

**UNIVERSIDAD CATÓLICA
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO
ESCUELA DE POSTGRADO**



TÍTULO
**El Proceso Histórico de los Cañaris en la Región
Lambayeque, Perú**

Autor:
Julio César Felizardo Fernández Alvarado

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO
DE DOCTOR EN BIENESTAR SOCIAL Y DESARROLLO
LOCAL**

**Chiclayo, Perú
2011**

TÍTULO DE LA TESIS
El Proceso Histórico de los Cañaris en la Región
Lambayeque, Perú

POR:

Magister Julio César Felizardo Fernández Alvarado

Tesis presentada a la Escuela de Postgrado de la Universidad
Católica Santo Toribio de Mogrovejo, para optar el Grado de
DOCTOR EN BIENESTAR SOCIAL Y DESARROLLO
LOCAL

APROBADO POR:

Dra. Sofía Lavado Huarcaya
Presidenta del Jurado

Dr. Víctor Alvitres Castillo
Secretario de Jurado

Dr. César Jiménez Calderón
Vocal / Asesor

CHICLAYO, 2011

A la Memoria de mi padre, Doctor César Augusto Fernández Fernández (Santo Tomás, 07 de marzo de 1937 - Chiclayo, 17 de agosto del 2010), dedico esta investigación con especial cariño, gratitud y sentido recuerdo.

“Un compatriota mío, José María Arguedas, llamó al Perú el país de “todas las sangres”. No creo que haya fórmula que lo defina mejor. Eso somos y eso llevamos dentro todos los peruanos, nos guste o no: una suma de tradiciones, razas, creencias y culturas procedentes de los cuatro puntos cardinales.” Mario Vargas Llosa: Elogio de la lectura y la ficción. Discurso Nobel. 7 de diciembre de 2010.

AGRADECIMIENTO

No es posible hacer una investigación, sin contar con amigos y colaboradores, que en el transcurso del tiempo, hayan hecho posible tener un acopio de datos etnográficos, que faciliten comprender paulatinamente, lo que son los Cañaris de Lambayeque, por ello estas líneas van dirigidas a todas y cada una de las personas, que me han permitido sumar en este esfuerzo, todos los aportes, sugerencias y críticas, que han servido para llegar a un parcial término.

Una de las primeras personas, con la que compartí el caro anhelo, de tratar de conocer y entender a los Cañaris de la región de Lambayeque, fue la profesora, Rosa Vásquez Julón, Coordinadora General del Programa “La Industria en la Educación” del diario La Industria de la ciudad de Chiclayo. Gracias a ella, tuve la oportunidad de acercarme a este grupo étnico, desde la perspectiva de la educación en la escuela, y más allá del simple hecho de conocer, también fue el tema de fortalecer la identidad cultural del pueblo cañareño. Estoy sumamente agradecido a Rosa Vásquez, por las ocasiones en las que hemos viajado juntos, sorteando una serie de vicisitudes, al final el contacto con el pueblo, valió todo el sacrificio. La amistad, gentileza y apertura que ha tenido para conmigo, es algo que jamás podré pagar, por ayudarme también en los detalles más pequeños, en el transcurso de esta investigación, que oficialmente se inició en el año 2009, a través de la Página de Corresponsales Escolares del diario La Industria de la ciudad de Chiclayo.

No sería justo, dejar de lado a los dignos profesores Dandy Berrú Cubas y Rocío Sérnaque Chapilliquén. A Dandy por dar de su tiempo y

viajar con nosotros a Cañaris, permitiendo entronizar con las personas de la zona. A la profesora Rocío, por acompañarnos en varias ocasiones a Cañaris y a sus caseríos, en bien de la educación y el fortalecimiento de la identidad cañareña. A ambos mi gratitud, por compartir sus experiencias conmigo sobre los Cañaris, porque ambos trabajaron varios años en el caserío de La Laguna, zona en que son bien recordados y queridos por sus ex alumnos.

La primera vez que nos conocimos con el profesor cañareño, José Gaspar Lucero, fue gracias a un encuentro que tuvimos en el diario la Industria de la ciudad de Chiclayo, reunión propiciada por Rosa Vásquez. En el año 2009, nos volvimos a reencontrar en la capital del distrito de Cañaris, lugar donde por primera vez aprecié la “*Danza de Cascabel*” y “*El Taqui*”. Asimismo, a partir de allí, conversamos con José Gaspar Lucero, sobre las danzas y características de cada una de ellas, proporcionándome datos que han sido muy útiles para la presente investigación. A él mis más infinitas gracias, por compartir de la cultura y la sabiduría de su pueblo. A través de José Gaspar, tuve la gran suerte de conocer a su señor padre, Don Florentino Gaspar Huamán, conocido como Don Floro o Flor Martín, de quien aprendí el gran significado de las campanas, que hasta antes de esa fecha, no había aquilatado la gran trascendencia de las mismas.

A la maestra, Elizabeth Ernestina Arista Sánchez, que trabaja en el caserío de Pamaca, en el distrito de Cañaris, por compartir sus conocimientos, acerca de las plantas de la zona, que ha sido de importancia para esta investigación, a ella mi gratitud.

Al director de la Institución Educativa, N° 11144, del caserío de La Laguna, en la persona del profesor, Paulino Lucero Huamán, que gracias a sus gestiones y desvelos, pudimos reencontrarnos en varias

oportunidades, y compartir personalmente de la cultura de su pueblo, en el caserío donde trabaja. A él y al equipo de trabajo que le acompaña, mi gratitud por siempre.

Al profesor del caserío de La Laguna, Saturdino Bernilla Reyes, por enseñarme acerca del tema de los maestros curanderos de su pueblo, y entender como se desarrolla este tema en su comunidad.

Cuando abordé el tema de las deidades o dioses de los antiguos Cañaris, fue de gran utilidad, la obra de Joaquín Huamán Rinza, que hizo un acopio etnográfico importante; sin ese esfuerzo, hubiera sido materialmente imposible desentrañar el mensaje encubierto, que está detrás de las versiones orales. Desde nuestro encuentro en Cañaris, hemos cultivado una grata amistad, y al mismo tiempo, conversado sobre temas relativos a su pueblo.

A las madres de la Congregación Religiosa Misioneras de Jesús, Verbo y Víctima, que me permitieron conocer el campanario de la Iglesia San Juan Bautista de Cañaris, recinto donde pude constatar directamente, lo que Don Florentino Gaspar Huamán me había informado. A ellas mi gratitud por su bondad al recibirme.

El profesor, Alfredo Carrasco Lucero, que trabaja en el caserío de Atunpampa en Incahuasi, le agradezco sinceramente por trasmitirme su experiencia, su conocimiento del quechua y de la música típica que él posee, que le ha permitido enseñarme cosas que no sabía, sobre el patrimonio inmaterial de la cultura de Cañaris e Incahuasi.

A mi amigo y colega Carlos Wester La Torre, por leer mis primeros artículos sobre los Cañaris, y darme ideas y sugerencias, que he tomado en cuenta en la presente investigación. A él mi gratitud por todos los

momentos que compartimos, no solo de nobles ideales, sino además de gratas tertulias y pláticas culturales.

Una persona con la que comparto temas de investigación e ideales comunes en este campo, es con Julia Maturana Coronel, investigadora que ha tenido la gentileza de leer el primer borrador, a ella mi gratitud por sus comentarios y críticas.

Al maestro y amigo, Genaro Cabrera Rojas, por haber leído el texto de este documento, y darme sus impresiones al respecto del tema, que para mí son de gran valor y prueba de nuestra grata amistad.

A una amiga, Aurora Zapata Rueda, que desde su especialidad que es el campo de la salud, me ha hecho llegar sugerencias y críticas a esta investigación, las mismas que hemos incluido.

No puedo dejar de mencionar a mi hermana, Kathya Fernández Alvarado, que tuvo a bien, leer el texto original de este documento, y hacer críticas y comentarios, que han sido asimilados en este texto. A ella mi sincera gratitud.

A mi asesor, el Doctor César Jiménez Calderón, quien me animó a realizar este tema, y al mismo tiempo agradezco por sus sugerencias, aportes y críticas a este trabajo.

Finalmente, si omito a alguien en estas líneas, les expreso las disculpas del caso, y mi agradecimiento por sus palabras de ánimo y de estímulo para seguir adelante.

ÍNDICE

LISTA DE FIGURAS	XIII
RESUMEN Y PALABRAS CLAVES	XV
INTRODUCCIÓN	XVII

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

1. Formulación del Problema	24
2. Justificación.....	24
3. Marco Teórico	24
3.1. Antecedentes	25
3.2. Bases teórico - científicas.....	29
3.3. Definición de términos.....	35
3.4. Hipótesis de investigación y variable cualitativa.....	40
3.4.1. Formulación de la hipótesis de investigación.....	40
3.4.2. Variable cualitativa.....	41
3.5. Objetivos.....	41
3.5.1. Objetivo general.....	41
3.5.2. Objetivos específicos.....	41

CAPÍTULO II

MARCO METODOLÓGICO

1. Diseño metodológico.....	42
1.1. Tipo y Diseño de Investigación.....	43
1.2. Métodos, Técnicas e Instrumentos de Recolección de Datos.....	43
I) Procedimiento etnográfico.....	43
a) Determinación del nivel de participación.....	44
b) Recolección de la información.....	44

c) Nivel de objetividad.	46
II) Confiabilidad.	47
III) Validez.	50
IV) Análisis de los datos.	51

CAPÍTULO III

ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

I. La historia y la lengua de los Cañaris de Lambayeque.	53
1. ¿Cañares, Cañari, Cañaris y Kañaris?	58
2. Los Cañaris y la dominación Inca.	66
3. Las Huarangas, Pachacas y las Parcialidades de Cajamarca.	79
3.1. Huaranga de Bambamarca.	81
3.2. Huaranga de Pomamarca.	81
3.3. Huaranga de Chondal.	81
3.4. Huaranga de Caxamarca.	81
3.5. Huaranga de Guzmango.	82
3.6. Huaranga de Chuquibamba.	83
3.7. Huaranga de Mitimaes.	83
3.7.1. Guayacondor.	84
3.7.2. Cañaris.	88
3.7.3. Quechuas.	88
3.7.4. Collasuyu.	88
3.8. Parcialidad de Colquemarca.	89
3.9. Parcialidad de Malcadan.	89
4. Cañaris, reducción de indios o pueblo de indios.	90
5. El quechua de Ferreñafe o Q II A.	97
6. Topónimos y denominaciones quechuas y españolas.	99
6.1. Topónimos Cañaris.	100
6.2. Topónimos de Incahuasi.	107
6.3. Denominaciones de plantas nativas.	121

6.4. Denominaciones Españolas.....	129
II. La religiosidad popular en los cañaris	133
1. Las campanas de la iglesia de Cañaris.....	135
2. Los retablos de la iglesia de Cañaris.....	139
3. La Fiesta de San Juan Bautista de Cañaris.....	146
III. Manifestaciones folclóricas.....	150
1. El Folclor.....	151
1.1. Deidades de los antiguos Cañaris.....	152
1.1.1. Nina Masha.....	153
1.1.2. Piedra y Rumi.....	155
1.2. La vestimenta de las mujeres de Cañaris.....	165
1.2.1. La Lliclla.....	165
1.2.2. El Anaco, Acso o Aczo.....	168
1.2.3. El Chumbe, Chumbi, Chunbe o faja.....	171
1.2.4. La blusa, la pañoleta y el sombrero.....	174
1.3. Danzas.....	178
1.3.1. La Danza de Cascabel.....	178
1.3.2. El Taqui.....	184
1.3.3. La Cashua.....	187
1.4. Instrumentos musicales.....	188
1.4.1. La Dulzaina o Chirimia.....	188
1.4.2. El Pinkullu.....	195
1.5. El Curanderismo.....	199
1.5.1. Los maestros curanderos.....	202
1.5.2. La limpia con cuy.....	203
1.5.3. La Congona (<i>Pereromia inaequalifolia</i> Ruiz. & Pav.).....	206
1.5.4. El Rumilanche (<i>Eugenia obtusifolia</i> Cambess).....	207
1.6. Las Tradiciones.....	209
1.6.1. El Pedimento.....	209

1.6.2. El Quedamiento.....	211
1.6.3. El Techado de Casa o El Pararaico.	214
1.6.4. La “Unsha”.....	216
1.6.5. La “Costumbre”.....	223
1.7. Comidas típicas.	227
1.7.1. El shurumbo.....	228
1.7.2. La tortilla de queso con trigo.....	229
1.7.3. La sopa de mote seco.....	230
1.7.4. La sopa de gallina.....	230
1.7.5. La sopa de maíz verde.	230
1.7.6. El dulce de Chipchi (<i>Cucurbita ficifolia</i> Bouche).....	231
1.7.7. El Chipchi horneado y en caldo.....	233
CONSIDERACIONES FINALES	235
RECOMENDACIONES	249
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	251

LISTA DE CUADROS Y FIGURAS

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Características de las Llicllas que usaban las Coyas Incas	167
Cuadro 2. Características de los Anacos que usaban las Coyas Incas	170
Cuadro 3. Características de los Chumbe que usaban las Coyas	172

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Ubicación del distrito de Cañaris en la Región Lambayeque.....	57
Figura 2. Túpac Inca Yupanqui.....	68
Figura 3. Las Huarangas de Cajamarca,.....	80
Figura 4. Camino Real de la Sierra de Piura.....	86
Figura 5. Iglesia San Juan Bautista de Cañaris.	136
Figura 6. Campana con el grabado de “SOY-D-D-MIGEL-D-LEONYRIBERA”	137
Figura 7. Campana completa con las inscripciones “ERAELAÑOD1721-D-M”.	138
Figura 8. Retablo con el cristo crucificado de Cañaris	140
Figura 9. El sol en el retablo del cristo crucificado de Cañaris.....	141
Figura 10. La luna en el retablo del cristo crucificado de Cañaris.....	143
Figura 11. Dibujo de la creación	144
Figura 12. Retablo o dibujo cosmogónico	145
Figura 13. Mujeres preparando las flores para el santo patrón	149
Figura 14. Huanca de Puncurumi.....	164
Figura 15. Niña de Cañaris usando la Lliclla.....	166
Figura 16. Joven luciendo el Anaco	169
Figura 17. Pañoleta sobre la cabeza	176
Figura 18. Imágen de la Coya Inca	177
Figura 19. Danza de los Guerreros Cascabeleros.....	180
Figura 20. El Taqui en Cañaris.	186
Figura 21. El Dulzainero, el señor Juan Mendoza Esteban.....	189
Figura 22. La Dulzaina.....	190

Figura 23. Limpia con cuy.	204
Figura 24. Parada de la “Unsha”.	219
Figura 25. Repartiendo el guarapo.	220
Figura 26. La “Mamita” terminando de hacer el collarín.	221
Figura 27. Colocación del collarín a la “Unsha”	221
Figura 28. Señalando donde se harán los cortes a la “Unsha”.	222
Figura 29. Ernesto Reyes Huamán, encargado de reunir la comida.	225
Figura 30. Mariano Mendoza Bernilla, realizó el agradecimiento.....	226
Figura 31. La “Costumbre” al pie de la “Unsha”.....	227
Figura 32. El Chipchi de Cañarís	231
Figura 33. El Chipchi de Cañarís hecho mate para depósito.	232

RESUMEN Y PALABRAS CLAVES

Resumen:

La investigación es acerca del grupo cultural Cañaris, Región Lambayeque, como pueblo andino del cual existe muy poca información documental, siendo una sociedad que se ha mantenido al margen de los diversos cambios que suceden dentro de la región. Cañaris es uno de los seis distritos de la provincia de Ferreñafe, el mismo que destaca por sus usos y costumbres, que son totalmente diferentes al mundo de la costa. Es un pueblo que tiene como lengua materna al quechua, y al castellano como lengua que también conocen para poder comunicarse. Los Cañaris tienen festividades, vestimentas, gastronomía, mitos, cuentos y leyendas que los distinguen de los demás pueblos de la costa y también de la sierra de Cajamarca.

Palabras claves:

Cañaris, Etnografía, identidad cultural, proceso histórico, sociedad autóctona.

ABSTRACT AND KEY WORDS

Abstract.

The research is about the cultural group known as Cañaris in Lambayeque, an Andean village with little documentary information. This society has stayed out of the various changes occurring within the region. Cañari is one of the six districts of the province of Ferreñafe. It stands out its uses and customs, which are totally different to the world of the coast. It is a people whose native language of Quechua, and Castilian as a language also known to communicate. The festivities have Cañaris, clothing, food, myths, tales and legends that distinguish them from other peoples of the coast and the sierra de Cajamarca.

Key Words:

Cañaris, cultural identity, Ethnography, historical process, native society.

INTRODUCCIÓN

La primera vez que abordamos el tema de los Cañaris de manera pública, fue un 07 de mayo del 2009, en un Encuentro Binacional Perú - Ecuador, realizado en la ciudad de Jaén. En esa ocasión, en presencia de arqueólogos peruanos y ecuatorianos, se puso sobre la mesa el tema de los Cañaris, y la relación que existe entre ambos pueblos, tanto del lado del Perú como del lado de Ecuador. A partir de allí, se incluyó en la agenda, que además del tema de la cultura Mayo - Chinchipe, de la cultura Marañón, de la cultura Bracamoros, de las obras rupestres, se incluiría a este grupo étnico, que se encontraba en ambos lados y era parte de la cultura de ambos pueblos. Es desde ese momento, que hemos tenido reuniones para tratar el tema de los Cañaris, en Cuenca y Loja (Ecuador); en Ferreñafe (Lambayeque) y Trujillo (La Libertad), por el lado del Perú.

Toda investigación tiene un inicio, pero muchas veces no sabemos el final, porque la investigación es dinámica, no es estática, habrán cosas que otros investigadores verán, que nosotros no vimos o analizamos, pero eso es lo saludable de todo esto, los nuevos aportes y críticas que se harán, al trabajo que luego de ser visto, será un antecedente de la visión que tuvimos, de un determinado momento de la historia de un pueblo, para ello el registro etnográfico, permitirá adentrarnos en una realidad disímil a la realidad costeña y citadina de Lambayeque, como son los Cañaris.

El desarrollo de esta investigación continuó, gracias a la Página Escolar, de Corresponsales Escolares del diario La Industria de la ciudad de Chiclayo; el proceso fue lento y gradual, llevando al autor del presente trabajo a preguntarse ¿Por qué se llaman Cañaris? ¿Qué son los Cañaris? ¿Dónde están? ¿Qué costumbres tienen? ¿Por qué hablan

quechua? ¿Qué relación tiene Cañaris con la región de Lambayeque? ¿Qué tanto sabemos de los Cañaris? ¿Qué publicaciones existen sobre los Cañaris? Estas y otras interrogantes más, son las que inicialmente nos propusimos, para poder comprender quiénes son y por qué son lo que son los Cañaris.

Grande fue nuestra sorpresa al enterarnos, que sobre los Cañaris de Lambayeque, existían pocos trabajos, y al mismo tiempo aislados unos de otros, era como que esta etnia, hubiera quedado mimetizada por la historia y por los propios lambayecanos, que poco o casi nada se sabía sobre el tema. Para ello, lo primero que hicimos fue documentarnos lo mejor posible, sobre la visión que tuvieron los cronistas del siglo XVI, XVII y XVIII acerca de los Cañaris del Perú, encontrando que las fuentes históricas hablan de manera reiterativa de los Cañaris de Ecuador, zona de donde vinieron inicialmente hacia territorio peruano en la época de los Incas. Otro aspecto que nos ayudó mucho en el trabajo de investigación, fue la parte etnográfica, a través de las entrevistas que realizamos a maestros de la zona de Cañaris e Incahuasi; y viajes a varios de sus caseríos, permitiéndonos tener un contacto directo con la realidad de ese pueblo.

El presente trabajo fue concebido como un proceso, entendiendo como proceso a la acción de ir hacia adelante, por ello, esto significa que esta investigación tiene ese derrotero, que seguirá en la medida que existan nuevos aportes sobre el tema, desde diversas perspectivas propias de un grupo étnico como son los Cañaris de Lambayeque, que es un mundo con su propia identidad.

No existe investigación completa ni definitiva, pero si hasta donde se encuentra el estado de la cuestión en relación al tema, es lo que sabemos y esto será una plataforma para nuevas propuestas, en bien de

un pueblo que tiene una gran sabiduría, en relación con la naturaleza que les rodea. Si en algo hemos podido dar un aporte sobre este pueblo andino, enclavado en la región de Lambayeque, nos sentiremos satisfechos por la misión asumida.

Los datos interpretados de la realidad en estudio, en este caso, la etnia de los Cañaris, han sido simplificados con el fin de describirlos de manera conceptual. Las afirmaciones epistémicas pertenecientes al endógeno social, requieren ser demostradas en cuanto reflejan la situación actual del objeto de estudio; por ello, para llegar a demostrar estas afirmaciones, las condiciones suficientes, residen en el proceso histórico del cual el objeto de estudio actual es el resultado -estudio etnográfico-; esto es, una base teórica que ayuda en la interpretación de la realidad, basada en evidencias proporcionadas por los informantes. Así, cada componente del conjunto de afirmaciones epistémicas, corresponden con una demostración interpretada de la realidad en estudio; en otras palabras, una afirmación epistémica está referida al significado que tienen los fenómenos investigados, en las representaciones mentales de las personas, pertenecientes al grupo social o etnia en estudio.

La interpretación de la realidad en estudio, involucra un volumen de información muy grande, por lo que se hace necesario simplificarla en categorías o componentes dimensionales del objeto, y cómo éstas han producido intersecciones endógenas, percibidas a través de los esquemas mentales de las personas, directamente involucradas en el área delimitada del estudio.

Tratar las dimensiones del objeto, lo convierte a éste en multidimensional e interpretado con enfoques diversos. Sin embargo, si las dimensiones del objeto son interpretadas con métodos diversos, entonces el objeto será interpretado inter o transdisciplinariamente. La

creación de valor (César Jiménez, Comunicación personal, 2011) del proceso, tiene como centro al bienestar general, porque trasciende y la conducta de las personas estará alimentada permanentemente, por el incremento de su conocimiento, que genera interés e importancia en su vida interior y en su entorno.

Este razonamiento ha permitido concretar un problema de estudio, expresado en la siguiente interrogante ¿Cuál es el proceso histórico de los Cañaris en la Región Lambayeque? Por consiguiente, el objeto de estudio evidenciado, es el proceso histórico de la etnia Cañaris. El objetivo formulado en este estudio, es el de caracterizar e interpretar el proceso histórico de los Cañaris en Lambayeque, Perú.

El conjunto de afirmaciones epistémicas están referidas como (a) la historia de los Cañaris de Lambayeque, es parte de la historia de los Cañaris de Ecuador, desde la época del Tahuantinsuyu; (b) los Cañaris del Perú, son una mixtura entre tradiciones de los antiguos Incas, y de las poblaciones propias de la serranía de Cajamarca; (c) el proceso de religiosidad popular es parte de un sincretismo religioso muy fuerte y acentuado, en la comunidad de Cañaris, a través de sus festividades religiosas, las mismas que poco a poco van perdiendo su interés por parte de los propios pobladores de la zona; (d) las manifestaciones folclóricas, entre ellas las danzas, las vestimentas, los instrumentos y la música, son parte de un largo proceso de mezclas, entre lo nativo ancestral y lo hispano, que hasta ahora tienen los Cañaris; y (e) la lengua que hablan los Cañaris, no es la antigua lengua Cañari de la zona de Ecuador, sino el quechua, que fuera impuesto por los Incas.

En el análisis interno, la pertinencia del estudio, refiere la necesidad de aumentar la información y base documentaria sobre la etnia “Cañaris” de Lambayeque. La factibilidad del trabajo de investigación,

está demostrado porque el objetivo ha sido logrado, con el concurso de recursos adecuados como la experiencia que tiene el investigador en el campo, equipo de trabajo con pobladores de la zona, información recopilada desde hace más de dos años, y en el financiamiento del propio investigador. La prioridad comunicada al estudio, ha consistido en la emergente necesidad por un lado, de generar información científica sobre esta etnia, y la motivación extrínseca para presentar el correspondiente informe de investigación, como requisito para optar el grado de doctor en Bienestar Social y Desarrollo Local. Además, la valorable colaboración de los pobladores cañarenses, ha sido muy importante, y ha permitido sistematizar la información y metodología para presentar los resultados.

La eficacia de los resultados del estudio, ha quedado manifiesta por la información estratégica generada, que permite elaborar proyectos de inversión y desarrollo en esta zona. Los pobladores tienen ahora datos interpretados sobre sus orígenes comunitarios, y pueden elaborar un destino común, basado en la autoconfianza y la identidad social.

La teoría crítica de la sociedad, plantea que la práctica y los razonamientos teóricos y conceptuales, se producen en un determinado momento histórico, adquiriendo entonces un valor práctico-teórico-cognitivo: desde este punto, se organiza el conocimiento sistematizado, y los objetos de estudio que comprende dicho conocimiento.

El trabajo de investigación consta de tres capítulos, en los cuales, en el primer capítulo abordamos el marco teórico conceptual que sustenta la presente investigación. En la segunda parte de este trabajo, ingresamos a tratar el marco metodológico que hemos asumido para realizar la investigación etnográfica.

En el tercer capítulo, se encuentra el bagaje de información etnográfica como fruto del trabajo cualitativo, que ha permitido comprender en parte, a un pueblo como los Cañaris.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

En este capítulo abordaremos todo lo concerniente al marco teórico conceptual que hemos utilizado en la presente investigación, como es la formulación del problema, la justificación, los antecedentes, las bases teórico – científicas, la definición de términos, la hipótesis y la variable utilizada, para concluir con los objetivos, tanto general como específicos de la investigación que presentamos; para ello se hace necesario plantearnos al mismo tiempo algunas ideas propias del problema que nos convoca, como es el proceso histórico de los Cañaris en la región de Lambayeque, Perú, para ello es importante realizar algunas interrogantes al respecto. En el ámbito académico se hace referencia a los Cañaris en la región de Lambayeque, pero ¿Qué tanto conocemos de este grupo cultural? ¿Cómo explicamos la presencia de un grupo quechua hablante en una zona alejada del Cusco? ¿Qué distingue a los Cañaris de la región

Lambayeque de otras etnias en América? ¿Qué tradiciones tienen los Cañaris de Lambayeque? ¿Cuáles son las costumbres y Festividades de los Cañaris? En este trabajo, trataremos de explicar estas interrogantes, para poder entender el por qué de su existencia en Lambayeque. No podemos comprender el proceso histórico de los Cañaris del Perú, si no entendemos la historia de los Cañaris de Ecuador, y como se desplazaron hacia el actual territorio peruano. El conjunto de interrogantes planteadas, son las que trataremos de responder, como producto de esta investigación.

1. Formulación del Problema

¿Cuál es el proceso histórico de los Cañaris en la región Lambayeque?

2. Justificación

La investigación que proponemos es importante, porque permitirá entender a un grupo étnico conocido como los Cañaris de Lambayeque; y como se relaciona o no con los Cañaris de Ecuador. Además, esta investigación es relevante, porque será un aporte a la ciencia, en el entendimiento de una etnia quechua hablante en la región Lambayeque, la misma que permitirá fortalecer un proceso de identidad cultural regional, permitiendo afianzar un valor cultural, constituyéndose en un aporte para la historia, la región y el país.

3. Marco Teórico

En esta parte, incluiremos los antecedentes, las bases teórico científicas y las definiciones, la hipótesis, la variable y los objetivos que sustentan nuestra investigación, y que ayudaran a comprender el problema de los Cañaris en el ámbito de la región Lambayeque.

3.1. Antecedentes

Para los efectos de la presente investigación, hemos considerado adecuado consultar fuentes bibliográficas, que nos ayuden a comprender este problema cultural, conocido como los Cañaris de Lambayeque.

Las referencias históricas del siglo XVI hacen mención al hijo de Pachacutec Inca Yupanqui, llamado Tupa Inga Yupanqui (Murúa, 2001, p. 72 y 73) o Túpac Inca Yupanqui (Garcilaso, 1959, p. 451), que tuvo un gobierno desde 1471 hasta 1493 d.C. (Kauffmann, 1980, p. 567). Este Inca vivió a 39 años de la llegada de Pizarro y sus huestes al Perú, siendo Garcilaso de la Vega quien narra el pasaje de la conquista de los Cañaris por parte de este Inca, pero antes de conquistar la provincia de Cañari, conquistó a los Paltas en el camino. De la zona de los Paltas es de donde los Incas llevaron la fruta conocida como Palta hacía el Cusco. Garcilaso es claro al afirmar que el Inca, conquistó esta provincia con mucha facilidad, haciéndolo a través de regalos más que con las armas, aunque es gente belicosa, pudo más la mansedumbre de sus jefes. Esta etnia traía por distinción la cabeza tableada, porque desde que nacían, le ponían una tablilla en la frente y otra en la parte posterior, y le ataban de ambos lados, y cada día le iban apretando y juntaban más y más, la criatura siempre estaba echada de espaldas, y no le quitaban las tablillas hasta los tres años; teniendo – según indica Garcilaso – cabezas feísimas, y así a cualquier nativo que tenía la frente más ancha de lo normal, le llamaban *Palta uma*, que quiere decir: Cabeza de Palta.

Pasó el Inca dejando en Palta un gobierno espiritual y temporal en aquella provincia, y llegando a la zona, les envió los

requerimientos acostumbrados, que se rindiesen o tomasen las armas. Los Cañaris estuvieron con diversidad de pareceres, pero al final se conformaron con obedecer al Inca y recibirle como autoridad, por que vieron que por sus bandos y discordias no podían resistirse, y así salieron a recibir al Inca con fiesta y obediencia. El Inca los recibió con mucho agrado y les hizo regalos, dándoles vestidos que lo necesitaban. Asimismo, ordenó que los doctrinasen en adorar al Sol, y también en la vida política que tenían los Incas. Los Cañaris antes de la llegada de los Incas, adoraban por Dios principal a la Luna y en segundo lugar a los árboles grandes y a las piedras que se diferenciaban de las comunes, particularmente si eran jaspeadas, con la doctrina de los Incas, los Cañaris adoraron al Sol, al que hicieron templo, casa de escogidas y muchos sitios para los Incas.

Los Cañaris dieron tributo a los Incas, aumentando las tierras de labor, sacaron acequias para regar, hicieron en aquella provincia todo lo que acostumbraban hacer en todas las que ganaban los Incas. Los Cañaris fueron muy buenos seguidores, tal como se demostró en las guerras entre Huáscar y Atahualpa. Aunque después cuando los españoles ingresaron, - afirma Garcilaso - uno de los Cañaris se pasó de bando y con su solo ejemplo bastó, para que ellos quisieran a los españoles y luego aborreciesen a los Incas.

Hecha la conquista de los Cañaris, tuvo a bien el gran Túpac Inca Yupanqui entender y ordenar a las muchas etnias que se agrupaban debajo del nombre Cañari, y para favorecerles más, el Inca asistió personalmente a la doctrina y enseñanza de sus ceremonias y leyes. El Inca invirtió mucho tiempo en dejar bien asentada, pacífica y tranquila de tal manera, que las demás

provincias no sujetas a los Incas, se dignasen a recibirlo como tal. Entre aquellas etnias – dice Garcilaso – existe una llamada Quillacu, que es gente vil, miserable y de poco ánimo, que temen les ha de faltar la tierra, el agua y el aire. El Inca mando imponer el tributo que los tan sucios pagaban de sus piojos, por obligarles a que se limpiasen y no se dejen comer de ellos. Túpac Inca Yupanqui y después su hijo Huayna Capac, ennoblecieron mucho esta provincia de Cañarís, que llaman Tumipampa (Garcilaso, 1959, p. 451).

En relación a la lengua que hablaron los Cañarís de Ecuador, hemos encontrado que según Collier y Murra (2007, p. 42 y 43) tienen una posición al respecto de este tema, cuando indican que *“Por otro lado, los pobladores preincaicos del área, los Cañarís en Azuay y Cañar, y los Paltas en Loja, son mucho menos conocidos, particularmente en cuanto a la identificación de restos arqueológicos con datos etnográficos. La lengua Cañari es insuficientemente conocida; se extinguió en algún momento durante el siglo XVII y solamente un limitado vocabulario basado mayormente en topónimos y patronímicos se ha rescatado (...). Se han sugerido algunas vinculaciones de este idioma. Arriaga cree que el Cañari tiene parentesco Caribe (...), pero sus evidencias son insuficientes. Uhle había pensado al principio que existía relación estrecha entre el Cañari y el Mochica, hablado en la costa norte del Perú (...). Más tarde (...) pensó que los Cañarís hablaban un idioma Chorotega, lo cual no es una contradicción tan grande ya que pensaba que la civilización Chimú de la costa norte del Perú y las culturas “Mayoides” de Cañar, eran de ascendencia centro americana. El Sr. Jijón (...) propuso agrupar varios idiomas del sur del Ecuador y del norte del Perú en una familia Puruhá-Mochica, de la cual sería miembro el Cañari, aunque es admitido*

que Cañari y Puruhá eran en apariencia mutuamente incomprensibles. Todo el asunto requiere mayor investigación.” En una conversación personal con Alberto Flores Ochoa (Comunicación personal, 2008, Lima), acerca de la lengua de los Cañaris de Lambayeque, nos manifestó que el tipo de quechua es el de la zona de Huancavelica. En esta región se habla la lengua quechua de la variante Q II A o quechua de Ferreñafe según la clasificación que realizan los lingüistas Gary Parker (1963), Alfredo Torero (1964, 1974, 1983), y Cerrón - Palomino (1987); a estos podemos agregar el trabajo de Gerald Taylor (1999). Existe consenso entre los investigadores, que este tipo de quechua se habla en la comprensión de las actuales regiones de Lambayeque (sierra de las provincias de Ferreñafe y Lambayeque, al Sur/Sureste del límite entre las tres regiones de Piura, Cajamarca y Lambayeque: para el caso de Lambayeque se habla esta variante del quechua en las provincias de Ferreñafe en los distritos de Cañaris e Incahuasi; y en la provincia de Lambayeque en las comunidades de Penachí y Santa Lucía; en la región de Cajamarca (Noroeste de la provincia de Cutervo y Suroeste de la de Jaén, en el límite entre las regiones de Piura, Cajamarca y Lambayeque) de manera específica en las provincias de Jaén: zona de Colasay (ángulo Suroeste de la provincia, próximo al límite con la provincia de Cutervo (región Cajamarca) y las regiones de Piura y Lambayeque); y en la jurisdicción de la provincia de Cutervo en las zonas de Querocotillo (entre Cutervo y el límite con la región Lambayeque); así mismo en la comprensión de la provincia de Chota en la zona de Miracosta y Sangana (Oeste/Noroeste de la provincia); y en la región de Piura en las zonas alto andinas de Huarmaca y La Pilca (zona serrana de la región Piura) (Taylor 1996). La lengua quechua que se habla en Cañaris e Incahuasi, es la que se conoce como el quechua de Ferreñafe.

3.2. Bases teórico - científicas

En el tema de las fuentes documentales que tienen que ver con grupos étnicos, hemos encontrado información que ayudará a comprender a otros grupos similares o parecidos, que fueron parte de un antiguo territorio, otros casos que continúan existiendo como parte de una continuidad cultural, y en otras circunstancias como parte de guerras y distensiones entre pueblos, que han originado el desplazamiento de una determinada etnia a otro territorio fuera de su espacio natural e histórico. En el caso americano, se utiliza mucho el termino pueblos o sociedades originarias, el mismo que se presta a diversas interpretaciones, porque no todos los pueblos fueron originarios de un determinado ámbito geohistórico.

Hace más de una década atrás, Rodrigo Montoya Rojas, abordaba de manera crítica y reflexiva, el aspecto de la carencia de información sobre los grupos étnicos en el Perú, indicando que una visión de conjunto supone una información global como punto de partida para abordar el tema indígena. Montoya cita el último trabajo de una larga vida, realizado por Inés Pozzi Scott, profesora emérita de San Marcos, que ofreció 62 fichas con información de primera mano, reunida por antropólogos y lingüistas especialistas en cada uno de los pueblos indígenas de la Amazonía. Este fue el mejor camino – sostiene Montoya – utilizado hasta ahora para tener una visión de conjunto de todos los grupos étnicos amazónicos (Montoya, 2000, p. 9).

En la investigación de Inés Pozzi Scott que cita Montoya, hace mención a todos los grupos étnicos propios de la Amazonía, como son las 13 familias lingüísticas y 42 grupos étnicos o culturas,

entre ellos están: I. Arahua: 1. Amuesha, 2. Ashaninka, 3. Culina, 4. Chamicuro, 5. Machiguenga, 6. Nomatsiguenga, 7. Piro. II. Cahuapana: 8. Chayahuita, 9. Jebero. III. Arakmbet: 10. Arakmbet, IV. Huitoto: 11. Bora, 12. Huitoto, 13. Ocaina, V. Jíbaro: 14. Achual, 15. Aguaruna, 16. Candoshi, 17. Huambisa, 18. Jíbaro, VI. Pano: 19. Amahuaca, 20. Capanahua, 21. Cashibo-Cacataibo, 22. Cashinahua, 23. Isconahua, 24. Mayo-Pisabo, 25. Mayoruna, 26. Nahua, 27. Sharanahua, 28. Shipibo-Conibo, 29. Yaminahua, VII. Peba Yagua, 30. Yagua, VIII. Quechua: 31. Quechua lamista, 32. Quechua del Napo, 33. Quechua del Pastaza, IX. Tacana: 34. Ese´Ejja, X. Tucano: 35. Orejón, 36. Secoya, XI. Tupi-guarani: 37. Cocama-Cocamilla, XII: Záparo: 38. Arabela, 39. Iquito, XIII. Sin clasificación: 40. Taushiro, 41. Ticuna, 42. Urarina (Montoya, 2000, p. 11). Dentro de esta clasificación no aparecen las lenguas que si existen en la zona norte del Perú, existiendo en esa época todavía un vacío que ahora ya tenemos referencias para poder entender a ciertas etnias y culturas.

Montoya (2000, p. 13) afirmaba que si se considera que los grupos humanos de menos de mil personas están en proceso de extinción, 18 lenguas y pueblos indígenas estarían condenados a desaparecer; siete, cuyas lenguas son habladas hasta por 3,000 personas, estarían en peligro de extinción; siete, habladas hasta por 10,000 personas pueden ser por el momento relativamente estable; y 7, habladas por más de 10,000 y hasta por 40,000 personas, podrían contar con una reproducción asegurada. Las cifras pueden cambiar si los criterios que se usan son modificados. Por las lenguas que se perdieron es fácil deducir que en 1532 hubo más culturas y lenguas que ahora - sostiene Montoya - y como sabemos que por lo menos 18 están ahora en un proceso

inevitable de desaparición, la tendencia de largo plazo indica que el número de culturas será cada vez menor.

En América del Sur, los incas formaron un imperio, sometieron a numerosos pueblos distintos de los andes y de la costa. Sin sus excedentes agropecuarios, sus ejércitos, su tecnología y su superioridad demográfica no lo habrían conseguido. Intentaron someter a los amazónicos y cuando se les presentó la oportunidad de liberarse de ellos gracias a una alianza con los españoles no dudaron en hacerlo. Esa alianza fue uno de los elementos decisivos para explicar la rápida caída de los incas (Montoya, 2000, p. 17).

