período de guerras independentistas (1820-1824) generó inestabilidades administrativas considerables en la región sur andina. La lealtad predominantemente realista del Cusco y áreas circundantes, donde élites locales mantenían fuertes vínculos con estructuras de poder colonial, determinó que transformaciones institucionales republicanas se implementaran relativamente tarde y frecuentemente de manera conflictiva. Durante este período transicional, localidades como Sangarará experimentaron superposiciones jurisdiccionales donde autoridades coloniales persistentes coexistían precariamente con representantes de nuevos poderes independentistas.

La Constitución de 1823, primera carta magna peruana, estableció formalmente una nueva



organización territorial dividida en departamentos, provincias y distritos, reemplazando la estructura de intendencias, partidos y doctrinas del período colonial. Bajo este esquema, el territorio que actualmente constituye Sangarará se integró en el departamento del Cusco, aunque la implementación efectiva de estas nuevas jurisdicciones fue gradual y frecuentemente nominal durante los turbulentos años iniciales de la república.

Un documento particularmente relevante para comprender la evolución administrativa de la región es el emitido al Obispo del Cusco en 1939, que evidencia que Marcaconga gozaba entonces del “título de Capital del distrito de Sangarará”. Esta referencia documenta una situación que se había establecido a partir de la ley del 23 de febrero de 1861, promulgada durante el gobierno de Ramón Castilla, que reconocía oficialmente a Marcaconga como capital distrital. Esta disposición, que formaba parte de una reorganización territorial más amplia implementada por Castilla, generaría posteriormente tensiones y disputas jurisdiccionales significativas entre comunidades históricamente vinculadas.

La reorganización territorial de 1861 tuvo impactos complejos en la región. Mientras Sangarará continuó formando parte de Acomayo, Marcaconga fue asignada administrativamente a Urcos, desmembrando territorios que tradicionalmente habían funcionado como unidades integradas. Esta fragmentación ju-

risdiccional, que respondía primordialmente a criterios administrativos antes que a realidades socioculturales o económicas, generó complicaciones sustanciales para comunidades cuyos territorios, recursos y prácticas cotidianas permanecían fundamentalmente entrelazados.

Las tensiones generadas por esta reorganización territorial persistieron durante décadas. Pese a la designación formal de Marcaconga como capital distrital, Sangarará continuó ejerciendo funciones administrativas propias, evidenciando desajustes entre disposiciones legales y realidades prácticas de gobernanza local. La investigadora Betsy Nohemi Vallenos Centeno documenta que el traslado efectivo de la capitalidad desde Marcaconga hacia Sangarará se concretó recién en 1970, durante la gestión del alcalde Nicanor Mellado, más de un siglo después de la disposición legal que originalmente había establecido la capitalidad en Marcaconga.

Este prolongado desajuste entre designaciones formales y prácticas administrativas efectivas evidencia la compleja intersección entre estructuras legales impuestas desde centros de poder nacional y realidades sociopolíticas locales que frecuentemente respondían a lógicas y legitimidades diferenciadas. Las comunidades no solo experimentaban pasivamente reorganizaciones administrativas externas sino que las reinterpretaban, contestaban y adaptaban según intereses y concepciones propias de territorialidad y autoridad.

El censo general de 1876, primer relevamiento sistemático de población durante el período republicano, proporciona información valiosa sobre la configuración demográfica y administrativa de la región durante este período. Este censo, que cuantificó detalladamente habitantes según distritos, documentó tanto la consolidación formal de nuevas jurisdicciones como persistencias poblacionales que evidenciaban continuidades con patrones asentamiento colonial. Los registros confirman que, pese a reorganizaciones administrativas formales, las localidades mantenían configuraciones demográficas estrechamente vinculadas a comunidades históricas como los ayllus documentados desde el período colonial temprano.

Las reformas implementadas durante la República Aristocrática (1895-1919) introdujeron nuevos elementos en la administración territorial. La Ley N° 2858 del 23 de noviembre de 1918, que oficialmente confirmaba Marcaconga como capital distrital, ejemplifica los intentos de este período por formalizar y racionalizar estructuras administrativas previamente caracterizadas por ambigüedades jurisdiccionales considerables. Esta disposición, sin embargo, como evidencia su implementación tardía y parcial, ilustra las limitaciones de legislaciones centralizadas para transformar efectivamente realidades locales arraigadas en prácticas y legitimidades históricamente constituidas.

El siglo XX presenció transformaciones administrativas adicionales que progresivamente

consolidarían la configuración territorial contemporánea. El reconocimiento legal de comunidades campesinas, iniciado formalmente con la Constitución de 1920 pero implementado efectivamente durante las décadas posteriores, estableció nuevos marcos para relaciones entre Estado y comunidades rurales. Sangarará obtuvo su reconocimiento oficial como comunidad campesina el 13 de octubre de 1964, bajo la resolución N° 428, mientras que Marcaconga había sido reconocida previamente, el 25 de agosto de 1962, mediante resolución N° 134. Estos reconocimientos, aunque desarrollados bajo legislación republicana moderna, fundamentalmente validaban continuidades organizativas con ayllus coloniales, evidenciando persistencias estructurales que trascendían transformaciones formales de regímenes políticos.

La Reforma Agraria implementada desde 1969 durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado representó otro hito significativo en la evolución administrativa y territorial de la región. La transformación de haciendas como Cebadapata en cooperativas agrarias, posteriormente parceladas entre comuneros, reconfiguraría sustancialmente estructuras de propiedad y control territorial que habían persistido con modificaciones menores desde el período colonial. Simultáneamente, el “Estatuto de Comunidades Campesinas” promulgado durante este período estableció marcos normativos uniformes para gobernanza interna comunitaria, transformando autoridades tradi-

cionales como “varayoq” en cargos principalmente simbólicos, mientras juntas directivas formalmente constituidas asumían funciones administrativas efectivas.

Esta reorganización administrativa velasquista coincidió aproximadamente con la resolución práctica de la disputa por la capitalidad distrital. El traslado efectivo de funciones administrativas hacia Sangarará en 1970 consolidaría formalmente una situación que, en términos prácticos, había caracterizado relaciones intercomunitarias durante décadas previas. Esta resolución, aunque aparentemente procedural, representaba culminación de procesos negociación, resistencia y adaptación desarrollados a lo largo de más de un siglo desde la reorganización territorial inicial implementada durante el gobierno de Castilla.

Las décadas finales del siglo XX y primeras del XXI presenciaron reorganizaciones administrativas adicionales que progresivamente consolidaron la estructura jurisdiccional contemporánea. La creación de municipios delegados o centros poblados menores, como el establecido en Marcaconga, introdujo niveles administrativos intermedios que buscaban equilibrar centralización distrital con autonomías locales parciales. Simultáneamente, el reconocimiento progresivo de nuevas comunidades como Unión Chahuay, oficialmente establecida en 1997 mediante escisión de sectores previamente integrados en Marcaconga, evidenciaba dinámicas de fragmentación territorial que

respondían tanto a crecimiento demográfico como a reconfiguraciones identitarias desarrolladas durante el período republicano tardío.

La estructura administrativa contemporánea evidencia esta compleja sedimentación histórica. El distrito de Sangarará actualmente articula cuatro comunidades principales (Sangarará, Marcaconga, Unión Chahuay y Yanampampa) y un anexo en proceso de independización (Chilchicaya), configuración que simultáneamente refleja continuidades con estructuras territoriales coloniales y transformaciones específicas desarrolladas durante el período republicano. Las jurisdicciones administrativas formales coexisten con delimitaciones culturales y funcionales que frecuentemente responden a lógicas diferenciadas, generando superposiciones, complementariedades y ocasionales tensiones características de la gobernanza territorial andina contemporánea.

Siglo XX: transformaciones contemporáneas

El siglo XX representó un período de transformaciones aceleradas para las comunidades que integran el distrito de Sangarará. Las estructuras sociales, económicas y culturales que habían evolucionado gradualmente durante períodos colonial y republicano temprano experimentaron modificaciones sustanciales que reconfiguraron profundamente la vida cotidiana, las relaciones comunitarias y las articulaciones con espacios regionales y nacionales más amplios.

Un hito fundamental en esta evolución contemporánea fue el reconocimiento legal de las comunidades como entidades jurídicas formalmente incorporadas al ordenamiento estatal. Este proceso, iniciado normativamente con la Constitución de 1920, que por primera vez reconocía existencia legal de comunidades indígenas y establecía protecciones específicas para sus propiedades colectivas, se materializaría efectivamente mediante reconocimientos individualizados implementados durante las décadas siguientes. Marcaconga obtuvo su reconocimiento oficial el 25 de agosto de 1962, mediante resolución N° 134, mientras que Sangarará sería reconocida el 13 de octubre de 1964, bajo la resolución N° 428. Yanampampa obtendría su reconocimiento también en 1964, mediante resolución N° 28.

Estos reconocimientos legales, aunque aparentemente procedurales, representaron transformaciones significativas en relaciones entre comunidades y Estado. La formalización jurídica implicaba simultáneamente protecciones específicas, particularmente para tierras comunales, y nuevas obligaciones administrativas que progresivamente modificarían modalidades tradicionales de gobernanza interna. Las juntas directivas formalmente constituidas, que reemplazarían parcialmente a autoridades tradicionales como varayoqs, representaban nuevas estructuras organizativas que, aunque nominalmente democráticas, frecuentemente reproducían jerarquías preexistentes recontextualizadas bajo formatos institucionales modernos.

El proceso de reconocimiento legal implicaba documentación detallada de características comunitarias, generando registros valiosos para comprender configuraciones sociales de este período. Un informe elaborado en 1958-1960 para el reconocimiento de Marcaconga proporciona información particularmente rica sobre aspectos demográficos, económicos y organizativos. El documento, preparado por el subprefecto de Acomayo Adolfo Romanville, registraba que la comunidad contaba entonces con 2,051 habitantes distribuidos en tres parcialidades (Chahuay, Chilchicaya y Yanampampa), afirmando además que la comunidad tenía “303 años de existencia”, referencia que vinculaba explícitamente la entidad contemporánea con antecedentes coloniales especí-

ficos, evidenciando continuidades históricas percibidas por los propios comuneros.

Este mismo informe documentaba que la población se dedicaba principalmente a actividades agrícolas y ganaderas, complementadas con producción artesanal como elaboración de tejas y textiles. La estructura productiva combinaba propiedades familiares con tierras comunales, incluyendo parcelas rotativas en zonas altas denominadas “Jaycuy”, destinadas al cultivo temporal de papas y pastoreo. Esta descripción evidencia persistencia modificada de sistemas productivos tradicionales, donde prácticas ancestrales de manejo territorial coexistían con adaptaciones a nuevas condiciones económicas y tecnológicas.

La Reforma Agraria implementada desde 1969 durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado constituyó otro momento transformativo fundamental. Esta reforma, que bajo el lema “la tierra para quien la trabaja” buscaba eliminar estructuras latifundistas y modernizar relaciones productivas rurales, afectó significativamente configuraciones territoriales en la región. La hacienda Cebadapata en Yanampampa, cuyos orígenes se remontaban al período colonial, fue expropiada y transformada inicialmente en cooperativa agraria, formando parte de aproximadamente 30 haciendas intervenidas en la provincia de Acomayo. Posteriormente, estas tierras serían parceladas entre comuneros, generando reconfiguraciones significativas en patrones de propiedad, uso del

suelo y relaciones productivas locales.

Simultáneamente a estas transformaciones agrarias, el “Estatuto de Comunidades Campesinas” promulgado durante el gobierno velasquista introdujo modificaciones fundamentales en estructuras organizativas comunitarias. Este marco normativo, que buscaba estandarizar gobernanza interna comunal bajo principios uniformes, transformó significativamente jerarquías y procedimientos tradicionales. Autoridades como los “varayoq”, que históricamente habían ejercido funciones administrativas, judiciales y rituales, vieron reducidas sus atribuciones a roles principalmente ceremoniales, mientras juntas directivas organizadas según formatos cooperativistas asumían funciones administrativas efectivas.

La consolidación de instituciones educativas formales representó otra transformación significativa durante este período. La progresiva expansión de escuelas públicas, particularmente intensificada desde la década de 1950, modificaría profundamente patrones de socialización, transmisión cultural y movilidad social. La alfabetización masiva, inicialmente limitada pero gradualmente generalizada, transformó relaciones con instituciones estatales, sistemas de conocimiento y referentes identitarios, particularmente para generaciones jóvenes que accedían a contenidos educativos estandarizados frecuentemente desvinculados de saberes y valores comunitarios tradicionales.



Paralelamente, desarrollos infraestructurales reconfiguraban geografías funcionales y simbólicas. La construcción y mejoramiento de la carretera Cusco-Acomayo, particularmente intensificados hacia 1958, transformaron patrones de movilidad, comercio y comunicación que históricamente habían estructurado relaciones intercomunitarias y regionales. Esta nueva conectividad facilitó tanto flujos comerciales como migraciones temporales o permanentes, particularmente hacia centros urbanos regionales como Cusco, generando configuraciones socioeconómicas crecientemente articuladas con dinámicas mercantiles más amplias.

La carretera generó relocalizaciones significativas dentro de las comunidades. En Yanampampa, el antiguo centro poblacional ubicado en altura, donde se emplazaba el templo colonial, fue gradualmente abandonado mientras nuevos asentamientos se desarrollaban cercanos a la vía vehicular, reflejando transformaciones en prioridades espaciales donde accesibilidad a sistemas de transporte modernos prevalecía sobre factores históricos o ceremoniales que habían determinado emplazamientos originales. Este proceso, documentado también en otras comunidades andinas durante el mismo período, evidencia cómo innovaciones infraestructurales aparentemente técnicas pueden generar profundas reconfiguraciones en patrones asentamiento desarrollados durante siglos previos.

Las transformaciones económicas durante este período fueron igualmente profundas. La progresiva integración a mercados regionales y nacionales, facilitada por mejoras infraestructurales y cambios políticos, modificó sustancialmente orientaciones productivas tradicionales. La ganadería experimentó transformación cualitativa donde camélidos, históricamente dominantes, fueron mayoritariamente reemplazados por ganado ovino y vacuno que respondía mejor a nuevas demandas mercantiles. Según testimonios locales, “con la introducción de vehículos motorizados y la importación de prendas de vestir, los camélidos fueron desapareciendo hasta ser reemplazados por el ganado ovino y vacuno”, evidenciando cómo transformaciones tecnológicas en transporte y manufactura generaban efectos secundarios significativos en configuraciones productivas tradicionales.

La pesca en la laguna de Pomacanchi experimentó transformaciones paralelas. La introducción de pejerrey durante la década de 1980 modificó sustancialmente el ecosistema lacustre, desplazando especies nativas como el “carachi” y generando nuevas orientaciones productivas y comerciales. Esta intervención ecológica, aparentemente técnica, reconfiguraría significativamente tanto biodiversidad como prácticas culturales asociadas a recursos acuáticos, evidenciando complejas interrelaciones entre transformaciones ambientales, económicas y culturales características del período.

Las dinámicas migratorias constituyeron otro factor transformativo fundamental. Las crecientes movilidades temporales hacia centros urbanos regionales, facilitadas por mejoras infraestructurales y motivadas por oportunidades educativas y laborales emergentes, generaron reconfiguraciones demográficas, económicas y culturales significativas. Los migrantes, aunque frecuentemente mantenían vínculos con comunidades origen mediante visitas periódicas, remesas económicas y participaciones festivas, simultáneamente introducían nuevos referentes, prácticas y expectativas que gradualmente transformaban horizontes culturales comunitarios.

Estas migraciones, sin embargo, no representaban flujos unidireccionales sino circuitos complejos donde movilidades físicas se entrelazaban con circulaciones materiales, informacionales y simbólicas multidireccionales. Los “residentes”, como se denomina localmente a migrantes que mantienen vínculos activos con comunidades origen, frecuentemente retornaban para festividades específicas, introduciendo innovaciones rituales, estéticas y organizativas que simultáneamente transformaban y revitalizaban prácticas tradicionales. La danza Qhapaq Qolla, tradicionalmente vinculada a comerciantes altiplánicos, adquirió renovado dinamismo mediante participación de residentes que, aunque físicamente distantes cotidianamente, asumían protagonismo destacado durante ciclos ceremoniales específicos.

Las transformaciones religiosas durante este período evidencian similares complejidades. Si la hegemonía católica caracterizó indiscutidamente períodos previos, el siglo XX presenció diversificación significativa donde denominaciones evangélicas y pentecostales establecieron presencias crecientes en comunidades previamente homogéneas religiosamente. Estas nuevas opciones confesionales no solo introducían divergencias teológicas sino también orientaciones éticas, estéticas y sociales diferenciadas que reconfiguraban prácticas cotidianas, relaciones comunitarias y ciclos ceremoniales previamente estructurados primordialmente según calendarios litúrgicos católicos entrelazados con ritualidades andinas tradicionales.

La educación formal, como mencionamos previamente, constituyó un vector transformativo fundamental. Las escuelas públicas, además de proporcionar alfabetización y contenidos curriculares estandarizados, funcionaban como instancias socializadoras que transmitían valores, comportamientos y aspiraciones frecuentemente divergentes de aquellos tradicionalmente cultivados en contextos familiares y comunitarios. La progresiva extensión de escolaridad obligatoria, particularmente acelerada desde la Reforma Educativa velasquista de 1972, generaría brechas generacionales significativas donde jóvenes escolarizados desarrollaban marcos interpretativos, expectativas y orientaciones culturales sustancialmente diferentes a generaciones previas, configurando tensiones intergeneracionales pero también

innovaciones adaptativas que caracterizarían dinámicas comunitarias contemporáneas.

Las transformaciones tecnológicas, particularmente aceleradas durante décadas finales del siglo, modificaron profundamente prácticas cotidianas, relaciones sociales y horizontes culturales. La progresiva electrificación, inicialmente limitada a espacios públicos pero gradualmente extendida hacia viviendas particulares, transformó ritmos cotidianos tradicionalmente sincronizados con ciclos solares. Posteriormente, la introducción de radios, televisores y eventualmente tecnologías digitales reconfiguraría sustancialmente paisajes informativos y referenciales, conectando comunidades previamente relativamente aisladas con circuitos comunicacionales globales que simultáneamente expandían horizontes culturales y desafiaban particularismos locales previamente incuestionados.

La entrada al siglo XXI presenció intensificación de tendencias transformativas previas junto con emergencia de nuevas dinámicas características del período globalizado contemporáneo. El desarrollo turístico, particularmente evidenciado en Yanampampa mediante iniciativas como el “Qocha Raymi” (escenificación ritual lacustre) y servicios recreativos en la laguna de Pomacanchi, ejemplifica reconfiguraciones económicas donde patrimonios culturales y naturales locales son recontextualizados como recursos para consumo turístico externo, generando simultáneamen-

te oportunidades económicas emergentes y transformaciones en significados y prácticas tradicionalmente vinculados a estos espacios y elementos culturales.