En la república Argentina, así como lo es en el Perú, existen comunidades aborígenes, la investigación que realiza Libertad Milliani (2006: 191-192) nos presenta un registro de esas comunidades, destacando los Toba, los Mocoví y los Pilagá, que se encuentran en la región noreste y a su vez todas pertenecían a la gran nación Guaycurú. Se caracterizan por sus artesanías, tejidos en palmas y paja, como también en barro cocido, en los cuales se encuentran elementos muy decorativos, utensilios de uso cotidiano. A orillas de ríos y bañados todavía se encuentran familias aborígenes que viven de la caza y la pesca para obtener sus alimentos. Asimismo, están los Omaguas, los Diaguitas, los Comechingones y los Quilmes, los que se ubican en el noroeste del país, se caracterizan por ser personas alegres y solidarias; son los propulsores de la fiesta de la Pachamama en el mes de febrero junto al carnaval que comienza con el topamiento de comadres y se termina en el carnaval enarinado. También existen los Wichi, a los cuales los españoles llamaron Matacos, que traducida al castellano puede adoptar el significado de “*animal de poca monta*” o “*animal sin importancia*”, se localizan en el centro norte del

territorio nacional. Sobreviven - afirma Milliani - alrededor de 16,000 personas que se desplazan por las provincias de Formosa, Chaco y Salta. Se calcula que hubo aproximadamente 100,000 habitantes de esta etnia. Los Chané y Chiriguanos hace 2500 años habitaban el centro oeste del país. La raza Chaguanca, las comunidades Chiriguanas, Chané y Tapietes, se hallan unidas por un solo objetivo, luchar por conseguir que les restituyan sus tierras. Los Guaraníes en la región misionera, habitantes de la selva, recolectores de frutos y miel, tejedores de fibras y algodón; comunidades que mantienen sus danzas típicas en las cuales se visten con plumajes y adornos; selva adentro hay gente que usa tapones en las orejas, labios y nariz, especialmente el hombre. Al final está los Tehuelches en la Patagonia argentina y los Mapuches, que se los llamaba "*gente de la tierra*" al Sur.

En el Norte de África, entre Marruecos y Mauritania, con Argelia al Este y frente a las Islas Canarias hacia el Oeste, se encuentra la República Árabe Saharaui Democrática – RASD, nación que es estudiada por Ramírez y Baba Chej (2006, p. 195) indicando que los habitantes de esta nación viven en lugares diversos como los Campamentos de Refugiados Saharauis de Tinduf (Argelia), en los territorios ocupados por los marroquíes o en el exilio por todo el mundo. Pero todos ellos siguen unidos con un objetivo común: constituir su Estado independiente en su territorio de El Sáhara Occidental, ocupado desde hace 30 años por Marruecos. Aunque no se tiene un censo exacto, debido a la deslocalización de sus ciudadanos, se estiman las cantidades siguientes: unos 180,000 habitantes en los Campamentos de Refugiados; 150,000 en los Territorios Ocupados; y 50,000 en la diáspora. En total, alrededor de 400,000. Esta nación invadida y dividida es una cultura y etnia que hasta el día de hoy vive y siente lo

que significa el desarraigo de su tierra, que es donde se han adaptado a lo largo de los siglos y que ahora es parte de un pueblo en lucha por su libertad.

Carlos Agudelo cuando analiza el tema de la población negra en Colombia, indica que la nueva carta magna planteaba una “*ruptura ideológica*” con el anterior mandato constitucional de más de un siglo de existencia (1886) que, inspirado en el universalismo y el centralismo, era el sustento institucional de las no pocas exclusiones históricas y contemporáneas de la sociedad colombiana. En ese contexto renovador que rodeó la Constitución de 1991, uno de los actores sociales que surge ante el país como sujeto político diferenciado son las “*comunidades negras*”, consideradas institucionalmente desde ese momento, a través de su artículo 55 – AT55, como grupo étnico con derechos territoriales y culturales específicos. El surgimiento de la etnicidad negra como fuente de derechos e instrumento político, confluye con el protagonismo que adquiere la región del Pacífico colombiano, considerada como una de las reservas mundiales más ricas en biodiversidad y espacio de protección prioritaria del medio ambiente (Agudelo, 2007, p. 299-300).

En el ámbito de la República de Bolivia, Mario Quintanilla Arandía, sostiene que es innegable la interculturalidad en un país de nueve millones de habitantes, de los cuales el 60% vive en las ciudades (población urbana) y el 40% vive en el campo (población rural) y existen aproximadamente 37 culturas distintas, con sus elementos de identidad, cosmovisión, idioma, usos y costumbres. De acuerdo al censo del 2001, el 62% de la población total pertenece a un grupo indígena u originario. El 30.7% se reconocen como quechuas, 25.2% se reconocen como aymaras, 6.1% se reconocen miembros de alguno de los otros 32 grupos, dentro de

los cuales los más numerosos son los chiquitanos (2.2%) y los guaraníes (1.6%). Estas estadísticas son solo ratificación de la estructura multicultural que con variaciones se han dado desde inicios de la República. La mayoría de los ciudadanos (58%) sabe alguna lengua originaria, un 46% habla además el castellano y solo un 12% ignora los idiomas originarios. El otro 42% sabe solo castellano. Comparativamente, - afirma Quintanilla - Bolivia es probablemente el tercer país por el número absoluto de hablantes de lenguas indígenas, superado por México y Perú. Sólo Paraguay tiene un porcentaje más elevado de hablantes de una lengua originaria, en este caso guaraní. A partir de la fundación de la república en 1825, la población es reconocida como mestiza, una mezcla cultural y racial entre lo español y lo originario, que si bien pudo haber sido complementaria, terminó siendo una mala combinación de sus integrantes porque dejó excluidas a las mayorías originarias (Quintanilla, 2007, p. 349).

La región del Circumpolar Norte, que comprende a los países nórdicos y a los que se encuentran cerca al Polo Norte, cuentan con poblaciones nativas o indígenas, es el caso de Groenlandia, la población vive en las extensas costas orientales y occidentales de Groenlandia, que asciende a 57,000 habitantes; el 88 por ciento de la misma es de etnia groenlandesa (inuit). Groenlandia es una región con autogobierno en el reino de Dinamarca. El primer asentamiento colonial danés se estableció en 1721 cerca a la actual capital, Nuuk, en la costa occidental. En 1953, Groenlandia se convirtió por ley en una parte integral de Dinamarca y, en 1979, se estableció un Gobierno Autónomo luego de negociaciones entre Groenlandia y Dinamarca. Desde ese entonces, Groenlandia tiene su Parlamento y Gobierno Autónomo, responsables de la mayoría de los asuntos internos. Desde 2004,

los gobiernos de Dinamarca y Groenlandia han llevado negociaciones para una mayor autonomía groenlandesa. IWGIA (2007: 32) es el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, y realiza un reporte de cómo se encuentran estas poblaciones, las que son cada vez más amenazadas por la globalización, la falta de inclusión social, la marginación y la falta de derechos para con las comunidades indígenas.

Noruega cuenta con una comunidad indígena llamada Sámi. No hay información disponible sobre la cantidad exacta. Según una encuesta lingüística de 1999, 23,000 personas hablan la lengua Sámi, pero se estima que la población Sámi es mucho mayor. Su estatus como pueblo está reconocido por la enmienda constitucional 110ª de la constitución de Noruega (Grunnloven). Los territorios tradicionales del pueblo Sámi cubren grandes partes de Noruega continental. Sus tierras, que tradicionalmente han sido utilizadas para el pastoreo de renos, la caza y recolección, están bajo la presión constante de corporaciones mineras nacionales e internacionales, empresas energéticas estatales, las fuerzas Armadas de Noruega y otros. El Sámediggi (el Parlamento Sámi) es el organismo político del pueblo Sámi; los representantes son Sámi y son electos democráticamente por ellos. El Sámediggi trata asuntos dentro del marco establecido por una ley que regula tanto el funcionamiento del Parlamento como otros asuntos legales de los Sámi (la Ley Sámi) (IWGIA, 2007, p. 36).

3.3. Definición de términos.

La siguiente lista de términos es un conjunto de palabras que para efectos de nuestra investigación es menester no sólo conceptualizar, sino es necesario definir las, con el propósito de

saber qué tipo de definiciones estamos tomando, para que el lector entienda hacia donde está dirigida la presente investigación.

Apu. Rico, noble, poderoso. Señor grande, eminente, excelso. Dios. Sagrado. Jefe, mandatario. Gran nevado, deidad terrenal de mayor importancia, generalmente un nevado (Torres, 2002a, p. 156).

Baile. Es la pieza musical destinada a ser bailada (RAE, 2001, p. 183).

Brujería. (De bruja) que viene a ser, supersticioso y engaños en que cree el vulgo que se ejercitan las brujas (RAE, 1984^a, p. 217).

Brujo. Se define como, hombre supersticioso o embaucador de quien se dice que tiene pacto con el diablo, como las brujas (RAE, 1984a, p. 217).

Cañaris. En el trabajo de Glauco Torres (2002a, p. 258) indicaba que el nombre Cañari se refiere a un servidor doméstico y también el que recoge productos del suelo. En el caso de Jesús Arriaga sostiene que provendría de las voces: Kan=culebra; y ara=guacamayo; hijo de la culebra y la guacamaya. Jijón y Caamaño, manifestaba que acaso provenga de la planta denominada Kañaro, una leguminosa (*Erythrina umbrosa* Kunth) que gustaba mucho a las guacamayas. Gonzáles Suárez en cambio, propone que podría derivar del verbo quechua “Cañariny” que significa incendiar, quemar deliberadamente una cosa. Cañari querría decir incendiario. Por su parte Víctor Manuel Albornoz, sostiene que lo de Kañari, acaso tenga la significación de “el que va primero, el que está a la vanguardia” (Cárdenas, 2008, p. 77).

Chaman. Palabra siberiana divulgada a través del ruso, se refiere al hechicero, al que se supone dotado de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc. (RAE, 1984a, p. 422).

Chamanismo. Viene a ser el conjunto de creencias y prácticas referentes a los chamanes (RAE, 1984a, p. 422).

Cuento. (Del lat. *Computus*, cuenta). m. Relato, generalmente indiscreto, de un suceso. 2. Relación, de palabra o por escrito, de un suceso falso o de pura invención. 3. Narración breve de ficción (RAE, 2001, p. 477).

Curanderismo. M. curandería. Intrusión de los curanderos en el ejercicio de la medicina (RAE, 2001, p. 485).

Curandero, ra. M. y f. Persona que, sin ser médico ejerce prácticas curativas empíricas o rituales. Persona que ejerce la medicina sin título oficial (RAE, 2001, p. 485).

Danza. Es el conjunto de danzantes (RAE, 2001, p. 491).

Festividad. (Del lat. *festivitas*, *-atis*). f. Día festivo en que la Iglesia celebra algún misterio o a un santo. 2. Fiesta o solemnidad con que se celebra algo (RAE, 2001, p. 711).

Gastronomía. f. Arte de preparar una buena comida. 2. Afición a comer regaladamente (RAE, 2001, p. 761).

Hechicero (ra). (De hechizo). Que viene a ser, que práctica el supersticioso arte de hechizar (RAE, 1984b, p. 722).

Hechizar. Proviene (de hechizo), según la credulidad del vulgo, privar uno a otro de la salud o de la vida, trastornarle el juicio, o causarle algún otro daño, en virtud de ciertas confecciones y práctica supersticiosas (RAE, 1984b, p. 723).

Leyenda. (Del lat. *legenda*, n. pl. del gerundio de *legere*, leer). Relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos (RAE, 2001, p. 929).

Mitimae. (Del quechua *mítmaq*, colono, advenedizo). M. Miembro de un grupo de pobladores que durante el predominio de los incas era transplantado a una región distinta de su zona de origen con fines políticos y administrativos (RAE, 2001, p. 1027).

Mito. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significado universal (RAE, 2001, p. 1027).

Originario. (Del lat. *originarius*). adj. Que da origen a alguien o algo. 2. Que trae su origen de algún lugar, persona o cosa (RAE, 2001, p. 1108).

Pueblo. (Del lat. *populus*). m. Ciudad o villa. 2. Población de menor categoría. 3. Conjunto de personas de un lugar, región o

país. 4. Gente común y humilde de una población (RAE, 2001, p. 1260).

Quechua. (Quizá del nombre de una tribu peruana). adj. Se dice del indígena que al tiempo de la colonización del Perú habitaba la región del Cuzco, y, por ext., de otros indígenas pertenecientes al Imperio incaico. U. t. c. s. 2. Se dice de los actuales descendientes de estos. U. t. c. s. 3. Perteneciente y relativo a estos indios y a su lengua. 4. m. Lengua hablada por los primitivos quechuas, extendida por los incas a todo el territorio de su imperio, y por los misioneros católicos a otras regiones (RAE, 2001, p. 1271).

Sincretismo. La expresión griega sincretismo, fue la unión de los cretenses contra un enemigo común que dio origen al término sincretismo, por que antiguamente designaba la “coalición de los cretenses”. El término sincretismo fue adoptado en la época moderna con el fin de referirse a las doctrinas que consisten en fundir diversas opiniones sin que haya al parecer un criterio de “selección”. Por esta razón se contraponen con frecuencia el sincretismo al eclecticismo, el cual es un “seleccionismo”. La advertencia de que no debe confundirse el sincretismo con el eclecticismo fue hecha por Jakob Brucker, el cual decía que una cosa es la *philosophia ecléctica* y otra muy distinta la *philosophia syncretistica*, hasta el punto de que comparar una cosa con otra es como “comparar la luz con la oscuridad” (...). Se usa el vocablo sincretismo sobre todo para designar el sincretismo filosófico-religioso que se desarrolló durante los primeros siglos de nuestra era. Este sincretismo adoptó varias formas: el sincretismo judaico-alejandrino (Filón), el sincretismo platónico-órfico-caldaico (Siriano), el sincretismo gnóstico-helénico-cristiano, el sincretismo del corpus Hermeticum (...). Característico de todas estas formas de

sincretismo es el intentar fundir elementos religiosos y filosóficos usualmente considerados como heterogéneos (Ferrater 1984: 3050). El sincretismo es un sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes (RAE, 2001, p. 1405).

Tocapo o Tucapu. La palabra aparece en las crónicas, referida a diseños presentes en el vestuario suntuoso: “...*mantas largas y unas camisas (...) con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman tucapu, que en nuestra lengua quiere decir vestidos de reyes...*” (Cieza, Señorío, c. VI). Por su parte Huamán Poma usa con frecuencia el vocablo *tocapo*, en su sentido estricto probablemente, de diseños multicolores tejidos o bordados que decoran el vestuario de la realeza. En ningún momento, empero, los autores antiguos atestiguan que los *tocapo* representaban una forma de escritura (Kauffmann, 1980, p. 62).

Vestimenta. (Del lat. *vestimenta*. pl. *-tum*, vestido). f. vestido (RAE, 2001, p. 1557).

3.4. Hipótesis de investigación y variable cualitativa.

3.4.1. Formulación de la hipótesis de investigación.

La historia de los Cañaris de Lambayeque, es parte de la historia de los Cañaris de Ecuador, desde la época del Tahuantinsuyu. Los Cañaris del Perú, son una mixtura entre tradiciones de los antiguos incas, y de las poblaciones propias de la serranía de Cajamarca. El proceso de religiosidad popular es parte de un sincretismo religioso muy fuerte y acentuado, en la comunidad de Cañaris, a través de sus festividades religiosas, las mismas que poco a

poco van perdiendo su interés por parte de los propios pobladores de la zona. Las manifestaciones folclóricas, entre ellas las danzas, las vestimentas, los instrumentos y la música, son parte de un largo proceso de mezclas, entre lo nativo ancestral y lo hispano, que hasta ahora tienen los Cañaris. La lengua que hablan los Cañaris no es la antigua lengua Cañari de la zona de Ecuador, sino el quechua, que fuera impuesto por los Incas.

3.4.2. Variable cualitativa.

El estudio es univariado, debido a la naturaleza cualitativa del estudio: Proceso histórico de los Cañaris.

3.5. Objetivos.

3.5.1. Objetivo general.

Caracterizar el proceso histórico de los Cañaris en Lambayeque.

3.5.2. Objetivos específicos.

- Conocer la historia de los Cañaris de Lambayeque.
- Conocer el tipo de lengua que hablan los Cañaris.
- Identificar el proceso de religiosidad popular que tienen los Cañaris.
- Identificar las manifestaciones folclóricas que tienen los Cañaris.

CAPÍTULO II

MARCO METODOLÓGICO

En este capítulo abordaremos todo lo concerniente al marco metodológico de una investigación cualitativa, desde el campo de la etnografía, para poder caracterizar el proceso histórico de los Cañaris en la región Lambayeque en el Perú.

1. Diseño metodológico.

Debemos indicar que la presente investigación está enmarcada dentro del enfoque del desarrollo local, a través de la metodología etnográfica, por tratarse de una etnia o sociedad, para ello se hace necesario precisar el tipo, diseño y procedimiento etnográfico a seguir, tal como a continuación exponemos.

1.1. Tipo y Diseño de Investigación.

La investigación es de carácter cualitativo, porque tomará contacto con una realidad específica, y además es transversal, porque tiene un tiempo determinado que comprende desde el 2009 hasta el 2011. De otro lado, el diseño de esta investigación está dentro del enfoque etnológico, a través de la etnografía, por estar referida a una cultura de la sierra lambayecana, diferente en usos y costumbres a la realidad costeña y citadina de la ciudad de Chiclayo.

1.2. Métodos, Técnicas e Instrumentos de Recolección de Datos.

La metodología etnográfica que estamos asumiendo, está en función al trabajo que realiza un etnólogo en una determinada comunidad o etnia, en este caso los Cañaris de Lambayeque. Este procedimiento, consta de cuatro partes que el investigador debe tener presente, al tratar de abordar una investigación de este tipo, en base al objeto de estudio que es: El proceso histórico de Cañaris en la región de Lambayeque. Es por esta razón, que hemos asumido la metodología etnográfica propuesta por Wilson, tal como a continuación presentamos.

I) Procedimiento etnográfico.

La investigación es típicamente etnográfica, por ello utilizaremos la metodología etnográfica propuesta por Wilson, la que es citada por Martínez (1995: 10-14) podemos distinguir los procesos o etapas que aparecen a continuación:

a) Determinación del nivel de participación.

La etnografía parte del siguiente supuesto: lo que la gente dice y hace está moldeado consciente o inconscientemente por la situación social. El etnógrafo es, por consiguiente, muy sensible al modo como se introduce en un ambiente, y establece con cuidado el rol que le pueda facilitar la recolección de la información. Ya que el nivel de participación y compromiso que el etnógrafo acepte influirá en el concepto de la gente hacia él, sigue con atención las reacciones ante su entrada oficial o no oficial en el seno de la comunidad o grupo a estudiar.

Esto es válido tanto si la comunidad es una tribu primitiva como si se trata de un aula escolar. En cualquier caso, nunca se identificará con una parte o grupo de ese ambiente, sino tratará de percibir cómo es visto por los miembros del grupo: lo que dicen cuando están a solas con él, lo que dicen a otros ante él y lo que dicen a sus espaldas. Esto le ayudará a buscar su rol. Es muy probable que los miembros del grupo o comunidad lleguen a confiar y valorar al investigador, a compartir con él pensamientos íntimos y a responder sus muchas preguntas. Todo esto es algo imposible para el investigador que tiene un contacto esporádico con la gente, que sólo aplica un cuestionario o hace una entrevista ocasional y trata la información con métodos cuantitativos.

b) Recolección de la información.

En la investigación etnográfica, la información que se busca es aquella que más relación tenga y ayude a

descubrir mejor las estructuras significativas que dan razón de la conducta de los sujetos en estudio. Por esto, pueden ser muy relevantes los siguientes tipos de información:

- a) El contenido y la forma de la interacción verbal entre los sujetos.
- b) El contenido y la forma de la interacción verbal con el investigador en diferentes situaciones y en diferentes tiempos.
- c) La conducta no verbal: gestos, posturas, mímica, etcétera.
- d) Los patrones de acción y no acción: su comportamiento o pasividad.
- e) Los registros de archivos, documentos, artefactos y todo tipo de rastros y huellas.

El etnógrafo utiliza, como técnica primaria para recoger la información, las anotaciones de campo tomadas in situ o, después del evento observado, tan pronto como le sea lógica y éticamente posible. Sin embargo, usa un amplio conjunto de técnicas para complementar y corroborar sus notas de campo: grabaciones de audio y de vídeo, fotografías, diapositivas, entrevistas estructuradas o no estructuradas, pruebas proyectivas, etc., todo de acuerdo con las sugerencias de cada circunstancia. En esta línea de trabajo, es fácil comprender que el etnógrafo a menudo tiene que tomar decisiones en cuanto a dónde ir, qué datos recoger, con quién hablar, etc. Al contrario de lo que ocurre en las investigaciones con diseños estructurados, aquí la información que se acumula y las teorías emergentes se usan para reorientar la recolección de nueva información; es decir, que se vive un proceso dialéctico. Esto no anula la

sistematicidad de la investigación; al revés, exige un orden sistemático altamente fiel a la realidad que emerge del proceso de investigación.

c) Nivel de objetividad.

La investigación etnográfica alcanza un gran nivel de objetividad. Esto se debe a su enfoque fenomenológico, a su cuidadosa selección de las muestras que estudia, a la empatía que logra con los sujetos, a su buen nivel de confiabilidad y a su notable validez. El enfoque fenomenológico posee una refinada técnica que disciplina con rigor la subjetividad. Este enfoque considera las acciones humanas como algo más que simples hechos concretos que responden a las preguntas de quién, qué, dónde y cuándo algo fue hecho. Lo importante es el significado de la acción para su autor y la importancia que ésta tiene en su personalidad.

La muestra de sujetos que se estudian más a fondo, se selecciona cuidadosamente. Éstos deben ser representativos, miembros clave y privilegiados en cuanto a su capacidad informativa. Por otro lado, esta información es interpretada después en el marco de la situación que la generó; y, para comprender esos significados ocultos o no expresados, el investigador debe lograr un buen nivel de empatía con los sujetos participantes en el estudio, algo muy diferente de las observaciones estandarizadas. Este esfuerzo mental por descubrir las acciones desde las diversas perspectivas que tienen los diferentes sujetos

involucrados en el hecho, libra al investigador de caer en una subjetividad exagerada.

II) Confiabilidad.

Una investigación con buena confiabilidad es aquella que es estable, segura, congruente, igual a sí misma en diferentes tiempos y previsible para el futuro. La confiabilidad tiene dos caras, una externa y otra interna: hay confiabilidad externa cuando investigadores independientes, al estudiar una realidad en tiempos o situaciones diferentes, llegan a los mismos resultados; hay confiabilidad interna cuando varios observadores, al estudiar la misma realidad, concuerdan en sus conclusiones.

Dada la naturaleza particular de la investigación etnográfica y la complejidad de las realidades que estudia, no es posible repetir o replicar un estudio en sentido estricto, como se puede hacer en muchas investigaciones experimentales. Debido a ello, la confiabilidad de estos estudios se logra usando otros procedimientos rigurosos y sistemáticos.

Para alcanzar un buen nivel de confiabilidad externa, se aconseja (LeCompte y Goetz, 1982 – Citado por Martínez 1995) recurrir, entre otras, a las siguientes estrategias:

a) Precisar el nivel de participación y la posición asumida por el investigador en el grupo estudiado; cierta información puede ser diferente de acuerdo con el sexo de quien la dé (las mujeres pueden ocultar ciertos datos íntimos si el investigador, por ejemplo, es de sexo masculino); igual sucede si el investigador

ha hecho amigos dentro del grupo; éstos le darán informaciones que no les dan otros.

b) Identificar claramente a los informantes. Éstos pueden representar grupos definidos y dar información parcial o prejuiciada. Los miembros que simpatizan y colaboran más con los investigadores pueden ser, por esto mismo, miembros atípicos. Esta situación se puede advertir al hacer una buena descripción del tipo de personas que han servido como informantes.

c) Un tercer elemento que puede influir en los datos etnográficos es el contexto en que se recogen. Debido a ello, conviene especificar el contexto físico, social e interpersonal de que se derivan. Esto aumentará la replicabilidad de los estudios etnográficos.

d) Para que sea posible una cierta réplica es imprescindible la identificación de los supuestos y metateorías que subyacen en la elección de la terminología y los métodos de análisis. Los conceptos de cultura, ciencia, método, análisis, dato, codificación y muchos otros pueden diferir sustancialmente entre diferentes investigadores.

e) Precisar los métodos de recolección de la información y de su análisis, de tal manera que otros investigadores puedan servirse del reporte original como un manual de operación para repetir el estudio. La replicabilidad se vuelve imposible sin una precisa identificación y cuidadosa descripción de las estrategias de procedimiento.

La confiabilidad interna es también muy importante. En efecto, el nivel de consenso entre diferentes observadores de la misma realidad, eleva la credibilidad que merecen las estructuras significativas descubiertas en un determinado ambiente, así como la seguridad de que el nivel de congruencia de los fenómenos en estudio es fuerte y sólido.

Los etnógrafos suelen utilizar varias estrategias (LeCompte-Goetz, 1982) para reducir las amenazas que se le presentan a la confiabilidad interna:

a) Usar categorías descriptivas de bajo nivel de inferencia, es decir, lo más concretas y precisas posible. Los datos son algo ya interpretado (Hanson, 1977); por esto, es conveniente que estén cercanos a la realidad observada: quién hizo qué cosa y en qué circunstancias. Los comentarios interpretativos pueden añadirse, eliminarse o modificarse más tarde. Además, la mayoría de los autores coinciden en señalar que las etnografías ricas en datos primarios y frescos, que ofrecen al lector múltiples ejemplos extraídos de las notas de campo, son generalmente consideradas como más creíbles.

b) El mejor aval para la confiabilidad interna de un estudio etnográfico es la presencia de varios investigadores. El trabajo en equipo, aunque es más difícil y costoso, garantiza un mejor equilibrio de las observaciones, los análisis y la interpretación.

c) Pedir la colaboración de los sujetos informantes para confirmar la objetividad de las notas o apuntes de campo. Asegurarse de que lo visto o registrado por el investigador

coincide o es consistente con lo que ven o dicen los sujetos del grupo estudiado.

d) Utilizar todos los medios técnicos disponibles en la actualidad para conservar en vivo la realidad presenciada: grabaciones de audio y de vídeo, fotografías, diapositivas, etc. Este material permitirá repetir las observaciones de realidades que son, de por sí, irrepetibles, y que las puedan presenciar otros observadores ausentes en el momento en que sucedieron los hechos. Su aporte más valioso radica en que nos permiten volver a los datos brutos y poder categorizarlos y conceptualizarlos de nuevo.

III) Validez.

Una investigación tiene un alto nivel de validez si al observar, medir o apreciar una realidad, se observa, mide o aprecia esa realidad y no otra cosa. Este hecho constituye la validez interna. Hay también otro criterio de validez, la validez externa, que consiste en averiguar hasta qué punto las conclusiones de un estudio son aplicables a grupos similares.

Si la confiabilidad ha representado siempre un requisito difícil para las investigaciones etnográficas, debido a la naturaleza peculiar de éstas, no ha ocurrido lo mismo en relación con la validez. Al contrario, la validez es la fuerza mayor de estas investigaciones. En efecto, la aseveración de los etnógrafos de que sus estudios poseen un alto nivel de validez deriva de su modo de recoger la información y de las técnicas de análisis que usan. Esos procedimientos los

inducen a vivir entre los sujetos participantes en el estudio, a recoger los datos durante largos períodos, revisarlos, compararlos y analizarlos de manera continua, a adecuar las entrevistas a las categorías empíricas de los participantes y no a conceptos abstractos o extraños traídos de otro medio, a utilizar la observación participativa en los medios y contextos reales donde se dan los hechos y, finalmente, a incorporar en el proceso de análisis una continua actividad de realimentación y reevaluación. Todo esto garantiza un nivel de validez que pocas metodologías pueden ofrecer.

IV) Análisis de los datos.

El análisis de los datos y el desarrollo de una teoría cónsona y coherente con ellos, son parte esencial de toda investigación etnográfica. El etnógrafo no se precipita en aplicar teorías externas en la interpretación de sus datos; más que otros investigadores, se encuentra preparado para aceptar la posible unicidad del ambiente, grupo u organización estudiada. Sin embargo, conoce los resultados de investigaciones y teorías paralelas que le pudieran ayudar en la interpretación y comprensión de la suya; por eso, compara sus hallazgos con los de otros investigadores para corroborarlos o contrastarlos con los mismos.

El desarrollo de una teoría basada con firmeza en los datos, y que emerja de ellos, no es fruto del azar; se logra mediante una descripción sistemática de las características que tienen las variables de los fenómenos en juego, de la codificación y formación de categorías conceptuales, del descubrimiento y validación de asociaciones entre los

fenómenos, de la comparación de construcciones lógicas y postulados que emergen de los fenómenos de un ambiente con otros de ambientes o situaciones similares. Así, las proposiciones e hipótesis que dan fe de los datos y que los explican de manera adecuada, se van desarrollando y confirmando. Si en la investigación experimental se buscan unos datos para confirmar una teoría, aquí se busca una teoría que explique los datos encontrados; en efecto, la experimentación es una verificación de hipótesis, mientras que la etnografía trata de generar hipótesis o teorías.

Los etnógrafos utilizan una gran variedad de estrategias para el análisis y la generación de teorías: depende de la naturaleza, el tipo y las variables que entran en juego en cada investigación. Entre las técnicas más comunes, LeCompte y Goetz (1982) enumeran los procesos inductivos y deductivos, los esfuerzos sistemáticos para generar modelos de procesos, los exámenes comparativos de inducción analítica, las técnicas de comparación constante, los análisis tipológicos, los sistemas enumerativos y los protocolos estandarizados (Martínez 1995: 10-14).

CAPÍTULO III

ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

En este capítulo abordaremos todo lo concerniente al análisis de los datos como producto del trabajo de campo, y a la discusión del problema de investigación, sobre el proceso histórico de los Cañaris en la región de Lambayeque, Perú, para ello, los resultados están agrupados en tres partes: la historia y la lengua de los Cañaris, la religiosidad popular; y las manifestaciones folclóricas de los Cañaris de la región de Lambayeque.

I. La historia y la lengua de los Cañaris de Lambayeque.

Durante mucho tiempo la mayor cantidad de investigadores, han preferido replegarse hacia la zona sur del Perú, en búsqueda de los grupos culturales quechua hablantes, de tal manera que se tuviera una visión etnográfica más completa de la cultura andina, por encontrarse

ubicada a lo largo y ancho de la cordillera de los Andes, es dentro de esta perspectiva, que las investigaciones acerca de etnias o grupos nativos quechua hablantes, han omitido la presencia de pequeños grupos pero significativos, como son los Cañaris, de los cuales no hay mucha información etnográfica, y es un tema nuevo que debe ser abordado, para el entendimiento de un grupo cultural quechua hablante en el ámbito de la región Lambayeque en el norte del Perú.

Ha sido de vital importancia para nuestra investigación, el poder reconstruir parte del pasado de los Cañaris de Lambayeque; por ello ha sido muy relevante la información que hemos encontrado a través del Centro de Estudios Sociales “Solidaridad” (CES) (Torres y Espinoza, 2009), trabajo realizado en la zona desde el punto de vista social y productivo. Asimismo, hemos utilizado la información histórica, que ha llegado hasta nuestros días, a través de cronistas españoles y mestizos del siglo XVI, XVII y XVIII, diccionarios de lengua quechua, y entrevistas realizadas a maestros de la zona de Cañaris e Incahuasi, que nos ha permitido entender, por qué los Cañaris se han asentado en territorio lambayecano. Todo este cúmulo de información etnográfica, ha permitido acercarnos a una realidad disímil en costumbres y tradiciones a las que conocemos para la costa norte del Perú, siendo un mundo que ha mantenido a través del tiempo su propia identidad cultural.

El escenario geográfico en donde se asientan los Cañaris de Lambayeque, está ubicado en el actual distrito del mismo nombre, en la provincia de Ferreñafe (Figura 1), teniendo un territorio que abarca una superficie de 376,05 km², (37.605 Hectáreas), que representa el 17,29 % del territorio provincial, y el 2,64 % del regional. Sin embargo, su extensión real llega a 69,000 Hectáreas. El aislamiento y el olvido de sus autoridades, ha hecho que se incorpore administrativamente a

otros distritos cercanos de manera espontánea. El proceso de fragmentación territorial se da en la vertiente occidental del distrito. El territorio está dividido políticamente en 106 caseríos, y socialmente en dos comunidades campesinas: Túpac Amaru, al Oeste y San Juan Bautista de Cañaris, al Este (Torres y Espinoza, 2009, p 19).

En el censo del año 2005, el distrito de Cañaris tenía una población de 12,226 habitantes, y su densidad era de 33 habitantes por kilómetro cuadrado; la reconstrucción espacial hecha por el Centro de Estudios Sociales “Solidaridad”, establece que la población llegaría a 13,083 habitantes. La comunidad campesina San Juan Bautista de Cañaris, aún siendo la propietaria de todo el distrito, ocupa el territorio que pertenece a la vertiente oriental, y está integrada por cuatro microcuencas (Ñule, Pandachí, Chillasque y el Tambillo); y dos subcuencas (el Cañariaco y el Tocras), que son contribuyentes de la cuenca del río Huancabamba, tributario del Amazonas. El 95 % de su población es quechua hablante, y está conformada por los naturales (“nativos”) de Cañaris; el resto corresponde a la población migrante de las provincias de Cutervo, Santa Cruz (Región Cajamarca), y esta población habla español (Torres y Espinoza, 2009, p. 24 y 27). La comunidad campesina de Túpac Amaru II, está localizada en la vertiente occidental, integrada por las microcuencas de Olos, Yocape y Chiñiama, que pertenecen a la cuenca del río Motupe, que corresponde a la vertiente del Pacífico. El 90% de la población de Túpac Amaru II, tiene como lengua materna al español y el 10 % al quechua. Los distritos de Cañaris e Incahuasi, forman parte de la provincia de Ferreñafe desde 1951. Es necesario indicar que en el año de 1947, cuatro años antes de que Cañaris e Incahuasi fueran incorporados al departamento de Lambayeque, en pleno gobierno del Dr. José Luis Bustamante y Rivero, Lambayeque contó con la Demarcación Territorial y Política del Departamento de Lambayeque, documento

elaborado por la Comisión de Estatuto y Redemarcación Territorial – Ley 10553, cuando se revisa la parte de la zona que corresponde al distrito de Salas, que está dentro de la provincia de Lambayeque, hemos encontrado que se citan zonas que son parte de los linderos jurisdiccionales del territorio de Cañaris, *“POR EL NORTE: (...) – describiendo una “V” – en dirección Noreste para recorrer el divorcio aquorum de los Cerros “Machoy” y “Huanca”, continuando al oriente, para cortar a la Quebrada “Totoras” y ascender a los Cerros de “Pamaca”, desde donde continúa, siguiendo por la línea divisoria de las aguas, hasta cortar el Río de “Cañares”, 3,000 metros antes de su desembocadura en el Huancabamba, del que es tributario. Sube por los escarpados de la margen derecha del “Cañares”, para pasar por el Oeste del poblado de “Ninabamba”; POR EL ESTE:-Desde el punto antes indicado, la línea se dirige al Sur, subiendo por un espolón, por cuyo divorcio aquorum alcanza en su recorrido al Cerro Cotilla, hasta descender a la Quebrada de “San Lorenzo”, en un punto frente al caserío de “Tute”; sigue por esta Quebrada -aguas abajo-, hasta el caserío de “Chilasque”, que incluye dentro de la jurisdicción distrital; asciende a los Cerros de “Pandachi”, para luego bajar a la Quebrada de “Sanaypita”, que remonta; asciende por el divorcio aquorum, hasta encontrar al Cerro “Queramarca” (o Ueramarca), siguiendo por los de “Sunihuanca”, “Lipiag”, “San Lorenzo” y “Choicopico”, sobre la misma Cordillera de los Andes;”* (Comisión de Estatuto y Redemarcación Territorial, 1947, p. 156-157). Cañaris e Incahuasi, al estar juntos en la parte alta del distrito de Salas, conforman el área andina de Lambayeque; pero la más abandonada desde diversos puntos de vista, ha sido y sigue siendo el distrito de Cañaris, con una pobreza que llega al 99% de sus habitantes, con sus necesidades básicas insatisfechas (Torres y Espinoza, 2009, p. 28).



Figura 1. Ubicación del distrito de Cañaris en la Región Lambayeque (Torres y Espinoza, 2009, p. 17. Fernández, 2010a, p. 137. Fernández, 2010b, p. 59).

La geomorfología de la zona de Cañaris, esta sobre los 3000 m.s.n.m. siendo una geografía difícil por lo escarpado e irregular de su territorio, conformado por montañas, quebradas y pendientes que han

originado que el poblador de esta zona se adapte a la topografía del territorio, por lo alejado que está de la zona de la costa (Figura 1).

1. ¿Cañares, Cañari, Cañaris y Kañaris?

No podemos entender a los Cañaris de Lambayeque, aislados del contexto histórico, es por esta razón que las crónicas más antiguas, hacen referencia a un grupo llamado Cañari, que el italiano Girolamo Benzoni (2000, p. 122), en su crónica *La Historia del Mondo Nuovo (Relatos de su viaje por Ecuador, 1547 – 1550)*, registra a este pueblo con esa denominación. Posteriormente, Pedro Cieza de León (1996, p. 17) conoce a este grupo cultural como Cañaris o Cañares. El Inca Garcilazo de la Vega (1959, p. 450-451), los llama Cañari y Cañaris (Fernández 2010a y 2010b).