Las transformaciones políticas recientes, caracterizadas por descentralización administrativa y ampliación participativa, generaron nuevas configuraciones en gobernanza local. El establecimiento de presupuestos participativos, iniciado formalmente en 2003 aunque con implementación desigual en ámbitos rurales, introdujo mecanismos consultivos que modificaron relaciones entre autoridades municipales y poblaciones locales. Simultáneamente, nuevas institucionalidades como comités de vigilancia, juntas vecinales y organizaciones sectoriales específicas diversificaron instancias representativas, generando complejidades administrativas pero también oportunidades para participaciones específicas previamente limitadas por estructuras jerárquicas tradicionales.

Las transformaciones identitarias durante este período reflejan estas múltiples influencias y reconfiguraciones. Las comunidades del distrito, como muchas otras en regiones andinas, experimentaron procesos donde adscripciones étnicas, previamente estigmatizadas bajo términos como “indio” o “indígena”, fueron progresivamente resignificadas bajo denominaciones como “campesino” y más recientemente “originario”, evidenciando complejas negociaciones terminológicas que simultá-



neamente reflejaban y constituían reconfiguraciones en relaciones interétnicas, jerarquías sociales y autocomprensiones colectivas características del período.

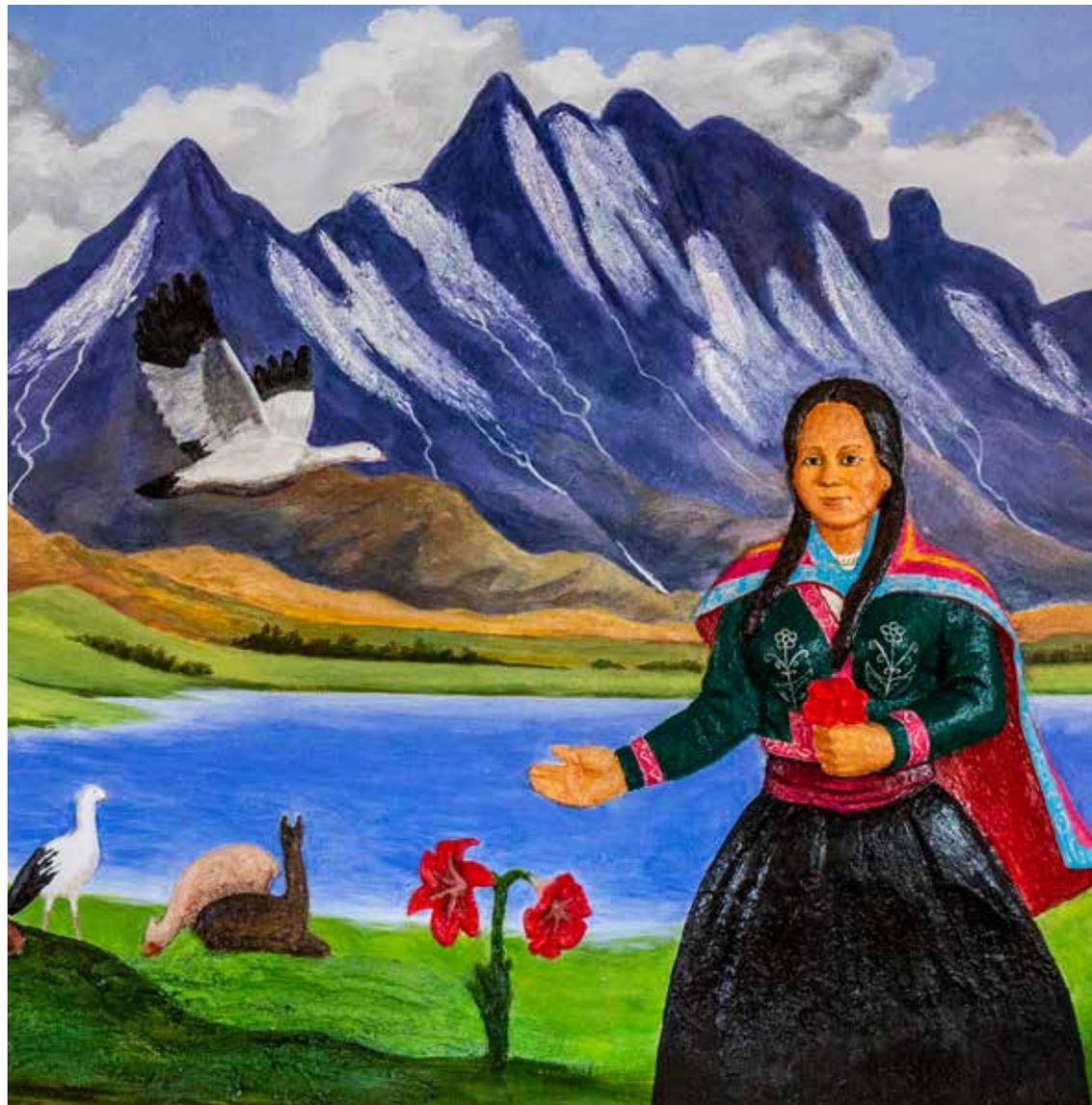
Estas transformaciones contemporáneas, sin embargo, no representaron rupturas absolutas con continuidades históricas previas. Las comunidades del distrito han demostrado extraordinaria capacidad para integrar innovaciones tecnológicas, económicas, políticas y culturales dentro de marcos interpretativos y

organizativos que, aunque significativamente transformados, preservan referentes fundamentales desarrollados durante períodos históricos previos. Los ayllus en Sangarará y Maracaonga, aunque reconfigurados como “grupos” o “sectores” bajo terminologías administrativas contemporáneas, continúan estructurando relaciones territoriales, sociales y ceremoniales que evidencian persistencias adaptativas características de culturas andinas.

Capítulo III.

Patrimonio Inmaterial





Capítulo III.

Patrimonio Inmaterial

Rituales y Ceremonias Ancestrales

Calendario ritual y ciclos productivos

El calendario ritual en el distrito de Sangarará está íntimamente vinculado con los ciclos productivos agrícolas y ganaderos, siguiendo una cosmovisión donde la relación entre el ser humano y la naturaleza es de horizontalidad. En esta concepción, todo lo que rodea al poblador andino tiene vida, incluyendo cerros, ríos, cielo, piedras y tierra. Esta relación se fundamenta en la reciprocidad bajo la premisa de hermandad y confianza mutua.

Los momentos más significativos del calendario ritual son:

- Agosto: Mes central para realizar ofrendas a la Pachamama, donde se agradece por la fertilidad de la tierra y se solicita protección para el nuevo ciclo agrícola.
- Febrero: Realización del T'inkay para el ganado, coincidiendo con las festividades de compadres y comadres durante carnavales.
- Noviembre-Diciembre: Realización del “Haywakuy” o “Servikuy al Rayo” en comunidades como Marcaconga, para pedir protección contra los accidentes producidos por rayos durante la temporada de lluvias.

Ofrendas a la Pachamama en agosto y febrero

Ofrenda a la Tierra en agosto

Este ritual constituye una de las ceremonias más importantes para los pobladores del distrito. Cada familia realiza su propia ofrenda o “despacho” a la Pachamama para bendecir su hogar, producción y animales. El lugar donde se realiza la ofrenda puede variar según la intención del ritual: en la vivienda familiar, en la chacra o en los corrales donde se guarda el ganado.

El momento para realizar la ceremonia debe ser preciso: a media noche o medio día. El despacho debe ser llevado a cerros vírgenes o cerca de los Apus locales, para luego volver al hogar sin mirar atrás y sin que las personas vean al oferente durante al menos un día completo, para que la ofrenda sea bien recibida por las deidades.

Un aspecto significativo es la incorporación de las mujeres en estas ceremonias. Anteriormente, estos rituales eran realizados exclusivamente por varones, pero aproximadamente desde hace unas décadas, las mujeres han tomado un papel preponderante, propiciando y realizando estos rituales.

Ofrenda a la Tierra en Febrero: Compadres

Esta festividad está estrechamente relacionada con la agricultura. Cada año, entre febrero y marzo, la comunidad de Sangará organiza una ceremonia religiosa en una de las seis “entradas”, “laymes” o terrenos de cultivo rotativo que tocará cultivar ese año. Durante esta ceremonia se realiza:

- Una ofrenda a la tierra y a los apus principales (Apu Qenter y Apu Accoyac).
- Una misa católica y bendición del terreno.
- El barbecho o rotura de tierra que marca el inicio del año agrícola.

El barbecho es realizado por dos personas con sus trajes típicos, quienes hunden la chaquitaqlla en el suelo, mientras una tercera persona, generalmente una mujer, se encarga de voltear las champas. Sobre la tierra recién abierta se esparcen flores rojizas, pequeñas como el ñuqchu.

Una segunda parte del ritual consiste en la revisión de vestimenta de las autoridades, desde el alcalde hasta los presidentes comunales y tenientes de ayllus. La persona designada exige que muestren sus prendas tradicionales, penalizando a quienes no las llevan completas o en buen estado.





Elementos simbólicos de las ofrendas

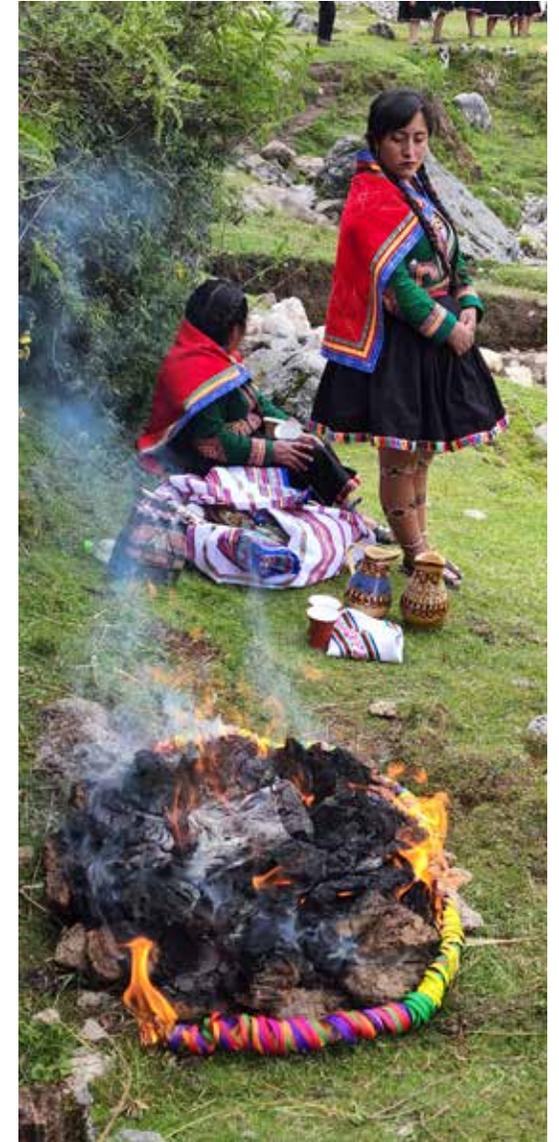
Las ofrendas a la Pachamama y a los Apus en Sangarará están compuestas por elementos con profundo significado simbólico:

- K'intu de coca: Hojas de coca seleccionadas en grupos de tres como elemento principal de comunicación con las deidades.
- Elementos dulces: Azúcar, chancaca, miel o frutas dulces que representan los deseos de prosperidad y abundancia.
- Grasas animales: Sebo de llama (llama wira) que simboliza la fuerza y vitalidad.
- Semillas: Diversas semillas y granos como maíz, habas y quinua que representan la fertilidad y abundancia.
- Chicha: Bebida fermentada de maíz o cebada que se derrama en la tierra como parte del ritual de t'inka.
- Flores y hierbas: Especialmente aquellas con propiedades aromáticas.
- Lana de colores: Representando los diferentes pisos ecológicos y la diversidad de la vida.

“Enqas”: figuras sagradas y su significado ritual

Las “enqas” son pequeñas figuras de piedra con formas zoomorfas que tienen un papel crucial en los rituales de T'inkay. Estas representaciones, que pueden asemejar cuernos de toro, cabezas o cuerpos enteros de ovejas, llamas o toros, son consideradas objetos sagrados que propician la reproducción y fertilidad del ganado.

Estas figuras son generalmente heredadas de padres y abuelos, o encontradas de manera fortuita, lo que les confiere un carácter especial dentro de la cosmovisión local. Durante los rituales, las enqas acompañan las ofrendas a la Pachamama y a los Apus para pedir por la salud y multiplicación de los animales.



Carnavales

Los carnavales en las comunidades del distrito de Sangarará representan un momento de celebración y rituales vinculados tanto a la fertilidad de la tierra como al bienestar del ganado. Presentan características particulares según la comunidad:

Carnavales en Yanampampa

La celebración distingue entre solteros y casados, aunque actualmente ambos grupos participan juntos. El 7 de marzo realizan una fiesta comunal que coincide con el aniversario de la

antigua hacienda Cebada Pata. Durante esta celebración se instala un árbol ceremonial y cada uno de los tres grupos de la comunidad presenta su danza para un concurso con premio. Al finalizar las danzas, se tumba el árbol, y quien lo corta debe asumir la responsabilidad de organizar la celebración para el año siguiente.



Carnavales en Unión Chahuay

En esta comunidad, cada uno de los cuatro barrios organiza un concurso de carnavales. Cada barrio se prepara para el concurso, realizando su “qhaswa” y presentando danzas carnalescas con trajes tradicionales. Las mujeres visten polleras hasta las rodillas, botines bordados, lliclla, “jowina” (jubón) y sombrero. Los varones llevan poncho rojo, ch’ullu y pantalón de bayeta.

Ritual agrícola para bendición de las “entradas”

Las “entradas” o “laymes” son terrenos de cultivo rotativo que forman parte fundamental del sistema agrícola en Sangarará. La bendición de estos espacios se realiza durante la fiesta de compadres, donde la comunidad se organiza para llevar a cabo una ceremonia religiosa en el terreno que tocará cultivar ese año.

Este ritual marca el inicio oficial del ciclo agrícola y es obligatorio para los comuneros. Nadie puede barbechar su parcela sin antes haber participado en esta ceremonia colectiva, lo que demuestra la importancia de la agricultura para la cohesión social y la continuidad cultural en el distrito.

Barbecho ceremonial y simbolismo

El barbecho ceremonial constituye la parte central del ritual de bendición de las “entradas”. Tiene un profundo significado simbólico al representar el primer contacto con la tierra después del descanso, iniciando así un nuevo ciclo productivo.

Este acto está cargado de simbolismo: la chaquitaqlla penetrando el suelo representa la fecundación de la Pachamama, mientras que las flores rojizas esparcidas sobre la tierra recién abierta simbolizan la sangre como elemento vital y regenerador.

Durante el barbecho ceremonial, los participantes realizan peticiones específicas:

Protección contra plagas

- Buena cosecha
- Alta productividad
- Protección contra sequías, heladas y condiciones climáticas adversas

Revisión de vestimenta de autoridades

La revisión de vestimenta de las autoridades durante la fiesta de compadres constituye un ritual que refuerza la identidad cultural y el estatus social dentro de la comunidad. A los hombres se les exige llevar:

- Santo Cristo
- Ángel de la guarda
- Paño, Qamaña o banda cruzada de color marrón
- Ch'ullu multicolor “que representa los colores de Sangarará”
- Poncho multicolor
- Chaleco de color rojo, “típico de la comunidad de Sangarará”
- Camisa blanca
- Chumpi o correa de lana
- Pantalón negro
- Ojotas
- Hallpana o ch'uspa para guardar hojas de coca
- Coca
- Miuna o monedas

- Wayrahampi (bolsita que se guarda en la Hallpana, que significa “cura contra el viento”)
- Ttio (dentro de la hallpana)

El alcalde, como máxima autoridad, debe llevar adicionalmente una “montera” o corona. Esta revisión no solo verifica la indumentaria adecuada, sino que reafirma los valores comunitarios y el respeto a las tradiciones ancestrales.

Significado de los elementos rituales: Santo Cristo, Ángel de la Guarda

Estos elementos, de claro origen católico, han sido reinterpretados y apropiados dentro de la cosmovisión andina, formando parte esencial de la indumentaria ritual de las autoridades comunales.

El Santo Cristo es una cruz grande que llevan los capitanes de las comparsas y simboliza la protección divina y la autoridad legitimada por lo sagrado. El Ángel de la Guarda es una cruz más pequeña que llevan tanto capitanes como otros integrantes, representando la protección personal y la conexión con lo espiritual en el ámbito individual.

Estos elementos reflejan el sincretismo religioso característico del distrito, donde las creencias católicas y las andinas se han fusionado creando un sistema de significados complejo y único.



Ceremonias territoriales y comunales

Reconocimiento de linderos como ritual de pertenencia

El reconocimiento de linderos es una ceremonia fundamental que refuerza el sentido de pertenencia territorial y la identidad comunitaria. Se realiza en enero, recorriendo parte de las fronteras del territorio comunal, reforzando o limpiando los hitos para asegurar que no haya intromisión ajena.

En la comunidad de Sangarará, esta ceremonia se realizaba tradicionalmente en el sector Inca-saltana, colindante con el distrito de Acomayo. En Unión Chahuay, esta tradición ancestral, denominada “Mujunakuy” en quechua, consiste en verificar los linderos de la comunidad. El 2 de enero, la comunidad campesina de Unión Chahuay celebra esta tradición heredada de sus antepasados. Las autoridades comunales, encabezadas por el presidente de la comunidad, teniente gobernador, juez de paz, comités especializados y asociaciones, junto con todos los integrantes de la comunidad, se organizan, montan a caballo, visten ropas típicas y preparan sus meriendas para este importante evento.

Este ritual no solo delimita físicamente el territorio, sino que reafirma los vínculos históricos y simbólicos con el espacio, conectando a la comunidad actual con sus ancestros.

“Haywakuy” o “Servikuy al Rayo” en Marcaconga

En los meses de noviembre y diciembre, la comunidad de Marcaconga realiza el tradicional “Servikuy al Rayo” o “Haywakuy”. Esta ceremonia consiste en que cada ayllu se dirige a su “paqarina” o lugar de origen mítico, vestidos con sus trajes típicos, para realizar una ofrenda o “mesada” acompañada de doce platos de comida.

El objetivo principal de este ritual es pedir al rayo que no lastime a ningún animal ni persona durante el periodo de lluvias. Originalmente, este ritual era practicado exclusivamente por familiares de personas que habían sido heridas o habían fallecido por causa del rayo, o por propietarios de ganado que habría muerto por el mismo motivo. Con el tiempo, esta tradición se ha generalizado a toda la comunidad para proteger a la población y a los animales en las zonas de pastoreo.

Este ritual refleja la percepción del rayo como una entidad poderosa dentro de la cosmovisión andina, capaz tanto de destruir como de otorgar dones especiales, como el caso de los curanderos que reciben su poder después de haber sobrevivido al impacto de un rayo.



Juramentación de autoridades

La juramentación de autoridades se realiza cada 02 de enero, coincidiendo en muchas comunidades con la ceremonia de reconocimiento de linderos. Este ritual marca el inicio del año con la renovación de los cargos de autoridad comunal.

En la comunidad de Marcaconga, los representantes de cada ayllu, denominados “Ayllu presidente” y “Ayllu Teniente”, asumen sus cargos durante esta ceremonia. Anteriormente estos cargos eran conocidos como “Varayoq”, evidenciando la transformación de las estructuras tradicionales de poder.

Este ritual no solo legitima la autoridad de los nuevos representantes, sino que establece un pacto simbólico entre ellos y la comunidad, comprometiéndolos a velar por el bienestar colectivo durante su periodo de servicio.



Simbolismo de los espacios liminales

Los espacios liminales, como fronteras y puntos de transición, tienen un significado especial en la cosmovisión de las comunidades de Sangarará. Estos lugares no son simples demarcaciones geográficas, sino espacios sagrados que refuerzan el sentido de pertenencia a un ámbito social y territorial.

En estos espacios se realizan ceremonias importantes como el reconocimiento de linderos, ofrendas a los Apus tutelares y rituales de paso. La sacralidad de estos espacios está relacionada con su carácter de umbral entre diferentes dominios: lo conocido y lo desconocido, lo propio y lo ajeno, lo humano y lo sobrenatural.

Un ejemplo significativo es el abra de Qallak'unka, espacio liminal donde según la tradición se apareció la Virgen del Rosario, convirtiéndose posteriormente en un importante centro de peregrinación y celebración de tablas ganaderas.



Festividades religiosas principales

Santísima Cruz de Yanampampa (2-4 de mayo)

La festividad de la Santísima Cruz de Yanampampa se celebra entre el 2 y 4 de mayo, constituyendo la celebración religiosa más importante de esta comunidad. Su origen se remonta a la antigua hacienda “Cebadapata” que fue adquirida por la comunidad durante la Reforma Agraria. Según la tradición, la Cruz tiene el poder de “sostener” la laguna de Pomacanchi, evitando que desaparezca o rebalse.

Desde tiempos ancestrales, los pobladores han celebrado este festival de la Santísima Cruz porque, según sus antepasados, es el dueño y patrón de la antigua hacienda. Además, existe la creencia de que su hermano se encuentra en la laguna, y gracias a él, el agua no puede vaciarse porque él la sostiene. Esta creencia ha sido transmitida por generaciones y los pobladores continúan conservándola como parte fundamental de su identidad cultural.

La celebración comienza el 2 de mayo con la velación de las tres cruces en la capilla “Taytachapata”. Participan cuatro comparsas: Mestiza Qollacha, dos danzas de Qhapaq Qolla y Qhapaq Negro. Las comparsas bailan y acompañan con rezos hasta pasada la medianoche.

El 3 de mayo, día central, se realiza el tradicional “saludo al sol” o “alabado” al amanecer. Luego, las comparsas visitan la casa del mayordomo quien los recibe con abundante comida, para después retornar a la capilla y continuar bailando hasta la tarde.

El 4 de mayo es la despedida o “Cargochasquinakuy”, donde se realiza el traspaso del cargo al nuevo mayordomo para el año siguiente.



Virgen Natividad de K'ullupata (septiembre)

La festividad de la Virgen Natividad de K'ullupata es la celebración religiosa más importante de la comunidad de Marcaconga. Se realiza en el mes de septiembre, en la octava del día central de la Virgen Natividad, y tiene una duración de cuatro días.

Esta festividad está fuertemente vinculada a una feria comercial y ganadera que se realiza en la explanada del santuario, ubicado en el sitio arqueológico de K'ullupata, casi en el límite con la comunidad de Pomacanchi.

Durante los cuatro días de celebración:

Primer día: Las comparsas Wayri Ch'unchu y Qhapaq Qolla llevan en procesión a las imágenes de la Virgen Natividad y Virgen de Belén desde la capilla de Belén en Marcaconga hasta el santuario de K'ullupata.

Segundo día: Se realiza una tablada ganadera y feria comercial en los alrededores del santuario, organizada por las municipalidades de Sangará, Acopía, Pomacanchi y Acomayo.

Tercer día: Se celebran bautizos masivos y se realiza una misa central en honor a la Virgen Natividad, seguida de una procesión acompañada por las danzas de cada ayllu: Wayri Ch'unchu y Qhapaq Qolla (comparsas generales),

Majeño (ayllu K'ullupata), K'achampa (ayllu Qollana), Qanchi (ayllu Llacta Chahuay) y K'untur (ayllu T'ayña).

Cuarto día: Las imágenes de la Virgen Natividad y Virgen de Belén retornan al centro poblado de Marcaconga en una procesión numerosa. Durante el trayecto realizan varias paradas para orar y recibir bendiciones, culminando en el Templo Santa Catalina.

La devoción durante esta festividad es notable, especialmente entre los ancianos que acuden al santuario para dejar velas y rezar tanto a la Virgen Natividad como a una piedra sagrada que, según la tradición, representa a la Virgen Asunta. Dentro de la capilla existe una piedra con surcos de formas indefinidas que parece presentar una cruz sobre una plataforma semicircular. Aunque la mayoría desconoce lo que representa, algunos sostienen que se trata de una antigua waka a la que se rendía culto, mientras otros afirman que representa a la Virgen Asunción que antiguamente se llevaba en procesión junto a la Virgen Natividad.



Virgen del Rosario de Sangarará (julio-agosto y 5-8 de octubre)

La Virgen del Rosario es la fiesta religiosa más importante de la comunidad de Sangarará y se celebra en dos fechas diferentes:

Primera celebración (31 de julio al 1 de agosto): Se realiza en la capilla de Q'allakunka, lugar donde según la tradición la Virgen hizo su aparición.

Segunda celebración (5 al 8 de octubre): Es la más ostentosa y consta de varios días de actividades:

5 de octubre: Inicio de preparativos y coordinaciones.

6 de octubre: Víspera con velada, presentación de danzas y misa.

7 de octubre (día central): Misa solemne y procesión por las calles principales, presentación de danzas religiosas.

8 de octubre: Corrida de toros, bautizos masivos y ceremonias tradicionales de corte de pelo.

El origen de esta devoción está relacionado con un milagro que ocurrió tras un desastre natural en Pomacanchi. Según la tradición, en aquellos tiempos antiguos, ocurrió una desgracia en Pomacanchi, posiblemente un terremoto o inundación, que destruyó completamente el templo, desapareciendo la iglesia y los santos. A partir de ese momento, la población de Pomacanchi comenzó a buscar sus imágenes religiosas. En ese contexto, la Virgen del Rosario se apareció en el abra Q'allakunka a un niño pastor. Cuando el niño intentó tomar las mantas de la señora, ésta se transformó en una piedra. Posteriormente encontraron al niño tendido en el suelo, sin vida, con una pequeña piedra a su lado que contenía la imagen de la Virgen del Rosario.

Esta festividad involucra la participación de los seis ayllus de la comunidad, cada uno representando una danza diferente: Qanchi (ayllu llave), Qapaq Qolla (ayllu Sullkave), Siclla (ayllu Supamarca), Majeño (ayllu Manaqollanayoq), Auca Chileno (ayllu Alaylla) y Machu Qolla (ayllu Pallpa).



Danzas tradicionales

Puka Fakuri Wayri Ch'unchu

La danza Puka Fakuri Wayri Ch'unchu es una de las más antiguas y respetadas que participa tanto en la peregrinación al Señor de Qoyllurit'i como en la festividad de la Virgen Natividad de K'ullupata. Su origen está vinculado al Antisuyu o región selvática, lo que se evidencia en su vestimenta con plumas de guacamayo.

El traje de esta danza está compuesto por:

- Un penacho de plumas largas y rojas llamadas "labradas"
- Un velo de plumas o "Chuko"/"Chukcha" que cae por la espalda hasta la cintura
- "Pututos" y "puycachas" (pequeñas zampo-

ñas decoradas)

- Báculo de chonta o "Antuta" que hacen chocar con los de otros danzarines

La organización jerárquica de la danza incluye figuras como el "Capitán", "Arariwa" y "Mayumpuri", cada uno con funciones específicas. El "mayumpuri" utiliza el "pututo", el "capitán" utiliza solo el "wichiwichi", y el "arariwa" utiliza el wichiwichi y la "puykacha". El capitán ostenta el mayor rango jerárquico dentro de la comparsa.

Esta danza tiene un papel principal en las ceremonias religiosas. En cualquier contexto ceremonial, la danza Wayri es considerada la de mayor rango y respeto. Si no está presente el Wayri, el Qolla asume ese rol de importancia.



Qhapaq Qolla

La danza Qhapaq Qolla representa a los comerciantes alpaqueros aymaras que venían del altiplano a comerciar sus productos agrícolas y ganaderos. Esta comparsa está formada por parejas de 12 a 20 integrantes varones y una mujer denominada “Imilia”.

El traje característico de los Qhapaq Qolla incluye:

- Zapatos de minero punta de acero
- Pantalón de tela negra
- Camisa blanca
- Dos cruces como collar: una grande (el alabado) y una pequeña (ángel de la guarda)
- Amaña o chuspa
- Chaleco rojo
- Huacollo y accarapi (montera)
- Wichi wichi (chicote) y paquis (huaracas) para los capitanes

Esta danza es muy popular en las festividades religiosas del distrito y forma parte de las comparsas que representan a la Nación Acomayo en la peregrinación al Señor de Qoyllurit'i.



Qanchi

La danza Qanchi es representativa de la zona que comprende las provincias de Canchis, Quisicanchi, Canas y Acomayo. Tiene un carácter agrícola vinculado a la fertilidad de la tierra, por lo que se baila en parejas de varones y mujeres, acompañados del Varayoc que porta una vara de mando representando a la autoridad del pueblo.

El origen de esta danza está relacionado con la etnia Canchis que habitaba en la extensa planicie denominada “La Pampa”, correspondiente a las inmediaciones de la laguna de Pomacanchi. Con la llegada de los españoles, estos territorios se subdividieron formando el corregimiento de Tinta o “Canas-Canchis”, que incluía al actual distrito de Sangarará.

Un elemento distintivo de esta danza es la presencia del personaje Ukuku o Pablito. El capitán de la danza asume este rol, vistiendo un traje especial llamado “suri” (poncho largo con flecos de colores que asemeja la lana de alpaca), complementado con la “puika” (silbato), el “pages” o waraka, el Yawar mayu (zurriago) y el Huaqollo (máscara).

Danzas por ayllus en las festividades patronales

Cada ayllu de las comunidades de Sangarará y Marcaconga tiene asignada una danza específica que representa en las festividades patronales, reforzando así su identidad colectiva y su participación en la vida ritual de la comunidad.

En Sangarará, durante la festividad de la Virgen del Rosario, los seis ayllus representan las siguientes danzas:

- Ayllu llave: Qanchi
- Ayllu Sullkave: Qapaq Qolla
- Ayllu Supamarka: Siclla
- Ayllu Manaqollanayoq: Majeño
- Ayllu Alaylla: Auca Chileno
- Ayllu Pallpa: Machu Qolla

En Marcaconga, para la festividad de la Virgen Natividad de K'ullupata, los cuatro ayllus participan con las siguientes danzas:

- Ayllu K'ullupata: Majeño
- Ayllu Qollana: K'achampa
- Ayllu Llacta Chahuay: Qanchi
- Ayllu T'ayña: K'untur

Adicionalmente, las comparsas Puka Fakuri Wayri Ch'unchu y Qhapaq Qolla tienen un estatus especial y participan de manera independiente, encabezando procesiones y momentos clave de las celebraciones.

La elección de las danzas no es fija y puede cambiar según decisiones comunales. Por ejemplo, el ayllu llave anteriormente bailaba majeño, una danza exclusivamente masculina, pero por solicitud de las mujeres que deseaban participar, cambiaron a la danza Qanchi que permite la inclusión de parejas.



Conocimientos ancestrales y modo de vida tradicional

Sistemas de producción agrícola

Sistema de “entradas” o “laymes” para rotación de cultivos

El sistema de “entradas” o “laymes” constituye un método ancestral de manejo del territorio agrícola que permite la rotación de cultivos y el descanso de la tierra. En la comunidad de Sangarará, existen seis entradas o laymes:

- Qachiqachi (también conocido como “Huch’uy Kunka”)
- Muñakani
- Aqora
- Qespillaqta
- Puma Orqo
- Kinsa Qaqa

Este sistema tradicional opera bajo un ciclo de seis años donde cada terreno es cultivado durante dos años consecutivos (el primer año se siembra papa y el segundo cebada), para luego dejarlo descansar por cuatro años. Esto permite la regeneración natural de los nutrientes del suelo, evitando su agotamiento y garantizando la sostenibilidad de la producción agrícola.

La decisión sobre qué entrada será cultivada cada año es tomada colectivamente y es sancionada mediante el ritual de compadres, donde se realiza el barbecho ceremonial que inaugura oficialmente el ciclo agrícola en la comunidad.

Distribución territorial de las “entradas” en Sangarará y Marcaconga

En la comunidad de Sangarará, la distribución territorial de las seis entradas o laymes mencionados responde a características geográficas y ecológicas específicas. Solamente en las laderas se realiza el sistema de descanso, donde se celebra la ceremonia a los compadres. Cada entrada tiene su sitio designado y los comuneros conocen perfectamente dónde se inicia. Actualmente toca en Muñaykani, y en Paucari ya se sabe donde se realizará esta actividad, donde se bendecirá la tierra.

La distribución de las entradas es la siguiente: una entrada es por Muñaykani por Kayllipata, otra entrada es Kiskiña hasta Callacunca, y



otra es Quespillaqta hasta Sut'anta, otra entrada es Puma Orqo, y otra entrada es la que está actualmente barbechada, que es de Jucuchacunka para arriba, también está Aq'ora que va de Kiskiña hacia Callacunca.

Esta distribución espacial no es arbitraria, sino que responde a criterios ecológicos y culturales que han sido transmitidos y refinados a lo largo de generaciones, asegurando una gestión sostenible del territorio comunal.

En Marcaconga, si bien mantiene un sistema similar de manejo territorial, la comunidad ha incorporado desde la década de 1980 una subdivisión en 14 "grupos", cada uno con su presidente de grupo. Esta modalidad de organización territorial y social busca mejorar la administración de los recursos comunales y la distribución de las responsabilidades en las faenas colectivas.

Cultivos principales y técnicas de producción

Los principales cultivos en el distrito de Sangarará, siguiendo su importancia económica y cultural, son:

- Papa: Considerada el cultivo más importante, se siembra en el primer año de uso de las entradas. Existe una diversidad de variedades nativas adaptadas a diferentes altitudes y condiciones climáticas.

- Cebada: Se siembra en el segundo año de uso de las entradas, aprovechando los nutrientes residuales después del cultivo de papa.
- Habas: Constituyen un cultivo importante tanto para la alimentación como para la rotación de cultivos debido a su capacidad de fijar nitrógeno en el suelo.
- Trigo: Cultivado principalmente en zonas con mejor acceso al agua.
- Maíz: Cultivado en las zonas más bajas y abrigadas.
- Quinua: Cultivo ancestral que ha recuperado su importancia en años recientes.
- Oca, olluco y mashua: Tubérculos andinos que complementan la dieta tradicional.

Las técnicas de producción mantienen elementos tradicionales como:

- Uso de la chaquitaqlla para el barbecho, especialmente en terrenos con pendiente.
- Empleo de abono orgánico, principalmente guano de corral.
- Selección y conservación de semillas utilizando técnicas ancestrales.
- Observación del clima mediante bioindicadores para determinar los momentos adecuados de siembra y cosecha.
- Organización social para las labores agrícolas: minka y ayni

La realización de las labores agrícolas en el distrito de Sangarará sigue conservando sistemas tradicionales de organización del trabajo basados en la reciprocidad y la colaboración comunal:

- Ayni: Sistema de trabajo recíproco entre familias, donde una persona o familia ayuda a otra en sus labores agrícolas con el entendimiento de que recibirá ayuda similar cuando lo necesite. Es la forma más común de colaboración para tareas como la siembra, el aporque y la cosecha.
- Minka: Forma de trabajo colectivo donde un comunero convoca a parientes, amigos y vecinos para realizar una tarea específica (como la cosecha o la construcción de una vivienda), retribuyendo con comida, bebida y, en ocasiones, una parte de la producción.

Estos sistemas de trabajo, más allá de su función productiva, cumplen un importante papel en la cohesión social, el fortalecimiento de los vínculos comunitarios y la transmisión de conocimientos a las nuevas generaciones. Durante estas jornadas de trabajo colectivo se comparten saberes, técnicas, historias y creencias que constituyen parte fundamental del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades.



Cultivo de cebada y procesamiento de cultivos

Ritual de la siega y cosecha de cebada

La siega y cosecha de cebada constituye uno de los momentos más importantes del ciclo agrícola en Sangarará, realizándose generalmente en los meses de junio y julio. Este proceso está acompañado de rituales que aseguran el éxito de la cosecha y agradecen a la Pachamama por sus frutos.

Antes de iniciar la siega, se realiza un pequeño ritual donde se escoge un puñado de las mejores espigas, se las amarra con lana de colores y se las dedica a la tierra como agradecimiento. Durante la cosecha, el trabajo es amenizado con cantos tradicionales específicos para este momento, llamados “qhaswas de la cosecha”.

Cuando la cebada ha sido segada y secada, se procede a la trilla tradicional, que constituye otro momento de importancia ritual y comunitaria.

El papel del “cañari” y el “postillón” en las ceremonias agrícolas

En las ceremonias agrícolas tradicionales del distrito, particularmente durante la cosecha de cebada, aparecen figuras rituales como el “ca-

ñari” y el “postillón”, que cumplen funciones específicas durante estos eventos comunitarios.

El “cañari” es la persona encargada de dirigir y coordinar las actividades de la cosecha, asegurando que se sigan los procedimientos adecuados tanto en el aspecto técnico como ritual. Por su parte, el “postillón” cumple la función de mensajero, anunciando el inicio de las actividades y convocando a los participantes.

Estas figuras representan roles tradicionales que se han mantenido a lo largo del tiempo, aunque con modificaciones, y que contribuyen a preservar la estructura ceremonial que acompaña a las actividades productivas.

Proceso tradicional de trilla

La trilla tradicional de la cebada en Sangarará constituye un evento social y ritual de gran importancia. Una vez que las espigas han sido segadas y se han secado adecuadamente, se transportan a un espacio plano y firme denominado “era”, que ha sido preparado especialmente para esta labor.