En la *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*, el padre Cristóbal de Molina en el siglo XVI, registra el mito de origen de los Cañaris de Ecuador. Es necesario transcribir el texto, porque al conocerlo, tendremos una idea más clara acerca del origen de este grupo cultural. El texto de Molina indica lo siguiente:

“En la provincia de Quito está una provincia llamada Cañaribamba, y así llaman los indios Cañaris por el apellido de la provincia, los cuales dicen que al tiempo del diluvio, en un cerro muy alto llamado Huacayñan, que está en aquella provincia, escaparon dos hermanos en él, y dicen en la fábula que como iban las aguas creciendo, iba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron empezar a alcanzar las aguas, y que allí, después de acabado el diluvio y acabándoseles la comida que allí recogieron, salieron por los cerros y

valles a buscar de comer y que hicieron una muy pequeña casa en que se metieron, adonde se sustentaban de raíces y hierbas pasando grandes trabajos y hambre, y que un día, habiendo ido a buscar de comer, cuando a su casilla volvieron, hallaron hecho de comer y para beber chicha, sin saber de dónde ni quién lo hubiese hecho ni allí traído; y que esto les acaeció como diez días, al cabo de los cuales trataron entre sí de querer ver y saber quién les hacía tanto bien en tiempo de tanta necesidad; y así el mayor de ellos acordó quedarse escondido y vio que venían dos aves que llaman aquaque, que por otro nombre llaman torito, y en nuestra lengua las llamamos guacamayos. Venían vestidas como cañaris y cabellos en las cabezas, atada la frente como ahora andan; y que llegadas a la choza la ma (5r) yor de ellas vió al indio escondido, y que se quitó la lliclla, que es el manto de que usan, y que empezó a hazer de comer de lo que traían; y que como vió que eran tan hermosas y que tenían rostro de mujeres, salió del escondijo y arremetió a ellas, las cuales como al indio vieron con gran enojo se salieron y se fueron volando, si hazer ni dejar este día que comiesen. Y venido que fue el hermano menor del campo, que había ido a buscar qué comer, como no hallase cosa aderesada como los demás días solía hallar, pregunta la causa de ello a su hermano, el cual se la dijo; y sobre ello hubieron gran enojo; y así el hermano menor se determinó a quedarse escondido hasta ver si volvían. Y al cabo de tres días volvieron dos guacamayas y empezaron a hacer de comer; y como viese tiempo

oportuno para cogerlas, entró al tiempo que vio que ya habían hecho de comer; arremetió a la puerta y cerrola y cogiólas dentro, las cuales mostraron gran enojo; y así asió de la menor, porque la mayor, mientras tenía a la menor, se fue. Y con esta menor dicen tuvo acceso y tras cópula carnal; en la cual, en discurso de tiempo, tuvo seis hijos e hijas con los cuales vivió en aquel cerro mucho tiempo, sustentándose de las semillas que sembraron, que dicen que trajo la guacamaya; y que de estos hermanos y hermanas, hijos de esta guacamaya, que se repartieron por la provincia de Cañaribamba, dicen que proceden todos los cañaris; y así tienen por huaca el cerro llamado Huacayñan y en gran veneración a las guacamayas; y tienen en mucho las plumas de ellas para sus fiestas.”
(Molina, 2008, p. 13-16).

En el relato de Cristóbal de Molina (2008), hemos encontrado elementos que nos ayudan a entender este mito de origen, para ello debemos saber que es un mito, para poder explicar esta narración a la que estamos dando lectura, entonces hemos tomado algunas acepciones que nos ayudarán en este cometido. Alfredo Narváez, citando a Henríque Urbano, indica que se han entendido por mitos, los relatos asociados a un panteón de dioses y semidioses, seres con poderes sobrenaturales que actúan en el mundo, favoreciendo o castigando a los hombres. Los mitos han podido deificar diversidad de fenómenos y elementos naturales como el agua, la luna o las montañas. En tales contextos, los mitos pueden ser comprendidos como explicaciones de origen aplicadas al hombre o la naturaleza. Los mitos se asocian, en ese sentido, a elementos de creación (Narváez, 2001, p. 24). Cristóbal de Molina

indica en el texto: “*y dicen en la fábula*” (Molina, 2008, p.13), que se entiende por fábula, según la RAE es un: “*Breve relato ficticio, en prosa o verso, con intención didáctica frecuentemente manifestada en una moraleja final, y en el que pueden intervenir personas, animales y otros seres animados o inanimados.*” (RAE, 2001, p. 697). Al tener claro lo que es un mito y una fábula, podremos saber no solamente que tipo de texto estamos analizando, sino además que tipo de mensaje simbólico o no, está siendo transmitido. Desde nuestra perspectiva, el texto es un mito y no una fábula, porque está referido al origen de una etnia, propia de un determinado territorio.

En el mito de creación u origen de los Cañaris de Ecuador, debemos identificar que existen algunos elementos que se refieren a cosas que existen en la realidad concreta: a) Identifica a una zona geográfica en donde suceden los hechos; b) hace referencia a los indios Cañaris; c) Menciona a un cerro llamado Huacayñan, cerro que existe en el ámbito de los Cañaris de Ecuador; d) El diluvio al que se refiere, es una gran lluvia, tal vez se refiera a un fenómeno del Niño, evento que suele suceder en países de América del Sur; e) Hace referencia a la chicha, bebida que es libada por los antiguos pueblos nativos de toda América; f) Aparición de dos Guacamayas (*Ara macao*). La denominación procede del taíno *huacamayo*. Es un ave de América, especie de papagayo, del tamaño de la gallina, con el pico blanco por encima, negro por debajo, las sienas blancas, el cuerpo rojo sanguíneo, el pecho variado de azul y verde, las plumas grandes exteriores de las alas muy azules, los encuentros amarillos, y la cola muy larga y roja, con las plumas de los lados azules (RAE 2001: 787). Asimismo, es un ave de los psitácidos, propia de América Central y del Sur, parecida al papagayo, de pico curvado, plumaje de colores

vistosos y cola muy larga (Lexus, 2005, p. 442). Las dos descripciones se complementan, mostrando a un ave de especiales características sagradas; g) Seres vestidos como Cañaris y cabellos en las cabezas, atada a la frente; esta es una costumbre que hasta ahora se mantiene en la zona de los Cañaris de Ecuador; h) La Lliclla, es una manta que utilizan las mujeres de Cañaris, y que también utilizaron las coyas Incas; i) Se indica que se fueron volando, nos hace evocar la desaparición de un personaje en el Norte del Perú, como fue Ñaimlap, "*auia tomado alas, y se auia desaparecido*" (Cabello, 1951, p. 328); j) Uno de los hermanos, tuvo una cópula con una de las Guacamayas, este pasaje en condiciones diferentes, nos hace recordar la cópula que tuvo Fempellec con una mujer (Cabello, 1951, p. 328-329); k) Se indica que se repartieron por la provincia de Cañaribamba, antigua zona de los Cañaris; y l) El documento indica que "*por huaca el cerro llamado Huacayñan*", al ser el cerro una huaca, es por ende un lugar sagrado, relacionado a los ancestros por el origen de los mismos. Este mito muestra que tiene aspectos que son reales, pero es una narración atemporal, no se sabe en qué tiempo sucedieron estos hechos.

En relación a este tema del mito de origen de los Cañaris, Tom Zuidema realiza algunas reflexiones en base a las crónicas de Sarmiento de Gamboa y de Cristóbal de Molina, indicando que: "*Podría decirse que, en la tercera representación, las organizaciones de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco estaban constituidas sobre la base de la tripartición y la quinquedivisión. En apoyo de esta suposición, se podría citar un ejemplo - indica Zuidema - de organización probablemente idéntica a la del Cuzco en la tercera representación. Se trata de la organización de los Cañaris del Sur del Ecuador en las versiones de su mito de origen*

dadas por Sarmiento y Molina. Se desconoce como ambos cronistas llegaron a conocer este mito y por qué lo reportaron. No se puede negar que los Cañaris desempeñaron un papel importante en la ciudad del Cuzco, como tropas de auxilio y de policía de los Incas, durante e inclusive después, del reinado de Huayna Capac. Sin embargo, me inclino a pensar - afirma Zuidema - que en este caso, los Incas o los españoles atribuyeron al pueblo Cañari un mito que no le correspondía porque este pertenecía a los mismos incas.” (Zuidema, 1995, p. 313).

Sarmiento (1947, p. 103-104) dice que, después del Diluvio, sobrevivieron en una montaña del país Cañari solamente dos hombres y dos mujeres. Posteriormente, luego de que el hombre mayor muriera ahogado, el menor se casó con una de las mujeres y tomó a la otra como esposa secundaria. De las dos mujeres tuvo diez hijos, a los cuales dividió en dos grupos de a cinco, llamando al uno Hanansaya y al otro Hurinsaya. Los Cañaris son los descendientes de estos diez hijos. Podemos asumir que, en este mito, los diez hijos representan diez ayllus, de los cuales cinco descendían de la esposa principal, perteneciendo a Hanansaya, mientras los otros cinco descendían de la esposa secundaria, perteneciendo a Hurinsaya (Zuidema, 1995, p. 313).

En su versión, Cristóbal de Molina (1943, p. 55-56) se refiere al mito de dos hermanos -mayor y menor- y dos mujeres -también mayor y menor-. Sin embargo, solo el hermano menor tuvo prole con la mujer menor: tres hijos y tres hijas. Si comparamos - indica Zuidema – las versiones de Molina y Sarmiento, parece probable que los tres hijos representan grupos de Hanansaya y las tres hijas grupos de Hurinsaya. Por consiguiente, tenemos para el mismo pueblo un mito en que la sociedad en conjunto estaba compuesta

de diez grupos, y otro mito en que la sociedad estaba conformada por seis grupos (Zuidema, 1995, p. 313).

Es evidente - afirma Zuidema - que la versión de Molina tenía una distribución más amplia en los Andes. El mismo Cristóbal de Molina (1943, p. 57) escuchó a los indios de Ancasmарca, en Antisuyo, a 25 km. del Cuzco, el mito de un pastor con tres hijos y tres hijas que sobrevivieron al Diluvio y repoblaron después la provincia de Cuyos. Herrera (1944, 1947, p. 250) también registra este mito, atribuyéndolo más comúnmente a “los pueblos de las montañas” (Zuidema, 1995, p. 313-314).

En el trabajo de Torres Fernández de Córdoba (2002a, p. 258) indica que el nombre Cañari, se refiere a un servidor doméstico y también el que recoge productos del suelo. En el caso de Jesús Arriaga, sostenía que provendría de las voces: Kan=culebra; y ara=guacamayo; hijo de la culebra y la guacamaya. Jijón y Caamaño, manifestaba que acaso provenga de la planta denominada Kañaro, una leguminosa (*Erythrina umbrosa* Kunth) que gustaba mucho a las guacamayas. Gonzáles Suárez en cambio, propone que podría derivar del verbo quechua “Cañariny” que significa incendiar, quemar deliberadamente una cosa. Cañari querría decir incendiario. Por su parte Víctor Manuel Albornoz, sostiene que Kañari, acaso tenga la significación de “*el que va primero, el que está a la vanguardia*” (Cárdenas, 2008, p. 77). Desde la perspectiva de Bolívar Cárdenas, en Ecuador, los Cañaris es la etnia primitiva que ocupó las regiones de lo que hoy constituyen las provincias de Azuay y Cañar; un sector Sur de Chimborazo; una parte del Norte de Loja, una sección oriental de El Oro; estribaciones de la cordillera oriental y la sabana oriental del Guayas (Cárdenas, 2008, p. 80).

En la propuesta que presenta Julio Calvo Pérez, acerca de un léxico quechua, indica que el topónimo Cañaribamba, proviene de *Kañari Panpa* “llanura de los Cañari” (*kañari* “pueblo seco”, *panpa* “llanura, explanada”). Lugar de los indios cañaris en Ecuador: *KANÑARI* (hum), cañarí; (mil.), cañarí; ((cult.) (neg.)) “ant.”, cargador; zapador; (+neg.) “vulg.” (qallari), avanzadilla; (*waqra phuku*), trompeta (de cuerno de vaca) (Calvo, 2008, p. 212-213). Claro está, que el autor de este léxico, se limita a dar una interpretación de la palabra Cañaribamba, y al colocar la letra K, es para darle la entonación que le corresponde a la misma, pero no la registra completa con letra K.

Lorenzo Huertas Vallejos (1996, p. 118 y 137) hace referencia a un documento que encontró en el Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, de la zona de Piura, en el Legajo N° 429, de 1748-1788, en el “*Autos q sigue Dm Josep Ramírez de Arellano contra los indios de Ingaguasi*”, en donde indica que existió un nativo llamado Juan Cañares, demostrando que la denominación de Cañaris, también fue apellido de una persona.

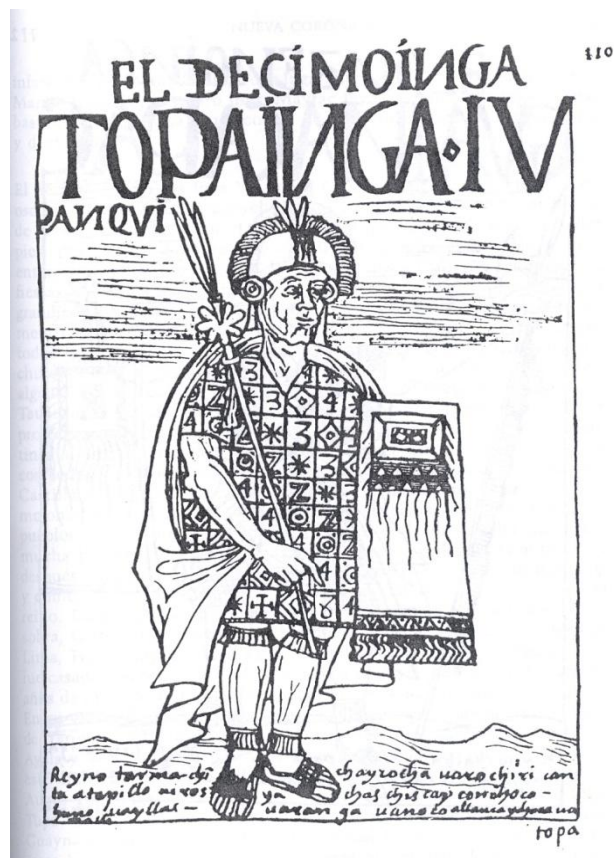
Actualmente, existe un sector de la población, que es de la idea que Cañaris se escribe con la letra K, sin embargo en los diccionarios consultados (Gonzales Holguin, 1990. RAE, 2001. Torres Fernández de Córdova, 2002), no se usa la denominación de este topónimo con K, sino con C. Los lingüistas Gary Parker (1963), Alfredo Torero (1964, 1974, 1983) y Gerald Taylor (1996, 1999) no reportan la denominación con K, sino con C. Se utiliza la letra K, dentro de la palabra, pero no como inicio de la misma. Debemos indicar que la Municipalidad de Cañaris, en sus letreros informativos, utiliza la denominación con K, sin saber los

argumentos que respaldan esa posición. Consideramos que la utilización de la letra K, es un uso antojadizo y de marketing mediático a nivel político, por parte de un sector de la población de Cañarís.

2. Los Cañarís y la dominación Inca.

El Inca Pachacutec tuvo un hijo llamado Túpac Inca Yupanqui, que nació en el año de 1440, con el tiempo décimo Inca y gobernante del Tahuantinsuyu (Del Busto, 2006, p. 149). En 1471 (¿?) Túpac Yupanqui ya estaba maduro, con más de 30 años de edad; y una vez que aseguró su puesto y cargo en el poder supremo, anunció oficialmente la muerte de su padre para celebrar los ritos del *purucaya* (funerales), que incluían sacrificio de niños y llanto de mujeres especializadas en derramar lagrimones (Espinoza, 1997, p. 93. Del Busto, 2006, p. 151). Túpac Yupanqui gobernó el Tahuantinsuyu entre 1471 y 1485, a su muerte ocurrida en Chinchero, asciende al trono su hijo Huayna Cápac, entonces “muy mochado” (Del Busto 2006: 567). Existe una discrepancia en las fechas, acerca de la muerte de Túpac Yupanqui, es necesario dejarlas en claro, tal es la posición de Kauffmann (1980: 567) que afirma que murió en 1493, de igual postura es Waldermar Espinoza Soriano (1997, p. 93) dejando en claro que el año de ¿1493? lo coloca entre signos de interrogación. Si la propuesta de Del Busto fuera cierta, estaríamos cerca de medio siglo de diferencia de la llegada de Pizarro y sus huestes al Perú. Consideramos que la dominación de los Cañarís de Ecuador, debió haber sido en su segunda campaña hacia el Chinchaysuyo, debido a que en la primera, Túpac Yupanqui les gana a los Chachapoyas, y en la segunda campaña funda Tumibamba y gana Quito en 1464 (Del Busto, 2006, p. 150). Garcilazo de la Vega, narra el pasaje de la

conquista de los Cañaris de Ecuador por parte de Túpac Inca Yupanqui (Figura 2), pero antes de conquistar la provincia de Cañari, conquistó a los Paltas en el trayecto, otro grupo cultural de la zona ecuatoriana. Hecha la conquista de los Cañaris, tuvo a bien el gran Inca, entender y ordenar a los muchos grupos que se asocian bajo el nombre Cañari. El Inca asistió personalmente a la doctrina, enseñanza de sus ceremonias y leyes. Asimismo, invirtió mucho tiempo en dejar bien asentada, pacificada y tranquila a esta zona, de tal manera que las demás provincias no sujetas a los Incas, se dignasen a recibirlos como tales. Los Cañaris dieron tributo a los Incas, aumentando las tierras de labor, sacaron acequias para regar, hicieron en aquella provincia todo lo que acostumbraban hacer en todas las que ganaban (Garcilazo, 1959, p. 452). Fray Martín de Murúa, completa parte de esta historia, indicando que los Cañaris al tener conocimiento de la fama de Túpac Inca Yupanqui, y los castigos que hacía a quien no le rendía obediencia, y temerosos de su destrucción, salieron a recibirle y le obedecieron; y algunos de los Cañaris que se rebelaron, los sujetó a fuerza de armas, los asoló y prendió a sus jefes nativos, llamados Pizar Cápac, Añar Cápac y Chica Cápac. Murúa dice que para tenerlos sujetos, hizo una construcción o fortaleza famosa llamada Quinchi Capa, y en ese límite y fortaleza, puso a muchos mitimaes, traídos de otras partes (Murúa, 2001, p. 71).



**Figura 2. Túpac Inca Yupanqui
(Huamán 1993: 87).**

Los Cañaris fueron muy buenos seguidores, tal como se demostró en las guerras entre Huáscar y Atahualpa. Aunque después, cuando los españoles ingresaron, - afirma Garcilazo - uno de los Cañaris se pasó de bando y con su solo ejemplo bastó, para que ellos siguieran a los españoles y luego aborreciesen a los Incas (Garcilazo, 1959, p. 452). Chachapoyas y Cañaris habían sufrido el rigor de las represalias de Atahualpa en sus campañas de avance desde Quito a Cajamarca.

Quien se encarga de relatar las diferencias entre Atahualpa y Huáscar, propiciada por los Cañaris de Ecuador, fue Fray Martín de Murúa, indicando que para confirmar la sospecha que tenía

Huáscar, de la poca voluntad que su hermano Atahualpa le tenía, le llegaron mensajes del gobernador de Tomebamba (Tumibamba) y del cacique principal de los Cañaris, llamado Ocllo Calla, diciendo que Atahualpa había hecho grandes palacios para él y que había hecho otros de mejor acabado y más suntuosos, y que se trataba y se hacía servir como si fuera el Inca, con mucha majestad y aplauso, siendo en aquellas provincias reverenciado con mucho acatamiento. Al escuchar estas nuevas noticias, Huáscar no las recibió de buena voluntad, y con infinito enojo comenzó a hacer preguntas, de porqué Atahualpa se había quedado en Quito. Acerca de este tema discutió ásperamente con su madre, porque había encubierto algunas cosas de las que allá habían pasado.

Luego de ocho días le llegaron mensajeros de Quito, enviados por Atahualpa, los cuales le trajeron muchas cosas, estando Huáscar en Calca, y entre las cosas que le envió estaba la traza y el modelo de los palacios que le tenía hechos, y mucha cantidad de ropa, de piedras preciosas y plumería muy rica, Huáscar vio con desdén todo esto, y lo menospreció, y les dijo a los mensajeros: *“para que me envía mi hermano estas cosas a mí; piensa por ventura que acá no las hay y que me faltan acá. Las tengo yo mucho mejores que no allá, y los oficiales que las hacen y él tiene allá consigo son míos y no suyos.”* Entonces Inca Roca su consejero le dijo, que tenía la razón en todo, y Huáscar con el enojo y cólera que tenía, mandó echar toda aquella ropa en el fuego, que se estaban calentando por ser de mañana. Se quemó todo sin escapar nada de la furia del fuego. Y al ver Huáscar a los embajadores de su hermano, les dijo palabras injuriosas, y sin respetar el derecho que siempre tenían tales enviados, aún entre los más barbaros, mandó matar a algunos de ellos, y de sus cueros

hizo que se hiciesen tambores para sus taquis (Murúa, 2001, p. 154).

Chuqui Huipa, hermana y mujer de Huáscar, estaba muy triste por todo lo que había pasado, porque quería mucho a su hermano Atahualpa, y mandó secretamente llamar a los mensajeros que se les había respetado la vida, y les preguntó por su hermano, y les contó la mala vida que le daba su marido Huáscar, y del enojo que tuvo con su madre, y cómo le había ofendido de palabra, y los mensajeros al escuchar estas cosas, consideraron que no era seguro estar allí por lo que les había sucedido a sus otros compañeros, y trataron de volver a Quito y quitarse de la presencia de Huáscar, que estaba tan contrariado contra su jefe Atahualpa. Pidieron permiso a Huáscar para volver de donde habían venido, y Huáscar les concedió el permiso, y que se fuesen rápido a decirle a su hermano Atahualpa, que dejase todo y se viniese al Cusco, dejando en orden y encargado el cuidado de las fronteras, y que no esperase un segundo aviso suyo.

Al salir los mensajeros del Cusco, caminaron con miedo para llegar a grandes jornadas de camino y llegar ante Atahualpa que estaba en Tomebamba (Tumibamba), y le contaron con detalle lo que su hermano Huáscar les dijo, y como con menosprecio y desdén, quemó toda la ropa que le habían llevado en su nombre; y de cómo murieron algunos de sus emisarios, y como de sus pieles hicieron tambores, y lo que su hermana Chuqui Huipa les había contado, que su hermano mandaba que se presentase y rápidamente fuese al Cusco, porque así convenía. Al escuchar todo esto Atahualpa, tuvo mucha tristeza, no sabía qué decisión tomar, porque si iba al Cusco temía la indignación de su hermano, que ya había dado muerte a los que vivían en el Cusco, y mandado matar

a gran número de capitanes que en la guerra habían servido a Huayna Cápac, su padre, por solo sospechar. Viendo Ulco Colla, Cacique de los Cañaris a Atahualpa en esta confusión, junto con Ato le dijeron: *“para que señor estáis triste y penoso, haceos Ynga y señor, que tan hijo sois de Huayna Capac como Huáscar, vuestro hermano, y mejor lo merecéis vos por vuestra persona, que no él, que toda su vida gasta en vicios y borracheras.”* Ante estas palabras, a Atahualpa debió dolerle en lo profundo de su corazón, si tenía ánimo de rebelarse contra su hermano, pero no respondió por no dar muestras de ello (Murúa, 2001, p. 155).

Y para que la gente y los soldados no se diesen cuenta que estaba melancólico y triste, y evitar el alboroto, al día siguiente mandó a hacer grandes fiestas y regocijos, y los entretuvo con semblante alegre y de placer. Nuevamente mando llamar a los mensajeros que del Cusco habían regresado, y se informó con más detalle de todo lo que había sucedido con su hermano Huáscar, y lo que les había dicho, y de Chuqui Huipa su hermana, y de lo que había en el Cusco y del modo de gobierno de su hermano, capitanes y consejeros. Pasados unos días, sin hacer caso de la importancia del mandato de su hermano, se volvió a Quito, fue a Tomebamba (Tumibamba) en donde se encontraban las andas que su padre Huayna Cápac había dejado, junto con preciosas ropas que había en los depósitos, hechas para su padre, porque había la costumbre que donde quiera que llegara el Inca, todas las vestiduras que se ponía en aquella parte, las guardaban como reliquias para tenerlas allí siempre; y de las que había en Tomebamba (Tumibamba) tomó Atahualpa y se las puso, y así se fue con grandes aplausos y acompañamiento a Quito.

Al ser visto por Ullco Colla y Ato, que eran los que le habían dado consejo con ruin intención, de inquietar a los dos hermanos, a

su partida a Quito, enviaron mensajeros a Huáscar, y le enviaron a decir, que Atahualpa había tomado las andas de su padre, sus vestidos y adornos que estaban en los depósitos, y se los había puesto y se iba con gran majestad hacia Quito, y que les parecía que quería rebelarse, pues no había hecho caso de su orden de no volver a Quito. Huáscar cuando escuchó estas nuevas noticias, tuvo cólera con los capitanes que habían venido desde Quito con el cuerpo de su padre, porque habían dejado allá a su hermano, y luego mandó llamar a todos los de su consejo, y trató del tema pidiéndoles le dijese, lo que en este caso harían con su hermano, debido a que menospreciaba sus órdenes, y se había ido a Quito en lugar de venir a su llamado. Entre todos se acordó, que sin ninguna pérdida de tiempo prendiesen a su hermano, para que no hiciera más alboroto, y lo cogieran cuando estuviera descuidado. Pero coincidieron que estuviera en prisión, pero discreparon en el modo, y destinaron a gente que lo trajera preso si en caso se defendiera. Ante esto se animó Huáscar, y envió a un capitán llamado Ato, y le dio gente en el Cusco y una comisión, que desde Tomebamba (Tumibamba) fuese todo el ejército que allí había de Cañaris, junto con el cacique Cañaris Ullco Colla. Salió Ato con la gente que se le dio del Cusco, y a grandes jornadas llegó a Tomebamba (Tumibamba), donde tuvo gran número de gente Cañaris ⁽¹⁾ y Tomebambas (Tumibambas), y partió con ellos hacia Quito a prender a Atahualpa si se defendía (Murúa, 2001, p. 155-157).

⁽¹⁾ Esta información de Murúa, es ratificada por Miguel Cabello de Balboa, cuando indicaba que Huáscar “... nombro por Capitan contra su hermano, á Atoc hombre de valor, y le dio cantidad de gente y comisión para que en los Paltas, Canares y Guayacundos y demás prouincias á estas circunbezinas, hiziese la copia de gente que viesse combenir para prender y destruir a su hermano: Con este exercito y orden llego Atoc, a Tumibamba y pregonó la guerra contra Atauallpa, el qual ni dormía en el Quito ni sus aficionados en el Cuzco se descuidaban, de le dar muy a menudo auiso de lo que Guascar Ynga ordenaua: y de alla fue auisado de como Ullco Colla cacique y Governador de Cañares, auia sido el que con su hermano lo auia puesto mal, porque muy a menudo le despachaua Chasques con relaciones de quanto en Quito hacia y pensaba.” (Cabello, 1951, p. 424).

Luego que llegó Ato a Tomebamba (Tumibamba) con la gente del Cusco, fue avisado Atahualpa por espías y amigos, y le advirtieron de la intención con la que venía. Acongojado y temeroso Atahualpa, que si le cogían no podría escapar con vida, para ello llamó a Chalco Chima y Quisquis, que eran sus principales consejeros, y habiendo tratado lo que le pareció conveniente, mandó juntar a todas las naciones que había alrededor de Quito, y a todos los mitimaes puestos allí por su abuelo Túpac Inca Yupanqui. Al tenerlos a todos juntos, se puso en pie y llorando enderezó su voz, primero a los mitimaes, luego que les habló, con las razones que les expuso, se levantaron Chalco Chima, Quisquis y otros capitanes de los mitimaes; y le dijeron que tenía razón en cuanto había propuesto, y que su hermano Huáscar los había tratado mal, a quienes habían servido lealmente a su padre, y con su sangre habían conquistado tantas provincias y muerto muchos de los que habían ido con el cuerpo de su padre acompañándole, y no contento con esto ahora, enviaba gente para que los prendiera, como si fueran extraños y no conocidos como si hubieran faltado a sus obligaciones, fueran rebeldes y desobedientes a sus ordenes. Al escuchar estas razones, Atahualpa se puso nuevamente de pie, y con mucha humildad y afables razones, les agradeció por la rapidez con que le habían ofrecido su apoyo. Entonces con mucha alegría, Atahualpa les respondió a los naturales con buen ánimo y voluntad, para confirmarlos más en su propósito y determinación, mandó sacar gran cantidad de ropa de todo tipo, plata, oro y otras cosas de gran valor de los depósitos de su padre, y con muestras de amor y magnificencia, se las repartió a toda aquella gente, según la calidad y méritos de cada uno, con lo cual todos quedaron en extremo contentos y satisfechos del valor de Atahualpa, y se pusieron en armas secretamente (Murúa, 2001, p. 157-159).

Hubieron dos batallas, la primera se libró en el poblado de Mullu, entre Ato y un capitán de Atahualpa, la batalla fue muy reñida y murió en ella mucha gente de Atahualpa, y los venció Ato, capitán de Huáscar. La segunda batalla fue librada en Mullu Ampato, entre Atahualpa y Ato. La batalla duró desde la mañana hasta la hora de vísperas, sin conocerse ventaja de ambas partes, y murieron de los unos y de los otros, hasta que al final fue vencido Ato, y quedó preso en poder de Atahualpa. Quiso Atahualpa estar informado a través de Ato, de las cosas del Cusco, y del gobierno que en él se tenía. Ato al principio fue duro, sin querer responder las preguntas de Atahualpa, al final le mandó dar grandísimos tormentos, y por medio de ellos confesó todo lo que había en el Cusco. Luego de eso lo mandó matar, y con él también fue asesinado el mismo Ullco Colla, cacique de los Cañaris, que también fue preso en la batalla, y muerto a través de tiraderas o estólicas, a manera de dardos, porque él había sido el principal instrumento de discordia, entre él y su hermano Huáscar, y el que había sembrado la cizaña y revueltas entre ellos, habiendo sido el primero que le dijo a Atahualpa, que se hiciese Inca.

Al saber de la derrota y muerte de Ato, Huáscar envió un poderoso ejército al mando del general Huanca Auqui, su hermano, junto con Huapanti, Huamaita y otros esforzados capitanes. A Huanca Auqui para honrarlo más, le dio un anda en que anduviera, y lo envió muy contento, y a los demás les favoreció con palabras y obras, dándoles mucho oro, plata, vestimentas finas y otros dones preciosos, con lo cual todos ellos fueron muy contentos y con ganas de servir a Huáscar.

Huanca Auqui quiso por buenos medios disuadir a Atahualpa, y así lo hizo desde Tomebamba (Tumibamba) enviando mensajeros particulares para este fin. Atahualpa le respondió que

sabía, y estaba seguro y quieto en Quito, sin haber dicho, ni hecho cosa contra Huáscar, y que éste le había enviado a detener con un ejército como si fuera un rebelde, y para cuidar su vida y la de los que con él estaban se había levantado. Que se acordase Huáscar, que con una crueldad nunca vista, y una sed insaciable de sangre, había matado a otros hermanos suyos, sin causa, ni fundamento alguno; y a muchos capitanes, de los que desde Quito había ido acompañando el cuerpo de su padre Huayna Cápac, sin haber ellos intentado cosa contra él, esto en pago por los servicios que a su padre habían hecho en la guerra.

Cuando Huanca Auqui escuchó estas razones, dicen que tuvo lástima de Atahualpa, al conocer las cosas que le contaba, y acordándose de la muerte de los demás hermanos suyos lloró. Otros dicen - indica Murúa - que Huanca Auqui en secreto, se puso de acuerdo con Atahualpa. Huanca Auqui les dijo a sus capitanes que le darían batalla a Atahualpa en Tomebamba (Tumibamba), y mandó que todos se pusiesen en el estilo escuadrón, con disciplina y orden, pero sus capitanes se dieron cuenta como Huanca Auqui ordenaba débilmente para prepararse para la batalla; más los capitanes se pusieron a punto de guerra como mejor pudieron.

Atahualpa viendo que la batalla no se podía evitar arengó a su gente, y los animó para la batalla y se colocaron de la otra parte del río Tomebamba (Tumibamba). Huanca Auqui acordó entrar y darle la batalla por diez partes, dividiendo a su gente en ella, comenzó encima del puente llamado Tumichaca, en esta parte cayeron a millares los que peleaban, y la batalla duró todo el día, sin poder vencer los unos o los otros, y la noche les vino encima, y partieron para continuar peleando al día siguiente, cansados ya de pelearse y matarse. Al amanecer del otro día, tornaron de nuevo a

la pelea, con mayor braveza y coraje que el día anterior, y con mayor cantidad de muertes del lado de Atahualpa, en el cual Huanca Auqui se dio muy buena maña con su ejército que antes que se llegase el medio día venció a Atahualpa, el cual no desmayó con tal suceso, se retiró con el resto de su ejército a un cerro que se llamaba Mullutuyru y allí, con singular rapidez, se fortaleció alrededor, por tener defensa si lo atacaban.

Huanca Auqui muy optimista de la victoria fue sobre Atahualpa, y mandó cercar el cerro, para que no se escapase. Temeroso que con la venida de la noche huiría, sin aguardar, se dispersó en cantidad, y descuidado por la victoria, pareciendo que la guerra estaba concluida, Huanca Auqui con solamente una parte de su ejército, antes de tiempo, y sin ningún orden, arremetió contra Atahualpa, y como dicen algunos esto estaba concertado entre Atahualpa y Huanca Auqui. Atahualpa como hombre de guerra que conocía la ocasión y la confusión con que sus contrarios le atacaban, viéndolos venir desordenados, animó a los suyos, siendo el mismo, el primero en arremeter con denuedo contra los que venían subiendo el cerro, haciendo que huyeran. El ejército, viendo desbaratado a su jefe Huanca Auqui, perdió el animo y comenzó a retirarse poco a poco hasta Tomebamba (Tumibamba). Atahualpa no quiso dejar pasar la buena ocasión que se le ofrecía, y los fue ejecutando, matando e hiriendo sin ninguna piedad, y al fin los venció en el mismo río. Allí murió y se ahogó ininidad de ellos, y no podían pasar el río ni tomar el vado por aquel día, porque fue de color de la sangre de una parte y de la otra, que se derramó en la pelea.

Huanca Auqui al retirarse al pueblo de Tomebamba (Tumibamba), allí se hizo fuerte nuevamente. Atahualpa avanzó rápido y no quiso darle tiempo para que se rehiciera, y ordenando

de nuevo su ejército, con la nueva y no pensada victoria, se había animado de nuevo y tomado nuevos bríos, envistió a Huanca Auqui y le venció fácilmente, y salió huyendo hacia Tomebamba (Tumibamba) con lo que le quedaba de su ejército, y recogió con mucha rapidez todas las cosas de valor que allí había puesto Huayna Cápac. También trajo los pares de Mama Oclo, con su estatua, que se llamaba Tomebamba Pacha Mama. Entonces los Cañaris de Tomebamba (Tumibamba) se vinieron con aquella estatua, pensando que con esto agradecerían a Huáscar y les apreciaría mucho, así regreso Huanca Auqui con todos los que quisieron seguirle, retirándose poco a poco hasta llegar a un valle que se llama Cusi Pampa, en donde se detuvo y estuvo tres años.

Atahualpa al ver que se retiraba Huanca Auqui, ingresó a Tomebamba (Tumibamba) con su ejército y se apoderó de ella, se fortaleció con mucho cuidado, y como tenía mucha cólera con los Cañaris, por ser los que habían fomentado la discordia entre Huáscar y Atahualpa, empezó a hacer terribles castigos con ellos, y fue con tanta crueldad que hasta las mujeres preñadas las hacía abrir por la barriga, y sacar las criaturas vivas del vientre y las mandaba matar. Murúa dice que Atahualpa se expresó en estos términos de los Cañaris de la zona de Ecuador:

“vuestros caciques fueron los primeros que con mal pecho inventaron este alzamiento, y me movieron e incitaron a que yo me alzase y ahora se han hecho de la parte de mi hermano, pues todos ellos me lo han de pagar.” (Murúa, 2001, p. 167).

Viendo esto los Cañaris que era imposible escaparse secretamente, se escondían en cuevas y montes, y otros lugares ocultos, y fueron huyendo a Cusi Pampa donde estaba retirado Huanca Auqui. Fray Martín de Murúa, es uno de los pocos cronistas que describe cómo eran los Cañaris de Ecuador: *“Dicen comúnmente, los antiguos, desta nación de los cañares, que ha sido siempre traidora, revoltosa y embustera, llevando y trayendo chismes, y que por los muchos que llevaron, sin fundamento y con él, a Huascar Ynga de Atao Hualpa (éste) los mandó matar e hizo en ellos la destrucción que hemos visto. Aún ahora tienen la misma costumbre, y de ordinario en las revueltas y diferencias andan a unirse a quien vence, no teniendo más firmeza que la que descubren los buenos o malos sucesos.”* (Murúa, 2001, p. 167). Esta cita de Murúa, muestra de cuerpo entero cómo era el pueblo de Cañaris de Ecuador, del cual no se podía uno fiar, siendo un pueblo que jugaba a favor del que podría tener opciones de ganar y ostentar el poder.

Los estudios arqueológicos efectuados en las áreas de ocupación, mejor conocida la de los Cañaris - afirma Bravo - corroboran los datos de su pasado histórico, consignados en las crónicas del siglo XVI, como pueblos sometidos a los Incas desde el gobierno de Túpac Inca Yupanqui, al que se enfrentaron tenazmente, sin poder evitar que Huayna Cápac instalara en sus respectivas tierras, importantes centros administrativos desde los cuales controlaron los confines del Tahuantinsuyu (Bravo, 2003, p. 337).

3. Las Huarangas, Pachacas y las Parcialidades de Cajamarca.

Uno de los escenarios más próximos a Lambayeque, donde estuvieron antiguamente los Cañaris, fue la actual región de Cajamarca, es por esta razón que en ese espacio geográfico, encontramos a los Cajamarcas, y por ello, los documentos más tempranos que existen, acerca de la distribución de los Cajamarcas, los encontramos en la visita realizada en 1571-1572 por Diego Velásquez de Acuña; y seis años después en 1578 por el Corregidor Diego de Salazar, las mismas que son investigadas por Pilar Remy (1986, p. 40), ella sostiene que los Cajamarca, estaban organizados en relación a unidades político - administrativas que recibían el nombre de Huarangas. Estas eran siete: seis originarias (Bambamarca, Pomamarca, Chondal, Caxamarca, Guzmango y Chuquibamba); y una de Mitimaes. Remy indica que a la cabeza de cada una de ellas había un curaca. El curaca principal de las siete Huarangas de Cajamarca es siempre el de la Huaranga de Guzmango, de ahí que ésta sea la más importante. Hay, además, dos "Parcialidades" a las que nunca se les llama Huarangas, aunque funcionan como tales: Colquemarca y Malcadan. Cada una de estas Huarangas están constituidas por unidades sociales, denominadas Pachacas, bajo la autoridad de un "principal". Estos principales están subordinados al curaca de su Huaranga. Incluso este último es a su vez principal de una Pachaca. El número de Pachacas por cada Huaranga es variable, aunque hay un mínimo de cuatro y un máximo de diez. Hay un total de 52 Pachacas, repartidas en las 7 Huarangas y 2 Parcialidades, según la Visita de 1571-72. La población está distribuida en 42 pueblos (Remy, 1986, p. 40 y 41). Desde el punto de vista organizativo, Felipe Guaman Poma de Ayala, entiende a la Guaranga o Huaranga, como mil unidades; y Pachaca, como una centena o cien unidades (Ludeña,

1982, p. 132 y 172). Remy (1986, p. 64) sostiene que la organización en huarangas y pachacas, fue propia de la zona norte; y cuando los Incas conquistaron esta región, tomaron estos criterios y los generalizaron para el resto del Tahuantinsuyu, para los cómputos decimales de la población. En este sentido, son unidades “demográficas” además de ser unidades sociales y políticas válidas para la organización local. En resumen, las Huarangas, eran unidades poblacionales de mil familias, y las pachacas son unidades poblacionales de cien familias.