El proceso se realiza mediante el pisoteo del cereal, ya sea por personas o, más tradicionalmente, por caballos o burros que son guiados en círculos sobre las espigas extendidas. Esta actividad va acompañada de cantos y, en ocasiones, el consumo de chicha para celebrar el momento.



Una vez separado el grano de la paja, se procede al venteo, aprovechando los vientos de la temporada para separar el grano de la cáscara y otras impurezas. Finalmente, el grano limpio se almacena en costales o “pirwas” tradicionales para su posterior uso.



Elaboración de chuño: técnicas y procesos

La elaboración del chuño representa uno de los conocimientos ancestrales más valiosos conservados en el distrito de Sangarará. Este proceso de deshidratación de la papa mediante técnicas de congelación y deshidratación natural permite conservar el tubérculo por periodos prolongados sin perder sus propiedades nutritivas.

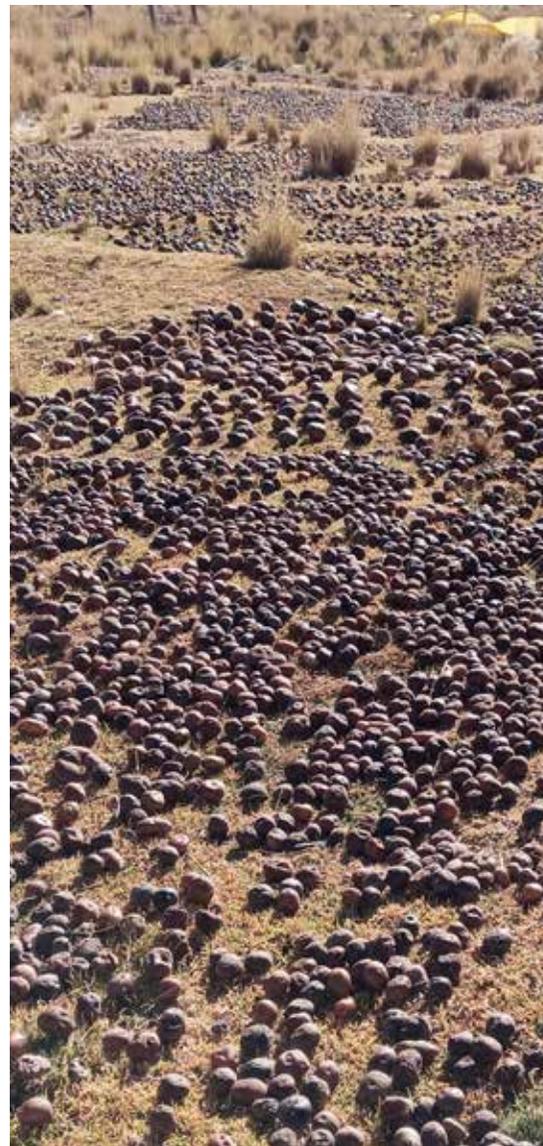
El proceso tradicional incluye las siguientes etapas:

- Selección de papas: Se seleccionan preferentemente papas amargas, aunque también se utilizan otras variedades.
- Exposición al frío: Las papas se extienden en lugares planos y son expuestas durante varias noches a las heladas intensas de junio y julio, cuando las temperaturas descienden por debajo de cero grados.
- Pisado y deshidratación: Durante el día, las papas congeladas son pisadas para extraer el agua y luego se exponen nuevamente al frío nocturno. Este proceso se repite por varios días.
- Lavado (para la elaboración de moraya): Si se desea obtener chuño blanco o moraya, las papas pisadas son colocadas en agua corriente por aproximadamente dos semanas, lo que elimina el sabor amargo y da un color

blanquecino al producto.

- Secado final: Una vez completado el proceso de deshidratación, el chuño se deja secar al sol hasta que esté completamente deshidratado.

El chuño elaborado mediante este método ancestral puede conservarse por años, constituyendo una importante reserva alimentaria para las familias. Este procesamiento representa una adaptación cultural notable a las condiciones climáticas extremas del entorno andino, transformando la vulnerabilidad ante las heladas en una oportunidad para la conservación de alimentos.



Ganadería tradicional

Evolución de la ganadería: de camélidos a ovinos y vacunos

La ganadería en el distrito de Sangarará ha experimentado transformaciones significativas a lo largo del tiempo. Originalmente, en la época prehispánica, los camélidos andinos (principalmente llamas y alpacas) constituían la base de la ganadería local. Con la llegada de los españoles, se introdujeron especies exóticas como ovinos, vacunos, equinos y porcinos, que gradualmente fueron desplazando a los camélidos nativos.

Actualmente, la crianza de ovinos y vacunos predomina en el paisaje ganadero del distrito, aunque algunas comunidades como Unión Chahuay y Yanampampa mantienen pequeños hatos de llamas en las zonas más altas. Anteriormente en Chahuay había abundante llama y burro, pero actualmente esta tradición ganadera se ha perdido considerablemente.

Esta transformación en las especies ganaderas ha implicado también cambios en las prácticas de manejo, en los conocimientos asociados a la cría de animales, en el uso del territorio y en las manifestaciones culturales vinculadas a la ganadería.

Técnicas tradicionales de pastoreo

El pastoreo en el distrito de Sangarará combina técnicas ancestrales con adaptaciones contemporáneas. Las principales modalidades de pastoreo incluyen:

- Pastoreo rotativo: Aprovechamiento secuencial de diferentes zonas de pastos, permitiendo la regeneración de la vegetación.
- Pastoreo estacional: Utilización de diferentes áreas de pastoreo según la época del año, generalmente alternando entre zonas altas durante la temporada de lluvias y zonas bajas durante la época seca.
- Sistema de “canchas”: Delimitación de espacios específicos para el pastoreo de determinados tipos de ganado.

El conocimiento detallado del territorio, incluyendo la ubicación de fuentes de agua, la calidad de los pastos según la temporada y las rutas de desplazamiento seguras, constituye un patrimonio cultural transmitido de generación en generación principalmente por vía oral y a través de la práctica cotidiana.



Aprovechamiento integral del ganado

Las comunidades del distrito de Sangarará han desarrollado un sistema de aprovechamiento integral del ganado que minimiza el desperdicio y maximiza el valor obtenido de cada animal:

- La carne proporciona la base proteica de la alimentación familiar y, en ocasiones, se comercializa.
- La leche se consume fresca o se transforma en quesos y otros derivados lácteos.
- La lana de ovinos se utiliza para la confección de prendas de vestir y otros textiles.
- El cuero se emplea en la elaboración de instrumentos de trabajo y diversos objetos utilitarios.
- El estiércol es aprovechado como abono para los cultivos.
- Los animales de trabajo (equinos y vacunos) aportan fuerza de tracción para labores agrícolas y transporte.

Este sistema de aprovechamiento holístico refleja una relación cercana con los animales y un conocimiento profundo de sus características, manifestando un enfoque sostenible que antecede a los conceptos modernos de economía circular.

Rituales ganaderos: T'inkay y Llamatomachi

Los rituales ganaderos ocupan un lugar importante en el calendario festivo y ceremonial del distrito, sirviendo como espacios para reforzar el vínculo entre los pobladores y sus animales, así como para propiciar la salud, fertilidad y multiplicación del ganado.

El T'inkay es un ritual que se practica principalmente en los meses de febrero y agosto. Para el inicio de campaña agrícola también se realiza el famoso t'inkay a los animales en el mes de febrero (compadres y comadres) como carnaval. Este ritual está orientado principalmente al ganado ovino, pero también se extiende a otras especies. Durante el T'inkay se realizan ofrendas a la Pachamama, se adorna a los animales con flores y cintas, y se les asperja con chicha como símbolo de bendición.

El Llamatomachi es un ritual específico para los camélidos que se realizaba durante el mes de agosto. La crianza de llamas se realiza en las canchas de Punapampa, y es en el ritual de 'Llamatomachi' que a las llamas en sus orejas se les ponen flores rojas, además se les tiene que poner delanteras, con campanillas a los machos. Esta actividad siempre se realiza el mes de agosto (todo el mes) en el día. Se elabora chicha de todo tipo de jora, como son de trigo, maíz, cebada, habas cáldico y macerado con harina, obteniéndose una mazamorra ligera la cual posteriormente es dada de beber a las



llamas. Para hacer esto, los pobladores locales tienen que traer a las llamas de la puna a la casa del pueblo donde se les da de beber esta chicha, obteniéndose que las llamas se emborrachen y tiendan a llorar. Al día siguiente los pobladores nuevamente los llevan a Punapampa.

Aunque este ritual tradicional ha ido desapareciendo debido a la disminución de la crianza de llamas en la zona, su memoria persiste como parte del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades.

Actividad pesquera y recursos lacustres

Técnicas tradicionales de pesca en la laguna de Pomacanchi

La laguna de Pomacanchi, que baña las orillas de varias comunidades del distrito de Sangarará, constituye un importante recurso natural que ha sido aprovechado tradicionalmente por los pobladores locales. Las técnicas de pesca ancestrales incluyen:

- Uso de redes artesanales: Elaboradas con fibras naturales, aunque actualmente han sido reemplazadas por materiales sintéticos.
- Pesca con anzuelo: Método individual que requiere conocimiento sobre los hábitos alimenticios de las especies y los lugares donde se concentran.
- Construcción de “qochas” o encierros: Pequeñas represas artesanales donde se concentran los peces para facilitar su captura.
- Estas técnicas tradicionales reflejan un conocimiento detallado del ecosistema lacustre y los ciclos de vida de las especies nativas, aunque su práctica ha disminuido con la introducción de técnicas más modernas y eficientes.
- Cambios en las especies: del “carachi” nativo al pejerrey introducido

La composición de la fauna íctica de la laguna de Pomacanchi ha experimentado transformaciones significativas a lo largo del tiempo. Originalmente, la laguna albergaba especies nativas como el carachi (*Orestias* sp.), el suche y la boga. Sin embargo, la introducción de especies exóticas, particularmente el pejerrey (*Odontesthes bonariensis*), ha alterado el equilibrio ecológico del ecosistema lacustre.

El pejerrey, introducido inicialmente con fines de mejoramiento de la productividad pesquera, se ha adaptado exitosamente al medio y actualmente constituye la principal especie capturada en la laguna. Esta transformación ha tenido impactos no solo ecológicos, sino también culturales, modificando las prácticas pesqueras tradicionales y los hábitos alimenticios de las comunidades locales.

Métodos de conservación del pescado

Los pobladores de las comunidades cercanas a la laguna de Pomacanchi han desarrollado diversos métodos para conservar el pescado, permitiendo su consumo durante periodos prolongados:

- Secado al sol: Método tradicional que consiste en eviscerar el pescado, salarlo y exponerlo al sol hasta su completa deshidratación.
- Salado: Proceso por el cual el pescado,



después de eviscerado, es cubierto con sal gruesa para extraer la humedad y prevenir la descomposición.

- Ahumado: Técnica que combina el secado con la exposición al humo de madera, lo que además de conservar el pescado le aporta un sabor característico.

Estos métodos tradicionales, aunque han perdido relevancia con la llegada de la refrigeración y otras técnicas modernas de conservación, siguen siendo practicados por algunas familias y constituyen parte del patrimonio cultural asociado a la actividad pesquera.

Recolección de huevos de aves y otros recursos lacustres

Además de la pesca, la laguna de Pomacanchi ofrece otros recursos que han sido tradicionalmente aprovechados por las comunida-

des locales. La recolección de huevos de aves acuáticas como la huallata (*Chloephaga melanoptera*) y diversos patos silvestres constituía una actividad estacional importante que complementaba la dieta de las familias.

Otros recursos lacustres aprovechados incluyen la totora (*Schoenoplectus californicus*), utilizada para la elaboración de esteras, techos y embarcaciones tradicionales; y diversas plantas acuáticas con usos medicinales o alimenticios.

El aprovechamiento de estos recursos está regido por conocimientos tradicionales sobre los ciclos reproductivos de las especies, las temporadas adecuadas para su recolección y las técnicas apropiadas que permiten la sostenibilidad del recurso.

Economía y comercio tradicional

Persistencia del trueque o “Chhalay”

El trueque o “Chhalay” en quechua persiste como una práctica económica tradicional en el distrito de Sangarará, particularmente durante ferias y celebraciones religiosas. Un ejemplo significativo se observa durante la festividad de la Virgen Natividad de K’ullupata, donde comerciantes de menajería de arcilla provenientes de lugares tan lejanos como Azángaro (Puno) intercambian sus productos por alimentos locales.

Una pareja de esposos que vino desde Azángaro, en el departamento de Puno, practicaba el trueque. Por ejemplo, a cambio de sus ollas recibía dos veces la cantidad del producto (que podía ser habas, papas, choclo o chuño) que llenaba cada olla. De igual manera, en el caso de los platos de arcilla, el valor era dos veces el recipiente con habas, papas o chuño.

Este sistema de intercambio no monetario se practica de manera discreta pero efectiva. Los vendedores colocan signos en sus puestos que son reconocidos por quienes practican el trueque, como mantas de plástico o arpillera tendidas en el suelo donde exhiben pequeños montones de productos agrícolas (habas, papa, chuño, maíz, cebada) que han sido obtenidos

mediante intercambio.

La persistencia del trueque refleja la vigencia de un sistema económico tradicional que complementa la economía monetaria, permitiendo la circulación de productos entre diferentes pisos ecológicos y regiones, y facilitando el acceso a bienes necesarios sin requerir dinero en efectivo.

Unidades de medida tradicionales: “qoto qoto”, “taleguita”, “phuqtuy”

En el distrito de Sangarará se mantienen unidades de medida tradicionales que coexisten con el sistema métrico decimal oficial. Estas unidades responden a lógicas culturales específicas y son ampliamente comprendidas y utilizadas en contextos de comercio local:

- “Qoto qoto”: Medida de volumen utilizada principalmente para granos como maíz, habas y cebada. Corresponde aproximadamente a la cantidad que cabe en dos manos juntas formando un cuenco.
- “Taleguita”: Pequeño saco de tela o fibra natural con una capacidad estandarizada por la costumbre local. Su tamaño puede variar según la comunidad pero mantiene una

equivalencia reconocida por compradores y vendedores.

- “Phuqtuy”: Término que designa la acción de “colmar” o llenar en exceso un recipiente de medida. En transacciones comerciales, especialmente en contextos de confianza o reciprocidad, se añade este excedente como gesto de generosidad.
- Otras medidas tradicionales incluyen la “aroba” (aproximadamente 11.5 kg), el “almud” (medida de volumen para granos) y la “carga” (cantidad que puede transportar una persona o animal).

Estas unidades de medida tradicionales no solo cumplen una función práctica en el intercambio comercial, sino que también reflejan valores culturales como la generosidad, la abundancia y la reciprocidad.

Articulación entre economía monetaria y tradicional

En el distrito de Sangarará se observa una articulación dinámica entre la economía monetaria contemporánea y los sistemas económicos tradicionales basados en la reciprocidad y el intercambio no monetario. Esta coexistencia se manifiesta en diversos ámbitos:

Ferias y mercados: Espacios donde conviven la compra-venta con dinero y el trueque de productos. La feria que acompaña a la festividad de la Virgen Natividad de K’ullupata es un

ejemplo claro, donde algunos comerciantes ofrecen simultáneamente la posibilidad de adquirir sus productos mediante pago en efectivo o intercambio por productos agrícolas.

Sistemas de trabajo: Persistencia del ayni y la minka como formas de organización laboral basadas en la reciprocidad, que complementan el trabajo asalariado.

Festividades religiosas: Eventos donde se movilizan recursos tanto monetarios como no monetarios para cumplir con cargos y responsabilidades rituales. El estatus social se vincula tanto a la capacidad económica como a la participación en sistemas tradicionales de reciprocidad.

Producción agrícola y ganadera: Actividades orientadas tanto al autoconsumo y el intercambio tradicional como a la comercialización en mercados monetarios.

Esta articulación no representa una simple superposición de sistemas económicos diferentes, sino una integración compleja donde las prácticas tradicionales se adaptan y reinterpretan en el contexto contemporáneo, mientras que la economía monetaria incorpora elementos de reciprocidad y valores culturales locales.

Medicina tradicional

Prácticas curativas y plantas medicinales

Clasificación de enfermedades según la tradición local

En la cosmovisión de las comunidades del distrito de Sangarará, las enfermedades se clasifican según su origen y naturaleza, distinguiéndose principalmente dos categorías:

Enfermedades naturales o comunes: Aquellas que tienen una causa física o biológica identificable y que pueden ser tratadas tanto con medicina convencional como con remedios tradicionales. Incluyen afecciones respiratorias, estomacales, infecciosas, entre otras.

Enfermedades culturales o “sobrenaturales”: Males que son atribuidos a espíritus o seres sobrenaturales que conviven con la gente, o a desequilibrios en la relación entre la persona y su entorno natural o social. Estas enfermedades solo pueden ser tratadas adecuadamente mediante prácticas curativas tradicionales.

Entre las enfermedades culturales más reconocidas en el distrito se encuentran:

- Mal viento (Wayra): Con variedades como

Aya Wayra (viento de la muerte) que provoca inflamación y parálisis facial, y Machu Wayra (viento viejo) que puede ser muy destructivo.

- Qhayqa: Mal que afecta principalmente a niños expuestos a un muerto, manifestándose a través del llanto, dolor de cabeza, náuseas y sangrado de nariz.
- Allpa/Hallp'a: Mal de la “tierra” que “agarra a las personas”, provocando que los nervios de las extremidades se encojan como si estuvieran amarrados, perdiendo sensibilidad o movilidad.
- Mancharikuy o susto: Causado por una caída, accidente o impresión muy fuerte, con síntomas como nerviosismo, saltos espontáneos durante el sueño y alteraciones en los ojos.
- Suq'a: Enfermedad producida por malos espíritus, con síntomas intensos similares a los de una caída.
- Qilla Onquy: Enfermedad de la flojera, que se trata golpeando al afectado con una “wiqlla” de manera súbita.

Esta clasificación refleja un sistema médico tradicional complejo, que integra aspectos físicos, psicológicos, sociales y espirituales, y que requiere especialistas con conocimientos específicos para su diagnóstico y tratamiento.

Plantas medicinales por categorías terapéuticas

El conocimiento sobre plantas medicinales en el distrito de Sangarará es amplio y diverso, constituyendo un importante patrimonio cultural inmaterial. Las plantas se clasifican según sus propiedades terapéuticas en diversas categorías:

Plantas para enfermedades respiratorias:

Hojas guía del árbol de eucalipto: Utilizadas en infusiones y vaporizaciones para tratar resfríos y malestares pulmonares como la bronquitis.

- Flores de ñuqch'u y panti: En infusiones diarias para el tratamiento de la tos y gripe.
- Q'itu q'itu: Reposado para expectorar la flema amarillenta producto de un mal bronquial.
- Huananripa, Sara Pata y Yauyi: Para el tratamiento de la bronconeumonía.
- Plantas para afecciones estomacales:
- Muña, salvia, Khunuka, pacha asnapa y yerba buena: En infusiones para calmar cólicos estomacales.
- Yuraq t'ika, verbena y cancer q'ura: Tomadas en infusiones tibias para aliviar dolores de estómago por inflamación.



- Mullak'a, añu añu o q'impisu: Hervidas en cáscara de huevo con leche materna para tratar la "ñuñupa" (inflamación) en bebés.
- Plantas para infecciones e inflamaciones:
- Tiklaywarmi: En infusiones para expulsar restos de sangre después del parto.
- Yawar ch'unqa, thurpay y yana ruq'i: Molidas en batán y aplicadas como emplasto.
- Ticya Warmi, Asma Barbana, Yanten, Perejil, Pampa perejil, Pampa Culantro, Trama, Cebada, Ocoruro, Hayasamay y Yampucana: Para tratar diversas inflamaciones.
- Plantas para aliviar el estrés:
- Valeriana, manzanilla, toronjil, penpenilla y

ortiga: En infusiones para reducir el estrés y promover la relajación.

- Plantas para problemas renales:
- Hayapiyi (cuatro variedades), Nabo t'ika y Kinsakucho: Utilizadas para tratar afecciones renales.

Plantas para el hígado:

- Ocoruro, Piyipiyi (diente de león), Kisa, Tasa, Yampu Kiju y Madre kisa: Empleadas para tratar problemas hepáticos. La "Madre kisa" se usa específicamente después del parto.
- Plantas para tratar la varicela:
- Yauyi, Inkayauyi, Habas toqoyo y Huarca: Uti-



lizadas en el tratamiento de la varicela.

Este amplio repertorio de plantas medicinales refleja un profundo conocimiento del entorno natural y sus propiedades terapéuticas, transmitido oralmente a lo largo de generaciones. Constituye un valioso sistema de atención primaria de salud que continúa vigente y complementa, en muchos casos, a la medicina convencional.

Curanderos y especialistas: el don otorgado por el rayo

En las comunidades del distrito de Sangarará, los curanderos ocupan un lugar especial como mediadores entre el mundo natural y sobrena-

tural, poseedores de conocimientos específicos para tratar enfermedades, especialmente aquellas de origen cultural o "sobrenatural".

Una característica distintiva de estos especialistas es que su don para curar les ha sido otorgado por el rayo. Se ha observado que estas personas presentan cicatrices que evidencian que han sido tocadas por el rayo, lo cual es interpretado como la marca visible de un don especial que les permite curar a otros. Existe la creencia generalizada de que el impacto del rayo "activa" en estas personas capacidades especiales para el diagnóstico y tratamiento de enfermedades.



Este “don” del rayo transforma a la persona afectada, otorgándole capacidades especiales para diagnosticar y tratar enfermedades que escapan al ámbito de la medicina convencional. La cicatriz dejada por el rayo se convierte en la marca visible de esta elección por parte de las fuerzas naturales y sobrenaturales.

Los curanderos utilizan diversos elementos en sus prácticas terapéuticas, incluyendo plantas medicinales, rituales, oraciones y objetos con propiedades mágico-religiosas. Su conocimiento es resultado tanto de un aprendizaje transmitido por curanderos mayores como de revelaciones recibidas en sueños o estados alterados de conciencia.

En el distrito de Sangarará, según testimonios recogidos, existen al menos tres curanderos reconocidos por la comunidad, quienes atienden diversas afecciones y son especialmente consultados para casos de enfermedades culturales que la medicina convencional no puede resolver adecuadamente.

Tratamientos específicos para enfermedades culturales

Para cada una de las enfermedades culturales mencionadas anteriormente, los pobladores de Sangarará y sus comunidades han desarrollado tratamientos específicos:

- Mal viento (Aya Wayra): Se trata frotando el cuerpo con Ruda, Chichira y Wayra Apha



(plantas que “se las lleva el viento”). Para el Machu Wayra se utiliza ortiga con flores rojas o “puka t’ikayq kisa”.

- Qhayqa: Se cura con Maych’a, un remedio que se aplica externamente bañando al niño con agua hervida especialmente preparada.
- Allpa/Halp’a: Para sanar el mal de la “tierra” que “agarra a las personas”, se ofrece a esa tierra una “mesada” u ofrenda especial.
- Mancharikuy o susto: Se cura con el ritual del waqyaykuchiy (llamar con campanitas el nombre de la persona), celebrado por un curandero especializado.
- Suq’a: Se trata con un preparado de “creso” (líquido para limpieza de baños) o quinua.
- Qilla Onquy (enfermedad de la flojera): Para ello golpean a la persona con una “wiqlla”, en la mano o brazo de manera súbita, sin que se dé cuenta, para provocar una reacción.

Estos tratamientos reflejan un profundo conocimiento de las propiedades de plantas y elementos naturales, así como una comprensión compleja de la relación entre los síntomas físicos, los estados psicológicos y los factores socioculturales y espirituales que influyen en la salud y el bienestar.

Elementos terapéuticos y rituales de sanación

Propiedades curativas de aguas de manantiales

Los manantiales del distrito de Sangarará son considerados no solo fuentes de agua, sino también elementos con propiedades curativas específicas. Un ejemplo notable es el manantial que brota debajo de la capilla de la Virgen Natividad de K’ullupata, cuya agua es utilizada para propósitos terapéuticos.

Debajo de la iglesia donde se encuentra la Virgen de Natividad surge un pequeño manantial, del cual se extrae agua para realizar prácticas de lavado de pies y cabeza, argumentando que esta agua posee importantes propiedades medicinales.

Las propiedades curativas atribuidas a estas aguas varían según el manantial y pueden incluir la capacidad para tratar afecciones cutáneas, problemas articulares, males de los ojos, dolores de cabeza, entre otros. La efectividad de estas aguas se considera relacionada tanto con sus propiedades físico-químicas naturales como con la energía o “poder” adquirido por su asociación con lugares sagrados o entidades espirituales como los Apus o las Vírgenes.

El uso terapéutico del agua de manantiales for-

ma parte de un complejo sistema de medicina tradicional que integra elementos naturales, prácticas rituales y creencias religiosas.

Objetos rituales con propiedades medicinales

Además de las plantas y aguas medicinales, en el distrito de Sangarará se utilizan diversos objetos rituales a los que se atribuyen propiedades curativas. Estos elementos forman parte importante del arsenal terapéutico tradicional:

Velas: Utilizadas no solo como ofrendas sino también como elementos de diagnóstico y curación. La forma en que arde la vela, su color y comportamiento pueden indicar el tipo de mal que afecta a la persona. Existen diferentes maneras de prender velas con fines medicinales o espirituales. Algunas personas prenden la vela al revés (volteada), lo que se interpreta como un remedio contra la envidia o para contrarrestar influencias negativas. También existen velas específicas que vienen con un pabito de color negro o con una pita negra, utilizadas para combatir malos espíritus. Las velas con cabello se relacionan con el tratamiento de dolores de cabeza.

Cebo animal: Particularmente el cebo del “añás” o zorrino, al que se atribuyen propiedades medicinales específicas. Se distinguen dos tipos de añás: añás chancho y añás perro. El primero tiene un hocico que se asemeja al de un cerdo, mientras que el segundo presenta

un hocico similar al de un perro. La única diferencia entre ambos es esta característica facial, pues su coloración es idéntica. El cebo del añás chancho es especialmente valorado para tratamientos oculares. Se aplica al momento de dormir, pasándolo por el ojo afectado, cubriendo luego con un paño; al despertar, según la creencia, la afección habrá mejorado. También se utiliza mezclado con incienso para tratar dolores en el costado del cuerpo, aplicándolo como un emplasto luego de sahumarlo.

Incienso y sahumeros: Utilizados para purificar ambientes y personas, alejar malos espíritus y tratar afecciones respiratorias.

Elementos asociados a deidades o santos: Objetos que han estado en contacto con imágenes religiosas, como flores, cintas o telas, adquieren propiedades curativas y son utilizados en diversos tratamientos.

Estos objetos medicinales reflejan la naturaleza holística de la medicina tradicional, donde lo material y lo espiritual están intrínsecamente conectados, y donde la eficacia terapéutica depende tanto de las propiedades físicas de los elementos como de su significado simbólico y ritual.

Relación entre plantas medicinales y ciclos agrícolas

El conocimiento sobre plantas medicinales en el distrito de Sangarará está estrechamen-

te vinculado a los ciclos agrícolas y a la comprensión del entorno natural. La recolección, preparación y uso de las plantas medicinales siguen patrones temporales específicos, determinados por:

Estacionalidad de las plantas: Cada especie medicinal tiene un momento óptimo para su recolección, cuando sus principios activos están más concentrados. Por ejemplo, algunas plantas se recolectan durante la floración, otras antes de que maduren las semillas.

Relación con festividades y rituales: Ciertas plantas adquieren mayor potencia curativa cuando son recolectadas en fechas específicas del calendario ritual. Un ejemplo notable es la recolección de plantas medicinales durante Jueves Santo y Viernes Santo en el Apu Accoyac.

Correspondencia con ciclos lunares: La fase lunar influye en el momento adecuado para la recolección de determinadas plantas, especialmente aquellas relacionadas con la fertilidad y los ciclos femeninos.

Conocimiento de microclimas: La identificación de zonas específicas donde crecen plantas medicinales particulares, asociadas a condiciones microclimáticas y tipos de suelo específicos.

Este conocimiento detallado sobre la relación entre plantas medicinales y ciclos naturales re-

presenta una forma sofisticada de ecología tradicional, que ha permitido a las comunidades mantener un sistema de atención a la salud basado en los recursos disponibles en su entorno inmediato.



Organización social contemporánea

Estructura de ayllus y comunidades

Ayllus de Sangarará: Alaylla, Pallpa, Supamarca, llave, Sullcave, Manaccollanayoq

La comunidad de Sangarará mantiene una estructura tradicional organizada en seis ayllus, que constituyen unidades sociales y territoriales con profundas raíces históricas:

- Ayllu Alaylla: Cuyo santo patrón es la Virgen Purificada.
- Ayllu Pallpa: Bajo la advocación de San Martín de Porras.
- Ayllu Supamarca: Cuyo santo patrón es el Niño Jesús.
- Ayllu llave (anteriormente denominado Qollana): Con Santa Rosa de Lima como patrona.
- Ayllu Sullcave (también conocido como Sullkhawi): Bajo la protección de San Sebastián.
- Ayllu Manaccollanayoq: Cuya patrona es la Inmaculada Concepción.

Cada ayllu tiene una distribución espacial definida dentro del centro poblado. La distribución de los Ayllus se orienta por la distribución de sus calles. El Ayllu Sullcave se extiende de la

calle San Martín a calle Cusco llegando por las calles Bolívar Garcilaso, Márquez, Ramon Castilla hasta la calle 18 de noviembre por la posta comunal. El Ayllu Manacochayoq va de la calle 18 de noviembre hasta las calles Andrés Avelino, Ramón Castilla para arriba por la calle Tupac Amaru, Atahualpa y San Martín. El Ayllu Hanansa llave abarca de la calle San Martín a calle Cusco por la calle Túpac Amaru, calle Márquez hacia arriba. El Ayllu Supamarca se extiende por las calles Márquez, Pregonana, hasta llegar a las calles Andrés Avelino y Atahualpa en la parte alta. El Ayllu Alaylla se ubica por la calle San Martín entre las calles San Martín, Atahualpa y Andrés Avelino. Finalmente está el Ayllu Pallpa con su área correspondiente.

Además de esta distribución espacial en el centro poblado, cada ayllu tiene acceso a terrenos agrícolas en las seis “entradas” o “laymes” que se rotan cada año (Qachiqachi, Muñakani, Aqora, Qespillaqta, Puma Orqo y Kinsa Qaqa).

La pertenencia a un ayllu se determina principalmente por herencia patrilineal, aunque existe cierta flexibilidad que permite a cada persona decidir a qué grupo incorporarse, si bien lo habitual es permanecer en el ayllu de los padres. Sin embargo, el cambio de ayllu no es bien visto por la comunidad, ya que genera desconfianza y se interpreta como una bús-



queda de intereses personales, contraria al espíritu colectivo del ayllu.

Ayllus de Marcaconga: Qollana, Tayña, K'ullupata, Llaqta Chahuay

La comunidad de Marcaconga conserva una estructura tradicional basada en cuatro ayllus, cada uno con su santo patrón:

- Ayllu Qollana: Bajo la advocación de la Virgen Asunta.
- Ayllu Tayña: Cuya patrona es la Virgen de Belén.
- Ayllu K'ullupata: Con San Isidro Labrador como patrón.
- Ayllu Llaqta Chahuay: Bajo la protección de San Roque.

Cada ayllu tiene su propia autoridad, conocida como "Ayllu presidente" y "Ayllu Teniente", cargos que se renuevan anualmente cada 2 de enero. Esta estructura tradicional coexiste con una organización más moderna de "grupos" que funciona para fines administrativos y de gestión de faenas comunales.

Los ayllus mantienen un papel fundamental en la organización de festividades religiosas, particularmente en la celebración de la Virgen Natividad de K'ullupata, donde cada ayllu presenta una danza específica: Majeño (ayllu

K'ullupata), K'achampa (ayllu Qollana), Qanchi (ayllu Llaqta Chahuay) y K'untur (ayllu T'ayña).

Esta estructura de ayllus representa una continuidad histórica notable, manteniendo elementos de organización social prehispánica que han sobrevivido a los procesos de reestructuración colonial (reducciones) y republicana, adaptándose a nuevos contextos pero conservando su función como unidades de identidad, reciprocidad y gestión colectiva de recursos.

“Paqarinas” y su relación con la identidad de los ayllus

Las “paqarinas” o lugares de origen mítico tienen un papel fundamental en la configuración de la identidad de los ayllus en las comunidades del distrito de Sangarará. Estos espacios sagrados, que pueden ser cuevas, manantiales, lagos o formaciones rocosas específicas, constituyen el vínculo primordial entre un grupo humano y su territorio.

Aunque el conocimiento detallado sobre las paqarinas específicas de cada ayllu se ha ido perdiendo con el tiempo, su importancia ritual persiste, como se evidencia en ceremonias como el “Haywakuy” o “Servikuy al Rayo” en Marcaconga, donde “cada ayllu se dirige a su paqarina” para realizar ofrendas.

La relación con las paqarinas trasciende lo sim-

bólico y se manifiesta en prácticas concretas de manejo del territorio, transmisión de conocimientos específicos y formas particulares de relacionamiento con el entorno natural. Cada paqarina está asociada no solo a un origen mítico, sino también a un conjunto de saberes, recursos y responsabilidades rituales que definen la particularidad de cada ayllu dentro del conjunto social más amplio.

La persistencia del concepto de paqarina, incluso cuando algunas de sus manifestaciones concretas se han desdibujado, refleja la profunda continuidad de estructuras de pensamiento andino que siguen organizando la experiencia social y territorial de las comunidades contemporáneas.



Vestimenta tradicional y expresiones de identidad

Indumentaria típica de Sangarará y Marcaconga

La vestimenta tradicional en el distrito de Sangarará constituye un importante marcador de identidad cultural, aunque su uso cotidiano ha disminuido, reservándose principalmente para festividades y eventos especiales. Existen variaciones significativas entre las comunidades, lo que permite distinguir la procedencia de los pobladores a través de su indumentaria.

Vestimenta masculina en Sangarará:

El traje tradicional del varón en Sangarará consta de:

- Chullo de colores rojizos con diversas iconografías
- chaleco rojo con adornos verdes
- Camisa de color rojo o blanca
- Pantalón negro de tela (originalmente de bayeta)
- Chumpi o faja para amarrar el pantalón
- Hallpana para llevar la coca
- Ojotas, originalmente elaboradas con cuero de oveja o llama

Antiguamente, los varones llevaban un pantalón de bayeta que no llegaba hasta abajo sino que se extendía justo por debajo de la rodilla, complementado con un chalequito rojo, chullo, chumpi para amarrar el pantalón y su Hallpana para transportar la coca.

Vestimenta femenina en Sangarará:

El atuendo tradicional de las mujeres de Sangarará incluye:

- Pollera negra con ribetes de colores al filo, por debajo de la rodilla
- Chumpi o faja
- Hujuna (blusa interior)
- Lliqlla o manta que se lleva sobre los hombros
- Achala para llevar la coca
- Sombrero de lana de oveja blanca

En tiempos pasados, las mujeres vestían faldas o polleras de bayeta que llegaban aproximadamente hasta la altura del tobillo, complementadas con hujuna, uncuña y un característico sombrero de paja (sombreros voleados blancos).



Vestimenta en Marcaconga:

La indumentaria tradicional de Marcaconga presenta algunas diferencias con respecto a Sangarará:

Para los varones:

- Chullo adornado con pompón
- Chaleco bordado con abundante iconografía
- Camisa blanca
- Pantalón negro de lana
- Ojotas
- Para las mujeres:
- Pollera negra con bordes multicolores y franjas delgadas con diseños geométricos y flores
- Blusa blanca o de color claro
- Chompas y casacas de bayeta con diseños multicolores, predominando el rojo
- Lliclla o manta llevada en la espalda
- Sombrero tipo campana de color oscuro (diferente al sombrero blanco de Sangarará)

Las mujeres ancianas suelen usar diseños más simples y menos coloridos, con polleras negras de bordes rojos sin adornos llamativos, elaboradas con paño auténtico. También llevan un mantón rojo con bordes multicolores que cubre la cabeza y cae sobre la espalda hasta la cintura.



Elementos distintivos por género y función

La vestimenta tradicional en el distrito de Sangarará no solo distingue el género de quien la porta, sino también su función social, estado civil, edad y, en ocasiones, el ayllu al que pertenece. Ciertos elementos son especialmente significativos como marcadores de estatus y rol:

Elementos distintivos masculinos:

- La vara o bastón de mando que portan las autoridades comunales, especialmente los tenientes de ayllu, como símbolo de su autoridad.
- El Santo Cristo y Ángel de la Guarda, elementos que llevan las autoridades durante ceremonias importantes.
- El chaleco de color específico que puede indicar la pertenencia a un determinado ayllu.
- La montera o corona que porta exclusivamente el alcalde como máxima autoridad.
- Elementos distintivos femeninos:
- El tipo y diseño de la lliclla o manta, que puede indicar el estatus social y estado civil.
- Los ribetes y bordados de las polleras, que pueden variar según la edad y estatus de la mujer.

El tipo de sombrero, que constituye un im-

portante marcador de identidad comunitaria (sombrero blanco en Sangarará, sombrero tipo campana oscuro en Marcaconga).