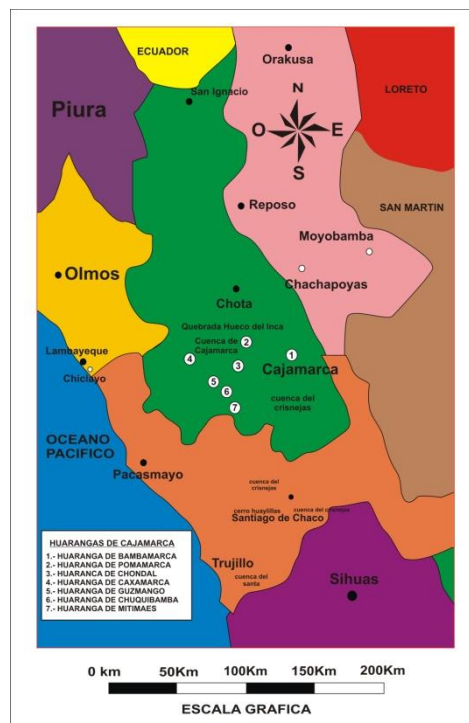


Figura 3. Las Huarangas de Cajamarca, dibujo elaborado por J.C. Fernández A.

Antes de entrar al tema de la distribución poblacional, es necesario aclarar que no existió un lindero, un mojón, una frontera, que dividiera a las Huarangas y Pachacas, debido a que no conocieron estos conceptos, dado que fueron planteamientos traídos por los españoles a toda América (Figura 3), siendo posiblemente

áreas de influencia las que fueron pobladas por los Cajamarca, aparte que estuvieron mezcladas unas con otras, tal como lo sostiene Susan Ramírez (1986, 2002), para el caso de la costa norte del Perú. Retomando la propuesta de Remy (1986), la distribución de las Huarangas en la zona de Cajamarca es como sigue:

3.1. Huaranga de Bambamarca. El área de ocupación de esta huaranga se sitúa al Este y ligeramente al Norte del repartimiento de Cajamarca, desde Celendín (donde empieza la Visita) siguiendo al Norte hasta Cajabamba, en Chota, pasando por Bambamarca, límite con el departamento de Amazonas. La frontera natural entre ambos es el río Marañón.

3.2. Huaranga de Pomamarca. Se sitúa en lo que hoy corresponde a la provincia de Cajamarca con sus distritos y pueblos aledaños, especialmente alrededor del distrito de Asunción, que manifiesta ser el centro principal de la huaranga. En todo caso, tanto los pueblos ocupados en 1567, como los de 1571-72 y 1578, aparecen compartidos con otras huarangas.

3.3. Huaranga de Chondal. El área de localización de Chondal estuvo alrededor del actual distrito de Niepos (nombre de una de sus pachacas) en la provincia de San Miguel de Pallaques. Prácticamente, en dicha provincia se localizan los pueblos ocupados por esta huaranga. Es la región occidental del departamento de Cajamarca, relativamente cerca de la frontera con las actuales regiones de Lambayeque y La Libertad, o sea, con la zona más cálida.

3.4. Huaranga de Caxamarca. Lleva el mismo nombre que la provincia y del pueblo de San Antonio de Caxamarca, durante la

ocupación española, se constituyó en el asiento administrativo más importante para la provincia. A pesar de ello no era “políticamente” la más importante del “Reino” de Guzmango, cuyo centro se hallaba en Contumazá. Parece ser que el pueblo de Caxamarca cobra importancia a raíz de la dominación incaica, por hallarse en una zona más accesible en cuanto a comunicaciones se refiere. Contumazá es una región muy agreste y con menor posibilidad de comunicación que Cajamarca. Cuando se produjo la captura del Inca Atahualpa, en 1532 en el pueblo de Caxamarca, esta era una ciudadela de piedra al estilo incaico, con una plaza triangular y amurallada. Los principales curacas de Guzmango tenían en ella sus casas, en las que luego albergaron a los conquistadores españoles. Incluso, hay documentos de litigio entre curacas y españoles, para que estos últimos abandonen las casas que los habían alojado. Como dato de interés, señalamos que la primera sede del Convento de San Francisco fue la casa del curaca principal de Guzmango en Cajamarca.

3.5. Huaranga de Guzmango. Es la huaranga más importante; además, con ese nombre se denominaba el conjunto del grupo: “Reino” de Guzmancu o Guzmango. Aparte de ser la huaranga más numerosa, es la que políticamente rige a las demás; el curaca de las 7 huarangas de Cajamarca pertenece a Guzmango. Sólo tiene 6 pachacas pero, en cambio, abarca un mayor número de pueblos que las demás. Su localización específica se sitúa en la actual provincia de Contumazá, al Sur Oeste del departamento de Cajamarca, aunque desde la localidad de San Pablo de Chalaques hacia el Sur, ocupa todos los pueblos en forma continua hasta San Gabriel de Cascas; que viene a ser el extremo meridional del territorio de este grupo. El

actual distrito de Guzmango es el núcleo básico. El pueblo más importante es San Francisco de Guzmango; le siguen Santiago de Catazabolan, San Mateo de Contumazá y San Benito Cadachón. Estos pueblos no son compartidos con ninguna otra huaranga; son de dominio exclusivo de Guzmango. Hay otros pueblos que comparte con la huaranga de Chuquimango y con la parcialidad de Colquemarca, que al parecer se desprende de la huaranga de Guzmango. No llama la atención, que se encuentren cerca. En Guzmango se encuentran las ruinas de Tantarica, que al parecer, fue el centro “administrativo” de Guzmango. Tantarica está situada en la cumbre de un cerro (a 3300 m.s.n.m.), y marca el límite entre los valles de la costa y la sierra. A pesar de que Guzmango y Contumazá se sitúan alrededor de los 2700 m.s.n.m., los demás pueblos de su jurisdicción se localizan a altitudes menores.

3.6. Huaranga de Chuquibamba. Se sitúa ligeramente al Norte y muy cerca de la huaranga de Guzmango. Sus pueblos más importantes son Espíritu Santo de Chuquimango y Santa Catalina de los Ángeles, que no comparte con otra huaranga. Por lo tanto, ocupa en su mayoría, pueblos compartidos con Chondal por el Norte y, sobre todo, con la parcialidad de Malcadan.

3.7. Huaranga de Mitimaes. Está compuesta por 4 pachacas, cada una de las cuales corresponde al lugar de procedencia de sus integrantes. Esta huaranga es la única que difiere en cuanto a conformación interna: sus pachacas no tienen nada en común con la huaranga, salvo la de ser todos forasteros integrados en una unidad aparte. Los Mitimaes se localizan alrededor de San Pablo de Chalaques, San Esteban de Chetilla y Cajamarca, pero

nunca en la zona clara de hegemonía de una huaranga. Están en todos los pueblos compartidos por las demás huarangas. Las pachacas de mitimaes y su correspondiente lugar de procedencia son:

3.7.1. Guayacondor. El Principal de esta pachaca era el curaca de la huaranga de Mitimaes ⁽²⁾. No hemos hallado en los diccionarios geográficos esta denominación, pero W. Espinoza S. (citado por Remy) da una información de interés:

“Huayacuntu fue el nombre con el cual se conoció a un grupo étnico muy importante que tuvo por patria nativa la provincia de Caxas, la misma que estuvo ubicada en los territorios de las actuales circunscripciones provinciales de Huancabamba y Ayabaca, en el Departamento de Piura.” (Remy, 1986, p. 56).

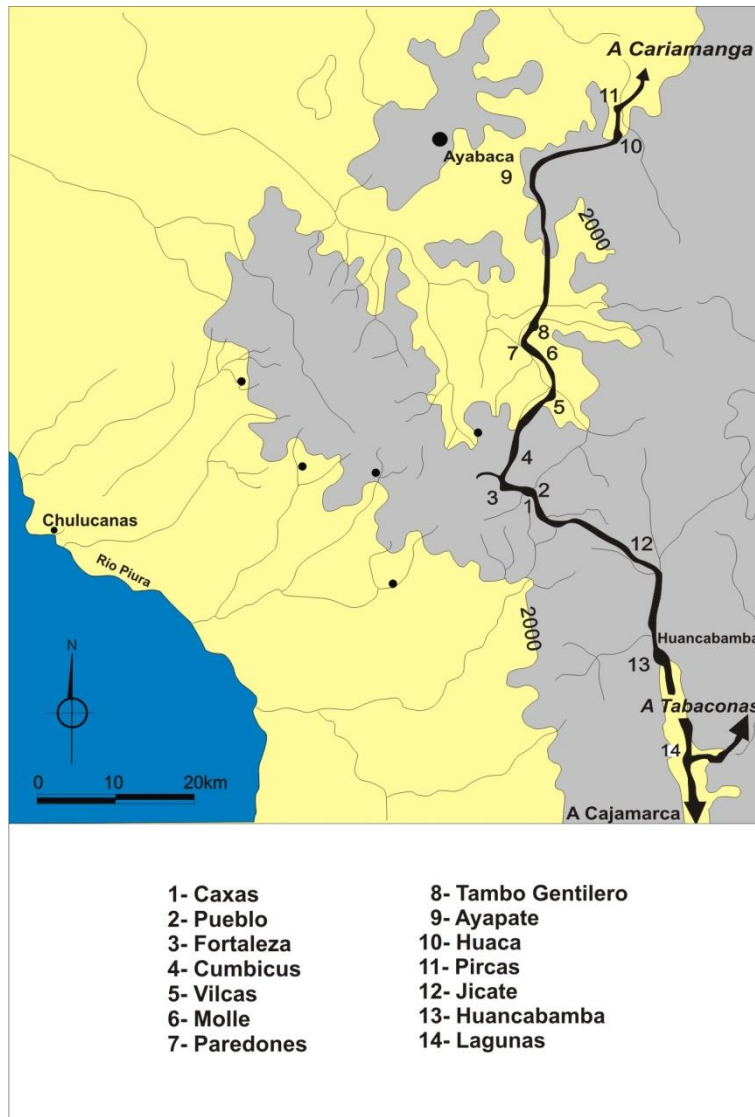
La investigación que realiza Anne Marie Hocquenghem (s.f.) sobre los Guayacundos de Caxas en la sierra piurana en el siglo XV y XVI, permite entender el por qué este grupo cultural se encontraba desplazado en tierras cajamarquinas, distinguiendo que con el nombre de Guayacundos, estaban comprendidos los pueblos de Caxas, Ayabaca y Calvas, dentro de esta etnia, Hocquenghem plantea que la denominación de Guayacundos, “... *podría ser una voz de origen Quechua,*

⁽²⁾ Pilar Remy registra que la Huaranga de Mitimaes, tenía como curaca a Miguel Ticaracache, la Pachaca de los Quichuas (o Quechuas), tenía como principal a Alonso Quichuananga, la Pachaca de Cañares tenía como principal a Melchor Tamibara, la Pachaca de Guayacondor tenía como principal a Miguel Ticaracache; y la Pachaca de Collasuyo tenía como principal a Luis Palla (Remy, 1986, p. 62).

si esto fuese el caso sería probablemente “Waya” y “Kuntur”. “Waya” en los modernos diccionarios cusqueño y ayacuchano, de Cusihuaman Perroud, tiene el sentido de flojo. Las acepciones indican que flojo por demasiado grande o aflojado, no apretado, no apiñado. Para decir que hay pocas gentes, se emplea este término: gentes no amontonadas. “Waya” podría referirse - indica Hocquenghem - a una población repartida en un territorio, esparcidas en sus tierras. “Kuntur” significa cóndor en quechua. Los guayacundos serían los cóndores esparcidos. Lo que corresponde al carácter “belicoso” y a la costumbre de los naturales de estas provincias de vivir “derramados”, cada casa separada de la otra.” (Hocquenghem, s.f., p. 66).

Hocquenghem afirma, luego de revisar las crónicas españolas y documentos de archivos, que *“los guayacundos de Quito serían mitimas originarios de la provincia de Calvas que, desplazados por Túpac Yupanqui, formaron la “pachaca” de Condebamba y Antamarca o Andamarca e integraron la guaranga de mitimas de Huamachuco, como pastores encargados del Coto Real de los Incas. Guayna Cápac dividió esta pachaca, y parte de los mitimas guayacundos oriundos de la provincia de Calvas integraron la guaranga de mitimas de Cajamarca. En Cajamarca fueron incorporados en el ejército cusqueño y mandados a Quito para constituir guarniciones de ocupación y represión, al servicio de los incas.”* (Hocquenghem, s.f., p. 65). La afirmación que realiza Hocquenghem, está sustentada en el trabajo de Waldemar Espinoza Soriano (1970), que

sirve de referente para explicar que hacían los Guayacundos en Cajamarca.



**Figura 4. Camino Real de la Sierra de Piura
(Hocquenguem, s.f.)**

Una de las formas de desplazamiento de los Guayacundos hacia Cajamarca fue el camino real de la sierra de Piura o camino Inca de la sierra (Figura 4), este

camino permitió que diversas agrupaciones étnicas bajo el control de los Incas, se desplazaran de manera dinámica de una zona a otra. Asimismo, es necesario indicar que así como existió el camino troncal o principal, existieron también caminos transversales, que permitían comunicar una zona con la otra, es por esta razón que este camino que pasa por las alturas de Piura puede explicar parte del desplazamiento hacia Cajamarca y otras zonas del norte y del sur del Tahuantinsuyu.

Al saber la razón del desplazamiento de los Guayacundos, planteamos la siguiente pregunta, ¿hubo un solo grupo Guayacundo desplazado por los Incas fuera de su lugar de origen? Sabemos por las informaciones de Waldemar Espinoza Soriano (1970, 1975), Jiménez de la Espada (1965), Lorenzo Huertas (1979), Hartman (1985) y Caillavet (1985) que otros grupos de mitimaes Guayacundos fueron reubicados, en Parihuanacocha, Huachu, Huamachuco, Cajamarca, Chimbo, Quito y Ayacucho.

Hocquenghem afirma que los Caxas, Ayabaca y Calvas, fueron grupos confederados en contra de los cusqueños y debían ser sub-grupos de la etnia guayacunda, cuyo territorio se extendía desde la margen izquierda del río Catamayo, al norte, hasta las cabeceras de los afluentes de la margen derecha del río Piura (Hocquenghem, s.f., p. 47). Mario Polia Meconi (1995) tomando datos de Hocquenghem, confirma el tema de los guayacundos en la zona de Piura.

3.7.2. Cañaris. Proceden de Quito. Pilar Remy (1986) no proporciona mayores datos en relación a la procedencia solo que son de Quito, Suponemos que durante la dominación Inca, los Cañaris de Ecuador fueron desplazados desde Cañar hasta Cuenca, y de allí hasta Quito o tal vez ya habían Cañaris en Quito, y desde allí enviaron a un grupo mitimae, esto lo proponemos a nivel de hipótesis. ⁽³⁾

3.7.3. Quechuas. En los documentos posteriores no aparece este nombre, sino el de Inca o “ayllu del Inca”, lo que nos confirma su procedencia cusqueña, probablemente trasladados en tiempos del Tahuantinsuyu.

3.7.4. Collasuyu. No hay mayores referencias de su lugar exacto de procedencia, aunque por el nombre, se puede pensar que vinieron del Sur del Tahuantinsuyu.

Todas estas pachacas son de mitimaes serranos, de los cuales dos grupos proceden del Norte (Guayacondor y Cañaris); y dos del Sur (Quechuas y Collasuyus). A parte de las Huarangas y

⁽³⁾ Esta hipótesis es probable que tuviera cierta validez, en la información que proporciona Pedro Alva Mariñas, cuando indica que en el año 2000, OXFAM América, propició la visita de una delegación de comuneros de la provincia de Cañar del Ecuador al distrito de Cañaris perteneciente al departamento de Lambayeque, para conmemorar este encuentro colocaron dos mojones de piedra a manera de “huancas” en señal imborrable de este histórico reencuentro. Luego tuvieron lugar los discursos y cuando le tocó el turno al líder de los visitantes escuchamos la versión - indica Alva - de cuando la nación Cañar se enteró de la captura del Inca Atahualpa por parte de las huestes capitaneadas por Pizarro, inmediatamente se enviaron con destino a Cajamarca cien mil guerreros Cañaris con la finalidad de liberar al Inca de prisión. Lamentablemente, en el camino se enteraron que lo habían asesinado y entonces entre los expedicionarios cundió el desaliento y la desazón, ya no llegaron a Cajamarca y casi todos emprendieron el camino de regreso. Pero hubo algunos hermanos que no regresaron por varios motivos y se quedaron a vivir en tierras pobres, solos y abandonados, resistiendo a los invasores (Alva, 2008, p. 260). Si esta versión es cierta, esto fortalece el tema de la información histórica acerca de la huaranga de Mitimaes, que indica que ya estaban asentados dentro del ámbito de la zona de Cajamarca, siendo cierta su presencia en territorio peruano.

las Pachacas que tenían los Cajamarcas, existen dos parcialidades que tienen el siguiente emplazamiento territorial:

3.8. Parcialidad de Colquemarca. Se sitúa al Sur, entre Contumazá y Cascas. La mayoría de los pueblos los comparte con Guzmango, siendo los más importantes San Gabriel de Cascas, San Martín, Agomarca y San Joaquín Puquio. A pesar de localizarse en el extremo Sur del territorio de los Cajamarcas, tienen pobladores en el extremo Norte de ella y en San Bartolomé de Tacabamba.

3.9. Parcialidad de Malcadan. Se localizan entre el área de la huaranga de Chondal y la de Chuquimango. La mayoría de los pueblos los comparte con esta última. Su pueblo más importante es San Lorenzo de Malcadan. Tiene pobladores también en San Pablo de Chalaques, San Esteban de Chetilla y San Bartolomé de Tacabamba.

A partir de la distribución geográfica de las huarangas, pachacas y parcialidades, los pueblos evidentemente que llaman la atención - indica Remy - son los de San Bartolomé de Tacabamba, San Pablo de Chalaques, San Esteban de Chetilla y San Gabriel de Cascas, porque en ellos se encuentran pobladores de todas las huarangas. La proporción de la población de cada huaranga en estos pueblos es muy dispareja; hay unas que predominan en cuanto al número de habitantes, y otras que tienen muy pocos. Pero más allá de la cantidad, interesa el hecho de su presencia en lugares muchas veces alejados de su área específica de jurisdicción, como son los casos del pueblo de San Bartolomé de Tacabamba (al extremo Nor Este de Guzmango), ambos son los puentes límites y por tanto estratégicos. Esa puede ser la razón que explique una mayor

concentración de la población de ellos, y la resistencia de todas las huarangas, por lo menos de las originarias. La zona Nor Este es frontera con los Chachapoyas y los Huambos, y la región Sur Este limita con Huamachuco y los Yungas. Son puntos extremos en la delimitación geográfica del poder de Guzmango. Es por eso que nos inclinamos a pensar que la presencia de todas las huarangas en esos pueblos se deba sobre todo a una finalidad estratégica y política, para mantener el vínculo con las poblaciones vecinas. La otra explicación sería la necesidad de acceso a ciertos recursos. Sin embargo, esta necesidad estaría satisfecha al tener cada huaranga el acceso a tierras en los diferentes pueblos que ocupa, ya sea en forma individual o compartida (Remy, 1986, p. 51-53, 55-58).

4. Cañaris, reducción de indios o pueblo de indios.

Para comprender la transición, de ser una huaranga, para posteriormente convertirse en la época de la presencia española en el siglo XVI, a reducción de indios o pueblo de indios, permite vislumbrar el paso de un sistema no solo poblacional, sino también organizativo.

La existencia de Cañaris como pueblo o reducción, la encontramos en el trabajo de Lorenzo Huertas Vallejos, cuando aborda el tema de los patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532 - 1850), debemos indicar que antiguamente la zona de Cañaris, pertenecía a la jurisdicción territorial de Piura en tiempo de los españoles, es por esta razón que antiguamente los documentos más tempranos (antiguos) hacen referencia a Cañaris, pero dentro del ámbito piurano. Huertas indica que los pueblos de Sechura, Catacaos, Colán, Paita, Amotape, Tumbes, Ayabaca, Huancabamba, Frías, Huarmaca, Olmos, Salas, Cañaris y Penachí

son pueblos fundados bajo coerción extraeconómica en la década del setenta del siglo XVI (1570); es en estos pueblos decimosextos donde se nota la persistencia y reproducción de estructuras sociales prehispánicas. Algo parecido sucedió en Cumbicos, Pacaipampa e Incahuasi, pueblos que se fundan por iniciativa de los propios indígenas en la primera mitad del siglo XVII (1650) los dos primeros; y en la década del cuarenta del siglo XVIII (1740) el tercero (Huertas, 1996, p. 94).

Para poder comprender el proceso de creación de reducciones de indios o pueblos de indios, Lorenzo Huertas propone que dentro de la primera nucleación poblacional de 1532 - 1600, se dio la fase Pretoledana; y la fase Toledana, en la primera la fundación de las reducciones, obedecía a dos fines fundamentales: a) Concentración residencial de naturales, con el fin de extraer de ellos sin preámbulos geográficos el excedente productivo a través del tributo y los servicios personales; b) Hacer más factible su catequización. Pero, muy poco se ha dicho acerca de que la plasmación de esa política - afirma Huertas - de concentración poblacional significaba el triunfo de la realeza hispana sobre la nobleza que se gestaba en América, cuyos representantes más conspicuos eran los encomenderos. Un pueblo que tenía sus alcaldes, regidores, curacas y el corregidor a la cabeza, regulaba la vida de los indígenas, tal como lo deseaba la autoridad imperial. Sin embargo, y como en otras ocasiones, esa victoria de la corona fue relativa (Huertas, 1996, p. 94).

En la segunda fase conocida como Toledana, de esta segunda nucleación, propuesta por Lorenzo Huertas, que se dio entre 1572-1600, el virrey Francisco de Toledo, se valió de los consejos de los más connotados intelectuales de la época, conocidos como “Los siete pilares de la sabiduría” en palabras de Lohmann Villena, entre

los que se cuentan a fray García de Toledo, Joseph de Acosta, el licenciado Polo de Ondegardo, Ruiz de Namanuel, Sánchez de Paredes, Gregorio Gonzáles de Cuenca y Juan de Matienzo. Ellos elaboraron el perfil jurídico del nuevo ordenamiento poblacional, contenido en un voluminoso cuerpo de disposiciones, las cuales rigieron por muchos lustros la vida de los peruanos. Esa comisión empezó su labor en 1572 y prosiguió hasta el año siguiente. De este tiempo son las fundaciones de Ayabaca, Huancabamba, Huarmaca, Frías, Sondor, Sondorillo, Penachí, Cañaris, Olmos, Sechura, Colán, Amotape y Motupe (Huertas, 1996, p. 95). Esta información complementa el trabajo de Pilar Remy sobre las Huarangas y Pachacas de Cajamarca, por qué las visitas de Cajamarca se realizaron en 1571, 1572 y 1578; y fueron la base para las reducciones de indios, siendo el pueblo de Cañaris oficialmente fundado en 1572.

En esta parte deseamos realizar una aclaración histórica, en relación a la creación del pueblo de Cañaris y de Incahuasi. Ahora sabemos que Cañaris como pueblo de indios aparece en 1572, y la pregunta sería ¿en qué momento aparece el pueblo de Incahuasi como pueblo de Indios?. En esta parte es vital la información que alcanza Lorenzo Huertas, cuando se refiere a la reducción de Salas, manifestando: *“En cuanto a la reducción de Salas, al inicio se le incorporaron Cañaris y Penachí; pasados algunos años se separaron. En 1756, algunas parcialidades de ambos pueblos conformaron el pueblo de Incahuasi.”* (Huertas, 1996, p. 97). Esta cita es clara al afirmar que algunas parcialidades de Cañaris y Penachí, fueron las que dieron origen a Incahuasi, lo que permitiría afirmar que Incahuasi es una continuidad de Cañaris como pueblo andino. Sevilla (2005) proponía la existencia de una etnia Penachí, pero las evidencias históricas hablan de un pueblo de indios. La tesis

de una etnia no tiene su correlato en las evidencias que Sevilla propone, muy por el contrario suponemos que tal vez, los Penachies hayan sido parte de las antiguas huarangas y pachacas de Cajamarca, en particular de la huaranga de Mitimaes, donde se encontraban los Cañaris, pueblo que fue adoctrinado en los usos y costumbres Incas, entre ellos la lengua quechua, que hasta el día de hoy continúan hablando, como parte de su identidad cultural.

Siguiendo con el tema de Cañaris como pueblo de indios, y su permanente lucha por su reconocimiento y el respecto de sus linderos y territorios como pueblo, es destacada la presencia de un personaje conocido como don Víctor Huamán Reyes, el “cacique moral” de Cañaris, en palabras de Pedro Alva Mariñas. Transcribiremos una parte de la entrevista que realizó Pedro Alva a don Víctor Huamán Reyes, por qué a través de este registro etnohistórico, podremos comprender lo que sucedió con Cañaris en el siglo XVIII.

Resulta por demás paradójico - afirmaba Alva Mariñas - que el propio Estado que había cancelado la existencia jurídica de las comunidades indígenas durante más de un siglo, exigiera en el expediente de solicitud de reconocimiento oficial de la comunidad la presentación de los títulos de propiedad como una de las tres condiciones. Lo cierto es que las comunidades en todo el país recurrieron entonces a buscar los documentos coloniales guardados durante tantos años por sus dirigentes y/o tramitar copias de esos documentos ante las oficinas públicas que habían heredado los archivos de la administración colonial (Alva, 2008, p. 263).

Alva Mariñas inicia su registro indicando que las conversaciones con don Víctor Huamán Reyes, fueron sostenidas en febrero de

1987 y octubre de 1993, indicando que aparece información de que su abuelo materno, José Manuel Blanco Reyes, fue el “guardador” de esos documentos que, al parecer, fueron traídos de un archivo notarial de Piura por una comisión integrada por tres personas que hicieron el largo viaje hasta Piura y para lo cual prepararon “dos pares de buenos llanques” (ojotas). Entre los comisionados figuraban el abuelo materno de don Víctor y Cornelio Huamán. Es posible que otros legajos de esos títulos coloniales tuvieran otro origen ya que existen títulos de las partes altas (Congona) y bajas (Illambe) (Alva, 2008, p. 263).

Don Víctor recordaba - indicaba Alva - que cuando “era chico”, los mayores -anualmente- soleaban esos títulos de la comunidad sobre mantas nuevas y gente mayor venían al lugar elegido con aguardiente de caña y las mujeres (viudas y mayores) preparaban todo tipo de comida. Eso se hacía en el sector llamado Quinoa y antes lo hacían en el sector Sábila, ambos sectores limítrofes eran amenazados por los hacendados vecinos. Don Víctor recordaba que una de las casas en que se “secaban” los títulos pertenecía a Fernando Mendoza y a quien los hacendados perseguían para quitarle los títulos. Al fallecer Manuel Blanco Reyes, los títulos son recogidos por Isabel (sic) Reyes Tantarico que vivía en Quinoa, hijo de Manuel Reyes Blanco y tío de don Víctor Huamán. Isabel guardó esos títulos en su casa, pero ciertas veces como “cuando vino la montonera” los escondía “en la peña Kerguer del Cerro Lique” ubicada en las cercanías. Al fallecer Isabel, fue su mujer, Josefa Huamán Pariacurí, la encargada de revelar el sitio en que se guardaban los documentos y fue ella la que condujo a tres personas confiable (Nicolás de la Cruz, Ciriano de la Cruz y Víctor Huamán Reyes) al lugar exacto donde estaban escondidos los documentos: “los hallamos en una caja de madera, muy malograda y se habían

manchado algunos papeles” recuerda don Víctor Huamán (Alva, 2008, p. 263).

Mediante este mecanismo de tradición familiar, el joven Víctor Huamán Reyes se convirtió en el guardián de dichos documentos que en cierta forma conservan la memoria colectiva de la lucha de los Cañaris por su territorio, ambicionado por los hacendados de Jaén. Fue justamente la noche que me alojé en su casa - indicaba Alva Mariñas - que el cacique me mostró los títulos comunales, que constaban de varios folios, escritos en texto y papel antiguo rápidamente identificable y fechado en la primera mitad del siglo XVIII y entonces lo narrado por él adquirió de pronto visos de veracidad. Esos añejos documentos, si bien pudieron ser celosamente guardados, difícilmente pueden ser leídos por dirigentes quechua hablantes casi iletrados y de allí la versión de que “estaban escritos en latín”. Incluso la parte que relata que los títulos fueron escondidos en un cerro se volvía creíble a juzgar por las evidentes manchas que lucían algunos folios, y que podrían haber sido causadas por las filtraciones de agua (Alva, 2008, p. 264).

Se trataba de documentos originales con los sellos propios de los primeros años del siglo XVIII, tanto el papel, la tinta y el tipo de letra eran inconfundiblemente originales. Una breve mirada a dichos documentos hizo emerger en sus páginas - indica Alva - la figura de doña Juana María Callaypoma como cacica de Cañaris e hija de don Sebastián Callaypoma, cacique de Penachí. Penachí era otro pueblo quechua hablante cercano a los Cañaris y más pegado a la costa de Lambayeque y probable cabeza de un curacazgo tardío que abarcaba los pueblos o común de indígenas de Salas, Penachí, Cañaris e Incahuasi (Alva, 2008, p. 264).

El papel de don Víctor Huamán Reyes - precisa Alva - como guardián de los títulos comunales se revela a toda la población cuando se constituyen en los documentos más importantes para la obtención del reconocimiento oficial de la Comunidad Indígena San Juan Bautista de Cañaris, reconocimiento obtenido el 10 de octubre de 1958 (Alva, 2008, p. 264).

La información que Pedro Alva Mariñas proporciona, sirve para poder completar parte de la historia perdida de los Cañaris, en este caso gracias a la conservación de documentos del siglo XVIII, sin embargo, Alva no lo precisa, pero ¿en donde están estos documentos históricos que él indica?, don Víctor Huamán Reyes, falleció hace poco tiempo en el año 2011, y es probable, que gran parte de la documentación se encuentre en manos de sus familiares. Otro tema que se desprende de la información que registra Alva, es el tema del rol de la mujer cañareña, en el pasado hubo una cacica⁽⁴⁾, llamada Juana María Callaypoma, estas cacicas y caciques eran antiguas autoridades que tuvieron los indios, en el caso de Cañaris, continuo hasta el siglo XXI, no de manera institucional, sino de manera tradicional, con don Víctor Huamán Reyes.

⁽⁴⁾ La palabra cacica es la denominación que se daba a una gobernante femenina; y cacique es el nombre del gobernante masculino. Esta denominación proviene de la zona del Caribe, fue el gobernante que encontraron los españoles a su llegada a nuevas tierras, por esta razón se generalizó y se encuentra en mucha documentación histórica, en la cual aparece dicha palabra (Fernández, 2004, p. 108). En el mundo prehispánico peruano, existieron ciertas mujeres que tuvieron poder, es el caso del personaje conocido como la Sacerdotisa de San José de Moro y la Señora de Cao, ambas mujeres asociadas a la cultura Mochica en la antigua costa norte del Perú. En la zona de Piura, existieron las Capullanas, mujeres que ostentaban poder. En los antiguos cacicazgos costeros lambayecanos, como fue el de Sinto en el siglo XVII, existió la cacica doña Josefa Chumbi Huamán; y en el siglo XVIII, la cacica de Sinto, fue doña María Josefa Carrillo Noyo Chumbi Xacha – Huamán (Fernández, 2004, p. 112-113). Sería sumamente importante saber el rol que cumplían las cacicas de Cañaris, en la zona de la sierra de Lambayeque, y compararlo con las labores que tuvieron las cacicas de la costa.

5. El quechua de Ferreñafe o Q II A.

En relación a la lengua que hablaron los Cañaris de Ecuador, Donald Collier y John Murra (2007, p. 42-43) afirman que la lengua Cañari es insuficientemente conocida; se extinguió en algún momento durante el siglo XVII, y solamente un limitado vocabulario basado mayormente en topónimos y patronímicos se ha rescatado. Se han sugerido algunas vinculaciones de este idioma con la lengua que hablaban en la antigua costa Norte del Perú. El historiador ecuatoriano Jacinto Jijón y Caamaño (1941, p. 3-38), propuso agrupar varios idiomas del Sur del Ecuador y del Norte del Perú en una familia llamada Puruhá-Mochica, de la cual sería miembro el Cañari, aunque es admitido que Cañari y Puruhá eran en apariencia mutuamente incomprensibles.

En una conversación personal con Alberto Flores Ochoa (comunicación personal, Lima, 2008), acerca de la lengua de los Cañaris de Lambayeque, comentó que el tipo de quechua es muy parecido al de la zona de Huancavelica. En la región de Lambayeque, en la zona alto andina a más de 3,000 m.s.n.m. se habla la lengua quechua de la variante Q II A o también llamado quechua de Ferreñafe, según la clasificación que realizan los lingüistas Gary Parker (1963), Alfredo Torero (1964, 1974, 1983), Cerrón – Palomino (1987) y Gerald Taylor (1996, 1999). Existe consenso entre los investigadores, que este tipo de quechua se habla en la comprensión de las actuales regiones de Lambayeque (sierra de las provincias de Ferreñafe y Lambayeque), al Sur/Sureste del límite entre las tres regiones de Piura, Cajamarca y Lambayeque. En el caso de Lambayeque se habla esta variante del quechua en la provincia de Ferreñafe, en los distritos de Cañaris e Incahuasi; y por la población adulta en la provincia de

Lambayeque en las comunidades de Penachí Lanchaco Bajo, Corral de Piedra y Santa Lucía. En la región de Cajamarca (Noroeste de la provincia de Cutervo y Suroeste de Jaén, en el límite entre las regiones de Piura, Cajamarca y Lambayeque), de manera específica en la provincia de Jaén: zona de Colasay (ángulo Suroeste de la provincia, próximo al límite con la provincia de Cutervo (actual región Cajamarca) y las regiones de Piura y Lambayeque); y en la jurisdicción de la provincia de Cutervo en las zonas de Querocotillo (entre Cutervo y el límite con Lambayeque); asimismo en la comprensión de la provincia de Chota en el distrito de Miracosta y en centros poblados como Sangana, Minas, Huallabo, Andanga (Oeste/Noroeste de la provincia); y en la región de Piura en las zonas alto andinas de Huarmaca y La Pilca (zona serrana de la región). La lengua quechua que se habla en Cañaris e Incahuasi es la que se conoce como el quechua de Ferreñafe.

Para poder explicar por qué razón los Cañaris de Lambayeque hablan el quechua, es importante el planteamiento que realiza Anne Marie Hocquenghem cuando se refiere a la organización de la producción durante el control inca, “*...Parte de la reorganización, planificada desde el Cusco, fue la imposición del quechua como lengua general, la ampliación y el mejoramiento del sistema de caminos, la construcción de los centros administrativos ceremoniales, la imposición de los gobernadores y de los sacerdotes incas. El Cusco controló la producción de los gobernadores y de los sacerdotes incas. El Cusco controló la producción de cada provincia por medio del idioma, de la red de comunicaciones, de la fuerza coercitiva, material e ideológica concentrada en el centro administrativo ceremonial.*” (Hocquenghem, s.f., p. 53). Esto explica la difusión de la lengua a lo largo y ancho de todo el territorio conquistado por los incas, para

poder tener una mayor rapidez en la ejecución de las obras y mantener el control de diversas etnias dentro del Tahuantinsuyu.

6. Topónimos y denominaciones quechuas y españolas.

Hemos considerado adecuado, hacer una revisión de los topónimos quechuas tanto de Cañarís como de Incahuasi, porque en las dos zonas se habla el quechua de Ferreñafe o Q II A, con el propósito de demostrar, si existe o no algún rezago de la antigua lengua Cañari, como indicaba el historiador ecuatoriano, Jacinto Jijón y Caamaño (1941). Si existieran algunos rezagos de esta lengua, podríamos afirmar que después del adoctrinamiento realizado por los Incas a los Cañarís, todavía siguieron manteniendo algunas palabras que los acerca a su origen ecuatoriano. Es necesario tener una visión más completa del problema, y para ello tomamos los topónimos que se presentan, a través de las denominaciones de los caseríos, centros poblados y anexos de Cañarís e Incahuasi, en los cuales encontraremos posiblemente, coincidencias y divergencias. Dejamos en claro que no entraremos a tratar el tema gramatical, de sintaxis y de fonética de la lengua quechua de Ferreñafe, por ser un tema de mayor especialidad, que debe ser abordado por especialistas en lingüística, es por eso que solamente analizaremos los topónimos, desde la perspectiva del significado de cada palabra, y verificar si existen topónimos de la antigua lengua Cañari de Ecuador, lo que esto fortalecería el tema de la sobrevivencia de algunas palabras Cañari.

6.1. Topónimos Cañaris.

En esta lista, hemos incluido denominaciones que aparecen dentro del distrito de Cañaris, como son sus caseríos, centros poblados menores, mayores; y anexos, que tienen denominaciones quechuas y castellanas, tal como lo hemos encontrado en el trabajo de Montoya y Figueroa (1991, p. 168). El significado de cada uno de los 23 topónimos que presentamos, es la información que hemos encontrado en algunas crónicas españolas, como la de Pedro Cieza de León, mediante su crónica del siglo XVI (Cieza, 1973, 2006), del Inca Garcilazo de la Vega (Garcilazo, 1959); y los diccionarios de Diego Gonzales Holguin de 1608, que publicó el *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv, llamada Lengua Qquichua o del Inca* (Gonzales, 1989); el trabajo de Guillermo Ludeña de la Vega (1982), la investigación de Jorge Zevallos Quiñones (2003) sobre la lengua Mochica Lambayecana, que fue de gran ayuda en el entendimiento de ciertos topónimos mochicas y lambayeques; y del trabajo del sacerdote ecuatoriano, Glauco Torres Fernández de Córdova, a través de su obra: *Lexicon Etnolectológico del Quichua Andino*, publicación del año 2002. Tuvimos asimismo, la ayuda de los maestros cañarenses, José Gaspar Lucero, Joaquín Huamán Rinza, Ernesto Reyes Huamán y Azucena Barrantes; y del profesor de Ferreñafe, que trabaja en Incahuasi, Alfredo Carrasco Lucero.

Atunloma Atum, Grande, alto, largo, corpulento (Torres, 2002a, p. 184); Pampa, *cosa comun y uniuersal* (Gonzalez, 1989, p. 275). Loma grande o alta.

Atunpampa Atun, Grande, alto, largo, corpulento (Torres, 2002a, p. 184); Pampa, *cosa comun y uniuersal* (Gonzalez, 1989, p. 275). Desde la perspectiva de Alfredo Carrasco Lucero (Comunicación personal, 2011), indica que los vocablos son quechuas, atun, que significa grande; y pampa, que quiere decir llanura, planicie; lo que significa la “pampa grande”.

Chilasque Es un topónimo asociado a la lengua mochica lambayecana. Chilasque es la denominación de las tierras serranas cerca de Cañaris, en la zona de Lambayeque (Zevallos, 2003, p. 449).