Durante festividades como la de compadres, estos elementos distintivos son objeto de una rigurosa revisión por parte de las autoridades, penalizando a quienes no llevan la indumentaria completa y adecuada según su rol. Esta práctica refuerza la importancia de la vestimenta como símbolo de identidad y compromiso con la comunidad.

Contextos de uso contemporáneo

En la actualidad, el uso de la vestimenta tradicional en el distrito de Sangarará se ha vuelto principalmente contextual, reservándose para ocasiones específicas:

Festividades religiosas: Especialmente durante las celebraciones de los santos patronos de cada comunidad y ayllu, como la Virgen del Rosario en Sangarará y la Virgen Natividad en Marcaconga.

Rituales agrícolas y ganaderos: Particularmente durante ceremonias como el T'inkay, Llamatomachi, barbecho ceremonial y ofrendas a la Pachamama.

Ceremonias cívicas: Como desfiles por aniversarios comunales, juramentación de autoridades y recepción de visitantes ilustres.

Representaciones culturales: Durante ferias, encuentros de saberes ancestrales y eventos turísticos.

Los adultos mayores son quienes aún conservan y utilizan con mayor frecuencia la vestimenta tradicional, mientras que las generaciones más jóvenes la adoptan principalmente para ocasiones ceremoniales específicas. Esta diferencia generacional se evidencia, por ejemplo, en las actividades deportivas, donde las jóvenes jugadoras, estudiantes de colegio o recién egresadas, participan con ropas deportivas como leggings, shorts y zapatillas o chuteras, mientras que las mujeres mayores mantienen elementos tradicionales como ojotas, polleras y trenzas en el cabello.

Simbolismo y adaptaciones modernas

La vestimenta tradicional del distrito de Sangarará está cargada de simbolismo, desde los colores y diseños hasta la forma de llevar cada prenda. Sin embargo, en las últimas décadas ha experimentado adaptaciones modernas que reflejan tanto influencias externas como necesidades prácticas contemporáneas.

Entre las adaptaciones más notables se encuentran:

Materiales: Sustitución de la bayeta tradicional por telas industriales más accesibles y fáciles de mantener.

Técnicas de elaboración: Incorporación de máquinas de coser y técnicas industriales en lugar de la confección completamente manual.

Diseños: Introducción de nuevos motivos iconográficos y adaptación de los tradicionales a estéticas contemporáneas.

Ocasionalidad: Transición del uso cotidiano a un uso ceremonial y representativo.

A pesar de estas transformaciones, elementos simbólicos fundamentales se mantienen, como:

El chumpi o faja, que no solo cumple una función práctica sino que representa la contención del cuerpo y la energía vital.

La lliclla o manta, símbolo de protección y conexión con la Pachamama.

El chaleco rojo masculino, que distingue a los pobladores de Sangarará y representa valores de fortaleza y vitalidad.

El chullo, cuyos diseños y colores expresan la identidad particular de cada comunidad.

Estas adaptaciones y persistencias demuestran la naturaleza dinámica de la cultura material del distrito, que lejos de permanecer estática, se reinterpreta continuamente en diálogo con las condiciones contemporáneas, manteniendo su función como expresión de identidad y pertenencia.



Tradición oral

Mitos sobre la laguna de Pomacanchi

“La carga de los arrieros” y el Apu Qolqa

Este relato mítico está vinculado al Apu Qolqa, formación rocosa que se eleva detrás de la comunidad Unión Chahuay. Según la tradición, en este lugar existía una antigua población que contaba con un camino que descendía hasta la laguna de Pomacanchi.

Se cuenta que allí vivía una población que tenía un camino que bajaba hasta la laguna. Por este camino descendían los arrieros y sus mulas, cargados de oro y plata que extraían del cerro. A la media noche, cuando llegaban a la laguna, cruzaban hasta la otra orilla sobre una piedra llamada “Qero”. En ese lugar existe una roca cuya forma asemeja sacos arrumados, que corresponderían a la carga de oro y plata abandonada por los arrieros.

El mito cuenta además que en el Apu Qolqa había una “iglesia” oculta. Los pobladores que viven cerca del riachuelo que desciende hasta la laguna aseguran escuchar aún el paso de los arrieros montados en sus caballos. Al llegar a esta “iglesia”, los arrieros tocan la roca como si

fuera una puerta, y esta se abre revelando un enorme salón lleno de riquezas de oro y plata.

Un testigo local relata cómo, al atardecer, mientras esperaba para observar a los arrieros, vio a un caballero montado en un caballo que llegó hasta ese sitio, descendió y tocó la roca como si fuera una puerta, la cual se abrió mostrando un amplio salón en su interior. El hombre entró y pudo ver que en un lado había oro y en otro lado plata. Desde ese encuentro, el testigo enfermó gravemente.

Este mito expresa la percepción de la riqueza mineral de la zona y su explotación histórica, vinculando estos recursos a espacios subterráneos y entidades sobrenaturales, en una narrativa que advierte sobre los peligros de la codicia y el contacto con fuerzas sobrenaturales.

“Un pueblo bajo el agua”: origen mítico de la laguna

Este mito explica el origen de la laguna de Pomacanchi a través de una narrativa que refleja valores morales y enseñanzas sobre la importancia de la hospitalidad y la compasión:

Hace mucho tiempo, en el lugar que ahora ocupa la laguna, existía una población grande y próspera. Un día, durante la celebración de

una boda, se presentó un anciano hambriento, cubierto con harapos y con el rostro lleno de mocos. En su necesidad, el anciano pedía tan solo que le dieran un poco de mote o cualquier alimento, pero los invitados lo rechazaban. Finalmente, una de las cocineras se compadeció de él y, en su unkuña, le entregó un puñado de mote. En agradecimiento, el anciano le hizo una advertencia: “Ahorita vete, porque esto se va a convertir en un infierno.” De inmediato, la mujer tomó a su pequeño hijo y corrió hacia las partes altas. Una vez arriba, al voltear, vio que todo el pueblo yacía sepultado bajo la laguna.

Este relato pertenece a un patrón mítico común en los Andes, donde comunidades prósperas pero inmorales son castigadas mediante inundaciones. El anciano representa una divinidad o espíritu que pone a prueba la hospitalidad del pueblo, salvándose únicamente la persona que demuestra compasión.

El mito tiene un claro propósito moral y didáctico, promoviendo valores de hospitalidad y generosidad, especialmente hacia los más necesitados, y advirtiendo sobre las consecuencias de la indiferencia y el egoísmo colectivo.

“El toro de oro” y las marcas en la piedra de Yanampampa

Este relato mítico vincula varios elementos del paisaje local en una narrativa sobre riquezas ocultas y manifestaciones sobrenaturales:

En las cercanías del Apu Qolqa había una pequeña laguna llamada “Qoricocha”. Antiguamente, rondaban por ese lugar una gran cantidad de vacas, pero no había ni un solo toro. Las vacas se reproducían, todas hembras cada año, multiplicando su número. La gente de la comunidad se daba cuenta y con suspicacia se preguntaba: “Si no hay ningún toro, ¿cómo entonces se preñan las vacas?” “Debe haber algo siempre, en ese sitio.”

Así, un grupo de comuneros subió hasta la laguna. Una vez arriba encontraron una gran cantidad de vacas y, para su sorpresa, en medio de todas ellas, había un enorme toro de oro. Cuando el toro advirtió la presencia de las personas, huyó hacia la laguna hasta sumergirse por completo. Por eso, ese lugar lleva el nombre “Qoricocha”.

Tiempo después, aquel toro de oro salió de Qoricocha y huyó hacia la laguna de Pomacanchi. En su paso por Yanampampa resbaló sobre una roca y, como era muy pesado por el oro del que estaba hecho, sus huellas se estamparon en la piedra, como si estuviera patinando sobre barro. La piedra con las huellas del toro existe todavía, cerca de la bocanoma de la laguna.

Este mito conecta elementos físicos del paisaje (la pequeña laguna Qoricocha, la gran laguna de Pomacanchi y la piedra con marcas en Yanampampa) a través de una narrativa que explica su origen y significado. El toro de oro representa la riqueza mineral escondida, pero

también un poder mágico y fecundador que explica la reproducción milagrosa de las vacas sin presencia aparente de toros.

La historia refleja la percepción andina del paisaje como impregnado de significados y poderes, donde cada elemento natural tiene una historia y una agencia propia, vinculada tanto al mundo material como al sobrenatural.

Interpretación y significado cultural de las narrativas

Los mitos sobre la laguna de Pomacanchi constituyen un corpus narrativo que cumple múltiples funciones en la cultura local:

Función explicativa: Proporcionan explicaciones sobre el origen de accidentes geográficos (la laguna, las marcas en las piedras) y fenómenos naturales (comportamiento animal, recursos minerales).

Función normativa: Transmiten valores y normas sociales (hospitalidad, generosidad, respeto a lo sagrado) a través de narrativas que ejemplifican las consecuencias de su cumplimiento o transgresión.

Función identitaria: Vinculan a las comunidades actuales con su territorio a través de relatos que establecen conexiones históricas y simbólicas con el paisaje.

Función predictiva y orientadora: Ofrecen pau-

tas sobre cómo relacionarse con espacios específicos, señalando lugares peligrosos, momentos apropiados para ciertas actividades y protocolos de interacción con entidades sobrenaturales.

Estas narrativas reflejan una cosmovisión donde lo sobrenatural está integrado en lo cotidiano, donde los elementos del paisaje tienen agencia y personalidad, y donde el tiempo mítico y el histórico se entrelazan continuamente. La persistencia de estos relatos, incluso en un contexto de modernización y cambio cultural, demuestra su relevancia como mecanismos de transmisión de conocimientos ecológicos, valores sociales e identidad comunitaria.



Leyendas sobre espacios sagrados

Relatos sobre los Apus principales del distrito

Los Apus o montañas sagradas ocupan un lugar central en la cosmovisión y mitología de las comunidades del distrito de Sangarará. Cada uno de estos Apus principales posee características, poderes y personalidades específicas que se reflejan en los relatos y creencias asociados a ellos:

Apu Accoyac

Este Apu, también conocido como Juana Susuyaq, es considerado uno de los más poderosos y temidos del distrito. Según las creencias locales, a este cerro no hay manera de llegar, además de ser muy peligroso. Este apu es invocado en momentos rituales importantes, como cuando se prepara cuykanka (asado de cuy). En ese momento, apenas se saca del fogón, se sale afuera y se dice: “¡Ay, Juana Susuyaq, mamallay! ¡Apu Quenter, taytallay! ¡Kalla kunka, justicia taytallay! ¡Serviykuya!”

Durante Semana Santa, especialmente en Jueves Santo y Viernes Santo, los pobladores suben al Apu Accoyac para recoger plantas medicinales y prender velas, creyendo que en estas fechas las plantas adquieren propiedades curativas especiales.

Apu Qolqa

Ubicado detrás de la comunidad de Unión Chahuay, el Apu Qolqa se distingue por una prominente formación rocosa y está asociado con riquezas minerales y una antigua población. Según información transmitida por generaciones, en tiempos antiguos, Qolqa era considerado como una población. Existe un riachuelo que desciende desde Qolqa hasta la laguna de Pomacanchi, que antiguamente servía como camino para los arrieros. Se cree que en Qolqa había abundantes yacimientos de oro y plata, motivo por el cual los arrieros transitaban a medianoche con sus mulas cargadas, cruzando hacia un lugar de la laguna llamado “Qero”, donde acumulaban estos metales preciosos.

Apu Phinaymarca

Este Apu, situado hacia el lado oeste del centro poblado de Sangarará, tiene especial importancia para las comunidades de Acos y Pillpinto, quienes lo invocan en sus prácticas rituales, particularmente asociadas a la prosperidad económica.

Phinaymarca es un cerro pequeño ubicado al pie de la carretera cerca de Sangarará. Los pobladores de Acos, en sus rituales, mastican

coca y exclaman: “¡Ay, Apu Phinaymarca!” desde su pueblo. Cuando preparan chicha, también la dedican a Phinaymarca. Tanto las comunidades de Acos como de Pillpinto veneran constantemente a este Apu, pues según su creencia, cuando ofrecen comida, chicha o cualquier elemento ritual, esto favorece el éxito en los negocios y la abundancia económica.

También se cuenta que en el interior de este cerro habitan un par de toros de oro, y que es el lugar de encuentro e intercambio entre los Apus Accoyac y Quenter.

Apu Ochocumpay

Descrito como un cerro “chiquito” de aproximadamente cuatro mil o cuatro mil quinientos metros sobre el nivel del mar, este Apu es mencionado como uno de los puntos cardinales donde se realiza el “Alabado” o saludo al sol durante ceremonias rituales.

Apu Don Juan y Apu Pukara

Estos Apus son particularmente importantes para la comunidad de Yanampampa. El Apu Don Juan funciona como un mirador natural, desde donde se puede divisar Chumbivilcas, Urcos e incluso hasta Sicuani. Está ubicado en la zona donde se encuentran las antenas de comunicación, y se considera un lugar de excepcional belleza paisajística. Por otro lado, el Apu Pukara posee características antropomórficas: según las descripciones locales, tiene

una pequeña “barbita”, parece llevar “chullito” (gorro tradicional andino) y su rostro presenta un característico color rojizo.

Estos relatos sobre los Apus reflejan una profunda relación entre las comunidades y su entorno geográfico, donde las montañas no son simples accidentes del paisaje sino entidades vivas con personalidad, historia y poderes específicos que interactúan con los seres humanos, influyen en su bienestar y requieren respeto y reciprocidad.

Leyenda de Ttito Cosñipa y Llanquepata

Si bien la información específica sobre la leyenda de Ttito Cosñipa y Llanquepata no aparece detallada en el material disponible, existen referencias al sitio arqueológico de Llanquepata como un espacio de gran importancia ritual y productiva.

El Unu Raymi, ceremonia tradicional que consiste en realizar un pago u ofrenda al agua, se lleva a cabo en el centro arqueológico de Llanquepata. Esta práctica ritual reconoce la interdependencia fundamental entre la agricultura y el agua, elementos inseparables en la cosmovisión andina. Llanquepata se describe como un centro donde antiguamente se realizaban investigaciones y experimentación con diversos cultivos. Según las tradiciones locales, allí se habrían experimentado incluso con el cultivo de la coca, aunque esta informa-

ción se transmite con cierta reserva respecto a su veracidad histórica. Este conocimiento ha sido preservado por los ancianos y varios miembros de la comunidad. El sitio presenta andenes donde se cultivaban diferentes tipos de productos: en algunos se sembró maíz, en otros papa, y así sucesivamente con diversos cultivos, evidenciando su función como centro experimental agrícola.

Las características arquitectónicas y funcionales de Llanquepata, descritas como un “complejo agrícola-ceremonial” en la estructura del libro, sugieren un espacio multifuncional que combinaba actividades productivas, experimentales y rituales. La mención a Ttito Cosñipa probablemente se refiere a un personaje histórico o mítico vinculado con este sitio, posiblemente un líder o figura importante en la historia local.

Narrativas sobre los sitios arqueológicos

El distrito de Sangarará cuenta con importantes sitios arqueológicos que son objeto de diversas narrativas que explican su origen, función y significado cultural. Entre los principales sitios mencionados en el material disponible se encuentran:

Quespillaqta

Descrito en la estructura del libro como un sitio caracterizado por su “arquitectura, función y patrón de ocupación”, aunque sin detalles específicos en el material disponible.

Llanquepata (Yanquepampa)

Definido como un “complejo agrícola-ceremonial”, este sitio es mencionado en relación con rituales contemporáneos como el Unu Raymi o pago al agua. Se trata de “un centro donde se hacía investigación a los cultivos”, con andenes donde se cultivaban diferentes especies.

K’ullupata

Este sitio es descrito como un “centro ceremonial y comercial” y está estrechamente vinculado a la festividad contemporánea de la Virgen Natividad, que se celebra en el santuario construido en este lugar. La denominación de K’ullupata, según los conocimientos transmitidos por generaciones, proviene de la presencia histórica de un bosque en esta zona. En tiempos antiguos, el área habría estado poblada por árboles de “chachacoma”, un tipo de bosque de “kullu” o madera, razón por la cual se denomina “k’ullupata Moqo”. Este origen etimológico explica por qué los pobladores colindantes de Pomacanchi se refieren a los habitantes de esta zona como “k’ullumoqs”.



Huanacauri (Wanakauri)

Descrito como un espacio con “espacios rituales y significado religioso”, este sitio, ubicado en la comunidad de Yanampampa, es identificado como un Ushnu o plataforma ceremonial inca. Se describe como un templo sagrado que los incas consideraban importante, cuya ubicación mirando hacia el Este (exactamente donde sale el sol) y con vista a la laguna, revela su función ceremonial. Considerando la importancia que los incas otorgaban al agua, la tierra, el sol y la luna, se interpreta que en este

lugar se realizaban ceremonias dedicadas a la laguna.

Actualmente, el sitio es escenario de la escenificación del “Qocha Raymi” o festividad del agua, así como de ceremonias tradicionales como el “Alabado” durante la festividad de la Santísima Cruz de Yanampampa.

Capítulo IV.

Patrimonio Material





Capítulo IV.

Patrimonio Material

El distrito de Sangarará alberga un invaluable patrimonio material que constituye el testimonio tangible de siglos de historia andina. Sus construcciones coloniales, sitios arqueológicos y espacios urbanos conforman un conjunto arquitectónico que narra la evolución cultural de este territorio desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad.

Los templos coloniales de Yanampampa y Unión Chahuay representan las joyas más significativas de este legado constructivo. Estas edificaciones, erigidas durante los siglos XVII y XVIII, exhiben la síntesis entre tradiciones constructivas andinas y cánones estéticos europeos. Sus muros de adobe y piedra, retablos tallados y estructuras de madera constituyen testimonios excepcionales del arte colonial cusqueño.

Este patrimonio enfrenta una situación crítica. El tiempo, fenómenos naturales y el abandono institucional han llevado estas construcciones históricas a un estado alarmante de deterioro. Las cubiertas se desploman, los muros se agrietan y los elementos decorativos desaparecen, poniendo en riesgo la pérdida irreversible de estos testimonios culturales.

Los sitios arqueológicos prehispánicos complementan este panorama patrimonial, evidenciando la ocupación continua del territorio desde épocas remotas. Estos vestigios, junto con las construcciones coloniales y republicanas, conforman un paisaje cultural único que demanda acciones urgentes de conservación.