Chinama Es un topónimo asociado a la lengua mochica lambayecana. El topónimo aparece registrado como Chinyama, Jorge Zevallos Quiñones (2003, p. 449) indica que Chinyama, es una serie de quebradas (entre las que se encontraba la de Chiganá), allí se origina el río de Motupe, igualmente llamado de Chinyama. Escrito Chinñama en 1700.

Curipampa En este poblado, antiguamente existió un cura que era de la orden de los franciscanos. Por ello se llama Curipampa, la pampa del cura (Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Huacapampa Es una denominación de origen quechua, que en castellano significa: “*Lugar sagrado*” o “*Pampa sagrada*”. Es uno de los caseríos, que a pesar de haber empezado a poblarse en la década del sesenta, del milenio pasado, por la pujanza de los emigrantes venidos de Santa Cruz, Cutervo, Chota y otros lugares de la región de Cajamarca, han sabido convertir a este caserío, en uno de los centro poblados más avanzados

de Cañaris (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Huamachuco El cronista soldado Pedro Cieza de León, cuando se refiere a Huamachuco o Guamachuco, indicaba que: *“La provincia de guamachuco es semejable a la de Caxamarca y los indios son de una lengua y traje, y en las religiones y sacrificios se imitaban los unos a los otros y, por el consiguiente en las ropas y llantos.”* (Cieza, 1973, p. 196). El Inca Garcilazo de la Vega sostiene que el Inca, conoció la gran provincia de Huamachuco, en donde había un curaca del mismo nombre, que tenía buen juicio y prudencia, para ello el Inca le hizo saber sus intenciones y su deseo de paz, amistad y la mejoría de su religión, leyes y costumbres. Este curaca le rindió reverencia al Inca sin rendir resistencia (Garcilazo, 1959, p. 318). Es la denominación de un lugar y antiguo nombre de un jefe nativo local.

Huayabamba Huaya, S. Desigual, mal cortado. Adj. S. Flojo, aflojado, suelto, holgado, desajustado, demasiado grande, ancho. S. Sauce. S. Remolino de pelo en la frente. S. Fruta (Torres, 2002b, p. 91).

Illambe Es cuando el ganado arroja su excremento y aparecen una piedrecitas llamadas illas, que caen a la tierra (Ernesto Reyes Huamán, comunicación personal, viernes 28 de octubre del 2011, Caserío La Laguna).

Lañu Loma Según indicaba Alfredo Carrasco Lucero (comunicación personal 2011), esta palabra proviene de lañu, vocablo quechua que significa delgado, angosto; y loma, que significa: loma delgada o loma angosta.

Mamaypampa La pampa de Mamay.

Mitobamba Mitu, S. Arcilla, barro, greda. S. Lodo (Torres, 2002b, p. 365). La pampa del mito. Bamba es lo mismo que pampa. Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, el 24 de octubre del 2011), indicaba que la denominación de Mitobamba, es nombre de un caserío, y la tierra es mitosa, semejante al jabón, muy resbalosa, por ello el nombre fue puesto por los pobladores. Es uno de los caseríos más antiguos de este sector, en la subcuenca del río Cañariaco. Se encuentra ubicado al Sur con respecto al pueblo y capital de Cañarís, aproximadamente a unos 5 kilómetros.

Mollepampa Significa la pampa de Molle. En la antigüedad existía abundancia de este árbol llamado molle (*Schinus molle* L.). Antes de su creación como caserío, este sector estaba comprendido dentro del caserío de Pandache o Pandachí (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Muñuño En Cañarís se le conoce como el nombre de un fruto silvestre. Dentro del territorio cañarense existen tres lugares que llevan este nombre, uno tiene la categoría de caserío, se encuentra ubicado al Sur del caserío Huacapampa (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Pamaca La palabra podría provenir del topónimo Pamucu, que significa S. Arbusto de la familia de las Bignoniáceas: *Crescentia sp.*, de uso medicinal para cubrir trepanaciones (Torres, 2002b, p. 450).

Pandache o Pandachí Es una palabra que significa “Lugar donde se pierde”. Pandachí es una palabra castellanizada. Antiguamente por este lugar, transitaban los de la zona de Cutervo, con grandes cargas de sus

productos hacia la costa, por ser la ruta más corta. En los tiempos que este lugar era despoblado, por la densa neblina existente en aquellos tiempos, por ser zona montaña, la gente que no conocía muy bien el lugar se extraviaba. En muchos casos se reencontraban regresando a su lugar de origen o en el peor de los casos, introduciéndose a la tupida montaña (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Phiscolpampa Alfredo Carrasco Lucero (comunicación personal, 19 de octubre del 2011), indicaba que la palabra provendría de Pishcol, Pishqu o Pishgo, vocablo quechua que se refiere actualmente a la gallina, pero se dice, que anteriormente existió un ave nativa parecida a la gallina, por ello esta zona quedó con este nombre. Pampa es llanura, la palabra significaría la pampa donde habita el pishqu.

Pomahuaca Poma, Puma, león americano, jaguar, nombre mítico del cronista Felipe Huaman Poma de Ayala (Ludeña, 1982, p. 187). Puma, Mamífero carnívoro de América: *Felis concolor*, parecido al tigre, pero de pelo suave y leonado. Leopardo. S. Gato montés. S. Juego en que se pone a prueba la fuerza varonil (Torres, 2002b, p. 531). Huaca, tumba antigua, lugar u objeto sagrado. S. Dios familiar, ídolo. S. Peña con dibujos o formas antropomorfas. Hendidura, abertura, comisura, grieta. S. Caverna. S. Entierro, tesoro guardado en los sepulcros. Santuario. S. Sepulcro. S. Manso, doméstico. S. Dios, deidad, divinidad. Adj. S. Torpe, loco, atolondrado, alienado, trastornado. Templo, túmulo. Adj. Desigual, hendidura. S. labio leporino. S. Hechicero,

persona maléfica. S. Ruina prehispánica, lugar peligroso. Adj. Enano. Adj. Persona de mucha edad y que no lo aparenta. S. Panates. S. fam. Osario. Desquiciamiento, desquicio. S. Lloro, lagrimas, llanto. S. Dios, deidad, divinidad. S. Ofrenda presentada al sol. S. Planta venenosa usada para pescar. S. Todo aquello que se distingue por sobresalir de lo común, adorado como sagrado. S. Osario. S. entierros, sepulcros donde se encuentran utensilios o penantes. S. Lloro, lágrimas. S. Vaca. S. Idolillo de arcilla que se entierra en las fiestas de Santiago. Adj. Enloquecido, enfebrecido. S. Santuarios y objetos admirables. S. Entierros de gentiles. S. Tesoros. Adj. Tapado. (Torres, 2002b, p. 10-11). Poma es lo mismo que Puma. Alfredo Carrasco Lucero (comunicación personal, 19 de octubre del 2011), indicaba que para la zona de Incahuasi, puma es el nombre con que se le designa en quechua al oso; huaca, es un lugar sagrado; significando lugar sagrado del oso. En Cañaris, Puma, se refiere al felino propiamente dicho, significando: lugar sagrado del puma.

Quirichima Quiri, S. herida, llaga, lesión, lastimadura. S. Ulcera, lepra, contusión. Inflamación, descalabradura. S. Lío, atado. Adj. Cuchillada. S. Origen. S. Residuo de tallos y ramas de la cosecha de quinua. Se quema y su ceniza se usa para mezclar con la hoja de coca y masticarlo (Torres, 2002c, p. 48-49). Chima, S. Enea, cortadera. S. Variedad de maíz aperlado. S. Pan de harina gruesa de maíz (Torres, 2002a, p. 465). En palabras de la profesora Azucena Barrantes (comunicación personal, Pucará, viernes 28 de octubre

del 2011), Quirichima significaría: “*Quiere a mi china*”, o sea a mi hija o a mi madre que es soltera, según el comportamiento popular de la población de la zona.

Rumipampa Es la denominación de un caserío, de creación relativamente reciente, pero el nombre existe desde hace mucho tiempo. En este sector abundan las piedras de regular dimensión. Cuando se pasa por aquel sector, en el mismo camino, uno se encuentra con piedras con muchos hoyos de diversas dimensiones. El nombre alude a la abundancia de piedras en el lugar (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Saucepampa “La Pampa del Sauce” (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Seg Seg Es mucho más seguro que tal denominación haya nacido a partir de la existencia de una planta, que tiene ese nombre, y que en abundancia existía hace 50 años atrás. Seg Seg como caserío, data de hace 22 años aproximadamente, y como anexo del pueblo y capital de Cañaris, desde la creación política del distrito (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Shin Shin Shinshin, s. Culebra pequeña. Onomatopeya del gemido (Torres, 2002c, p. 137). Es una planta llamada popularmente Rinchinchin o Chinchin, su nombre científico es la *Siparuna aspera* DC., es de la familia de las Monimiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 375).

Tute Es probable que provenga de la palabra Tuti, que significa Senos, pechos de la mujer. Herencia (Torres, 2002c, p. 294). Esta denominación es posible que este

en relación con alguna característica de la naturaleza, que evoque a una característica de la mujer. Otra posibilidad, es que provenga de la palabra Tuta, que quiere decir noche, anoche, oscuro, tiniebla, opaco, sombrío, lóbrego, tenebroso, temprano, polilla, carcoma, ligero, liviano, oscuridad. También es el nombre de una planta, de la familia de las arundinarias (Torres, 2002c, p. 292).

6.2. Topónimos de Incahuasi.

En esta lista de topónimos, hemos incluido denominaciones que son parte del distrito de Incahuasi, con las denominaciones de caseríos, centros poblados menores, mayores y anexos, que tienen denominaciones quechuas, tal como lo reporta Montoya y Figueroa (1991, p. 170). El significado de cada uno de los 69 topónimos que estamos presentando, ha sido gracias a ciertas crónicas españolas, como la de Miguel Cabello de Balboa (Cabello, 1951); y de alguna información histórica, que encontramos en documentos de María Rostworowski (2006). Los diccionarios de Diego Gonzales Holguin de 1608 (Gonzales, 1989); de Guillermo Ludeña de la Vega (1982), de Esteban Puig (1995) y del trabajo de Glauco Torres Fernández de Córdova, en el año 2002. Asimismo, tuvimos la ayuda del profesor ferreñafano, que trabaja en la zona de Incahuasi, Alfredo Carrasco Lucero, con la definición de ciertas palabras, que no aparecen en ninguno de los diccionarios anteriormente indicados. Debemos manifestar que existen topónimos que son nombres de plantas, que por su denominación común o vulgar, no aparecen como tales en

los documentos relacionados a la flora (Ugent y Ochoa, 2006. Bussmann y Sharon, 2007. Fernández y Rodríguez, 2007).

Amusuy El término viene del vocablo quechua amsay, que significa anochecer, es el momento de la caída del sol (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011; y 18 de Noviembre del 2011).

Andamarca Término quechua, que significa “*donde andan los muertos o espíritus*” (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Atumpampa Atum, Grande, alto, largo, corpulento (Torres, 2002, p. 184); Pampa = *cosa comun y uniuersal* (Gonzalez, 1989, p. 275). La pampa grande o alta.

Atumpuquio Atum, Grande, alto, largo, corpulento (Torres, 2002, p. 184); Puquio, Pukyu, Fuente o manantial (Gonzalez, 1989, p. 294). De los vocablos quechuas atun: grande, puquio: manantial, significaría: La Pampa del Manantial (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Atun Chakwaka Atun, Adj. Grande, alto, largo, corpulento. S. Persona de edad. (Torres, 2002a, p. 184). Chac, Claro, despejado, luminoso, nítido, lúcido. Adv. Claramente, nítidamente. Onomatopeya del sonido al rajarse un utensilio. Interj. ¡Chic!, ¡luminosidad!. Interj. Onomatopéyica al romperse una rama. Adv. Claramente, nítidamente. Onomatopeya del sonido al rajarse un utensilio. Suf. de superlativo, lo más grande, lo mejor. Adv. Allí-a, ahí, a media distancia. Suf. muy. (Torres, 2002a, p. 378). La palabra proviene de los vocablos quechuas atun: grande; y chakwa: perdiz,

siendo su significado: la perdiz grande (Alfredo Carrasco Lucero, Comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Ayamachay Aya, cuerpo muerto (Gonzalez, 1989, p. 38); Machay, Machhay, o puñuña, machhay peñascos (Gonzalez, 1989, p. 222). Proviene de los términos quechuas, aya, muerto; y machay, cueva, significando “*cueva de los muertos*” (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Callima Deriva del vocablo quechua kayman, que significaba “por ahí”, dado que antes por esa zona, existían varios callejones y era común recibir instrucciones para dirigirse a algún lugar y se decía “kayman, kayman”. (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011; y 18 de Noviembre del 2011).

Canchachala Cancha, el patio o corral (Gonzalez, 1989, p. 49). Patio, espacio cerrado, recinto cerrado, dehes, corral (Torres, 2002a, p. 248); Chala, Chhalla, Caña y hoja de maíz seca (Gonzalez, 1989, p. 92). Planta seca de maíz, rebusca en las sementeras cosechadas, flaco, delgado, pálido, raquítico, desnutrido (Torres, 2002a, p. 400).

Chakwaka Chac, Adj. Claro, despejado, luminoso, nítido, lúcido. Adv. Claramente, nítidamente. Onomatopeya del sonido al rajarse un utensilio. Interj. ¡Chic!, ¡Luminosísimo!. Interj. Onomatopéyica al romperse una rama. Adv. Claramente, nítidamente. Onomatopeya del sonido al rajarse un utensilio. Suf. De superlativo, lo más grande, lo mejor. Adv. Allí-a, ahí, a media. El que coloca un puente o umbral (Torres, 2002a, p. 378-379).

Del vocablo Chakwa, que significa perdiz. (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Chilkayacu Chilca, S. Rana terrestre. Adj. Verde. S. Arbusto resinoso, muy ramoso de tronco gris, de la familia de las compuestas, que crece por lo general en las faldas de los cerros: Tagetes minuta o Flourenxia tortuosa. Su fibra es empleada para la fabricación de canastería. S. Flor de dicho arbusto. S. Estira nervios (Torres, 2002a, p. 461). Yacu, S. Agua, líquido, jugo, aguada, húmedo. S. Río. S. Jugo savia. Adj. Desabrido, incípido, chirle, soso. S. Bejuco venenoso muy abundante en la región amazónica. S. Aguada, manantial. S. Unidad menor de longitud, equivalente a 9,25 centímetros. S. pavo de monte (Torres, 2002c, p. 357). Proviene de la palabra Chillka, es una planta que sirve para teñir de verde la lana; yaku es agua. Nombre que se deriva, al encontrarse plantas de Chillka alrededor de un manantial de agua permanente (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011; y 18 de noviembre del 2011).

Chillvaka Nombre de una planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre de 2011).

Chukllapampao Chucliapampa Deriva de los vocablos quechuas: chuklla: choza rústica y pampa: llanura. El significado sería, la llanura a donde hay una choza (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Chumbeaura Es una planta rastrera, que sirve también para teñir los tejidos (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Cochapampa Proviene de los vocablos quâca, y pampa, que significaría laguna en la llanura (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Coyuna o Colluna Deriva del término quechua collullan, que se refiere a las vueltas constantes que da el agua como un remolino, que se observaba cuando el agua desaparecía por un hueco que existía en la zona, y que llaman uluyqun (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Cumba o Cumbe que en quechua significa tejido fino para el vestido real (Ludeña 1982: 96).

Huairul o Huayrul Es una conocida planta de la zona (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Huaro o Huaru, Puente provisional. Pasarela, andarivel, tarabita. S. Puente colgante. S. Tendón. S. Cesto. S. Gavilán. S. Pedregal, montón de piedra. Montículo en el río. S. Caña. (Torres, 2002b, p. 76).

Incahuasi Proviene del vocablo quechua Inkawasi, que significa “*casa del Inca*” (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Jachi S. Acto de aventar polvo. S. Tío. Señor. Taita. (Torres, 2002b, p. 178).

Janque o Janqui Significa, estatua muy larga y ancha (Torres, 2002b, p. 193).

Kinwa o quinua Es una planta (*Chenopodium quinoa* Willd) (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Kongacha Vocablo quechua que significa cuello grande, debido a que en el lugar, existe una piedra en forma de

hombre, pero con cuello largo (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre de 2011).

Kunkacha Cuncacha, S. Resquebrajadura de los dedos a causa del frío. S. Hendidura, grieta en una articulación del cuerpo (Torres, 2002a, p. 339).

Kuyuna Cuyuna, S. Moverse, asomarse, cambiar de posición. V. Mecerse, columpiarse, balancearse, bambolearse, manearse. S. Tortero. S. Hilo torcido. S. Silbato. Adj. Casa vieja o ramada para vender chicha (Torres, 2002a, p. 375). Deriva del término quechua kullullan, que se refiere a las vueltas constantes que da el agua, como un remolino, que se observaba cuando el agua desaparecía por un hueco que existía en la zona, y que llaman uluyqun (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Laquipampa Proviene de los vocablos quechuas llaki: pena; y pampa: llanura, la palabra significaría, pampa de las penas (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Liriu El nombre verdadero es Lirio. Es una planta ornamental, su flor es roja y larga (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Llámica Se dice que viene del nombre de una planta llamada Llambu (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Lluchkayaku Lluchca, Adj. Suave, terso, resbaladizo, cosa liza. S. Barro, lodo. Adj. Resvaloso. Adj. Liso. S. Losa (Torres, 2002b, p. 286). Yacu, S. Agua, líquido, jugo, aguada, húmedo. S. Jugo, savia. Adj. Desabrido,

incípido, chirle, soso. S. Bejuco venenoso muy abundante en la región amazónica. S. Aguada, manantial. S. Unidad menor de longitud, equivalente a 9,25 centímetros. S. pavo de monte (Torres, 2002c, p. 357).

Macaykaq o Machaycaj Es un vocablo quechua, proviene de las palabras maçay, cueva; y kaq, es un sufijo quechua. La palabra significaría: a donde hay una cueva (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Makmakpampa La palabra proviene de dos vocablos, Makmak, es una planta; y pampa, es llanura. El significado que tendría sería: la pampa de esta planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011). La palabra original sería Mamagpampa, y no makmakpampa, es la denominación de un caserío fundado en el año de 1982, su nombre hace referencia a una planta, que existe en las orillas del río Pillkoyaco y en otras áreas húmedas. Es una planta de tallo delgado y de flores blancas (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Marayhuaca Marai, abatir, derribar, tumbar, piedra fundamental del batán, piedra de moler, Tahona o molino formado por dos piedras (Torres, 2002b, p. 334). Huaca, tumba antigua, lugar u objeto sagrado. S. Dios familiar, ídolo. S. Peña con dibujos o formas antropomorfas. Hendidura, abertura, comisura, grieta. S. Caverna. S. Entierro, tesoro guardado en los sepulcros. Santuario. S. Sepulcro. S. Manso, doméstico. S. Dios, deidad, divinidad. Adj. S. Torpe,

loco, atolondrado, alienado, trastornado. Templo, túmulo. Adj. Desigual, hendidura. S. labio leporino. S. Hechicero, persona maléfica. S. Ruina prehispánica, lugar peligroso. Adj. Enano. Adj. Persona de mucha edad y que no lo aparenta. S. Panates. S. fam. Osario. Desquiciamiento, desquicio. S. Lloro, lagrimas, llanto. S. Dios, deidad, divinidad. S. Ofrenda presentada al sol. S. Planta venenosa usada para pescar. S. Todo aquello que se distingue por sobresalir de lo común, adorado como sagrado. S. Osario. S. entierros, sepulcros donde se encuentran utensilios o penantes. S. Lloro, lágrimas. S. Vaca. S. Idolillo de arcilla que se entierra en las fiestas de Santiago. Adj. Enloquecido, enfebrecido. S. Santuarios y objetos admirables. S. Entierros de gentiles. S. Tesoros. Adj. Tapado (Torres, 2002b, p. 10-11). Maray: es batán; y huaca es lugar sagrado. La palabra significaría: lugar sagrado en donde hay un batán (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Marko o Marcu, S. Altamisa, ambrosia. S. Malto, marco (Torres, 2002b, p. 337).

Moyán Caserío de Cañaris, está dentro de la cuenca de Olos, siguiendo por la ruta de Motupe a Tongorrape.

Mushkalin Deriva del nombre de una planta llamada mushmu (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Oxapampa Miguel Cabello de Balboa en su crónica de 1586, cuando registra la leyenda de Ñaimlap, registra el nombre de Oxa de la siguiente manera: “(...) *a este sucedió su hijo Oxa, y fue esto en el tiempo y coyuntura que los Yngas andauan pujantes en las provincias de*

Caxamarca porque es así que este Oxa fue el primero que entre los de su linaje tuvo noticia de los Señores Yngas desde las temporadas de este comenzaron a vivir con sobresalto de ser despojados de sus Señoríos por mano y armas de los de el Cuzco. A este Oxa sucedió en el Cacicazgo un hijo suyo llamado Llempisan (...)" (Cabello, 1951, p. 329-330). La palabra deriva de los vocablos uq̄ca: una planta que sirve para techar; y pampa: llanura. Siendo el significado de la palabra, la pampa de la uq̄ca (Alfredo Carrasco Lucero, Comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Pagay puente El Puente Pagay.

Palayón Pala, S. Dedos unidos. S. Gracias. Adj. Ancho. S. Lluvia. S. Vuelo (Torres, 2002c, p. 444).

Paqcha Paccha, S. Fuente de agua. S. Chorro, cascada, catarata. S. Peine. S. Desechos del enfermo al ser tratados por un brujo. Adj. Bocabajo, volcado. S. Araña. S. Frente. S. Corral. S. Charco. S. Trampa. Adv. De bruces, embrocado, boca abajo. S. Cascada (Torres, 2002c, p. 430-431). Es un vocablo quechua, que significa caída de agua, como una pequeña catarata (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Payga Sirka Circa, *las venas con vna c.* (sic) (Gonzalez, 1989, p. 84). Circa, Veta de metales. Ccolque koya. Veta de plata (Gonzalez, 1989, p. 84). Proviene del vocablo payga, que significa lavado; y sirka, que significa cerro, siendo el significado el cerro lavado (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Pilgonta, Pishgunda o Peigonda Deriva del vocablo pishqu, que es un ave silvestre parecido a la gallina, que antes existía en la zona (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Puchaca Puchac, tierras recién brotadas del capullo (Ludeña, 1982, p. 189).

Pulka Pulca, S. Blusa (Torres, 2002b, p. 529).

Punquyju Proviene del termino punqu, que significaría, junto a la puerta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Quitiquiru o Kutiqiru Es la denominación de una planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Qutrapampa La pampa de la qutra. De los vocablos quêa (laguna) y pampa (llanura). El vocablo ê, anteriormente se representaba por la grafía tî, por ello se escribía antes (el primer vocablo) como qutîa (laguna) (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Riopampa La pampa del río.

Rumichaka Rumi, piedra, roca (Ludeña, 1982, p. 202). Rumi chakra, rumi hurcona, la cantera, o pedrera (Gonzalez, 1989, p. 319). Chaca, puente Puncochaca. Vmbrales o lumbrales (Gonzalez, 1989, p. 89). Chaca, la cadena. Chacatullu. Puentezuela hueso de las cadenas de las junta (Gonzalez, 1989, p. 89). Rumi, roca, piedra, pedregal, peñasco. Huanca (Torres, 2002c, p. 89). Chaca, puente. *“El puente, desarrollo integral del camino y hermano menor de éste, era una de las realizaciones de que más se enorgullecían los incas. Tan sagrado era el puente, que pesaba una*

sentencia de muerte sobre el que se atreviera a dañarlo. Eran numerosos los tipos de puentes: habían colgantes, de pontones, de columnas en los extremos, de badajo (para cruzar pequeñas corrientes) permanentes y de losas delgadas de piedra. Todos tenían sus nombres propios pero el nombre genérico era Chaca” (Hagen, 1965, p. 196, citado por Torres, 2002a, p. 378). La palabra proviene de los vocablos rumi, y chaka, que significaría puente de piedra, en razón que existe un puente de piedra en la zona (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Saka Saca, claro. 2. Roca, peña, peñón, cantil. 3. Rancajada. 4. Ancho y abierto. 5. Enano y gordo. 6. Desmoronamiento, que se hace abriendo o bajando por trozos. 7. Cuy. 8. Gris, cenizo. 9. Azul. 10. Arranque violento. 11. Pedregal (Torres, 2002c, p. 100.). El vocablo quechua *saca*, significa, *cuy* (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Shankapampa Shanca, brasa, ascua. Culli. 2. Maíz tostado. 3. Risco. 4. Farallón. 5. Fosco, aspero. 6. Granulado. 7. Ortiga (Torres, 2002c, p. 129). *Shanka* es una planta, significaría llanura a donde hay esta planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Shankayqun Shancai o Shancai V. Tostar el maíz. V. Palmar. V. Ortiga (Torres, 2002c, p. 129). La palabra real en Incahuasi es *Shankayqun*, que significaría junto a la *shanka*, a esta planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Shita Arbusto medicinal (Torres, 2002c, p. 139). Shita, es el nombre de una planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Shurchapitij Si el término es Sukchapidij, viene de los vocablos Sukcha, significa carrizo; y pitij, significa cortado; lo que querria decir carrizo cortado (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Sinchiwal Sinchi, adj. Duro, fuerte, robusto, vigoroso, sólido, agudo, firme, resistente, valeroso, valiente, recio, denso, difícil. Adv. Mucho, demasiado, bastante, harto. Adj. S. Temible, feroz, aguerrido. Adj. Insoportable, demasiado. Adj. S. Valiente, denodado, intrépido, esforzado. S. Militar, legionario. Adj. S. Fortalecimiento, endurecimiento. Adv. Fuertemente, muy fuerte. S. Jefe de la Marca en la época pre incásica (Torres, 2002c, p. 160). Sinchigual es un nombre de una planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Susupampa Susu, adj. Fruto marchito antes de la maduración. Aj. Medio seco. Polilla. S. Muslo. Cedazo, criba, cernidor, tamiz. S. Zaranda. S. Adormecimiento. S. Arruga (Torres, 2002c, p. 196). La pampa de Susu. Susu es una planta común en la zona (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Tambuni o Tambuñi Nombre que deriva de la existencia de un tambo que existió en la época de las haciendas. En realidad, era tambo del niño, por que se decía que era el tambo de uno de los niños del hacendado

(Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Tasaquira Tasa, S. Canasta. S. Ventosidad sin ruido (Torres, 2002c, p. 234).

Tinquj, Tingo o Tinku La palabra en Incahuasi significaría unión o encuentro de dos ríos, debido a que este caserío se ubica justo cerca de la unión de dos quebradas (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Tuluqpampa o Toljpampa Proviene de la palabra Tuluqpampa, de los términos quechuas, Tululu es una planta; y pampa: llanura; significando la pampa del tululuq (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Tungula La palabra es nombre de una planta, cuyo tallo es parecido al carrizo, y sirve para confeccionar un instrumento musical llamado pinkullu (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Uchkula Término quechua que significa cría pequeña (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Uktruyaku Existe un sector en Incahuasi, que se llama Učkuyaku, de los vocablos Učku: hueco, pozo; y yaku, agua. Pozo de agua (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Uyshahuasi Huasi, Casa, aposento, albergue, posada, morada, vivienda, hogar, habitación, domicilio. S. Edificio (Torres, 2002b, p. 81). Uyshahuasi, proviene de los vocablos Uysha, oveja; y huasi, Wasi, casa.

Significaría, casa de la oveja (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Uyurpampa Se dice que deriva de los vocablos, Ullqu, macho, varón; y pampa: llanura; que significaría pampa del macho (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Vizcacha La palabra proviene del nombre, Vizcacha, que era un roedor grande, nativo y silvestre, que abundaba antes en la zona (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Wachuma o Huachuma San Pedro. La hierba Guachuma. Fuerte alucinógeno que usan los Maestros curanderos. Famosa por sus efectos. De cuatro o siete (v) Vientos (v). Chicuatero (v). Imagen del apóstol San Pedro cuya peana fue traída de las ruinas incaicas de Chichuate (v) y se venera en la Iglesia de Huancabamba. También guachuma (v) Achuma. Gigantón. En Piura (Huancabamba – Ayabaca) se distingue un San Pedro macho (guachumo) llamado burro o cimarrón, usado por los Maleros (v) y otro hembra (guachuma). El nombre, se dice, proviene del apóstol San Pedro quien por ser llavero del cielo, fue el primero que lo usó. Para otros, fue San Cipriano quien descubrió sus poderes (Puig, 1995, p. 199).

Warwar Es el nombre de una planta (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Wasikaq Proviene del término quechua Wasi, casa; y significaría, a donde hay una casa.

Yana Yaku Yana, Adj. S. Negro, oscuro, moreno. Adj. S. Criado, fámulo, sirviente. S. Esclavo, servidor, criado.

Adj. S. Compañero, partidario, igual, semejante. S. Enamorados, novio y novia. S. Conyuges, consortes, esposos, pareja. Adv. C. Otra vez. S. Añadidura. S. Amante. S. Indígena esclavo en la colonia. S. Abeja pequeña sin aguijón (Torres, 2002c, p. 369). Yacu, agua, líquido, jugo, aguada, húmedo. S. Jugo, savia. Adj. Desabrido, insipido, Chirle, soso. S. Bejuco venenoso muy abundante en la región amazónica. S. Aguada, manantial. S. Unidad menor de longitud, equivalente a 9,25 centímetros. S. Pavo de monte (Torres, 2002c, p. 357). Tupac Yupanqui al regresar de la conquista de Chachapoyas, eligió el valle bajo de la Convención con el fin de instalar en él a los mitmaq chachapoyanos para que cultivasen coca. Más aún, hizo construir un pueblo que llamó Yanayacu que permanece todavía perdido en la espesura del monte (Rostworowski, 2006, p. 318). Yana yaku, proviene de los vocablos yana, negro; y yaku, agua, que significaría, agua negra (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

6.3. Denominaciones de plantas nativas.

Hemos encontrado que existen 35 denominaciones de plantas nativas, que se han convertido en nombres de caseríos, centros poblados menores y mayores; y anexos, como lo reporta Montoya y Figueroa (1991, p. 168 y 170), para poder conocer acerca de estas plantas nativas, hemos utilizado las definiciones que encontramos en Puig (1995), RAE (2001), Torres (2002), Zevallos (2003), Ugent y Ochoa (2006), Fernández y Rodríguez (2007) y Bussmann y Sharon

(2007). Los significados que no hemos encontrado en referidos textos, han sido útiles las informaciones del escritor cañareño, Joaquín Huamán Rinza; y del profesor, Alfredo Carrasco Lucero, de la zona de Incahuasi.

Alamo Es una planta llamada científicamente la *Populus deltoides* Bartram ex Marshall, es de la familia de las Salicaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 478).

Alcanfor Denominación de una planta llamada Alcanfor, Eucalipto serrano o Eucalipto (*Eucalyptus globulus* Labill) de la familia de las Myrtaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 385).

Alisopampa Aliso (*Alnus acaminata* Kunth – Fernández y Rodríguez, 2007, p. 75), planta de la que se extrae un tinte marrón para teñir la ropa (Puig, 1995, p. 32). La pampa del Aliso.

Cascarilla Es una planta llamada también Quinuagiro, científicamente conocida como la *Cinchona officinalis* L., es de la familia de las Rubiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 466).

Coco Es una planta llamada científicamente la *Cocos nucifera* L., es de la familia de las Arecaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 105).

Congona Es una planta llamada popularmente como Congona o Kongona, su nombre científico es la *Peperomia inaequalifolia* Ruiz. & Pav., es de la familia de las Piperaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 419). La palabra Congona deriva de la palabra en quechua Concuna. El nombre Congona es término castellanizado, no solo existe en Cañar, sino también en Miracosta y en otras regiones del país. En el caso

particular de los Cañaris de Lambayeque, siempre - indica Huamán Rinza - se escucha a los mayores decir, que el nombre había sido tomado en cuenta por que, en este lugar abundaba la planta medicinal llamada Congona (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

El Sauce Es una planta llamada científicamente la *Salix chilensis* Molina, es de la familia de las Salicaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 479).

Espinal Es una planta de gran tallo y tiene espinas en cada tallo, hasta en las hojas. Su flor es color rosado. La flor tiene un residuo dulce, siendo comestible.

Espino Es una planta llamada popularmente como Faique, Espino o Huarango, su nombre científico es la *Acacia macracantha* Humb. & Bonpl. Ex Willd., es de la familia de las Fabaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 273).

Gramalote En Colombia, Ecuador y Perú, es una hierba forrajera de la familia de las Gramineas (RAE, 2001, p. 780). Es una planta, y le dicen grama (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre de 2011).

Hierba Buena Es una planta llamada popularmente como Hierba Buena, Hierba Buena Silvestre o Menta, su nombre científico es la *Mentha spicata* L., es de la familia de las Lamiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 322).

Hualti S. Una variedad de paja usada en la construcción de techos (Torres, 2002b, p. 41).

La Palma Es un caserío que se ubica en la falda de un cerro, entre los caseríos de Huayabamba y Taurimarca. Como la gente no quería que el caserío quedara en

forma inclinada, decidieron buscar un lugar apropiado para levantar el plantel escolar y otros locales, entonces buscaron un lugar aparente, en esa búsqueda encontraron un espacio semiplano donde abunda el árbol llamado Palma, es así como nace el nombre de este caserío (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Lanchi Árbol andino señalador de buen tiempo (Torres, 2002b, p. 236). Es una planta llamada Lanche, Mirto su nombre científico es *Myrcianthes discolor* (Kunth) McVaugh. Es usado para la comida, la memoria, el cerebro, como vitaminas para el cerebro y resfriados, inflamaciones, dolores reumáticos, estómago, regulación del ciclo menstrual. Su preparación se hace hirviendo 5 gramos de la planta en 11 litros de agua, para preparar un té. Se debe tomar durante el desayuno, almuerzo y cena, en dosis de tres tazas al día, por un período de un mes (Bussmann y Sharon, 2007, p. 387).

Lanchipampa Lanchi, árbol andino señalador de buen tiempo (Torres, 2002b, p. 236). La traducción sería la pampa del Lanchi. Lanchipampa es un caserío en el distrito de Incahuasi (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Limón Es una planta llamada científicamente *Citrus limón* (L.) Burm. f., es de la familia de las Rutaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 471).

Moyepampa Molle, es una planta llamada popularmente Molle o Roy, su nombre científico es la *Schinus molle* (L.) es de la familia de las Anacardiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 83). La pampa del Molle o Moyer.

Muyaca o Mullaca, S. Planta de la familia de las melastomáceas. *Miconia* sp. De uso medicinal (Torres, 2002b, p. 373-374). Es una planta llamada popularmente Mullaca Mistura, Mullaca o Mullaca Real, su nombre científico es la *Gaultheria erecta* Vent., es de la familia de las Ericaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 257).

Palo Blanco Es una planta llamada popularmente Palo Huaco o Palo Blanco, su nombre científico es la *Celtis loxensis* C.C. Berg, es de la familia de las Ulmaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 515).

Pozuzo o Pususu, clase de maíz muy duro (Torres, 2002b, p. 551).

Quina S. Quena, flauta. S. Laguna. Adv. Comj. Así como, calidad de, en comparación más que, lo mismo este, ese. S. Árbol de la familia de las rubiáceas: *Cinchona chaguarquera*, la quinina se extrae de su corteza. Vulg. Cascarilla. S. Corteza del quino de aspecto variable según la especie de árbol de que procede, muy usada en medicina por sus propiedades febrífugas. S. Lugar o sitio donde se amontona, montón. S. Juego de dados (Torres, 2002c, p. 33). Los cuatro alcaloides principales que se obtienen de la corteza de *Cinchona*, son: cinchonina, cinchonidina, quinina y quinidina, son muy útiles en el tratamiento de la malaria. Por muchos siglos estos alcaloides (colectivamente conocidos como “totaquina”) fueron las únicas drogas conocidas para controlar esta enfermedad causada por picadura de un mosquito. Sin embargo, en Alemania en el año de 1932, se descubrió una droga sintética antimalaria la quinacrine procedente del carbón de alquitrán, que

redujo gradualmente el valor del producto natural. Hoy en día, la mayoría de las plantaciones de este árbol, que previamente fueron establecidas en varias zonas tropicales del mundo, incluyendo el Sur de Asia y África, han sido abandonadas o destruidas. En el ámbito de la zona de Lambayeque existirían la *Cinchona officinalis* L. (Corteza Corona o Corteza Loxa). Distribuida en los bosques desde los Andes colombianos hacia el Perú (departamentos de Amazonas, Cajamarca, Cusco, Huánuco, Junín, Lambayeque, Loreto, Madre de Dios, Pasco, Piura, Puno, San Martín y Ucayali, entre los 500 y 3500 m. de altura). El contenido de quinina en la corteza de estas especies ampliamente distribuidas, varía desde 0,1 a 1,58 %. La otra especie de quina, sería la *Cinchona pubescens* M. Vahl (Corteza Roja). Distribuidas en los bosques de Guatemala a Ecuador y Perú (departamentos de Amazonas, Cajamarca, Cusco, Huánuco, Junin, Lambayeque, Madre de Dios, Pasco, Piura, Puno y San Martín, entre los 0 a 3500 metros de altura). El contenido de quinina varía de 2 a 3 %, y es difícil su extracción (Ugent y Ochoa, 2006, p. 242).

Quinoa Es una planta llamada científicamente la *Chenopodium quinoa* Will., es de la familia de las Chenopodiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 221). S. Planta anual, que alcanza 1.5 metros de altura, de la familia de las quenopodiáceas: *Chenopodium quinoa*, de hojas triangulares y racimos caniculares compuestos. Su semilla llamada arrocillo, es comestible y rica en fosfato, y de ella se hace la chicha de quinoa.

Sus hojas se comen cocidas o se emplean en harina para repostería y pan (Torres, 2002c, p. 39).

Qunquna Cuncuna, S. Hierba de la familia de la piperáceas: *Peperomia inaequalifolia*, de uso medicinal para la cicatrización de heridas y el dolor de cabeza. S. Insecto de la familia de los lepidópteros (Torres, 2002a, p. 341).

Romero Es una planta llamada científicamente la *Chenopodium quinoa* Will., es de la familia de las Chenopodiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 221).

Rumilanche es una planta que está relacionada a la familia de las Myrtaceae. Rumilanche (*Eugenia obtusifolia* Cambess). La denominación de Rumilanche, es un término compuesto, que al ser traducido al español significa: “*Lanche sobre la piedra*” o “*Lanche crecido sobre la piedra*” (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

Sábila Es una planta llamada popularmente Sábila, Zábila, Aloe, Hojas de Sábila y Aloe Vera, su nombre científico es la *Aloe vera* (L.) Burm f. es de la familia de las Asphodelaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 108).

Sapote Es una planta llamada científicamente la *Capparis scabrida* Kunth, es de la familia de las Capparidaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 211).

Sauce tranca Es la tranca del Sauce. Sauce, es una planta llamada científicamente la *Salix chilensis* Molina, es de la familia de las Salicaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 479). Tranca, palo grueso que se pone para mayor seguridad, a manera de puntal o atravesado detrás de una puerta o ventana cerrada (RAE, 2001, p. 1500).

Saucepampa Sauce, es una planta llamada científicamente la *Salix chilensis* Molina, es de la familia de las Salicaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 479). La pampa del Sauce.

Seg Seg Es el nombre de una planta que se escribe Siqsig. Existe en Incahuasi el Seg Seg kaq, que significa: Donde había esa planta. Es una planta de los andes, en cuyo centro brota una especie de cañita que sostiene una flor espigada, es hueca y liviana, fácil de trabajar, cortar o pegar. Algunos maestros curanderos de Incahuasi, la usan para hacer sus secretos. La flor del Seg Seg es utilizada también como adorno en floreros de alguna iglesia (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre y 18 de noviembre del 2011).

Succha Es una planta a la que se llama Carrizo. Gramaticalmente en quechua se escribe sukcha (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011). Es un topónimo relacionado a la lengua mochica lambayecana, Succha es el nombre de un fundo en el distrito de Salas (Zevallos, 2003, p. 469).

Taurimarca En el caserío llamado Taurimarca, antiguamente existía en este sector una pampa, donde se hacía la marcación de ganados, podría entenderse como “*donde se marcan ganados*”, esto es referido por algunos pobladores del lugar, pero es un término castellanizado, compuesto de idioma quechua, derivado de Tawry, nombre de planta leguminosa; S. Chocho; y Marqay, que significa, llevar en los brazos; tener algo en los brazos: “*llevar planta entre los brazos*”, podría ser su interpretación según el idioma

quechua (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011).

Tayapampa Taya, planta de la que se obtiene un tinte de color negro. Canto de los curanderos mientras llaman a los cerros (Puig, 1995, p. 216). Taya = s. Arbusto de uso medicinal. S. Roturación de tierras vírgenes (Torres, 2002c, p. 237-238). La pampa de la Taya. La palabra Taya es quechua.

Tотора Es una planta llamada científicamente la *Scirpus californicus* (C.A. Mey.) Steud. Subsp. Tatora (Kunth) T. Koyama, es de la familia de las Cyperaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 245).

Yerba Buena Es una planta llamada popularmente como Hierba Buena, Hierba Buena Silvestre o Menta, su nombre científico es la *Mentha spicata* L., es de la familia de las Lamiaceae (Bussmann y Sharon, 2007, p. 322).

6.4. Denominaciones Españolas.

Las denominaciones en español no tienen que ver con la lengua quechua, pero se han mezclado entre el mundo nativo y el mundo hispano, de tal manera que se han consolidado, y son parte de la vida del poblador de Cañarís e Incahuasi, los que comparten tanto la lengua quechua como la lengua española.

Las palabras de origen español son las siguientes: Arco, Capilla, Castilla Rosa, Chorro, Cruz Loma, Corral Pampas, Cueva Blanca, El Molino, Escalera, La Calera, La

Rajada, La Tranca, Lajas, Mal Paso, Miraflores, Molino, Montecarlo, Mundo nuevo, Naranjo, Pampa grande, Piedra colorada, Piedra parada, Playa, San Cristóbal, San José, San Lorenzo, Santa Elena, Santa Rosa, San Luis, San Nicolás, Señor de la humildad, Tierra colorada, Totoras, Totorita, Unidad agropecuaria y Valencia.

Existen algunas denominaciones de caseríos y de lugares que tienen una explicación acorde con la realidad del pueblo de Cañaris, tal es el caso de Nuevo Progreso, es un caserío muy reciente, con no más de 20 años de existencia. El nombre se determinó en una reunión de pobladores (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011). San José El Alto, es otro caserío que luego de pasar por una serie de avatares, que incluso, fue anulado por un tiempo relativamente corto. Su creación no pasa más allá de una década (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011). Atunloma, es otro caserío que nació en el año de 1986, con la creación de su escuela primaria. Se encuentra ubicado en un área plana, que antes se le llamaba Lamperopampa. Su nombre toma referencia a la gran loma que en dirección hacia el Este le sirve como su guardián (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011). La palabra Lamperopampa, hace referencia a las costumbres ancestrales de los cañarenses, que indica "*donde descansan los lamperos*", personas, quienes se encargaban de trabajar con la lampa o palana en la limpieza de caminos (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011). El nombre de Casa Quemada, tiene su origen por derivación de un accidente; hace muchos años

en este sector, vivía un par de habitantes, en una ocasión, la casa de uno de ellos se incendia, es a partir de allí, que los pobladores de sectores cercanos, empezaron a llamarlo Casa quemada. De esto hace muchas décadas. Cuando crearon este caserío no dudaron en denominarlo así (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011). Existe el caserío de Santa Lucía, es un caserío antiguo del distrito de Cañarís. Es posible que el nombre venga desde los tiempos del virreinato. Hasta donde se tiene conocimiento, en este lugar en el tiempo de las haciendas, era un lugar de castigo. En el año 1995, todavía existía aún el cuarto de castigo. Tiene como patrono a la imagen de Santa Lucía (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, el 24 de octubre del 2011). Hemos constatado - indica Huamán Rinza - que existe el caserío de La Laguna, se llama así, porque antiguamente existió una laguna. En estos tiempos todavía queda una porción muy pequeña de lo que fue La Laguna. En ese lugar donde estuvo La Laguna crecen juncos todavía. Los pobladores cuentan que esa laguna estaba encantada.

La Tranca, es otra denominación que debe su nombre, a la tranca que existió en el camino y que limitaba el paso a la zona (Alfredo Carrasco Lucero, comunicación personal, 19 de octubre del 2011).

Se deja notar que estas denominaciones definen algo en particular, de tal manera que es claro que se refieren a una característica del lugar, de una planta, de una persona, de la expresión popular de su fe y aspectos propios de la vida. En Ecuador existe el topónimo Kumbe (Parroquia del

cantón Cuenca) (Jijón y Caamaño, 1941, p. 12), y Cumbe que en quechua significa, tejido fino para el vestido real (Ludeña, 1982, p. 96). En la zona de Cuenca (Ecuador), existe un río y cerro llamada Sigsig, y en la zona de los Cañaris de Lambayeque, existe un sitio llamado Seg Seg. Del análisis comparativo que hemos realizado del registro de topónimos que hizo Jacinto Jijón y Caamaño (1941), encontramos que entre la antigua lengua Cañari de Ecuador; y la lengua Quechua que se habla en la zona de Cañaris de Lambayeque en el norte del Perú, se desprende que solo existen palabras como Shin Shin o Shinshin; Seg Seg, es el nombre de una planta que se escribe Sigsig; son palabras que han sobrevivido en el tiempo y que corresponden a la lengua Cañari de Ecuador, y que se han mezclado con el tiempo.

De todo el cumulo de topónimos que hemos presentado, es importante indicar que los Cañaris de Ecuador, ya conocían el quechua desde la segunda expedición que realizó Túpac Inca Yupanqui hacia el Chinchaysuyu (Norte), porque fueron doblegados desde el siglo XV. Tanto Felipe Huamán Poma de Ayala (1993, p. 17), junto con el análisis de Collier y Murra (2007, p. 42-43) afirman que la lengua Cañari, se habló hasta el siglo XVII. Lo que hemos demostrado, es que han sobrevivido algunas palabras propias de la lengua Cañari de Ecuador.

De todos los topónimos que hicimos un seguimiento, identificamos topónimos que no encontramos su significado, de lo cual se deduce las siguientes propuestas: (1) que son simples palabras que no tienen significado; (2) Tal vez si

tienen significado, pero la forma de ser escritos dificultó el encontrar al referido topónimo; y (3) Que el pueblo de Cañarís y de Incahuasi le deben dar un significado, que no necesariamente es el significado lingüístico que esperamos encontrar, sino que es producto de la realidad propia de estos pueblos andinos. Los topónimos que no conocemos su significado son: Dinsilde, Halecon, Lilish, Lique, Muye, Páltique, Pillona, Puykaty, Quisera, Quitrarampa, Sigues, Suychuco, Tinsho, Tumbé y Yoyaca.

II. La religiosidad popular en los cañarís

Todos los pueblos en España, América Latina y el Caribe, profesan lo que se conoce como la religiosidad popular, es el sentimiento que tienen los pueblos de vivir la expresión de su fe, manifestada a través de las representaciones de cristos, vírgenes, santos, niños milagrosos, cruces, mártires, entre otros íconos católicos. Todas las festividades religiosas católicas, están dentro del campo de la religiosidad popular, ámbito rico en tradición ancestral de todos los pueblos, que fueron conquistados por los españoles desde el siglo XVI, y se ha mantenido vigente hasta el día de hoy, teniendo como exponentes a sus santos patrones locales, que han sido y son la expresión de algún milagro concedido. Las festividades católicas son la fuerza que une a los pueblos una vez cada año, significando encuentros y desencuentros, en el primero por la fe que expresan los fieles seguidores hacía un ícono católico; y en el segundo, por la degeneración que muchas veces se produce en estos tiempos, cuando la población prefiere la diversión a la devoción (Fernández, 2011, p. 86). Es importante destacar, que la religiosidad popular, es una parte de la identidad cultural de un

determinado pueblo, por que a través de ella se congregan, se unen y comparten sus creencias que son el producto de su propia fe.

Para poder realizar esta parte de la investigación, tuvimos que desplazarnos hasta el distrito de Cañarís, el martes 22 de junio del 2010, con el objetivo de conocer el proceso de religiosidad popular de los Cañarenses. Tomamos rumbo hacia el poblado de Pucará. Es un poblado que está siguiendo la carretera Panamericana Norte, tomando el desvío de Olmos, que va hacia el Paso de Porculla, y siguiendo por la carretera, se llega al poblado de Pucará, que está mucho antes de llegar a Jaén. Al llegar a este poblado vadeamos el río, a través de un puente y seguimos el trayecto hacia Cañarís, a través de una trocha carrozable, en un lapso de tiempo de ocho horas.

Al día siguiente, miércoles 23 de junio del 2010, iniciamos temprano nuestro plan de trabajo, tratando de ubicar al profesor José Gaspar Lucero, aunque estaba ocupado por las acciones que estaba realizando, nos orientó para poder tener una entrevista con su padre, el señor Floro Gaspar, quien por la mañana nos recibió, y luego de un desayuno en su casa, mantuvimos con él una larga entrevista, en la que conversamos sobre cerros, piedras, encantamientos, dioses, costumbres, tradiciones, historia, cóndores, y sobre épocas antiguas de Cañarís. Cuando le preguntamos acerca de la antigüedad de la iglesia de Cañarís, él nos dijo que habían unas campanas, y que una se llamaba Miguel; y la otra era de 1721. Ante estos datos, tomamos nota de lo que nos había referido, y al día siguiente, nos acercamos a las madres de la congregación Misioneras de Jesús Verbo y Víctima, que tienen a cargo la iglesia, permitiéndonos el acceso al campanario.

1. Las campanas de la iglesia de Cañaris.

En la capital del distrito de Cañaris, está la iglesia San Juan Bautista de Cañaris ⁽⁵⁾ (Figura 5), que por ciertas características propias del arte religioso, estaría relacionada con la época virreinal. El día 23 de junio del año 2010 antes de la fiesta, nos dirigimos a la casa de las madres de la congregación Misioneras de Jesús Verbo y Víctima, que tienen a cargo la iglesia de Cañaris, para ello conversamos con la encargada, y nos delegó a una madre que tuvo la gentileza de abrirnos la puerta del campanario, que se encuentra hacia el costado izquierdo de la puerta principal de la iglesia. La madre no ofreció acompañarnos a subir hacia la parte alta del campanario, debido a que la escalera era muy angosta, y estaba llena de deposiciones propias de las aves, que se posesionan del campanario. Ingresamos al campanario, y comenzamos a subir por las escaleras que eran aparentemente endebles, pero de una madera dura y fuerte, al subir al segundo nivel, tuvimos que rampear al principio por la escalera, para poder ingresar, por lo angosto de la misma; y luego subir al último y tercer

⁽⁵⁾ En una entrevista que tuvo Pedro Alva Mariñas con el Cacique de Cañaris, don Víctor Huamán Reyes y su hijo Julio, refiere acerca del tema del templo de Cañaris y el relato mítico referido a las Campanas de Cañaris, manifestando que: *“La construcción del nuevo templo de San Juan Bautista y la obtención de la comunidad, a las cuales estuvo muy vinculado don Víctor Huamán Reyes, están emparentados con relatos míticos. Existe la versión de que las campanas del templo fueron sacadas del cerro mágico de Angash en un acto de valentía de “los mayores” que lograron burlar al dragón que resguardaba esas dos campanas de oro y plata y que por ello tenían un sonido muy especial. Esas campanas desaparecieron del local del puesto policial de Cañaris en donde fueron temporalmente colocadas mientras se construía el nuevo templo. Por su parte, don Víctor Huamán Reyes cuenta a su familia (versión de su hijo Julio) que para el reconocimiento de la comunidad tuvieron que entrar a una cueva del cerro El Alumbreal, ubicado cerca de la casa del cacique y allí encontraron como una mesa de material especial, “posiblemente oro” a la cual le arrancaron con gran dificultad trocitos que colocaron en una bolsita de tela y “con parte de eso viajaron a Lima para el reconocimiento”. Esa cueva se ha tapado ya. Lo cierto es que el “frontis” del templo de Cañaris era el lugar en donde se reunían los mayores para tomar las grandes decisiones, como la limpia de caminos, las gestiones ante las autoridades departamentales. Don Víctor recuerda con mucha nostalgia que cuando “era chico, mi papá me llevaba a esas reuniones y escuchaba hablar a los mayores hasta dormirme”.* (Alva, 2008, p. 266).

nivel, en donde se encontraban las campanas. En las zonas por donde pasábamos habían plumas de aves, y además deposiciones de las mismas. Al estar en el tercer nivel, aparecieron tres campanas, en los tres casos, mostraban una coloración verdosa, evidenciando que eran campanas hechas de cobre, por el grado de erosión del cual han sido objeto durante siglos. Las tres campanas estaban sujetas con fuertes sogas.



Figura 5. Iglesia San Juan Bautista de Cañaris.

El espacio que ocupaba todo el campanario tiene una planta cuadrangular, en donde aparecieron, una pequeña, y dos del mismo tamaño. La primera no presentaba ninguna inscripción que la diferenciara de las demás. La segunda y tercera, tenían casi el mismo tamaño. En la segunda, aparecieron unas inscripciones que han sido moldeadas sobre la misma; se podía leer la siguiente inscripción: “SOY-D-D-MIGEL-D-LEONYRIBERA” (Figura 6). Esta

inscripción significaría: “Soy de Don Miguel de León y Ribera”. Todas estas inscripciones estaban alrededor de la campana dentro de una franja, en alto relieve. En la tercera aparecía otra inscripción que dice: “ERAELAÑOD1721-D-M” (Figura 7).



Figura 6. Campana con el grabado de “SOY-D-D-MIGEL-D-LEONYRIBERA” (Fernández, 2011, p. 86).



Figura 7. Campana completa con las inscripciones “ERA EL AÑO DE 1721-D-M” (Fernández, 2011, p. 86).

El texto sería el siguiente: “Era el año de 1721-D-M” (Figura 7). En el caso de la primera inscripción, proponemos que sería el nombre de la persona que donó la campana a la iglesia; y en la siguiente, es un dato histórico importante, que sustentaría con mayor fuerza que la iglesia, ya existía desde mucho tiempo antes del siglo XVIII (Fernández, 2011, p. 87). Lorenzo Huertas (1996, p. 92) indicaba que el pueblo de Cañaris fue un pueblo fundado bajo

coerción extraeconómica en la década del setenta del siglo XVI. Huertas precisa que las visitas y reducciones de indígenas, fueron realizadas en 1572, tiempo que sería fundado Cañaris como pueblo de indios, junto con otras reducciones de la época, durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo (Huertas, 1996, p. 95). Este dato de Huertas sustenta la existencia de Cañaris como pueblo de indios o reducción de indios. Asimismo, debemos preguntarnos, ¿cuál fue la orden religiosa que habría realizado el proceso de evangelización en la zona de Cañaris en el siglo XVI?, una de las órdenes religiosas más antiguas, que realizó el proceso de evangelización en toda América fue la orden franciscana, llegando a lejanos parajes.

2. Los retablos de la iglesia de Cañaris.

En el interior de la iglesia San Juan Bautista de Cañaris, en la zona en donde se encuentra el altar mayor, existe una estructura de madera de dos cuerpos, conformada por diversas imágenes católicas, y el santísimo, que tiene como elementos decorativos columnas salomónicas. El retablo es un tallado muy particular en esta parte andina de Lambayeque. Debido a las características que tiene el retablo, este estaría asociado al siglo XVIII, posiblemente de la misma época de la campana. Es importante indicar, que el retablo del altar mayor, fue pensado por una mente hispana, pero elaborado con mano nativa del lugar. En el tallado aparecen figuras conocidas como “cariátides” o “atlantes”, que aparecen en la parte superior del retablo, pero en este caso, son ángeles femeninos, debido a que muestran los senos propios de una mujer (Fernández, 2011, p. 87).



Figura 8. Retablo con el cristo crucificado de Cañaris (Fernández, 2011, p. 87).

Hacia el costado izquierdo del altar mayor, mirándolo frontalmente, se encuentra otro pequeño retablo, que protege al cristo crucificado de Cañaris. Este cristo según se lee al fondo del mismo, fue un “Rcdo. ⁽⁶⁾ de su Mayordomo Esteban Reyes en el año 1985” (Figura 8). La persona que realizó este retablo, pintó aparte de lo anteriormente indicado, la representación del sol al lado derecho del cristo, y por debajo del brazo de la imagen; hacia el lado izquierdo del cristo, y por debajo del brazo, aparece la imagen de la luna; y en la parte superior aparecen las representaciones de estrellas. Esto a simple vista es la representación de los astros, que siempre aparecen en imágenes católicas, como es el caso del Señor de los Milagros, lo singular de esto, es que estos astros, están por debajo de la cruz y no sobre ella. Asimismo, el sol presenta las siguientes características:

⁽⁶⁾ Recuerdo.

- 1) El sol mira frontalmente a quien lo contempla.
- 2) El sol es circular, y se desprenden de él, a manera de rayos, de color rojo y amarillo.
- 3) El sol en su centro es de color rojo.
- 4) El sol esta sonriendo.
- 5) El sol se muestra como un astro masculino, por el contorno de la figura que fue dibujada por su autor.
- 6) El sol abarca gran parte del cuadrante izquierdo del retablo (Figura 9).

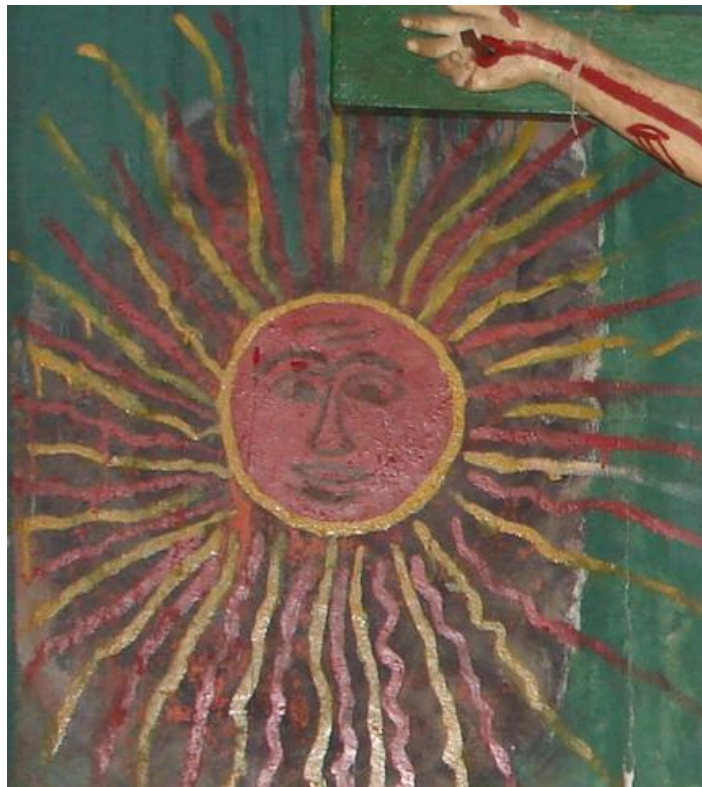


Figura 9. El sol en el retablo del cristo crucificado de Cañaris.

A diferencia del sol, la luna presenta las siguientes características:

- 1) La luna mira de perfil al cristo crucificado.
- 2) La luna es circular.
- 3) La luna en su centro es de color amarillo, y un sector de la luna diera la impresión que es la parte oscura de la luna, cuando está en su fase de Cuarto menguante.
- 4) La luna de perfil muestra el contorno de un rostro que presenta una ceja, ojo, nariz, boca y mentón.
- 5) La luna fue dibujada como un astro femenino, por el contorno de la figura.
- 6) La luna abarca un pequeño espacio del cuadrante derecho del retablo (Figura 10).

En la parte inferior del retablo, aparecen pintadas las figuras de personas tanto completas, como rostros que están en el infierno. Existe además el cristo grande, y un cristo más pequeño. El tema del cristo pequeño, es lo que Alfredo Narváez (2001, p. 65-67) define como el “Inter” de una imagen católica, que tiene su antecedente en íconos Pre Incas e Inca. Al costado del cristo aparecen la Virgen María y María Magdalena.

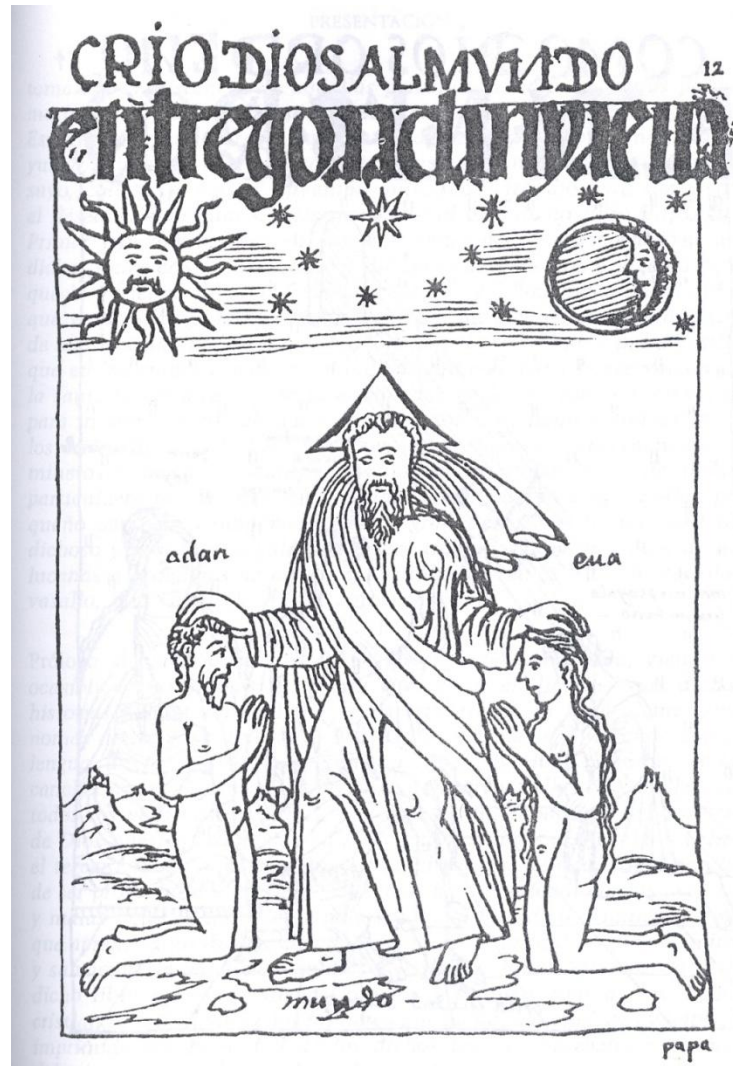
Hemos encontrado en la crónica de Felipe Huamán Poma de Ayala (1993, p. 15) un dibujo realizado por él (Figura 11), que muestra el tema de la creación, desde una perspectiva nativa, que está basada en el génesis de la biblia, sin embargo los elementos como son el sol, las estrellas y la luna, son aspectos que son parte del mundo andino, sin embargo en el tiempo que vivió Huamán Poma, tenía que explicar que los Incas procedían, o se relacionaban con la biblia, hecho que a la luz de la historia es totalmente falso (Huamán, 1993, p. 15).



Figura 10. La luna en el retablo del cristo crucificado de Cañarís.

En el documento que nos ha dejado Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993) cuando describe el “Retablo de la creación” o lo que Pierre Duviols llama el “dibujo cosmogónico”, afirma que Santa Cruz Pachacuti quiso representar y disponer los objetos o entidades de su cuadro no vertical sino horizontalmente, y disponerlos todos alrededor del óvalo de Viracocha, como lo puntualiza, recalcando “*en toda la rredonda o derredor de la plancha*”. Pero, - afirma Duviols - aunque parece que al mismo tiempo lo concibe como bóveda o cono. Debemos captar y apreciar esta doble intención espacial proyectada en su

solo plano (Duviols, 1993, p. 32 y 33). En el retablo de Santa Cruz Pachacuti, elaborado en el siglo XVII, encontramos muchas similitudes con el retablo de Cañaris (Figura 12).



**Figura 11. Dibujo de la creación
(Huamán, 1993, p. 15).**

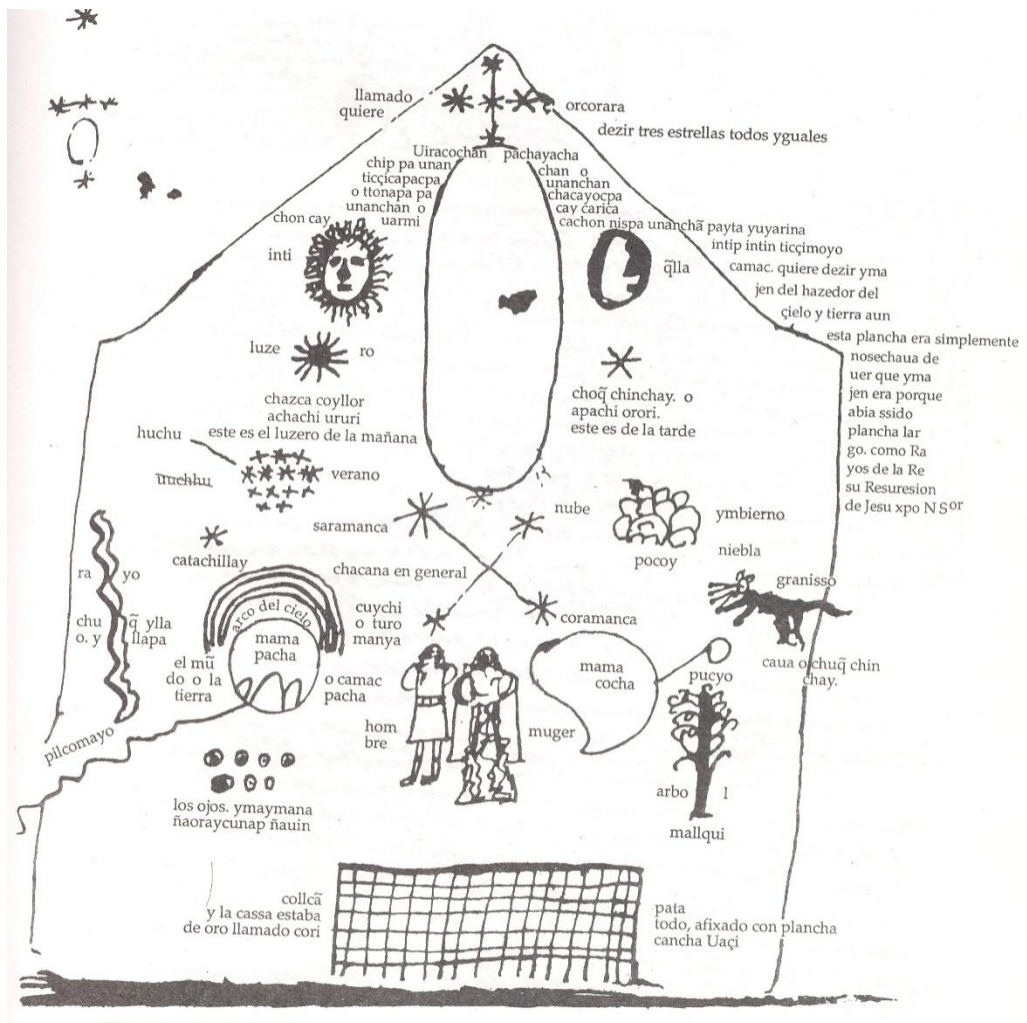


Figura 12. Retablo o dibujo cosmogónico (Santa Cruz Pachacuti, 1993, p. 208).

Es evidente que los elementos como: el sol, las estrellas, la luna y parte central del dibujo de Santa Cruz Pachacuti demuestran claramente que las imágenes que vemos en el retablo de Cañaris, tienen su antecedente en tiempo de los Incas, los mismos que son encubiertos a través de la forma católica de mostrar imágenes y símbolos de origen pre Inca e Inca.

3. La Fiesta de San Juan Bautista de Cañaris.

En el distrito de Cañaris, se realiza la fiesta patronal de San Juan Bautista de Cañaris, que por cierto no es el único lugar en el Perú, en donde se rinde reconocimiento a San Juan Bautista. En esta misma corriente de pensamiento religioso, se encuentran las festividades de San Juan Bautista de Cutervo, de Chota, del poblado de Huabal (San Felipe) en Piura, en las Juntas, poblado que está por la zona de Pomahuaca en el ámbito de Cañaris, y en varias localidades de la selva peruana. La fiesta de San Juan Bautista, se celebra cada 24 de junio de cada año.

Durante los años 2004 y 2005, Rocío Sérnaque Chapillique (Comunicación personal, 12 de noviembre del 2011), nos indicó que pudo observar, durante el día 22 de junio de cada año, una actividad denominada por las personas de la zona, como el “trueque”, acción de intercambio entre las personas que van llegando a la fiesta (intercambian frutas, verduras, menestras, etceterá). De preferencia esto lo hacían las “mamitas” las mujeres mayores que venían de otros caseríos hacía la capital de Cañaris.

La fiesta de San Juan Bautista de Cañaris se inicia con las fiestas previas que organiza la municipalidad del distrito, un día antes de la misma. Una banda recorre las casas de los mayordomos principales antes de la ceremonia religiosa y popular, durante gran parte de la tarde del día miércoles 23 de junio, hasta la noche de ese mismo día. A partir de las seis de la tarde, los mayordomos acompañados de la banda típica, están con su respectiva bandera en la entrada de la iglesia. La fiesta se inicia con la salida de las imágenes de los santos hacía la puerta de la iglesia, por parte de sus mayordomos, entre ellos está el Santo San

Juan Bautista de Cañarís; y el Santo San Juan Bautista de la Agüita; el primero es una imagen de mayor estatura, y el segundo es de una dimensión menor, para ello los mayordomos proceden a limpiar a cada una de las imágenes, desde que se inicia el proceso ceremonial, hay una banda que en todo momento con tambor y dulzaina, acompaña esta celebración. En el ingreso a la iglesia, existe un grupo de mujeres mayores, adultas y algunas niñas de Cañarís que están sentadas, y que en sus tejidos llevan las flores que servirán para realizar un pago al Santo Patrón San Juan Bautista de Cañarís. Las flores son llevadas por las esposas de los mayordomos, con estas flores confeccionaron pequeños arcos de flores, que permitirá decorar las cruces de los dos santos. Los arcos de flores serán colocadas en el anda del santo patrón, cuando se realice el ingreso del mismo al templo, luego de haber sido vestido y venerado. El santo patrón es vestido con su túnica de color rojo, y le colocan un par de espejos, como una forma de no mirarse así mismo, sino de ver la imagen de los demás, y su capa color azul con bordados dorados. El caso especial del santo San Juan Bautista de la Agüita, lleva sobre su cabeza una serie de cintas multicolores, además una pequeña alforja, y en su mano derecha una pequeña escultura de un cordero. La combinación de elementos católicos con elementos tradicionales, son propios de su realidad cotidiana, como son la alforja y el cordero, son aspectos que lo relacionan con su entorno natural y cultural. En esta festividad están los primeros mayordomos y los segundos mayordomos, los primeros se dedican a la imagen principal de San Juan Bautista de Cañarís, que es el Santo Patrón; y los segundos mayordomos se dedican a cuidar la imagen de San Juan de la Agüita. En los años 2004 y 2005, Rocío Sérnaque Chapillique (Comunicación personal, 12 de noviembre del 2011) nos manifestó, que logro observar, que al ingresar la imagen del santo patrón, los

mayordomos acompañan el ingreso, con la danza tradicional de los guerreros cascabeleros.

Las mujeres que han llevado las flores (Figura 13), que en promedio son entre 40 a 50 mujeres de diversa edad; entre mayores, adultas y jóvenes, están sentadas frente a las dos imágenes, una a una se postran en actitud de veneración frente al Santo Patrón San Juan Bautista de Cañarís, y posteriormente se acercan a San Juan de la Agüita, y de manos de su mayordomo, les pasa la imagen por todo el cuerpo, como una señal y muestra de protección y de curación del santo hacia la persona, este acto lo hace el mayordomo cuantas veces las mujeres se coloquen al frente de la imagen. Como hicimos referencia anteriormente, las madres llevan las flores, pero también guardan en sus mantas las que sobran, para luego usarlas para sahumar sus casas, para que su casa quede limpia de cualquier mal. Las imágenes son introducidas a la iglesia a eso de las ocho de la noche, y al hacerlo, sus mayordomos se encargan de decorar el anda de San Juan Bautista, con las flores que han sido confeccionadas a manera de arcos de flores, que flanquean al santo por los cuatro lados del anda. El santo patrón es llevado en su anda hasta el altar mayor, y es colocado al costado de donde se encuentra el cristo crucificado de Cañarís. San Juan Bautista del Agüita, es colocado a un costado del retablo en donde se encuentra el cristo. Al realizar este acto se procede a la ceremonia religiosa, a cargo de las madres de la congregación Misioneras de Jesús Verbo y Víctima. San Juan de la Agüita, es llevado por su mayordomo a eso de las cuatro a cinco de la mañana hacia la laguna San Pedro y San Pablo, lugar en donde existe una laguna artificial, el mayordomo coge a la imagen y da unas vueltas dentro de la laguna, hasta recibir la bendición por parte de las monjas que están en la zona de Cañarís. Luego de la

bendición, regresa a la iglesia para la celebración del día central que es el 24 de junio. A las diez y media de la mañana, los mayordomos ingresan a la iglesia, para sacar al Santo Patrón San Juan Bautista y a San Juan Bautista de la Agüita, junto con los fieles devotos para realizar la respectiva procesión por el centro del pueblo de Cañarís (Fernández, 2011, p. 88). Es necesario destacar, que la imagen de San Juan Bautista de Cañarís, es más grande que la imagen de San Juan Bautista de la Agüita, que es más pequeña. Igual caso sucede con el cristo crucificado de Cañarís, también tiene un cristo de menor tamaño.



**Figura 13. Mujeres preparando las flores para el santo patrón
(Fernández, 2011, p. 89).**

Hemos podido constatar, que en el tema del retablo del cristo crucificado y de la festividad religiosa de San Juan Bautista de Cañarís, existe un claro sincretismo religioso. Esta tendencia esta dentro del campo de la antropología, que Alexander Ferrer (1973, p. 111) define como etnología religiosa, que se interesa por la diversidad de creencias o de prácticas religiosas relacionadas con las etnias comparadas entre sí. Claude Lévi-Strauss (1995, p. 142) al referirse al campo del sincretismo, indicaba que: *“Se trata de un vasto fenómeno de sincretismo, cuyas causas históricas y locales son muy anteriores al comienzo de lo que llamamos historia precolombina de América, y que un sano método nos obliga a aceptar como situación inicial, a partir de la cual han nacido y se han desarrollado las altas culturas de México y Perú.”* Los elementos que aparecen representados en los iconos religiosos, son parte de una larga tradición nativa, que fue opacada por la yuxtaposición de elementos hispano europeos.

III. Manifestaciones folclóricas.

El territorio cañareño, es difícil y complejo, pero aun así el poblador ha sabido adaptarse a esta realidad, relacionada a cerros, quebradas, pampas, zonas agrestes y de cultivo, que le han proveído al poblador, de una realidad que es diferente a la realidad costeña. Sin embargo, conocedores del vasto panorama geográfico, que tiene ecorregiones variadas que rebasa la cobertura de esta investigación, y que será materia de otros trabajos de campo, más detallados y específicos dentro del quehacer de la biología, la botánica y la zoología, que complementaran en el futuro, nuevos alcances sobre la realidad de la naturaleza de Cañarís, que es un pueblo rico en diversos nichos ecológicos, que le dan esa característica especial. En

el trascurso de este capítulo, veremos un tema que es muchas veces mimetizado, y al mismo tiempo poco abordado, debido a la falta de fuentes y de datos etnográficos, lo que en la mayor cantidad de ocasiones, dificulta el poder comprender el mundo del patrimonio inmaterial, a través del folclor, conformado por los mitos, las leyendas, las danzas, los instrumentos musicales, las vestimentas, el curanderismo y la gastronomía de un pueblo como son los Cañaris.

1. El Folclor

Es necesario saber ¿qué es el folclor?, se concibe al folclor como el conjunto de materiales culturales atribuidos a sociedades premodernas y analfabetas o campesinas, aisladas y preservadas oralmente o en canales de comunicación no institucionales y tradicionales (transmitidos y cuya autoridad depende primariamente de que hayan persistido en el tiempo más que de su contenido pragmático probado o lógico) (Barfield, 2001, p. 285). Apartándonos de la definición de folclor, consideramos relevante el aporte de Puig, al indicar que el folclor posee cinco grandes raíces características y fundamentales. Si alguna de ellas faltara - afirma Puig - en el Saber Popular, no habría folclor. Esteban Puig indica que esas cinco partes del folclor son, en primer lugar, la tradición, entendida como el legado cultural propio que una generación transmite a la siguiente. El segundo componente es lo popular, aquello que surge del pueblo, porque lo vive, lo asimila, lo tiene como suyo, lo recrea, lo expresa y lo transmite a las generaciones futuras. Cualquier manifestación aislada que de alguna manera impactó en su día no puede llamarse "popular", ya que no fue asimilada ni aceptada como propia del Pueblo. El tercer elemento es lo típico, lo distintivo, la "estirpe", el "abolengo" del hecho o de la palabra, lo propio e

inconfundible, lo característico de un lugar o de determinada gente. En una palabra: el “alma” popular. El cuarto aspecto del folclor, según Puig es lo empírico, más no lo improvisado, veleidoso, esporádico sin fundamento; sino aquella ciencia que el Pueblo ha adquirido en la escuela de la vida y continúa impregnada de sabiduría popular. Los refranes, los dichos y hechos que muchos pueblos poseen, son exponentes de este certero sentido acerca de las cosas y de las personas. El sentido común es la forma de sabiduría popular más común. Al final, el último componente es que el folclor debe ser vivo, actual, vibrante, todavía palpable, real en sus manifestaciones, que sigue aún influyendo, que produce sentimientos y afectos, que habla, hace y vive sin estancamientos ni retrocesos ni, menos, se difumina o diluye en otras formas exóticas ajenas o extrañas a su identidad (Puig, 1995, p. 12-13). En esta investigación abordaremos algunos aspectos propios del folclor tal cual se indican, dejando para futuras investigaciones aspectos del folclor con mayor profundidad y detalle.