Templos coloniales

Templo Virgen de las Nieves de Sangarará

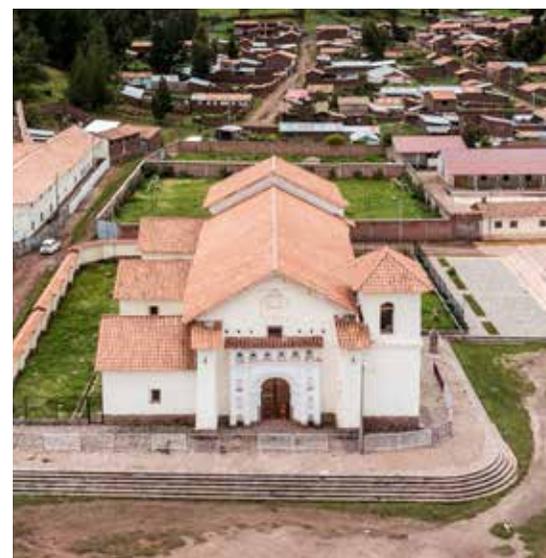
El templo de la Virgen de las Nieves constituye el principal monumento histórico de la comunidad de Sangarará. Este templo es de origen colonial, aunque ha experimentado diversas intervenciones y restauraciones a lo largo de su historia. Según la tradición local, su construcción está vinculada a la figura histórica de Tomasa Ttito Condemayta, quien habría mandado elaborar la pintura de la Virgen, que posteriormente fue traída por los españoles en forma de escultura. Esta imagen era originalmente algo borrosa y fue restaurada por trabajadores del Instituto Nacional de Cultura (INC). La Virgen fungió como patrona local hasta aproximadamente los años 1980.

El templo tiene características arquitectónicas del barroco andino, con una nave principal, altar mayor y altares laterales. Su planta es de cruz latina y cuenta con un atrio cercado por un muro perimetral con arcos de ingreso. La historia reciente del templo ha estado marcada por procesos de deterioro y restauración. Hubo un periodo en que el edificio se derrumbó parcialmente, coincidiendo con réplicas constantes de movimientos telúricos. Durante este tiempo, surgieron rumores sobre la aparición de una virgen, aunque su ubicación exacta era desconocida.

Este evento, que coincidió con la aparición milagrosa de la Virgen del Rosario tras un terremoto (posiblemente el que ocurrió el 23 de junio de 1939), marcó una transformación en las prácticas devocionales, desplazando gradualmente el culto a la Virgen de las Nieves por el de la Virgen del Rosario.

El templo era escenario de elaboradas festividades hasta aproximadamente los años 1980. La festividad de la Virgen de las Nieves se celebraba durante varios días, con la participación de los seis ayllus de la comunidad. Existía la tradición de los mayordomos, quienes tenían la responsabilidad de preparar la imagen para su festividad. Solo en su día, la Virgen descendía del altar a la anda procesional. Los mayordomos adornaban obligatoriamente la imagen con k'into (arreglos rituales). La celebración incluía danzantes tradicionales, entre ellos los "ch'unchos", cuya vestimenta ya no se conserva en la actualidad. Particularmente destacaba el "Uma ch'uncho", quien portaba un palo de aproximadamente 2 metros de altura en la cabeza, adornado con plumas de colores.

Actualmente, el templo sigue siendo un importante centro de culto, aunque la festividad de la Virgen de las Nieves ha sido desplazada por la de la Virgen del Rosario como celebración principal de la comunidad.



Templo Santa Catalina de Marcaconga

El templo de Santa Catalina de Marcaconga es otro importante monumento histórico del distrito, con características arquitectónicas coloniales. La capilla es pequeña y de construcción algo rústica. Su entrada está flanqueada por dos torres, y la nave mide aproximadamente 13 metros de largo por 6 de ancho. Sus muros están contruidos con adobe y el interior está pintado de color palo rosa. El único retablo, ubicado en el muro testero, está dividido en tres secciones: una central y dos laterales. Está elaborado con mampostería y presenta tonalidades azuladas con detalles dorados.

Este templo, dedicado a Santa Catalina de Alejandría, fue el centro de una festividad que constituía uno de los eventos más importantes de la comunidad de Marcaconga. La celebración era conocida como el día de la patrona del pueblo, la Virgen de Santa Catalina. Durante esta festividad, los pobladores del pueblo denominado Yaukaq arribaban con su santo y se alojaban en una pequeña capilla ubicada donde actualmente se encuentra el reservorio de agua. Esta construcción todavía existe. Los visitantes llegaban un día antes de la fiesta central para realizar una velada nocturna con su imagen religiosa. Después de pasar la noche en vigilia, al día siguiente participaban en la misa central. El evento tenía características similares al Corpus Christi, donde Sangarará también llevaba su propia imagen religiosa a Marcaconga.

La festividad era notable por su complejidad ritual y su capacidad de articular diversas comunidades. Se realizaba una procesión con todas las imágenes religiosas del templo, aproximadamente entre 15 y 18 santos. Se traían plantas desde Pillpinto para adornar el anda de la Virgen de Santa Catalina, utilizando específicamente hojas de limón. La persona encargada de la celebración (carguyoq), generalmente una mujer soltera, llevaba un estandarte con una cruz que tenía una estructura circular en la parte superior y cintas colgantes. Durante la procesión, algunos participantes vestidos de ángeles sostenían estas cintas. La celebración se extendía durante dos o tres días e incluía una feria artesanal.

El templo experimentó un periodo de deterioro y abandono, hasta su reciente restauración. Con la puesta en valor del templo, la comunidad y el párroco de Sangarará están promoviendo retomar las celebraciones tradicionales con todos sus elementos.



Templo de Yanampampa

El templo de Yanampampa, advocado a la Virgen Inmaculada Concepción, constituía antiguamente el centro religioso más importante de esta comunidad. Sin embargo, su deterioro progresivo culminó con el colapso de su techo hace aproximadamente 50 años. Debido a este derrumbe, la festividad tradicional asociada al templo fue perdiendo vigencia. Actualmente, la celebración religiosa principal de Yanampampa es la Santísima Cruz, que se conmemora entre el 2 y el 4 de mayo.

A pesar de su estado ruinoso, el templo sigue siendo un referente histórico importante para la comunidad, y persiste en la memoria colectiva el recuerdo de las elaboradas celebraciones que se realizaban en honor a la Virgen Inmaculada Concepción. En aquella época, la ceremonia contaba con la presencia de autoridades tradicionales como los “varayoc”, distinguidos por sus sombreros y trajes típicos, personas altamente respetadas en la comunidad. Estos cargos diferían de los actuales alcaldes políticos. La festividad de la Virgen Inmaculada Concepción se llevaba a cabo en diciembre y era considerada una de las celebraciones más costosas de sostener, ya que coincidía con el periodo denominado “K’arakuy”, cuando las reservas alimenticias de las cosechas anteriores comenzaban a agotarse.

La complejidad y riqueza ritual de esta festividad se refleja en la descripción de sus diversos

elementos. Existía una pequeña capilla donde se realizaba otro cargo o el mismo de la Virgen de Concepción. En ese espacio se atendía a todas las autoridades importantes y se pasaba la noche cumpliendo con las responsabilidades ceremoniales. Posteriormente, la procesión se trasladaba a la plaza central. Un elemento característico de esta celebración era la presencia de un hombre vestido de mujer, denominado “huaylaka”, quien dirigía una mula, acompañado por un personaje vestido de soldado. En la plaza se distribuían golosinas locales llamadas “maicillos” u “once”, junto con bizcochuelos, frutas y comida tradicional, servida en pequeños platos denominados coloquialmente “plattucos”. Además, a cada comunero se le ofrecía una pequeña botella de coñac o un trago de licor.

El abandono de esta festividad se atribuye tanto al colapso físico del templo como a razones socioeconómicas relacionadas con el alto costo que representaba para los carguyoq en un momento de escasez. La dificultad para sostener económicamente la celebración se evidenciaba cuando las personas responsables del cargo, al no contar con suficientes productos para atender a los asistentes, recurrían a préstamos con personas más acomodadas, ofreciendo como garantía sus propios terrenos. La imposibilidad de devolver estos préstamos frecuentemente resultaba en la pérdida de estas tierras, lo que gradualmente hizo insostenible mantener esta tradición festiva.



Capilla de Unión Chahuay

La capilla de Unión Chahuay, aunque mencionada en el material disponible, no cuenta con una descripción detallada de sus características arquitectónicas o historia. Sin embargo, se hace referencia a la existencia de varias capillas menores en el territorio de esta comunidad, vinculadas a la festividad de Santa Catalina de Marcaconga.

Durante la celebración de Santa Catalina, los pobladores de Acopia también participaban, permaneciendo en la parcialidad de Llaqta-chahuay, donde existía una pequeña capilla que cumplía funciones similares a las ya descritas. Allí también se realizaban velaciones nocturnas previas a la participación en las ceremonias principales del día siguiente. Esta interconexión de festividades y espacios sagrados convertía esta celebración en una de las más importantes de la época para toda la región.

Estas capillas menores funcionaban como puntos de acogida para las imágenes y devotos que peregrinaban desde otras comunidades durante las festividades religiosas, formando parte de una red de espacios sagrados que articulaban el territorio a través de prácticas devocionales compartidas.



Espacios sagrados prehispánicos y su resignificación

El distrito de Sangarará presenta numerosos ejemplos de espacios sagrados prehispánicos que fueron resignificados durante el proceso de evangelización y que continúan experimentando transformaciones en su significado y uso ritual.

K'ullupata

Este sitio, descrito como un antiguo “centro ceremonial y comercial”, alberga actualmente la capilla de la Virgen Natividad, uno de los santuarios más importantes de la región. La persistencia de elementos rituales como una piedra sagrada dentro de la capilla evidencia la continuidad de creencias prehispánicas en un contexto cristiano.

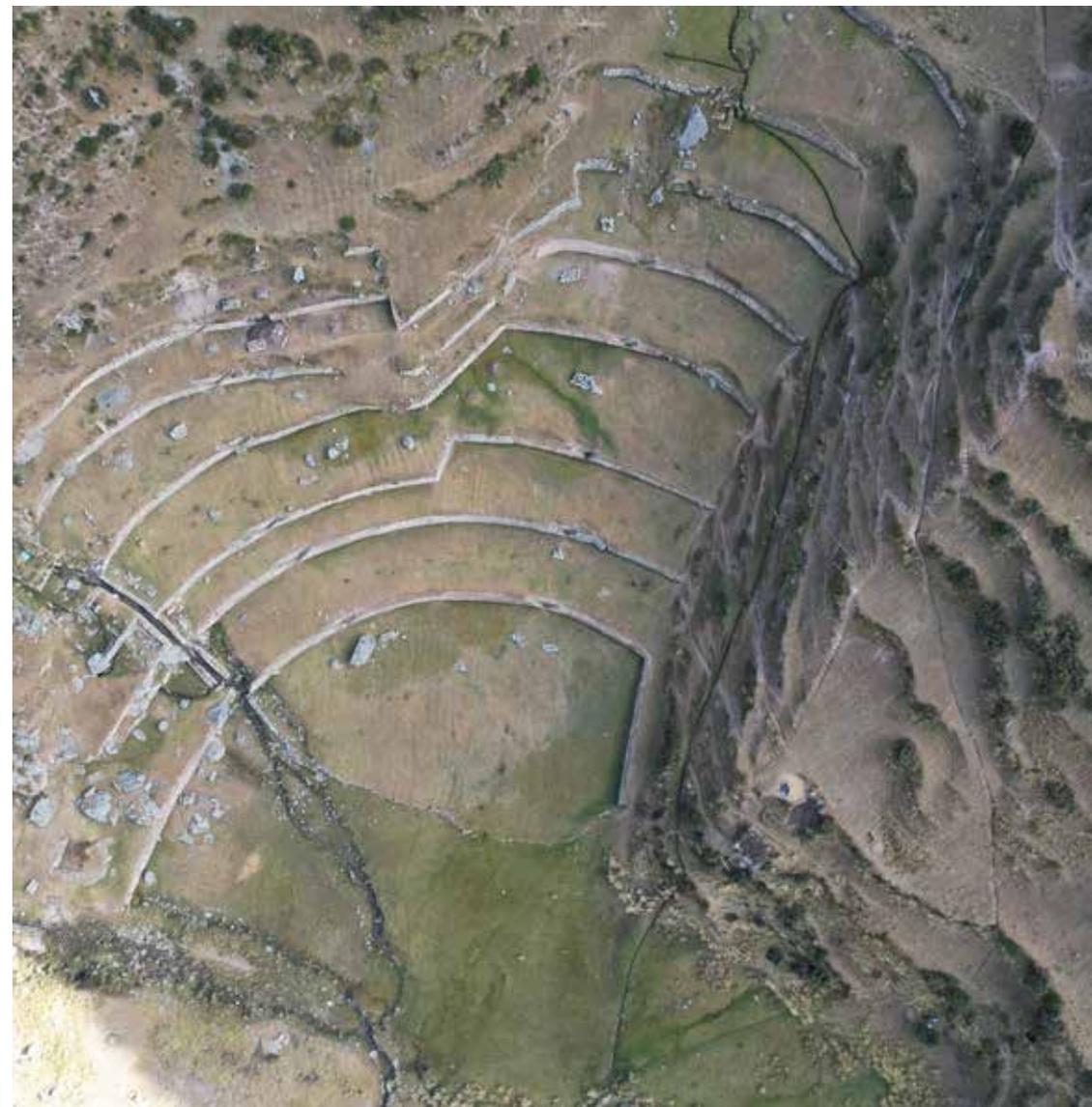
Dentro de la capilla existe una piedra a la que los devotos también dejan velas. Esta piedra presenta surcos con formas indefinidas que parecen representar una cruz sobre una plataforma semicircular. El significado de este elemento lítico es objeto de diversas interpretaciones: algunos sostienen que se trata de una antigua waka a la que se rendía culto en tiempos prehispánicos; otros afirman que representa a la Virgen Asunción, imagen que antiguamente se llevaba en procesión junto a la Virgen Natividad. Sin embargo, la mayoría de los pobladores actuales desconoce su significado original.

Wanakauri

Este sitio arqueológico en Yanampampa, identificado como un ushnu inca, sigue siendo un espacio ritual importante donde se realizan ceremonias como el “Alabado” durante la festividad de la Santísima Cruz. Durante la celebración, los participantes suben a la explanada donde se encuentra una cruz de madera blanca, ubicada a pocos metros por debajo del ushnu de Wanakauri. Desde allí, todas las comparsas descienden bailando al ritmo del chakiriy, paso característico de los Wayrich'unchus. En ese lugar sagrado, los danzantes se persignan, cantan el alabado y todas las comparsas realizan sus oraciones.

Llanquepata

Este antiguo complejo agrícola-ceremonial sigue siendo escenario de importantes rituales agrícolas como el Unu Raymi, ceremonia que consiste en realizar una ofrenda al agua. Este ritual reconoce la interdependencia fundamental entre la agricultura y el agua, elementos inseparables en la cosmovisión andina. La elección de este sitio arqueológico para una ceremonia tan significativa demuestra la continuidad del valor sagrado atribuido a este espacio a través de los siglos.





La Casa de la Cultura del Bicentenario

El proyecto de la Casa de la Cultura del Bicentenario

Origen y objetivos del proyecto

El proyecto de la Casa de la Cultura del Bicentenario surge como una iniciativa para preservar, revitalizar y difundir el rico patrimonio cultural del distrito de Sangarará. La investigación antropológica y etnográfica que sustenta el presente libro forma parte de los esfuerzos preliminares para la fundamentación y desarrollo de este proyecto.

Los principales objetivos que persigue la Casa de la Cultura del Bicentenario son:

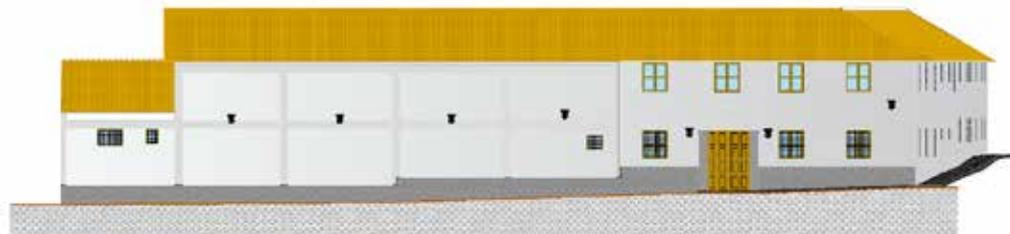
- Documentación y preservación: Recopilar, catalogar y preservar las diversas manifestaciones del patrimonio cultural material e inmaterial del distrito de Sangarará, incluyendo tradición oral, conocimientos ancestrales, prácticas rituales, expresiones artísticas y testimonios históricos.
- Investigación: Promover estudios multidisciplinarios sobre la historia, arqueología, antropología y ecología del distrito, generando conocimientos que contribuyan a la comprensión y valoración de su patrimonio cultural.
- Difusión cultural: Crear espacios y mecanismos para la difusión del patrimonio cultural entre la población local, nacional e internacional, contribuyendo al fortalecimiento de la identidad cultural y al desarrollo del turismo sostenible.
- Educación y transmisión intergeneracional: Facilitar procesos educativos que permitan la transmisión de conocimientos ancestrales y la valoración del patrimonio cultural entre las nuevas generaciones.
- Revitalización cultural: Generar condiciones para que las prácticas culturales tradicionales se mantengan vivas y dinámicas, adaptándose a los contextos contemporáneos sin perder su esencia y significado.
- Articulación territorial: Establecer vínculos entre las diversas comunidades que conforman el distrito de Sangarará, promoviendo el intercambio cultural y el reconocimiento de su patrimonio común y sus particularidades locales.



El desarrollo de este proyecto se enmarca en el contexto de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia del Perú, aprovechando esta importante efeméride para poner en valor la contribución histórica y cultural del distrito de Sangarará, particularmente su papel en la Gran Rebelión de Túpac Amaru II, cuyo primer enfrentamiento victorioso para los rebeldes fue la Batalla de Sangarará.



ELEVACION PRINCIPAL



ELEVACION LATERAL DERECHA



Rol en la preservación y difusión cultural

La Casa de la Cultura del Bicentenario está concebida para desempeñar un papel fundamental en la preservación y difusión del patrimonio cultural del distrito de Sangarará, actuando como un centro vital para la dinamización de la vida cultural local y como puente entre las prácticas ancestrales y los desafíos contemporáneos.

Entre los roles específicos que se prevé desempeñe esta institución se encuentran:

Centro de documentación: Recopilación, sistematización y archivo de testimonios orales,

documentos históricos, registros audiovisuales y toda información relevante sobre el patrimonio cultural del distrito.

Museo comunitario: Exposición de elementos representativos de la cultura material local (vestimenta, herramientas, objetos rituales, etc.) contextualmente interpretados.

Centro de interpretación histórica: Presentación de la historia local, con especial énfasis en eventos significativos como la Batalla de Sangarará y la participación de figuras como Tomasa Ttito Condemayta.

Espacio para talleres y capacitación: Realización de actividades formativas orientadas a la

transmisión de conocimientos tradicionales (textilería, cerámica, gastronomía, medicina tradicional, música, danza, etc.).