1.1. Deidades de los antiguos Cañaris.

Estudiar el campo de las divinidades no está alejado del territorio de las etnias o macroetnias, cuando Rostworowski (2006, p. 324) aborda el tema de las fronteras étnicas, afirma que es interesante e importante en el ámbito andino, y representa un complicado sistema de reciprocidades y complementariedades verticales y horizontales, muy diferente a la noción habitual de territorio usada en otras latitudes. Los límites de una macroetnia no comprendían un territorio homogéneo ni definido, sino que correspondían a una posesión salpicada o discontinua en la que existía dos tipos de enclaves:

los enclaves socioeconómicos o verticales anunciados por John Murra (1975), y los enclaves religiosos en torno a las huacas o divinidades más importantes, cuya influencia podía ser vertical u horizontal.

Las deidades o dioses es un campo del mundo de los recuerdos, que tuvieron y tienen los pobladores de la zona de Cañaris, para ello a través de registros etnográficos, hemos tratado de aproximarnos un poco a esta realidad sumamente rica en relatos, pero poco analizada. Asimismo, hemos tomado en cuenta las entrevistas realizadas al profesor José Gaspar Lucero, de la zona de Cañaris; del escritor cañareño, Joaquín Huamán Rinza; y los aportes del arqueólogo Carlos Wester La Torre, en relación al tema de las piedras y rumis, que pasaremos a explicar posteriormente. Este campo apertura nuevos y sugestivos planteamientos al respecto.

1.1.1. Nina Masha.

Es valioso el aporte de Gamonal (2008, p. 71) al registrar el mito de Nina Masha en el caserío el Chorro en Cañaris, en el relato se cuenta que Nina Masha, quiso deshonrar a una joven, la misma que al querer hacerlo se convirtió en la virgen María. Cuenta el relato, que Nina Masha en el filo de la peña, estuvo a punto de realizar el acto sexual, y la virgen le dio un tremendo punta pié que lo hizo rodar por el peñón. Nina Masha lleno de despecho y cólera, hizo arder toda la peña conforme iba rodando, la virgen no permitió que siga el incendio, transformándolo en un gran chorro que arroja agua

por su boca y el ano, dicen que Nina Masha para no ver la cara de la muchacha que lo despecho y acabo con su virilidad, quedó tendido boca abajo, que es por donde discurre el chorro, y su ano está en la parte alta de la llanura donde nacen las aguas, de lejos se ve al Nina Masha tendido boca abajo, transformado en un gran chorro como castigo de la virgen, por no saber respetar la dignidad de las mujeres. Es necesario indicar que Nina Masha según el quechua, significa “yerno (hombre) de fuego o candela”. Alfredo Narváez analiza el tema de Nina Masha, en relación a un reporte que realiza Pedro Alva Mariñas para la zona de Cajamarca. Narváez (2001, p. 36) propone la hipótesis del fuego versus el agua, y sus manifestaciones en la tradición oral cajamarquina del “Hombre Candela”. Al caer el agua sobre el personaje, este “muere” y exclama: *“...a partir de ahora me encontrarán en las piedras de los cerros y en los fósforos...”*. Es evidente, - indica Narváez - la similitud de argumentos que corroboran la idea de una dupla de agua y fuego que convive en unidad.

Al doblegar a los Huanca Vilcas de la zona de Ecuador, Túpac Inca Yupanqui, sujetó a sus jefes principales, entre ellos a uno llamado Nina Chumpi (Murúa, 2001, p. 72). Nina significa fuego o candela; y Chumpi o Chhumpi, quiere decir color castaño oscuro, alazan o pardo (Gonzales, 1989, p. 121). Túpac Inca Yupanqui, cuando realizó su viaje por mar desde la isla de la Puna hasta Manta (Ecuador),

llegó a las islas de Hahua Chumpi y Nina Chumpi. Si Chumpi significa “*faja de cintura*”, o sea cinturón y, Nina es fuego, podemos decir - afirma Ballesteros - que era una isla rodeada de fuego, o con un volcán en erupción. Como Haha (Hawa con la ortografía moderna) se traduce por lejano, puede referirse a una isla muy alejada del continente (Ballesteros, 2001, p. 83). En el caso de la palabra Nina está referido a fuego y a un dios, pero también es parte de nombres compuestos y denominación de isla, demostrando la trascendencia de este topónimo quechua (Fernández, 2010a, p. 106-107. Fernández, 2010b, p. 61-62. Fernández, 2011, p. 83).

1.1.2. Piedra y Rumi.

En el antiguo Perú, las piedras fueron importantes, a tal punto que existen relatos que hacen referencia a piedras y a elementos que se convierten en piedras. Este comportamiento está asociado a cerros y a las conocidas huancas, que vienen a ser piedras sagradas, las cuales eran objeto de veneración en el mundo prehispánico peruano. Así como para los antiguos mochicas (100-700 d.C.), la palabra que significaba piedra era “Pong” (Fernández, 2007, p. 31-33. Fernández, 2008, p. 97-101), para el mundo andino quechua hablante, la palabra era “Rumi”, que igualmente significa piedra. Los Cañaris de Ecuador, tenían como deidad a la Luna, y en segundo lugar a ciertos árboles grandes, y a las piedras que se

diferenciaban de las comunes, particularmente si eran jaspeadas (Garcilazo, 1959, p. 452). Los Rumis existieron a lo largo y ancho de los territorios que abarcó el Tahuantinsuyu. Existen nombres compuestos con denominaciones que evocan a la piedra, es el caso de Rumiñai, que quiere decir, *ojo de piedra*, (Garcilazo, 1959, p. 552), porque él tuvo un berruco (eso quiere decir, que tenía un ojo con una piedrecilla o tumorcillo en la pupila) a manera de una nube en un ojo. Recordemos que Rumiñai, fue un jefe a las órdenes de Huayna Cápac y Atahualpa.

Para entender que tiene que ver el topónimo Rumi con los Cañaris, hemos encontrado diversas denominaciones relacionadas a esta palabra, tales como: Aya Rumi, Nina Rumi, Morro Rumi, Cerro Sogorumi, Villa Rumi, Rumichaka, Puncurumi y Toro Rumi. El conocer la relación entre cerros, piedras y hombres, nos ayudará a comprender cómo fue la cosmovisión del hombre de Cañaris, la que se ha mantenido todavía a través de los siglos, gracias al aislamiento y a la distancia que los separa de la costa. Antiguamente en Cañaris, se tenía conocimiento sobre una piedra que habían traído de otro sitio, la misma que la población tenía mucho miedo; narra Joaquín Huamán Rinza (2008, p. 18) que mucho hablaban que debajo de una piedra, se encontraban sepultados los gentiles (paganos, no cristianos), quienes habían muerto defendiendo su territorio. Huamán Rinza, sostiene que aquel lugar era cementerio de bravos guerreros, los que al ser

derrotados habían sido enterrados allí, y para que no puedan salir, la puerta de la fosa principal había sido tapada con una enorme piedra. El escritor afirma, que los espíritus de estos siguen luchando; es por ello que la piedra botaba chispas y para seguir evitando estas cosas, los pobladores contrataron los servicios de un maestro curandero, que luego de varias noches seguidas y de extremos esfuerzos, logró vencer a los espíritus. Es por esta razón que Aya Rumi significa “la piedra partida” o “la piedra muerta”. En el distrito de Cañaris, existe una versión que habla de una piedra llamada Nina Rumi, que estaba junto al camino y que era muy mala; por las noches a eso de las once se llenaba de fuego, nacido desde su raíz, bastaba que uno la mirase para que al día siguiente no se pudiera levantar. Por años esta piedra enfermaba a la gente, sólo un maestro curandero, durante tres noches seguidas, y con la ayuda de buenos rampeadores (ayudantes) y con preparación, tuvieron que estar más llenos de hierbas y sustancias. Además, la mesa del curandero tuvo que ser hecha con más piedras e instrumentos de acero y bronce de diferentes tamaños y formas. El maestro curandero y sus acompañantes, estuvieron hasta el amanecer, logrando que de las piedras de la mesa brotaran chispas, e hicieran arder las espadas y despertar la ira de los apus. En el cielo, aparecieron de pronto truenos y relámpagos que cayeron sobre Nina Rumi, con esto la derrotaron. Los antiguos la llamaron piedra con candela (Huamán, 2008, p. 19). Este tipo

de piedras que enferman, que pueden proceder de un cerro o son del mismo lugar, sería aquello que Narváez (2001, p. 36) rescata del dios del fuego, llamado Nina Masha, que al ser combatido por el agua se esconden en las piedras de los cerros.

En el relato de Mama Yacu (Gamonal, 2008, p. 70), se manifiesta que antiguamente se realizaba un culto a la madre de las aguas. Este culto se efectuaba cuando escaseaban las lluvias, para ello los miembros de la comunidad, se desplazaban hasta el cerro Kutilla para hacer el pagapu (pago al apu o al cerro) en este caso, a la Mama Yacu, sea para que no haya mucho verano o para que haya mucha lluvia, y así puedan mejorar sus sembríos y tener mejores cosechas. El cerro Kutilla se encuentra cerca al cerro el Chorro, lugar sagrado en donde estaba Qasay Rumi, que es la piedra del verano y de la lluvia. En la memoria de los pobladores de Cañaris, existía el recuerdo del gran espíritu del pueblo cañareño, llamado Qasay Rumi, es el dios de la lluvia, que se encuentra a dos horas de distancia, en un bosque llamado Paltique, allí se encuentra una piedra grande y blanca; la gente tenía una fe única en ese cerro, y cuentan que ese cerro tiene espíritu, que Qasay Rumi, es el hombre macho que se encuentra en la montaña de Paltique, según se sabe, su esposa se encuentra en una de las provincias de Cajamarca, cuando hay sequía una parte del pueblo viaja a Cajamarca a visitar a la esposa de Qasay Rumi; y antes que vaya a visitar a

su esposa, tienen que avisar al pueblo, y ese aviso ya lo sabían los mayores, durante el verano, y ese aviso era, un sonido como un fuerte viento huracanado, con un sonido potente que hacía ecos en otros cerros; sonaba fuerte, como algo de trueno pero más largo, entonces cuando había sequía durante buen tiempo, la gente del pueblo se acordaba de ir a hacer su reverencia a esa piedra, tenían que irse con las personas mayores; que sepan rezar y llamar al espíritu de ese cerro desde Cajamarca, para que vuelva, y que venga la lluvia. Entonces, la gente se organizaba para llevar, cinco granos de maíz blanco, cinco granos de maíz amarillo, un cuy blanco, sino había cuy blanco, tenían que llevar un cuy rojo, de ojos rojos, esos cuyes tenían que ser pequeños. Entonces esa era la comida que tenían que darle al alma del Qasay Rumi, y aparte de eso el maestro curandero que hacía su rezo, tenía que llevarle agua florida, agua de cananga, y otros olores, para que pueda refrescar al cerro. Una vez terminado el rezo, la gente tenía que hacer la fiesta del regreso, o sea, allí tenían que danzar, la danza del Taqui, la gente se iba con su charango a tocar diferentes ritmos y dar toda la vuelta a esa piedra; de igual manera también bailaban la danza de cascabeles, y tenían que danzar con todo el fervor, alrededor de toda la piedra, y bailar con lo que es la Chirimia. Dicen, que si se hacía una buena ceremonia y si aceptaba con cariño esa ofrenda, el espíritu de Qasay Rumi regresaba, ya casi regresando de ese lugar a media

hora o a quince minutos, ya la lluvia comenzaba torrencialmente, eso era cierto, hasta los años 1989 y 1990, todavía se practicaba esta ceremonia, ya que la gente mayor ya ha fallecido, y la juventud ya no hace este ritual (José Gaspar Lucero, comunicación personal, 8 de enero del 2010). (Fernández, 2010a, p. 108-111). En relación al bosque y la montaña de Paltique, en Cañaris, tenemos que en la zona de La Granja, en el ámbito geográfico del distrito de Querocoto, provincia de Chota, en la región Cajamarca, existe el río llamado Paltic, que es alimentado por el cauce de los ríos Lima y la Ayraca, entre ambos hay una piedra grande que la conocen como cerro sillón y sobre él, hay una huaca (Carlos Wester La Torre, comunicación personal, 2010). Este aspecto pone en relación al agua, con la piedra como elementos de la fertilidad, y al mismo tiempo son parte de la dualidad extendida en el mundo andino (Fernández, 2010b, p. 62-64).

Existe otro relato acerca del cerro Qasay Rumi, que se encuentra a un costado del cerro Kutílla, este cerro era de color blanco, y los naturales lo comparaban con el almanaque Bristol. Este cerro era el padre de la lluvia y del verano. Cuando se presentaban lluvias torrenciales, en señal de agradecimiento, los campesinos le llevaban un cuy vivo de color blanco, y como refresco maíz molido también blanco, colocando al cuy en un corralito debajo de una piedra. En caso de que desearan que

la estación se volviera verano, llevaban un cuy colorado y maíz amarillo. Mientras el cuy estaba con vida, los cañarenses hacían su Taqui, a una distancia de veinte metros, dejando de danzar cuando el animal moría; si desaparecía, era signo de que la ofrenda era insuficiente. Hasta hace dos décadas, del milenio pasado, todavía se hacía este ritual. Ir a Qasay Rumi para determinar las lluvias y el verano era una experiencia única (Huamán, 2008, p. 14). Existe un sitio llamado Morro Rumi (Huamán, 2008, p. 25), que es considerado como un Morro de Piedra. Joaquín Huamán Rinza cuenta el caso de un cerro conocido como Cerro Sogorumi, que en su parte más alta miraba hacia el Oeste con Mamajpampa. Cuenta una leyenda (Huamán, 2008, p. 27) que este cerro estaba cubierto por enormes árboles, juncos, gran variedad de arbustos y pastos por doquier. A esto se debía que no faltaban ganados de buena raza. En una ocasión, se dio la venta de un ganado y el comprador jamás volvió, quedando el cerro abandonado, porque en el cerro habitaba una criandera que la habían raptado, era la dueña del cerro, quien cuidaba todo el paraje. Había sido raptada y llevada al cerro Celama, a Cajamarca. Allí, vivía un gran señor con mucho poder y riqueza, quien fue inquietado por los lugareños, para que conquistara a la famosa criandera del Sogorumi, ya que en aquel lugar hacía falta el ganado. En un inicio, al ver fracasado su intento, empleó luego la influencia y el poder de buenos maestros curanderos. Es de este modo que la llevan raptada.

A pesar de todo, la dueña del cerro Sogorumi había vuelto en varias oportunidades, originando verdaderas luchas nocturnas, quitando el sueño a los pobladores de la Congona. También en Cañaris, existe un caserío llamado Villa Rumi, que vendría a ser la villa de la piedra o donde está la piedra, refiriéndose a una huanca y piedra sagrada (Fernández, 2010a, p. 111-112. Fernández, 2010b, p. 64. Fernández, 2011, p. 85).

Uno de los caseríos de Incahuasi lleva por nombre Rumichaka, denominación que se divide en dos palabras: Rumi = Roca, piedra, pedregal, peñasco, Huanca (Torres, 2002, p. 89); Chaca = Puente. *“El puente, desarrollo integral del camino y hermano menor de éste, era una de las realizaciones de que más se enorgullecían los incas. Tan sagrado era el puente, que pesaba una sentencia de muerte sobre el que se atreviera a dañarlo. Eran numerosos los tipos de puentes: habían colgantes, de pontones, de columnas en los extremos, de badajo (para cruzar pequeñas corrientes) permanentes y de losas delgadas de piedra. Todos tenían sus nombres propios pero el nombre genérico era Chaca”* (Torres, 2002, p. 378). Rumichaka es el puente de piedra. En la comprensión del distrito de Salas, se encuentra el centro poblado menor de Colaya, que se ubica cerca al caserío de Corral de Piedra, llegando a un sector conocido como Puncurumi, es un topónimo quechua que significa: *“Puerta de piedra”*, en este sector existe un gran bloque de piedra, de forma

rectangular que está a 2063 m.s.n.m. (Figura 14). Es una piedra sagrada, y además una huanca, que fue parte de un lugar de especial veneración en el pasado, en la zona alto andina lambayecana (Fernández, 2007, p. 67-69. Fernández, 2010a, p. 112-113. Fernández, 2010b, p. 64-65. Fernández, 2011, p. 85) El padre de la arqueología peruana, Julio C. Tello, otorgaba una clara definición de lo que fue una huanca, cuando manifestaba:

“Además de las pakarinas o residencias de las principales divinidades, los indios tenían ciertos símbolos que representaban los espíritus de otros seres y fenómenos de la naturaleza. Una piedra larga, wanka, colocada verticalmente en los terrenos de cultivo simbolizaba la fertilidad.” (Julio C. Tello, citado por Núñez, 1986, p. 600).

La cita de Tello, permite comprender el rol que tuvieron ciertas piedras para los antiguos pobladores del mundo andino, y en este caso particular de los Cañaris de Lambayeque. Encontramos que en diversas zonas geográficas del Perú, existe la presencia del lexema Rumi, es el caso del distrito de Bellavista, en la provincia de Jaén, en el ámbito de la región Cajamarca, existe el relato de Toro Rumi (Gamonal, 2008, p. 89-90), es un poblado que está cercano al caudaloso Marañón - según se cuenta -

allí en noches de luna llena, entre el ganado, aparece un enorme toro plateado, que es de primera clase. Cuando los ganaderos se acercan por el lugar, el toro desaparece y se transforma en toro de piedra.



**Figura 14. Huanca de Puncurumi
(Fernández, 2007, p. 68, 69, 117. Fernández,
2010a, p. 138. Fernández, 2010b, p. 65.
Fernández, 2011, p. 85).**

Dicen que el misterioso toro es illa, objeto mágico de piedra, que representa un animal o planta, es símbolo de la fertilidad. Los campesinos entierran las illas en los corrales, cuyeros y huertos (Gamonal, 2008, p. 193). En el poblado de Toro Rumi, existe un enorme toro de piedra, que en las noches toma vida y se convierte en el fabuloso toro plateado (Fernández, 2010b, p. 66. Fernández, 2011, p. 86).

1.2. La vestimenta de las mujeres de Cañaris.

La vestimenta de la mujer cañareña es parte de un proceso largo de imposición, adaptación y asimilación, que ha permitido que las mujeres definan claramente su vestimenta, que en este caso está constituido por tres elementos importantes: la Lliclla, el Anaco y el Chumbe.

1.2.1. La Lliclla.

La Lliclla es la mantilla que utiliza la mujer cañareña, y según la tradición de las mujeres de Cañaris en Lambayeque, es para cuidarse las espaldas de las malas intenciones (Figura 15). Actualmente las Llicllas tienen diversos tamaños, según la edad de la mujer, sea niña, adolescentes, joven o adulta. Asimismo, es de variados colores y diseños. Antiguamente eran hechas de lana de oveja, pero ahora utilizan hilo industrial con diversos colores. Durante la presencia Inca, quien utilizaba la Lliclla era la Coya (Huamán, 1993, p. 98-111), sin

embargo no solamente es parte de la costumbre de las mujeres de la época, sino que además tenía un significado social y ritual.

En el documento, *Buena Crónica y Buen Gobierno*, de Felipe Huamán Poma de Ayala (1993), hace referencia a las Coyas de los Incas, y al mismo tiempo describe, los elementos propios de su vestimenta, que coinciden con la vestimenta de las mujeres de Cañaris. Hemos elaborado un cuadro en base a la información que proporciona Huamán Poma, por cada una de las Coyas Incas, sus nombres, el inca con el que estuvo relacionada, y las características de la Lliclla. El cronista enumera hasta la décimo segunda coya (Cuadro 1), tal como a continuación presentamos.

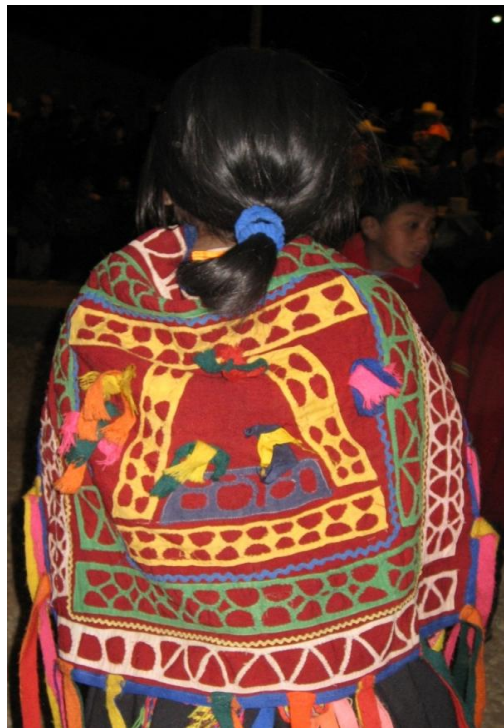


Figura 15. Niña de Cañaris usando la Lliclla.

Cuadro 1
Características de las Lliellas que usaban las Coyas Incas

Número de la Coya	Nombre de la Coya	Inca	Lliella
Primera	Mama Uaco	Manco Capac	No hay datos
Segunda	Chinbo Urma Coya	Sinchi Roca	Amarillo al centro azul oscuro ⁽⁷⁾
Tercera	Mama Cora Oclo Coya	Lloque Yupanqui	Morado ⁽⁸⁾
Cuarta	Chinbo Mama Yachi	MaytaCapac	Naranjado y del medio en campo de colorado de Tocapu ⁽⁹⁾
Quinta	Chimbo Mama Caua	Capac Yupanqui	No hay datos
Sexta	Chimbo Mama Micay Coya	Inca Roca	Parauay suyo ⁽¹⁰⁾ (Color de flores en hileras) ⁽¹¹⁾
Sétima	IpaUaco Mama Machi Coya	Yahuar Huaca	Azul claro y la del medio oscuro ⁽¹²⁾
Octava	Mama Yunto Cayan Coya	Wiracocha	Naranjado y lo del medio blanco o tocapo con sus cuychis ⁽¹³⁾ (arco iris, piedra preciosa) ⁽¹⁴⁾
Novena	Mama Anauarque Coya	Pachacutec Inca Yupanqui	Rosado y lo del medio blanco ⁽¹⁵⁾
Décima	Mama Oclo Coya	Tupac Inca Yupanqui	Amarillo del medio y los de oque ⁽¹⁶⁾
Décima primera	Raua Oclo Coya	¿Huayna Capac?	Azul y lo del medio de naranjado ⁽¹⁷⁾
Décima segunda	Chuquillanto Coya	Huascar	Azul claro y lo del medio verde oscuro ⁽¹⁸⁾

⁽⁷⁾ Huamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Fondo de Cultura Económica. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y. Tomo I, Lima, 1993 (1615), p. 98.

⁽⁸⁾ *Ibidem*, p. 98.

⁽⁹⁾ *Ibidem*, p. 102.

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*, p. 105.

⁽¹¹⁾ Ludeña de la Vega, Guillermo, *Vocabulario y Quechua utilizado por el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala*, Perugraph Editores S. A. Vol. II, Lima, 1982, p. 177.

⁽¹²⁾ Guaman Poma de Ayala, Felipe, p. 105.

⁽¹³⁾ *Ibidem*, p. 105.

⁽¹⁴⁾ Ludeña de la Vega, Guillermo, p. 100.

⁽¹⁵⁾ Guaman Poma de Ayala, Felipe, p. 108.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*. P. 108.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 111.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 111.

La mujer cañareña elabora su Lliclla con diversos motivos o figura, tamaños, decoraciones y con diversos colores. En la crónica de Felipe Huamán Poma de Ayala, se ve claramente las características que tienen las Llicllas de las Coyas, y coinciden con el tema de los colores, que en ambos casos eran utilizados, tanto por las mujeres de Cañarís como por la Coya Inca.

1.2.2. El Anaco, Acso o Aczo.

En el mundo de las mujeres cañareñas, la falda es conocida como Anaco (Figura 16), pero para el mundo de los antiguos Incas se le llamaba Acso o Aczo, que viene a ser la saya o falda de la mujer del Inca (Coya), lo particular de esta parte de la vestimenta femenina, es que la falda tiene diversidad de colores; y en ciertos casos está decorada en la parte inferior de la misma con Tocapus, que son símbolos que transmiten mensajes. Las faldas de las mujeres de Cañarís son de color negro, a diferencia de la Coya Inca. Podríamos afirmar a nivel de hipótesis, que la variedad de colores de faldas, era una distinción especial de las Coyas, mientras que las mujeres mitimaes o mitmat, usaban el color generalmente negro por su condición de nativas al servicio de los incas.



**Figura 16. Joven luciendo el Anaco
(Fernández, 2010a, p. 138).**

Felipe Huamán Poma de Ayala (1993), hace referencia que las Coyas de los Incas, usaban Acso o Aczo, lo que para las cañarenses era el Anaco, y al mismo tiempo describe, como eran ese tipo de faldas o sayas. Elaboramos un cuadro, en base a la información que proporciona el cronista por cada una de las Coyas Incas, sus nombres, el Inca con el que estuvo relacionada, y las características del Acso o Aczo (Cuadro 2), tal como a continuación presentamos.

Cuadro 2
Características de los Anacos que usaban las Coyas Incas

Número de la Coya	Nombre de la Coya	Inca	Anaco, Acso o Aczo
Primera	Mama Uaco	Manco Capac	No hay datos
Segunda	Chinbo Urma Coya	Sinchi Roca	Encarnado de moras (19)
Tercera	Mama Cora Ocllo Coya	Lloque Yupanqui	Verde (20)
Cuarta	Chinbo Mama Yachi	Mayta Capac	Azul oscuro (oscuro) (21)
Quinta	Chimbo Mama Caua	Capac Yupanqui	No hay datos
Sexta	Chimbo Mama Micay Coya	Inca Roca	De Cusco (22)
Sétima	IpaUaco Mama Machi Coya	Yahuar Huaca	Verde (23)
Octava	Mama Yunto Cayan Coya	Wiracocha	Morado y la lista de abajo todo de tocapo (24)
Novena	Mama Anauarque Coya	Pachacutec Inca Yupanqui	Verde y lo de abajo billpinto (25)
Décima	Mama Ocllo Coya	Tupac Inca Yupanqui	De campo azul oscuro con vetas de Lari (26)
Décima primera	Raua Ocllo Coya	¿HuaynaCápac?	Morado (27)
Décima segunda	Chuquillanto Coya	Huáscar	Verde y lo debajo de tocapu (28)

(19) *Ibíd.*, p. 98.

(20) *Ibíd.*, p. 98.

(21) *Ibíd.*, p. 102.

(22) *Ibíd.*, p. 105.

(23) *Ibíd.*, p. 105.

(24) *Ibíd.*, p. 105.

(25) *Ibíd.*, p. 108.

(26) *Ibíd.*, p. 108.

(27) *Ibíd.*, p. 111.

(28) *Ibíd.*, p. 111. Tocapo o Tucapu. La palabra aparece en las crónicas, referida a diseños presentes en el vestuario suntuoso: "...mantas largas y unas camisas (...) con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman tucapu, que en nuestra lengua quiere decir vestidos de reyes..." (Cieza, Señorío, c. VI). Por su parte Huamán Poma usa con frecuencia el vocablo tocapo, en su sentido estricto probablemente, de diseños multicolores tejidos o bordados que decoran el vestuario de la realeza. En ningún momento, empero, los autores antiguos atestiguan que los tocapo representaban una forma de escritura (Kauffmann, 1980, p. 62). En el documento de Glauco Torres Fernández de Córdova, indica que Tucapu, significa "Tela, vestido con bordados. Noble, galano, Trampa, Cinturón bordado. Vestido de labores muy finas" (Torres, 2002c, p. 263).

Luego de ver el cuadro, podemos deducir que el Anaco de las mujeres de Cañaris, todas son de color negro, en cambio los Anaco, Acso o Aczo de la Coya Inca era de variados colores y con ciertos elementos decorativos que distinguían su persona. Podríamos afirmar, que es por una situación de distinción de rangos y jerarquías entre un grupo dominante y otro dominado, el dominante; los Incas, y el dominado, los Cañaris.

1.2.3. El Chumbe, Chumbi, Chunbe o faja.

Las mujeres de Cañaris en relación a su faja, era elaborada con vistosos colores, y al mismo tiempo, con diversos motivos, como representaciones de aves (gallos, gallinas, águilas, palomas, entre otros), animales (perros, cuadrúpedos, entre otros), flores, figuras geométricas, nombres y apellidos de la persona, que distinguen a la dueña de la faja. En el tiempo de los Incas, las mujeres utilizaban lo que llamaban el Chumbe, elemento propio que utilizaban las Coyas Incas, estos Chumbes o fajas, mostraban Tocapus o símbolos. Las fajas de las Coyas eran de colores diversos, y las fajas de los Cañaris actualmente también lo son. Los hilos que utilizan los Cañaris de Lambayeque son hilos industriales que les permiten tener la vistosidad que ahora tienen.

Felipe Huamán Poma de Ayala (1993), hace referencia que las Coyas de los Incas, usaban la faja

o también llamada Chumbe, Chumbi o Chunbe. Elaboramos un cuadro, en base a la información que proporciona el cronista, por cada una de las Coyas Incas, sus nombres, el Inca con el que estuvo relacionada, y las características del Chumbe, Chumbi o Chunbe (Cuadro 3), tal como a continuación presentamos.

Cuadro 3
Características de los Chumbe que usaban las Coyas

Número de la Coya	Nombre de la Coya	Inca	Chumbe, Chumbi o Chunbe
Primera	Mama Uaco	Manco Capac	No hay datos
Segunda	Chinbo Urma Coya	Sinchi Roca	Verde muy entonado (29)
Tercera	Mama Cora Oollo Coya	Lloque Yupanqui	Colorado (30)
Cuarta	Chinbo Mama Yachi	MaytaCapac	No hay datos
Quinta	Chimbo Mama Caua	Capac Yupanqui	No hay datos
Sexta	Chimbo Mama Micay Coya	Inca Roca	Chumbe y la veta mayor de abajo blanco y su chumbe de verde (31)
Sétima	IpaUaco Mama Machi Coya	Yahuar Huaca	Colorado (32)
Octava	Mama Yunto Cayan Coya	Wiracocha	No hay datos
Novena	Mama Anauarque Coya	Pachacutec Inca Yupanqui	Colorado (33)
Décima	Mama Oollo Coya	Tupac Inca Yupanqui	Suyo (34)
Décima primera	Raua Oollo Coya	¿Huayna Capac?	Colorado (35)
Décima segunda	Chuquillanto Coya	Huascar	No hay datos

(29) *Ibíd.*, p. 98.

(30) *Ibíd.*, p. 98.

(31) *Ibíd.*, p. 105.

(32) *Ibíd.*, p. 105.

(33) *Ibíd.*, p. 108.

(34) *Ibíd.*, p. 108. Suyu. Conjunto de líneas o rayas rectas o curvas trazadas en zonas jaspeadas (Torres, 2002c, p. 199).

(35) *Ibíd.*, p. 111.

Esto explicaría, porque los Cañaris de Lambayeque, utilizan estos tres elementos, que son parte del adoctrinamiento que tuvieron por parte de los Incas, por ser una etnia guerrera y no fácil de doblegar, teniendo como castigo una fuerte presencia Inca en su modo de vida. Los colores fuertes y diversas tonalidades, son parte de la tradición Inca, recordemos que con los Incas llegan las diversas tonalidades de colores, a través de la cochinilla. Antes las culturas del litoral de la costa norte del Perú, utilizaban tejidos sin muchos colores, es el caso de la utilización del algodón nativo (*Gossypium barbadense*), que no necesitaba de tintes naturales para poder tener diversos colores. Los colores marcarían parte del simbolismo de las mujeres Incas, que estos símbolos cromáticos a su vez, fueron trasladados a las costumbres de la mujer de Cañaris de Lambayeque.

A pesar de ser los Incas los que conformaron el Tahuantinsuyu, no llegaron a crear una integración nacional y posiblemente ni siquiera la imaginaron. Al examinar la historia Inca - indica Rostworowski - , concluimos que a los soberanos cuzqueños les interesó someter políticamente a las macroetnias, para obtener fuerza de trabajo y tierras para el Estado, pero no vieron la necesidad de abolir sus hábitos, costumbres ni tradiciones locales (Rostworowski, 2006, p. 326). Es en este tema que Rostworowski tomando la crónica de Molina el Cuzqueño, recuerda que: *cada nación se vestía y*

trata el traje similar al que llevaba su huaca, es decir - sostiene Rostworowski - que el vestir no era una moda sino que tenía un profundo significado religioso que integraba a todos aquellos que veneraban a una misma divinidad (Rostworowski, 2006, p. 325).

1.2.4. La blusa, la pañoleta y el sombrero.

Es tradicional contemplar a la mujer de Cañaris de Lambayeque, vestida comunmente con el conocido anaco (falda de color negro). Para sujetar la falda o anaco, se colocan una faja, la misma que es bordada y muestra diversos elementos iconográficos que representan animales, aves y plantas, inclusive el nombre de la persona a la que pertenece la faja. También es parte del ajuar una blusa, que inicialmente era de color blanco, pero ahora es de diversos colores.

Las mujeres de Cañaris han logrado marcar diferencias, en lo que respecta a la blusa que usan, debido a que las mujeres de la zona comentan, que esto las distingue según el lugar de procedencia, la mujer de la Comunidad Campesina de “San Juan Bautista”, viste blusas de colores y coloridas; y la mujer de la Comunidad Campesina “Túpac Amaru”, usa blusas de color blanco; igual que el hombre, que lo caracteriza el color del poncho, que es de color rojo vivo, rojo oscuro, granate y fucsia, según su

lugar de procedencia (Rocío Sérnaque Chapilliquen, Comunicación personal, 12 de noviembre del 2011).

Asimismo, en sus ceremonias, bailes y encuentros festivos, usan la conocida Lliclla (mantilla o manta sobre la espalda), como parte de su ajuar, se colocan una pañoleta sobre la cabeza, sea de color blanco o de diversos colores intensos y fosforescentes (Figura 17), y sobre esta pañoleta se colocan el sombrero. El uso del sombrero es una tradición típica de la zona de Cajamarca, que ha sido asimilada por los Cañaris de Lambayeque.

La forma de vestir de las mujeres de Cañaris, tiene reminiscencias que vienen del sur y en especial del Cusco en tiempo de los Incas. Esta forma de vestir es similar, no igual a como se vestía la Coya, la mujer del Sapa Inca. Esto reforzaría la presencia del sur en un grupo mitma o mitimae del norte, que como producto de la relación entre etnias, dio como resultado una combinación de elementos tradicionales de otras partes del Tahuantinsuyu, recordemos lo que decía María Rostworowski sobre la vestimenta de la Coya:



**Figura 17. Pañoleta sobre la cabeza
(Fernández, 2010b, p. 67).**

“El vestido comprendía un anacu o acso, una túnica larga sin mangas prendida al hombro por alfileres; un lado lo traían descosido, dejando ver la pierna. En la cintura llevaban una ancha faja o chumbi; encima de los hombros usaban la lliclla o manta sujeta por tupus, alfileres de oro, plata o cobre primorosamente labrados. El cabello suelto era sostenido por una vincha o cinta de grosor de un

dedo, curiosamente pintada. Por tocado usaban la ñañaca, pedazo de rica tela, doblada en tres o cuatro con una punta sobre la frente, dejando descubierto el cabello por los costados; venía a caer la otra punta sobre las espaldas. Por adorno usaban chaquiras de metales finos o de conchas del mar. La coya al igual que el soberano no se ponía dos días seguidos el mismo traje.” (Rostworowski, 2006, p. 219).



Figura 18. Imágen de la Coya Inca (Kauffmann, 1980, p. 600).

Al comparar la vestimenta de la Coya Inca con el atuendo de la mujer de Cañaris, no hay ninguna duda en afirmar, que existe una fuerte presencia Inca en su modo de vestir, como indicábamos líneas arriba, es la situación de un grupo dominante (los Incas), ante un grupo dominado (los Cañaris), que al ser convertidos en Mitmas o Mitimaes, tuvieron que aceptar de manera obligatoria la presencia e imposición de ciertos usos y costumbres Incas, tal como podemos ver en la representación de la Coya (Figura 18), claro está con ciertas diferencias por su rango, jerarquía social y política de la época.

1.3. Danzas.

Las danzas que pasaremos a describir y comentar, son las que presenciamos en un encuentro de corresponsales escolares, evento promovido por el diario La Industria de la ciudad de Chiclayo, en coordinación con la Municipalidad Distrital de Cañaris, el día 08 de noviembre del 2009, en la capital del distrito del mismo nombre, apreciamos directamente la Danza de Cascabel y la Danza del Taqui.

1.3.1. La Danza de Cascabel.

La información acerca de la danza de Cascabel o danza de los guerreros cascabeleros, fue proporcionada por el profesor cañarense, José Gaspar Lucero (comunicación personal, 8 de enero

del 2010). En Cañaris, el primer tipo de danza que ha existido es la “*danza de cascabeles*”, o también llamada la “*danza de los guerreros cascabeleros*”. Era la “*danza de los guerreros*”, danza de la lucha de aquellos personajes que hacían una pelea, y luego hacían una celebración, con esta danza se da a entender, que cuando danzan con los palios (espadas), así le llaman los cañarenses, a ese tipo de espadas, que es diseñada por los propios danzantes, y la corona que portan, es hecha de cuero. Esa corona tiene que estar envuelta en cintas de colores, que identifican los colores de la naturaleza. En la pierna derecha, en la parte inferior de la misma, se coloca el cascabel, que es hecho de bronce (Figura 19).

La danza sirve para expresar un sentir a un santo patrón, a un invitado especial, a un jefe de una comunidad o a un cacique ⁽³⁶⁾. Antiguamente, el cacique de Cañaris, era Don Víctor Huamán Reyes (Alva, 2008), que era como un hacendado, entonces

⁽³⁶⁾ Pedro Alva Mariñas cuenta la experiencia que tuvo cuando vio directamente esta danza, indicando que: “*En una de las festividades de San Juan a fines del año 1987, fui gratamente sorprendido por la súbita presentación de los danzantes de Cañaris que habiendo practicado durante horas en una de las casas de los danzantes y de haber libado algunas copas de licor, hacían su aparición comandados por don Víctor Huamán Reyes que no solo los había convocado, sino también los había agasajado, ayudado a reencontrar sus ritmos y luego persuadido para que hicieran su aparición pública. Eran apenas ocho los danzantes que seguían el ritmo de un “mamita” o músico que hacía brotar de una rústica trompeta (dulzaina) de madera una música muy especial, acompañado de un tambor hecho con cuero. La vestimenta de los danzantes era del diario, salvo el detalle de sus ponchos cruzados en el tórax, un atuendo de carrizos en la cabeza y blandían unas espadas de madera llamadas palios. Solo dos danzantes tenían atados a una de sus piernas unos “cascabeles”, a manera de sonajeros. Era evidente que a los danzantes les faltaba entrenamiento y se habían pasado de licor, pero igual congregaron a la gente y constituyó todo el espectáculo.*” (Alva, 2008, p. 267).

la danza se la ofrecían a él. Así como también, se le danzaba a una persona invitada o a una autoridad.