Promotor de investigaciones: Apoyo y fomento a investigaciones multidisciplinarias sobre diversos aspectos del patrimonio cultural local, en colaboración con instituciones académicas y culturales.

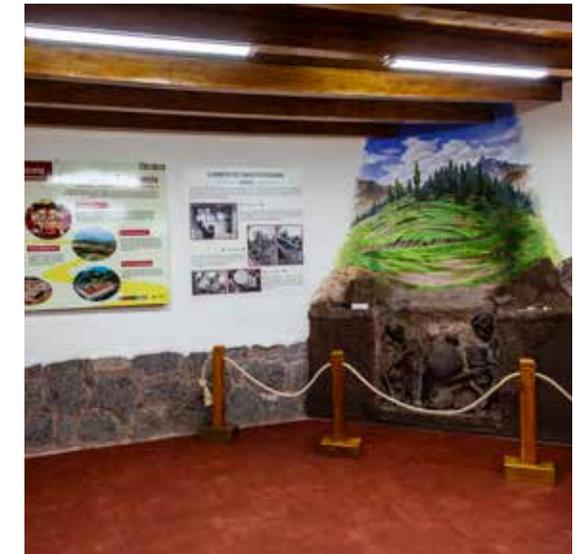
Articulador con el sistema educativo: Desarrollo de programas educativos en coordinación con las instituciones educativas locales, facilitando la incorporación de contenidos culturales locales en los procesos formativos.

Sede de eventos culturales: Organización y

acogida de festivales, encuentros, conferencias y otras actividades que dinamicen la vida cultural del distrito.

Punto focal para el turismo cultural: Orientación a visitantes interesados en conocer el patrimonio cultural del distrito, articulando rutas culturales que incluyan sitios arqueológicos, templos coloniales, paisajes culturales y participación en festividades tradicionales.

Espacio de diálogo intercultural: Promoción del diálogo entre diferentes perspectivas culturales, generacionales y disciplinarias, fomentando una aproximación respetuosa y enriquecedora a la diversidad cultural.

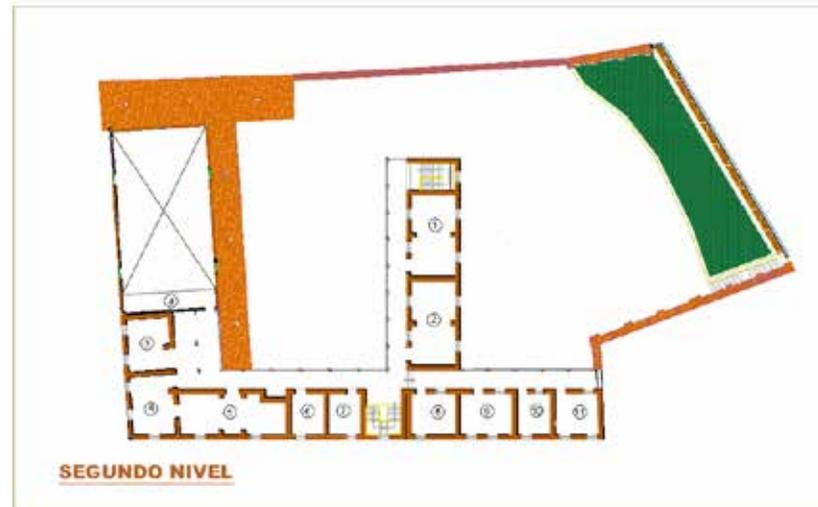




PRIMER NIVEL

1. ZAJUAN
2. SALA TOMAS Y TITO CONDENAHTA
3. SALA LA GRAN RESERVA
4. SS-HI VAREDES
5. SS-HI MILLERES
6. ADMINISTRACION
7. RESIDENCIA
8. GUARDIANA
9. CAMERINOS VAREDES
10. CAMERINOS MILLERES
11. SALA DE LECTURA
12. SANGRARIAS ANTES DEL BICENTENARIO
13. EXPOSICION DE TEJIDOS
14. PATIO 1
15. PATIO 2
16. TANQUE CISTERNA Y SISTEMA CONTRA INCENDIO

- AUDITORIO
1. DEPÓSITO
 2. SALA DE SONIDO E ILUMINACION
 3. ESCENARIO
 4. CAMERINOS VAREDES
 4. CAMERINOS MILLERES



SEGUNDO NIVEL

1. SALA DE DISQUENON Y BIODIVERSIDAD
2. SALA DE DIBUJO Y SERVICIOS
3. SALA MANIFESTACIONES CULTURALES
4. SALA SANGRARIAS ATREVEZ DEL TIEMPO
5. SALA DE CULTURA E IDENTIDAD
6. SS HI VAREDES
7. SS HI MILLERES
8. SALA ORIGEN DE LOS APellidos
9. SALA TALLER Y JUEGO
10. OFICINA DDC 010000
11. OFICINA DDC 020000

- AUDITORIO
1. PALCO

La Casa de la Cultura del Bicentenario se concibe, en este sentido, no como un mero repositorio de objetos y conocimientos del pasado, sino como un espacio dinámico donde la cultura se vive, se recrea y se proyecta hacia el futuro, en un diálogo constante entre tradición e innovación.

Proyección a futuro

La proyección futura de la Casa de la Cultura del Bicentenario contempla un desarrollo progresivo y sostenible que permita consolidarla como una institución de referencia en la preservación y promoción del patrimonio cultural andino. Esta proyección incluye diversas dimensiones:

Infraestructura: Desarrollo de espacios físicos adecuados para las distintas funciones de la Casa de la Cultura, concebidos con criterios de accesibilidad, sostenibilidad ambiental y consonancia con la estética y los materiales tradicionales locales.

Colecciones: Ampliación progresiva del acervo documental, audiovisual y de cultura material, a través de investigaciones, donaciones y adquisiciones estratégicas.

Programación cultural: Desarrollo de una agenda cultural permanente que incluya exposiciones temporales, ciclos formativos, festivales artísticos y otras actividades que mantengan vivo el interés de la comunidad local y atraigan visitantes.



Integración regional: Establecimiento de redes de colaboración con otras instituciones culturales de la región Cusco y a nivel nacional, facilitando intercambios, exposiciones itinerantes y programas conjuntos.

Proyección internacional: Vinculación con circuitos de turismo cultural internacional y con instituciones académicas y culturales extranjeras interesadas en el patrimonio andino.

Sostenibilidad económica: Diversificación de fuentes de financiamiento, incluyendo aportes públicos, cooperación internacional, ingresos propios por servicios, producción cultural y desarrollo de emprendimientos culturales asociados.

Participación comunitaria: Fortalecimiento de mecanismos de participación que aseguren que la Casa de la Cultura sea apropiada por la comunidad local como un espacio propio, donde sus voces, perspectivas y aspiraciones estén representadas.

Innovación tecnológica: Incorporación progresiva de recursos tecnológicos que potencien la documentación, preservación y difusión del patrimonio cultural, como digitalización en 3D, realidad aumentada, plataformas digitales interactivas, entre otros.

Investigación aplicada: Desarrollo de líneas de investigación que no solo documenten el patrimonio cultural, sino que también exploren



sus aplicaciones contemporáneas en ámbitos como la producción sostenible, la seguridad alimentaria, la medicina intercultural o el diseño.

La proyección a futuro de la Casa de la Cultura del Bicentenario se enmarca en una visión donde la valoración del patrimonio cultural no constituye un ejercicio nostálgico de vuelta al pasado, sino un recurso fundamental para construir un futuro más digno, sostenible y culturalmente diverso.



Arquitectura

La concepción arquitectónica de la Casa de la Cultura del Bicentenario busca crear un espacio que armonice con el entorno natural y cultural del distrito de Sangarará, incorporando elementos tradicionales en diálogo con soluciones contemporáneas de diseño sostenible.

Aunque no se dispone de información detallada sobre el proyecto arquitectónico específico, es posible esbozar algunos principios y criterios que deberían orientar su diseño:

Integración con el paisaje cultural: El diseño debe considerar la relación visual y simbólica con elementos significativos del paisaje como

los Apus tutelares, la laguna de Pomacanchi y otros referentes geográficos importantes para la identidad local.

Diálogo con la arquitectura tradicional: Incorporación respetuosa de elementos, materiales y técnicas constructivas tradicionales (adobe, piedra, madera, teja) reinterpretados con criterios contemporáneos de seguridad y sostenibilidad.

Espacios para múltiples funciones: Configuración de ambientes flexibles que permitan albergar diferentes actividades (exposiciones,

talleres, proyecciones, ceremonias, etc.) adaptándose a las necesidades cambiantes de la institución.

Consideraciones bioclimáticas: Diseño que responda adecuadamente a las condiciones climáticas locales (frío nocturno, radiación solar intensa, temporada de lluvias) aprovechando soluciones pasivas de climatización como la inercia térmica, la orientación solar y la ventilación natural.

Accesibilidad universal: Eliminación de barreras arquitectónicas que dificulten el acceso a

personas con discapacidad, adultos mayores u otros grupos con necesidades específicas.

Espacios exteriores integrados: Incorporación de áreas exteriores como plazas, patios y jardines que puedan albergar actividades al aire libre y sirvan como espacios de transición entre el edificio y su entorno.

Simbolismo cultural incorporado: Integración de elementos simbólicos de la cosmovisión andina en el diseño arquitectónico, no como meras decoraciones, sino como componentes significativos que enriquezcan la experiencia del espacio.

Sostenibilidad ambiental: Utilización de materiales de bajo impacto ambiental, gestión eficiente de recursos como agua y energía, y consideración del ciclo de vida completo del edificio.

La arquitectura de la Casa de la Cultura del Bicentenario debe constituir en sí misma una expresión de los valores culturales que la institución busca preservar y promover, convirtiéndose en un referente contemporáneo de la identidad cultural del distrito de Sangarará.





Bibliografía

Aguiló, F. (1997). La problemática puquina y el catecismo del P. Jerónimo Ore. La Paz.

Aguiló, F. (1997). Vocabulario de la lengua Puquina. Cochabamba: Centro Portatales.

Alavi, Z. (2005). Toponimia Andina. IEB. [Inédito]

Alaperrine-Bouyer, M. (2007). La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.

Albó, X. (1990). Historia de los Pueblos Indígena del Occidente Boliviano. Oruro: PNVD.

Amado González, D. (2005). Sistema vial andino en el valle del Cusco. En Instituto Nacional de Cultura, Los pueblos indígenas ante el mundo global: Il encuentro de pueblos Quechuas de América (pp. 193-209). Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

Aparicio Vega, M. J. (1965). Apuntes para la historiografía de Canchis [Tesis de bachillerato]. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

Caballero Girón, F. (2005). La heroína Tomasa Tito Condemayta en la revolución de Túpac Amaru. [Sin editorial].

Camps I., A. (1983). Aproximación al Estudio de la Toponimia. Cuba.

Canal Ccarhuarupay, J. F. (2013). Cambios y continuidades en el sistema religioso del Señor de Qoyllorit'i (1ª ed.). Cusco: Fondo Editorial del Ministerio de Cultura.

Cerrón-Palomino, R. (1987). Lingüística quechua. Cusco: CERABAC.

Cerrón-Palomino, R. (2008). Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y del aimara. La Paz: PROEIB Andes/UMSS/Plural Editores.

Chávez González, O. (2017). Urin qichwa. Siminchik allin qillqanapaq: chankakunapaq qullawkunapaq.

Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. (1971). La rebelión de Túpac Amaru. Colección Documental de la Independencia del Perú (Tomo II, Vol. 2). Perú.

De Ayala Manuel, J. (1993). Diccionario de Gobierno y legislación de Indias (Tomos I-XI). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

De Esquivel y Navia, D. (1980). Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco (2 tomos). Lima: Villanueva S.A.

De la Puente Luna, J. C. (2016). Incas Pecheros y Caballeros hidalgos: la desintegración del orden incaico y la génesis de la nobleza incaica colonial en el Cuzco del siglo XVI. Revista Andina, (54). CBC, Cusco.

Decoster, J.-J. (2000). Una herencia onerosa: la encomienda cuzqueña siglo XVI. Revista del Archivo Regional del Cusco, (15), 103-119.

Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco. (2013). Plan de Monitoreo Arqueológico del Proyecto “Construcción complejo Ecoturístico Comunidad Campesina Yanampampa, Sangarará, Acomayo”. Cusco.

Escandell-Tur, N. (1997). Producción y comercio de tejidos coloniales los obrajes y chorrillos del Cusco 1570-1820. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Flores Galindo, A. (Ed.). (1988). Comunidades campesinas: Cambios y permanencias (2ª ed.). Chiclayo: Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD.

Flores Ochoa, J. (Ed.). (2009). Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco. Cusco: CBC-UNSAAC.

Garret, D. (2009). Sombras del Imperio la Nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825 (J. Flórez Espinoza, Trad.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial.

Gibaja Oviedo, A. (Ed.). (1983). Arqueología andina (1ª ed.). Cusco: INC.

Glave, L. M. (1989). Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Godenzzi, J. y Vengoa, J. (1994). Runasimimanta yupaychakusun. Manual de lingüística quechua para bilingües. Cusco: Asociación Pukllasunchis/CBC.

Gutiérrez, R. (1993). Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial integración cultural y persistencias. En R. Gutiérrez (Coord.), Pueblos de indios: Otro urbanismo (pp. 11-59). Quito: Abya-yala.

Hardman, M. (1983). Compendio de Estudio de Estructura Fonológica y Gramatical del Idioma Aymara. La Paz: ILCA.

Ibarra G., D. (1982). Lenguas Indígenas de Bolivia. La Paz: Juventud.

Instituto Nacional de Cultura - Cusco. (2005). Proyecto de Investigación Arqueológica Pampamachay - Quespillaqta (Sangarará - Acomayo). Dirección de Investigación y Catastro. Cusco.

Instituto Nacional de Cultura - Cusco. (2007). Informe final del Proyecto de Investigación Arqueológica Del Templo “Virgen de las Nieves de Sangarará”. Dirección de Investigación y Catastro. Cusco.

Jaime, Z. (2006). Utasan Utjir Qollanaka. Bolivia: Ministerio de Salud y Deportes.

Laime A., T. (2020). Diccionario Bilingüe puquina castellano. La Paz: Bolivia.

Lehnert Santander, R. (1994). Diccionario Toponimia Kunza. Antofagasta: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lewandowski, T. (1986). Diccionario Lingüístico. Madrid: Cátedra.

Luna, E., Viguera, A. y Baez, G. (2005). Diccionario Básico de Lingüística.

Mamani, M. (2004). Toponimias Altiplánicas del Departamento de La Paz. La Paz: Diagramación.

Mamani Aruquipa, H. (2009). Gramática descriptiva del quechua. CADEP-Cusco.

Marín, M. (2009). Concepto clave: gramática, lingüística y literatura (2ª ed.). Buenos Aires: Aique Grupo Editor.

Matienzo, J. de (1967). Gobierno del Perú (1562). Lima: Institut Francais d'Études Andines.

Matthews, P. H. (1980). Introducción a la Teoría de la Estructura de la Palabra. Madrid: Paraninfo.

Mattos Cárdenas, L. (2004). Urbanismo andino e hispano americano ideas y realizaciones (1530-1830). Lima: Universidad Nacional de Ingeniería/Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes.

Menéndez Pidal, R. (1968). Toponimia Prerrománica Hispana. Madrid: Gredos.

Miranda, F. (s.f.). Toponimia aymara y glotofagia. En Lengua nativa.

Mitsu, M. (1998). El Error Lingüístico. La Paz.

Mörner, M. (1995). Algunas reflexiones sobre historia y espacio. Población y Sociedad Revista Regional de estudios Sociales, (1), 21-34. Tucumán.

Numhauser, P. (2015). Diego de Trujillo y los Señores de la Coca de los Andes del Cusco, siglo XVI. Poder privilegios y el Silencio historiográfico. En D. Amado González, J. F. Forniés Casals y P. Numhauser (Eds.), Escrituras Silenciadas: Poder y violencia en la Península Ibérica y América (pp. 99-117). España: Universidad de Alcalá.

O'Phelan Godoy, S. (2016). Siete ensayos sobre la gran rebelión de los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari (2ª ed.). Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco - Ministerio de Cultura Subdirección de Industrias Culturales y Nuevos Medios.

Pacheco Farfán, J. (2008). Tomasa Tito Condemayta heroína de Acos hito histórico y paradigma de liberación de la mujer. Cusco: JL. Editores.

Ramos, G. (2010). Muerte y conversión en los Andes Lima y Cuzco, 1532-1670. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ramos, G. (2020). El cuerpo en Palabras: Estudios sobre religión salud y humanidad en los Andes Coloniales. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Roca, P. (2013). Terror en los Andes la violencia como sistema en el Perú Colonial. Lima: Derrama Magisterial. Ruta Pedagógica Editora.

Rosas Álvarez, W. y Valencia Blanco, D. (Eds.). (2012). Cultura andina: Cosmovisión, arqueología. Tomo 1 (1ª ed.). Cusco: FUNSAAC/Convenio CIUF-UNSAAC.

Sánchez G., R. (1988). Libro de Oro de Pampanqay Imagen e Historia de San Antonio. Cusco.

Saussure, F. de (1987). Curso de Lingüística General. Madrid: Alianza.

Solís F., G. (1997). La gente pasa, los hombres pasan. G. Herrera.

Toledo, A. (1987). Lenguas y Pueblos Altiplánicos en Torno al Siglo XVI. Cusco.

Ttito Silva, A. (s.f.). Tomasa Títo - Kuntimayta Hurtado de Mendoza en la revolución de Tupaq Amaru. Acos: Municipalidad de Acos.

Vallenas Centeno, B. N. (2019). Informe Final del Proyecto de Investigación Arqueológica Con Excavaciones de la Obra Recuperación del Monumento Virreinal Religioso Templo Santa Catalina De Marcaconga Distrito de Sangarará, Provincia Acomayo, Departamento Cusco. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura Cusco - Subdirección Desconcentrada de Patrimonio Cultural y Defensa del Patrimonio Cultural - Área Funcional de Obras.

Villanueva Urteaga, H. (1988). Cuzco 1689 - informes de los párrocos al Obispo Mollinedo: Economía y Sociedad en el Sur Andino. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Walker, C. (2009). Diálogos con el Perú. Ensayos de Historia. Lima: San Marcos.

Walker, C. (2012). Colonialismo en Ruinas: Lima frente al terremoto y tsunami de 1746 (J. Flores Espinoza, Trad.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Tarea Asociación Gráfica Educativa.

Walker, C. (2013). De Túpac Amaru a Gamarra Cusco y la formación del Perú Republicano 1780-1840 (M. Martínez, Trad., 3ª ed.). Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Walker, C. (2015). La rebelión de TUPAC AMARU (Ó. Hidalgo Wuest, Trad.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
de Cusco