**Figura 19. Danza de los Guerreros
Cascabeleros (Fernández, 2010b, p. 68).**

La danza es el mensaje del sentir y la alegría, así son los Cañaris, luchadores y fuertes en el pasado y el presente ⁽³⁷⁾. La “*danza de cascabel*”, es una variedad de lo que ahora se practica y es conocido como “*Torobande*”. En el “*Torobande*” la danza de cascabeles tiene varios ritmos, el primer ritmo es “*el golpe*”, el ritmo de danza en movimiento, dando fuertes pasos y continuos. El otro ritmo, es la “*danza del gavilán*” que en quechua se le llama “*danza de Quchaqa*”, tiene otro ritmo, que da a entender como si fuera un Gavilán que avanza para coger a su presa, y luego se quitan entre todos. “*Danza del cascabeleado*”, es aquel que maneja el medio físico, o sea, que tiene que bailar con un solo pie. Este ritmo era una diversión para la gente. El otro ritmo es la “*danza de casaca*”, que también danzaban con unos chalequitos de lana de oveja. El

⁽³⁷⁾ La información del profesor José Gaspar Lucero, acerca de la Danza de los Guerreros Cascabeleros, sobre su condición de luchadores, nos hace recordar lo que Pedro Alva Mariñas, recogió de la versión del Cacique de Cañaris don Víctor Huamán Reyes, acerca de la importancia de ciertos expedientes, según indicaba Alva Mariñas: “*Gracias a este expediente los comuneros logran obtener su reconocimiento oficial el 10 de octubre de 1958 mediante una Resolución Suprema firmada por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Este documento es clave para que los comuneros realizaran una exitosa defensa de su territorio comunal amenazado por los provincianos en el sector Huacapampa, y en una jornada memorable para ellos logran que el cabecilla de la invasión, un técnico dental llamado Flores Guivar, sea cercado por los Cañaris y salva su vida escapándose disfrazado de mujer como lo cuentan festivamente los comuneros. Los Cañaris no solo logran defender su territorio sino que logran que los invasores reconozcan la propiedad comunal, se incorporen a la Comunidad Campesina y se desenvuelvan como uno de los más importantes y progresistas sectores.*” (Alva, 2008, p. 266). Otro ejemplo de la fuerza de los Cañaris, es el conflicto entre la Minera Cañariaco y la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Cañaris, el presidente de la comunidad, Santos Barrios Carrillo indicó textualmente: “*Cañariaco no va a ser viable mientras estemos nosotros (la comunidad); de repente daremos nuestras propias vidas para defender nuestros recursos naturales, nuestros recursos hídricos*” (“Se agotó el diálogo entre San Juan de Cañaris y empresa Minera”, 2012). Estos hechos muestran de cuerpo entero a un pueblo luchador y aguerrido que no se queda quieto ante actos que atentan contra sus derechos y su modo de vida.

otro es la “*danza de sombrero*”⁽³⁸⁾, al danzar todos este tipo de ritmos, la gente se emocionaba bastante, cualquiera de ellos ofrecía una media botella con yonque (agua ardiente derivado de la caña de azúcar) o una botella con cañazo. En el pueblo decían ¡yo quiero que me dances!, era como pagar, comparándolo con la realidad de la ciudad de Chiclayo. En una ciudad para que uno pueda ver a un chistoso en las calles, uno pone 20 centavos, pero en la sierra era pagar con una “*media de yonque*”, quiere decir para los Cañaris, que le dances la “*danza de cascabeles*”, el grupo de danzantes danzaban, y era la atracción del pueblo en las fiestas. Ahora en Cañaris, la “*Danza de cascabel*” es el homenaje, es el fervor que se le tiene al santo patrón San Juan Bautista, y el grupo de danzas también lleva por nombre San Juan Bautista; es decir que al Santo se le rinde veneración con esta danza.

El escritor del caserío de la Congona, Joaquín Huamán Rinza (Comunicación personal, 24 de octubre del 2011), indicaba que la “*Danza de los Cascabeles*”, es una danza tradicional, según información recibida de la gente mayor, esta danza puede remontarse a mucho tiempo atrás. Por supuesto que ha recibido influencias de la cultura

⁽³⁸⁾ Pedro Alva Mariñas reporta que uno de los continuadores en la década del ochenta del milenio pasado, cuando realizó la entrevista al cacique de Cañaris, don Víctor Huamán Reyes, fue José Gaspar Huamán, que se convirtió en profesor bilingüe, y fue uno de los animadores de la danza de Cañaris, exhibiendo más pasos o momentos de la danza: el golpe, el palio, el gabilán, el cascabeleo, el sombrero, la casaca y la borrachera (o “despedimento”). (Alva, 2008, p. 268).

occidental, a partir del siglo XVI. Según nos informó Huamán Rinza, la danza consiste en un grupo de por lo menos 10 personas, portando en la cabeza una corona de laurel, y en las manos una espada de madera denominada "*palio*" con movimientos acompasados y rítmicos, hacen sonar en sus tobillos una sarta de cascabeles, que acompañan al santo patrón San Juan Bautista en su fiesta anual, y en su recorrido, protagonizan una lucha, simulando una lucha entre ellos. Es una danza ritual muy antigua, de adoración a los dioses, se cree que en la época de los Incas, se danzaba después de cada victoria guerrera, como ritual de agradecimiento a los dioses tutelares, por ello, los elementos constitutivos de esta danza fueron doce, pero en Cañaris, poco a poco se ha ido perdiendo. De esta danza, llama la atención, el carácter hereditario y exclusivo de ser miembro y danzante, sobre todo el que toca el tambor, que es el que guía y dirige el grupo; sus miembros son solo varones. En la actualidad, sólo se escenifica hasta cuatro pasos, estos son: El gavilán, el Torobande, del Palio y del Borrachito. Los pasos que ya no se danzan son: Del Venado, del Turbante, del Sombrero, y de la Serpiente. El modo de ejecución es de cinco parejas, quienes llevan amarrados a sus tobillos las famosas chaquiras, que al momento de danzar suenan como cascabel; los guía la "mamita", es la denominación que le dan al ejecutante de la Dulzaina o Chirimía acompañado del que toca el tambor.

1.3.2. El Taqui.

Diego Gonzales Holguin (1989) en su *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*, documento publicado en el siglo XVII, indicaba que la palabra “*Taquetaque purini*”, o “*taque taquilla*”, significaba “*yr muchos a la par a las parejas, o al lado vnos de otros, o en hila derechos, o en ala y no detras.*” (Gonzales, 1989, p. 338). Esta frase muestra cierta característica de la danza conocida como Taqui, sin embargo, Gonzales Holguin, registra también la palabra “*Taquini*”, o “*taquicuni*”, que quiere decir, “*Cantar solo sin baylar o cantando baylar.*” (Gonzales, 1989, p. 338). En el trabajo de Glauco Torres Fernández de Cordova otorga varios significados a la palabra Taqui, pero para el tema que nos convoca, registra el significado de “*canto, canción*”, asimismo agrega que es “*Género de poesía Quichua. “El Taki estilo de verso cantado, era seguramente el que mayor amplitud temática gozaba. Forma sustantival del verbo Tákiy (Takina) -cantar- podía expresar cualquier emoción o cualquier sentimiento, o simplemente algún signo o virtud de la naturaleza. Cristóbal de Molina en sus “Fabulas de ritos de los Incas”, menciona títulos de takis, como Chapaywanllu, Yawira, Wari, Qoyu y otros cuyos versos se cantaban en las fiestas del Cuzco. Otros títulos anota Sallqamaywa. Podemos considerar como taki la sexta canción de las que esta autor nos trasmite. Es un Taki entonado por Sh’uchi*

Qhápaj, kuraka de Jatunqolla, en las bodas del Inka Wirakucha. El canto se dirige al monarca y lleva cierto significado de audacia, acaso de altanería, aunque es seguida parece encubrirse todo bajo un velo de división, pues el jerarca le dice al Inca: “Tu eres adorador de Wiraqucha, precepto del mundo, en tanto que yo soy adorador del Sol”. Lara, Jesús, 1965a, 51, citado por Torres 2002c, p. 228 y 229. Tanto Gonzales Holquin y Torres Fernández de Cordova, no hacen más que concluir que el Taqui, es una danza, pero una danza que expresa a través de las palabras de uno de sus cantantes, una poesía en Quechua, la misma que es danzada al ritmo de un grupo de hombres y mujeres que van al compas de la música de los que interpretan los instrumentos, y de la letra, mediante la voz del charanguista que es el que va dando el paso a los danzantes del Taqui.

Joaquín Huamán Rinza (Comunicación personal, 24 de octubre del 2011), nos informó que la danza del Taqui es también llamada “*La danza del verso*”. Esta es otra de las danzas practicada en grupos integrados por mujeres y hombres, en Cañarís consiste en hacer un gran círculo, tomados de la mano, entrecruzados los brazos en forma de cadena, la duración de esta danza es indefinida, pueden entrar y salir tanto hombres como mujeres, indistintamente (Figura 20).

Al compás de una singular guitarra de madera, llamada Charanga; a medida que las versadas (o sea, versos cantados por el charanguista), van brotando y entrando en frenesí, se entra en una especie de embriaguez, en que los danzantes manifiestan su alegría a través de cánticos, que van creciendo espontáneamente según el sentimiento y el ánimo.



Figura 20. El Taqui en Cañar.

Estas versadas (versos) son iniciadas por una persona llamado versista. Luego van siendo agregados otros versos, con la misma temática por los danzantes que lo deseen. Cuando desean cambiar la temática de la versada, vuelven a dar inicio al versista principal. Estas expresiones hablan de buenos deseos para la cosecha y la siembra, de la felicidad y la igualdad entre todos, de la hermandad entre los del pueblo y de su amor a su tierra y gente. En el centro, la estrella principal es el charanguista, quien va entregando la melodía al ritmo de su instrumento musical, la misma que es complementada por los danzantes. La Charanga tiene la misma forma de una guitarra, pero solo tiene cinco cuerdas musicales, con las cuales el charanguista, lleva a los danzantes del Taqui.

1.3.3. La Cashua.

Basados en la información que nos proporcionó Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, 24 de octubre del 2011), indicaba que la danza de la Cashua, es una danza practicada en pareja y con pañuelo en mano, que se realiza al ritmo del tambor y del Pinkullu, es ejecutado por un solo hombre, diestro en la ejecución de estos instrumentos.

1.4. Instrumentos musicales.

En esta parte de la investigación etnográfica, hemos tenido en cuenta la información de Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, 24 de octubre del 2011), complementada con las investigaciones de Javier Rivera Andía, han permitido tener una visión más completa acerca de estos temas.

1.4.1. La Dulzaina o Chirimia.

La dulzaina es un instrumento tradicional de viento, de lengüeta doble de la familia del Oboe. Tiene forma cónica y mide unos 30 centímetros de longitud. Este instrumento, recibe la influencia del Oboe Español. La misma que fue influenciada por los moros cuando estos conquistan España. El instrumento musical cañareño no cuenta con llaves, como si los tiene el instrumento español, pero si cuenta con seis orificios y una contraparte.

En el caserío de La Laguna, tuvimos la oportunidad de manera directa, de estar presentes en un encuentro educativo cultural, gracias al diario La Industria de la ciudad de Chiclayo, el día 12 de junio del 2010, en donde hubo la ocasión de conocer, a uno de los últimos cultores de la música de Cañaris, el señor Juan Mendoza Esteban (Figura 21), que en esa fecha tenía 78 años de edad, natural del caserío Pauca (Pucará), que interpretaba un instrumento llamado "*La Dulzaina*".



Figura 21. El Dulzainero, el señor Juan Mendoza Esteban.

El señor Mendoza cuando va a sus presentaciones, lo hace en compañía de su amigo, el señor Magdaleno Gaspar Huamán, de 70 años de edad, natural del caserío Atunpampa, que toca el tambor o llamado también “Caja” tipo tinya. El instrumento conocido como “*La Dulzaina*” fue elaborado por el propio señor Mendoza, con la madera que existe en la montaña de Pandachi, llamada madera de Magmaca (Figura 22). “*La Dulzaina*” al ser soplada produce un sonido largo y

profundo para llamar a la población, siendo también un llamado a las huacas, cerros y antepasados, para que permitan el festejo. El sonido de “*La Dulzaina*” es tan fuerte que evoca al sonido grave del Pututo (grandes caracoles) para llamar a los apus, cerros y deidades andinas. En otras palabras “*La Dulzaina*” es como el reemplazo del Pututo.



Figura 22. La Dulzaina.

Juan Javier Rivera Andía (2010a, p. 7) cuando se refiere al instrumento conocido como la Dulzaina, indica que existe en la zona de Cañaris. La dulzaina se clasifica como un oboe aislado, de tubo cónico, con agujeros y es de larga data en el Perú. En Lima, el 15 de junio de 1556, se recibió con dulzainas a un virrey. Javier Rivera recogiendo las palabras del folclorista peruano Arturo Jiménez Borja, indicaba

que en el siglo XVI, la dulzaina se tocaba con ocasión de varias actividades de importancia; elección de alcaldes, autos de fe, paseo de estudiantes, paseo del pendón real, etcétera. Se dice desde entonces que los “indios” tocaban este instrumento.

En otras regiones del Perú, y del mundo hispanoamericano, - afirmaba Rivera - este aerófono se llama “chirisuya”, “chirimía” o “chirimoya”. En el norte, al menos en Lambayeque y Piura, parece predominar el nombre de “chirimía”. Lo mismo sucede en buena parte de Centro América y en España. En la sierra de Lambayeque - dice Rivera - hemos visto este instrumento en Cañaris, Incahuasi y Penachi. Por otro lado, hay referencias de su existencia hasta hace poco en los pueblos de la costa, al menos entre Ferreñafe y Lambayeque.

El aporte de Rivera (2010a, p. 7) está en la descripción detallada que hace de este instrumento de viento, cuando se refiere a su morfología, indicando las partes de la Dulzaina como son el cilindro, los orificios y la lengüeta. Los rasgos del cilindro son los siguientes:

- a) El largo: oscila entre los 10 y 28 centímetros.
- b) El diámetro: alcanza entre 5 y 6 centímetros en el extremo distal (esto es, en su parte más ancha, llamada también “campana”); y entre 1 y 1.5

- centímetros en su parte más angosta (correspondiente al extremo proximal).
- c) El material: puede ser hecho de la madera de las siguientes plantas: “pauca”, “huairul”, “mamac” y “macmac”.
 - d) Los refuerzos a veces, se rodea el cilindro con anillos de metal, de plástico o de cuerda, para reforzar su estructura y evitar que se raje longitudinalmente.
 - e) Los motivos decorativos: Afirma Rivera, que encontró dulzainas decoradas con motivos abstractos, sobre todo en torno al extremo distal, usualmente hechos en color blanco líneas y equis.

Los rasgos de los orificios son:

- a) Los orificios anteriores: los orificios son hechos con un fierro caliente llamado “huiroshucsho”. Tienen forma circular, y son de un centímetro de diámetro. Varían en número, - según indicaba Rivera - encontrando ejemplares de solo tres orificios y otros de hasta seis.
- b) El orificio posterior: este también es de forma circular, y suele encontrarse - contando a partir del extremo distal - a la altura del tercer orificio anterior.
- c) El orificio adicional: algunas dulzainas tienen, un orificio ubicado en el costado derecho (desde la perspectiva del intérprete). Este agujero suele tener una forma rectangular. Se encuentra a una distancia de 1.5 centímetros del orificio anterior más cercano. Aparentemente, sirve para que la

saliva que entra por la embocadura salga al exterior. Una chirisuya - de 50 centímetros de largo -, proveniente de los Andes centrales (Laraos, provincia de Yauyos, departamento de Lima), tiene dos agujeros “ubicados en las caras laterales inmediatos al último agujero de la cara anterior” (Jiménez, 1951, p. 48). Rivera indicaba que encontró exactamente la misma característica en la variante de este instrumento en Cataluña, donde se la llama “grai de pastor”.

Finalmente, es importante describir la lengüeta. En Cañarís, donde se la llama localmente “pajuelo”, la lengüeta suele medir unos seis centímetros y está compuesta de los siguientes elementos:

- a) El cilindro: el interior de la lengüeta consiste en un cilindro de dos centímetros de largo y un centímetro de diámetro. Este cilindro es usualmente de lata.
- b) La pieza de plástico: en este cilindro se engarza una pieza de plástico, de forma circular, que suele sacarse de los canutos de hilo industrial que venden en las tiendas.
- c) El tuyu: es la pieza más importante y delicada, y está hecha de la hoja seca de una bromelia llamada de la misma forma. Esta bromelia suele abundar en las tierras más húmedas, donde el tuyu puede acumular, entre sus hojas, el agua de la lluvia (que bien pueden aprovechar los caminantes a quienes apremia la sed y las aves

que desean refrescarse). Encontrar el tuyu adecuado para una dulzaina no es una empresa muy sencilla. La parte de la planta que se utiliza son las hojas exteriores, que ya han sido resecadas por el Sol. Además, la hoja tiene que ser de coloración roja para que proporcione un “buen sonido” a la dulzaina. En Cañaris, por ejemplo, este material solo puede ser encontrado en un solo paraje. Se llama Huamana y es un precipicio con una enorme roca. Solo en sus resquicios se puede encontrar el tipo de tuyu adecuado. Cuando Rivera fue con don Víctor Quispe Huamán, vecino de Cañaris, les costó mucho trabajo arrancar esta planta de la roca.

- d) Hilo: finalmente, el tuyu es firmemente atado al cilindro y a la pieza de plástico, con varias vueltas de un hilo de algodón.
- e) Tapón: indica Rivera, que no han encontrado dulzainas que tengan una tapa o cubierta especial para proteger la siempre delicada lengüeta. Lo que suelen hacer los músicos - cuando van a transportar el instrumento sin tocarlo - es insertar la lengüeta en la campana, de modo que aquella quede protegida por sus bordes.

Como se hace con los pinkullus, se puede “afinar” la dulzaina haciendo pasar aguardiente de caña de azúcar por su interior. Sobre todo, es importante que se humedezca bien el tuyu. Solo así, se dice, es posible obtener un sonido tan potente que pueda ser escuchado desde muy lejos (Rivera, 2010a, p. 7).

1.4.2. El Pinkullu.

El Pinkullu es un instrumento de viento, de forma cónica, fabricado de diversos tallos, tiene 5 orificios y un orificio a contraparte, con una boquilla que forma parte del mismo cuerpo, en forma de lengüeta.

Hemos tomado en cuenta el trabajo del antropólogo Juan Javier Rivera Andía (2010b, p. 6-7), que realiza una descripción detallada de este instrumento musical, siendo un aporte para el entendimiento del mundo musical de los Cañaris, y al mismo tiempo de sus propios usos y costumbres. Transcribimos el artículo de Rivera, por la precisión de los datos que presenta en su trabajo.

Rivera dice que los pinkullus son clasificados como "Flautas, con canal de insuflación, interno, aisladas" o flautas de pico abiertas, de tres agujeros, con orificio posterior. Se trata de la "flauta de una mano" difundida en casi todo el Perú, aunque siempre solo en contextos "indígenas". En todo el mundo andino, los pinkullus son tocados solo por varones. Resulta impensable, en contextos tradicionales, que una mujer toque este instrumento.

Aunque, en la sierra de Lambayeque, son, de lejos, los aerófonos más usados, su existencia en esta región no se encontraba registrada hasta el momento. En general, esta región es casi

desconocida en el Perú: casi ningún peruano - incluyendo a muchos especialistas de nuestras culturas - diría que allí hay una centena de pueblos casi aislados, que hablan quechua a diario, que se visten de una manera propia y que tienen una música muy particular. El mapa de los pinkullus se restringía a Huánuco, Cajamarca, Lima, Pasco, La Libertad y Áncash. Ahora sabemos que existe también en Lambayeque y que es además aquí donde se encuentra su versión más pequeña. Hay dos tipos:

- a) El lanchi-pinkullu, usado para los bailes de parejas. Hoy, sin embargo, en las fiestas en que los hombres danzan con las mujeres, se prefiere muy a menudo usar equipos electrónicos. Hasta el momento, solo he encontrado - afirma Rivera - este instrumento en el distrito de Incahuasi.
- b) El "pinkullu de danza" es el más pequeño y se toca para acompañar el baile de tres de las comparsas que integran la "danza del cascabel". Este instrumento es más común que el anterior, y Rivera (2010b, p. 6) lo ha encontrado en toda la sierra de Lambayeque.

A diferencia de otros instrumentos tradicionales, que son más bien escasos, muchos tienen un "pinkullu de danza" y saben tocarlo. En consecuencia, la posibilidad de su desaparición parece menos grave que en los otros casos. La morfología del "pinkullu de danza" es como sigue:

- a) El cuerpo o cilindro: tiene una longitud que va de los 20 a los 36.7 centímetros. Esto lo hace el más pequeño de todos los aerófonos de la zona. Su diámetro nunca es mayor a un centímetro. Se hace de carrizos locales. El espesor de las paredes del cilindro - de un tono entre amarillo y marrón - no suele pasar de los cinco milímetros.
- b) La embocadura (localmente llamada "lengüita"). Uno de los extremos del cilindro se amolda o talla de modo que pueda colocarse una lengüeta. Esta es fabricada de madera de aliso o de "andanga". La lengüeta tiene entre 0.8 y 2.2 centímetros de largo.
- c) El bisel: tiene un centímetro de largo, 0.5 centímetros de ancho, y está ubicado aproximadamente dos centímetros de la embocadura.
- d) Los orificios anteriores: son siempre dos. Con respecto al extremo abierto del cilindro, uno se encuentra a una distancia que va de 2 a 2.5 centímetros, y el otro a una distancia que va de 3.2 a 4 centímetros. Ambos tienen un diámetro que oscila entre 0.4 y 0.5 centímetros.
- e) El portavoz o agujero posterior: se encuentra a una distancia que va de 7.7 a 10 centímetros del extremo abierto del cilindro. La otra flauta de la sierra de Lambayeque, el lanchipinkullu, se distingue solo por ser de mayor tamaño. Su largo alcanza una longitud de 45 centímetros; su diámetro, mide alrededor de 1.5 centímetros.

A menudo, antes de tocar el pinkullu, los músicos vierten aguardiente en su interior. Como el pinkullu se toca con una sola mano, su extremo proximal es sostenido por la boca, que al mismo tiempo introduce aire en el cilindro. El otro extremo se sostiene con la mano izquierda. Los dedos de esta mano se distribuyen de la siguiente forma. El pulgar cubre el portavoz u orificio posterior y, además, sostiene, por medio de una cuerda, la caja que aporrea el mismo músico. El dedo índice y el dedo medio cubren, según las evoluciones de las canciones, los orificios anteriores. Es de notar que el dedo mayor suele moverse solo, mientras que el pulgar y el índice suelen moverse simultáneamente. Finalmente, el dedo anular hace presión sobre el extremo distal, llegando a veces a cubrirlo por completo. Por su parte, la lengua cubre la embocadura en ciertos momentos de la canción. Esto permite, según los músicos, "dar vuelta" a los tonos.

El intérprete de pinkullu, - afirmaba Rivera - en contextos festivos, es llamado "mamita" (que, en esta acepción, es siempre un sustantivo de género masculino: se dice "un mamita" y "el mamita"). Los "mamitas" tocan para que bailen las distintas comparsas de "la danza del cascabel". Y a cada comparsa le corresponde un "mamita" en particular. Así, cuando la danza se desarrolla con la totalidad de sus comparsas, pueden apreciarse hasta tres intérpretes de pinkullu. En estos casos, los

"mamitas" tocan al mismo tiempo y, usualmente, desde la misma posición (por ejemplo, en el altar de la iglesia o delante de una imagen en procesión). Los que tocan pinkullu tocan al mismo tiempo las cajas, que son aporreadas de manera distinta por cada "mamita". Así, el "mamita menor" debía aporrear, alternativamente, el aro y el parche; mientras que el "mamita mayor", solo el parche. En suma, el "mamita" de mayor jerarquía toca de forma más simple su caja que el "mamita" inferior.

Esta jerarquía se traduce, en el "pinkullu de danza", con el número de temas musicales que cada "mamita" debe tocar. Así, y contrariamente a lo que se supondría, el "mamita menor" tocaría más tonos que el "mamita mayor". También aquí es al "mamita menor" a quien se le adjudica una mayor complejidad. A pesar de ser de jerarquía inferior, no solo debe aporrear de dos maneras su caja sino que, además, debe tocar un mayor número de tonos. Ambos instrumentos nos enseñan un principio tácito de este mundo musical: la mayor jerarquía se asocia a la mayor simplicidad (Rivera, 2010b, p. 7).

1.5. El Curanderismo.

La práctica del curanderismo es tan antigua como la propia existencia del hombre, porque al no poder encontrar una explicación coherente y lógica, aparecen los hombres que a través del poder que emanan de las yerbas y de las fuerzas del más allá, hacen uso de sus artes y experiencia,

para poder curar y sacar del cuerpo del doliente, el mal del alma y del cuerpo que le aflige. Existe una copiosa bibliografía acerca del curanderismo en el Perú y en el mundo, conceptos como Chaman o Shaman, Brujo, Hechicero, cada término tiene una determinada connotación en espacio, tiempo y realidad histórica, que se hace necesario diferenciar de tal manera, que no confundamos una cosa con la otra. Toda esta terminología, fue traída por los españoles junto con los extirpadores de idolatrías, para erradicar a su manera, las creencias de los pueblos americanos, hecho que se llevo a cabo a sangre y fuego, tal como se dio en la época de la Europa medieval.

Existen diversos investigadores que utilizan de manera indistinta cada uno de estos términos, como si fueran sinónimos, y otros hacen unas combinaciones que no hacen más que confundir al que trata de entender este comportamiento. Existe una corriente de pensamiento en Europa y América, que sostiene que: *“no hay que hacernos problema con los términos y nos debería dar igual utilizarlos indistintamente”*, utilizar indistintamente un término que el otro, a nuestro juicio, no es lo mismo, y no nos debe dar igual, porque cada término tuvo un contexto histórico en el cual se originó, y se dio para poder conceptualizar una realidad concreta, y no generar términos que al no saberlo, estamos validando términos que no ayudan a entender una realidad diferente en usos, tratamientos y rituales, que obedecen a realidades europeas, asiáticas y americanas, diferentes en formas y esencias.

La definición más apropiada para referirse a una realidad concreta como la peruana, debe ser maestro curandero, porque es diestro y hábil en el manejo de las artes para curar el cuerpo y el alma, tanto de elementos nocivos como energéticos, sean en este caso negativos para el alma del hombre. No es lícito utilizar la definición de Chamán o Shamán, porque está referido a un personaje de la Siberia, que para poder curar, tiene que entrar en trance, caso muy diferente con el maestro curandero, que no necesariamente está en esa situación, que necesita de la fuerza que le otorga la cactácea conocida como San Pedro o Huachuma (*Trichocereus pachanois*), la Misha o el Ayahuasca, según sea el caso, y dependiendo de la zona geográfica de costa, sierra y selva en donde se encuentre este maestro curandero.

En base a las reflexiones anteriormente expuestas podemos hacer referencia histórica de los Cañaris y los Cayambis de Ecuador, que según Fray Martín de Murúa, se caracterizaban por ser grandes hechiceros (Murúa, 2001, p. 111), indicaba este antiguo padre doctrinero. Tal como lo indicaba líneas arriba, que le daban los sacerdotes y frailes españoles, era las de hechiceros, brujos, entre otros términos, que para nosotros, será maestros curanderos para poder entendernos. En los relatos que recoge Ulises Gamonal (2008, p. 67 y 87) hace referencia a los famosos maestros curanderos de Cañaris.

1.5.1. Los maestros curanderos.

En el caserío de La Laguna, encontramos al profesor, Saturdino Bernilla Reyes (comunicación personal, 12 de junio del 2010), natural de Huacapampa, él nos informó que existen maestros curanderos en Lañuloma, Pandachi, Hualte, Illambe y Tute. El escritor Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, 24 de octubre del 2011), manifestó que dentro del curanderismo cañareño, se unen elementos como: “el rastreo”, la “mesa”, la “limpia”, cantos y bailes, con el uso de yerbas alucinógenas, como el San Pedro o Huachuma (*Trichocereus pachanois*); y otros productos. El curandero cañareño, es la persona que practica el arte del curanderismo. Aquí, debemos aclarar que existen dos clases: El “maestro” brujo; y el propiamente limpiador (a), curandero herbolario. Para Huamán Rinza une dos categorías conceptuales, indicándonos que el “maestro” brujo, es quien maneja una mesa, que es compuesta de una gran variedad de elementos, tanto vegetales, minerales y otros componentes naturales o de fabricación industrial. Este normalmente utiliza bebidas alucinógenas, San Pedro o Huachuma (*Trichocereus pachanois*), y trabaja con ayudantes.

En la mesa del maestro curandero cañareño, aparecen ciertos elementos que Huamán Rinza los menciona de la siguiente manera: La macana, es hecha de una calabaza o tutuma seca, con semillas

o piedras en su interior. La vara de chonta, es una herramienta que sirve al curandero para su baile y manejo de sus ayudantes. Las Espadas de acero, que le sirven para su defensa contra el demonio o malos espíritus. Asimismo, en su mesa cuenta con otros elementos como son: huacos, caracoles, conchas marinas, piedras o imágenes de santos católicos. Cada uno de ellos tiene una finalidad. En el caso del brujo malero, en su mesada cuenta con huesos o pequeñas calaveras. El maestro curandero necesita de ayudantes, que está compuesto de dos personas, cada uno cumple una función, el cual pasamos a detallar: “*El Alzador*”, es la persona encargada de levantar el ánimo del enfermo, y de absorber el tabaco a través de la nariz, las veces que sea necesario. Se da el caso que al término de la jornada acaba borracho. “*El Rastreador*”, es la persona encargada de “*ver*” el origen del daño, y la persona que lo hizo, así como indicar las yerbas que necesita el enfermo.

1.5.2. La limpia con cuy.

Como referencia histórica, es relevante recordar a Fray Martín de Murúa, cuando describe una limpia con cuy en el siglo XVII: “(...) *de secreto sacrifican y con coca, sebo y cuyes, les untan el cuerpo y las piernas y chupan la parte dolorosa del enfermo, y dícnles que sacan gusanos, pedrezuelas y sangre, y se las muestran al enfermo, diciendo que se las sacaron y que ya ha salido el mal con aquello,*

(...)” (Murúa, 2001, p. 405). Asimismo, Murúa indicaba que los cuyes también servían para hacer adivinaciones, tal como él mismo lo registra: *“Los cuyes, que son unos animalejos a manera de gazapos, que crían ordinariamente en sus casas, así en los llanos como en la sierra, éstos entraban también en los sacrificios, y servían para mirar y adivinar los malos y prósperos sucesos, y aun hasta hoy día lo usan, con grandísimo secreto, entre ellos.”* (Murúa, 2001, p. 408). Este proceso se ha mantenido a lo largo y ancho del territorio andino, desde mucho tiempo antes de la presencia de los Incas, porque el Cobayo, Curi o llamado popularmente como Cuy (*Cavia porcellus* L.) fue utilizado por los pobladores de culturas pre Incas e Inca, y ha continuado hasta el día de hoy, como parte de la medicina tradicional o medicina no convencional.



Figura 23. Limpia con cuy.

En relación al tema de la limpia con cuy, tuvimos la información que el escritor Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, 24 de octubre del 2011), indicándonos que esta se hace para detectar cualquier tipo de enfermedad. Se utiliza un cuy maltón de preferencia de color claro (Figura 23). El limpiador o limpiadora, pasa por todo el cuerpo del enfermo el cuy, y rezando al mismo tiempo, luego de haber pasado hasta tres veces el cuy, desde la cabeza hasta los pies, abre al cuy e inicia la indagación, limpiándolo con agua. Cabe decir que el limpiador o limpiadora, abre al cuy con sus propias manos, sin utilizar cuchillo alguno, aprovechando que el cuerpo del animal todavía está caliente, es más fácil de abrirlo. Después de haber detectado el mal, el cuy es enterrado o dejado en un lugar que no pueda afectar a nadie, ni a los animales domésticos. También es costumbre colgar el cuerpo del cuy en un lugar lejano, para que el gavián, lo coja con sus garras y se lo lleve lejos. Al final de la limpia, se recomienda el remedio apropiado para la cura del enfermo. La persona que realiza la limpia es llamada, limpiador (a) o hierbero, es la persona que trabaja en dos fases; la primera es la limpia con cuy, con maíz, huevo o con otros elementos. El siguiente paso es la remediación de acuerdo a los resultados de la limpia.

1.5.3. La Congona (*Pereromia inaequalifolia* Ruiz. & Pav.).

La Congona (*Pereromia inaequalifolia* Ruiz. & Pav.), es una planta de hojas pequeñas. Es una planta medicinal, que tiene como propiedad “*hacer olvidar las penas*”, - indicaba Joaquín Huamán Rinza - como comentaban los mayores. Asimismo, calmar el dolor de oídos. No tiene contraindicaciones según los naturistas. Las hojas molidas son cicatrizantes. En infusión es una bebida tranquilizante (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

Los investigadores norteamericanos Rainer W. Bussman y Douglas Sharon (2007, p. 419) cuando se refieren a esta planta, indican que se prepara de manera oral, y para ello se hace hervir 5 gramos de la planta, en 11 litros de agua. Asimismo, indican que es más fuerte con Toronjil, Pimpinela, Mejorana y Pensamiento (nombres de plantas). Normalmente se usan los tallos y las hojas. Se debe tomar de 3 a 4 veces al día, por uno o dos meses. A nivel de tratamiento tópico, ellos indican que se debe quemar las hojas e inhalar el humo. Además, existe la creencia que al poner la planta en la cómoda de la habitación, permite hacer olvidar a una persona amada. Estos investigadores complementan la información de esta planta, indicando que la planta tiene diversos usos, como para problemas del corazón, dolor emocional, epilepsia, para olvidar el amor o trauma, olvidar problemas, olvidar dolores de

amor, olvidar malas relaciones, ansiedad y palpitaciones al corazón. Esto coincide con el registro etnográfico que nos proporcionó Joaquín Huamán Rinza. Cabe indicar que Congona, no solo es nombre de planta, sino además, es la denominación de un caserío, en donde existe presencia arqueológica desde el periodo Formativo (Alva 1995. Alva, 1996a, p. 5-12).

1.5.4. El Rumilanche (*Eugenia obtusifolia* Cambess).

El Rumilanche (*Eugenia obtusifolia* Cambess) es una planta que está relacionada a la familia de las Myrtaceae. Es una planta que en Cañaris, se tiene conocimiento que tiene tres variedades. Existe la variedad que es maderable, que llega a sobrepasar los cinco metros. Una segunda variedad, es aquella, que es más pequeña pero tiene corteza gruesa. Asimismo, tiene un fruto comestible, que al madurar toma el color verde. La tercera variedad, es un arbusto de corteza delgada, que crece como mata, y tiene un fruto que al madurar toma el color rojizo. Esta tercera variedad es la que se conoce como: El Rumilanche. La denominación de Rumilanche, es un término compuesto, que al ser traducido al español significa: “*Lanche sobre la piedra*” o “*Lanche crecido sobre la piedra*”. Esta planta crece y entreteje sus raíces entre pedruscos, de allí su nombre. Sus hojas tienen la propiedad de calmar todo tipo de resfrío

(Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

Rainer W. Bussman y Douglas Sharon (2007, p. 384) cuando se refieren al Rumilanche, indican que es una planta medicinal, y que su administración es por vía oral, para ello se debe preparar de la siguiente manera: lo primero es moler o quebrar la planta, y luego poner en agua hervida por 2 a 3 minutos. Esto, se debe tomar 3 veces al día, durante un máximo de un mes. Su uso según estos investigadores indican, es para las inflamaciones en general.

El trabajo de Javier Rivera Andía (2009, 2010b, p. 7) realizado en Cañarís e Incahuasi, sobre un instrumento musical llamado Lanchipinkullo, hace una referencia acerca del árbol del Lanche o Lanchi, él propone que existe otra posible relación entre la flauta y el “lanchi”, podría asociarse - afirma Rivera - al “culto” o carácter “sagrado” de este árbol en la zona. En efecto, en algunos parajes (de los que bien valdría la pena hacer un mapa), se veneran algunos “lanchis” cuya forma recuerda, a los habitantes de la sierra, una cruz. De hecho, tal puede ser una de las razones por las cuales, a veces, se prefiere poner, en vez de una cruz, un tronco de “lanchi” en las tumbas de los cementerios. Estos árboles-cruces son discretamente visitados por aquellos que les tienen fe, sobre todo al alba. En sus ramas, atan bolsas plásticas que contienen tierras de sus

parcelas, lana de sus ganados e incluso cabellos de sus parientes. Al pie del tronco, además, se encienden velas, bien protegidas del viento por grandes piedras. El trabajo etnográfico de Rivera, ayuda a comprender el mundo de las antiguas divinidades de los Cañaris, recordemos que los dioses de los Cañaris de Ecuador fueron tres: La Luna, ciertos árboles grandes y algunas piedras jaspeadas.

1.6. Las Tradiciones.

En Cañaris existen ciertas tradiciones que se mantienen en sus diversos caseríos, sin embargo como parte del ataque que hace la modernidad a los pueblos andinos, algunas de estas tradiciones están en peligro de desaparecer, lo que debe preocuparnos en fortalecer a este grupo cultural andino. En esta parte veremos cinco tradiciones propias de los Cañaris de Lambayeque: el Pedimento, el Quedamiento, el techado de la casa o Pararaico, la “Unsha” y la “Costumbre”, que pasaremos a explicar.

1.6.1. El Pedimento.

La unión de una pareja en el mundo cañareño, ha sido un caso en verdad diferente, con sus propias particularidades tal como el escritor Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, 24 de octubre del 2011), indicando que es un acontecimiento social muy diferente a la sociedad

costeña o criolla del Perú. En Cañaris, cuando el varón llega a la edad de formar familia, consulta a su padre, para que él prepare el modo de llegar a la familia de la muchacha, a quien pretende y con quien el joven pretendiente, puede o no haber conversado con antelación al pedimento.

Para llevar a cabo este acto, el pretendiente tiene que buscar a sus padrinos, para esto, el padre del joven acompañado de su mujer visita al posible padrino, y luego de una larga conversación, durante la cual se ha brindado con el acostumbrado yonque o cañazo, se fija la fecha de la primera visita. Si esta es medianamente posible, vuelven a visitar a los padres de la joven en una fecha cercana, pero si esta fuera negativa y la voluntad del joven no es fuerte y firme, se deja de persistir. Estas visitas, si el pretendiente tiene muy arraigado el cariño y el amor hacia la joven, su insistencia es tan proverbial que estas visitas pueden llegar hasta una decena de veces. Particularmente, como caso curioso, del cual por cierto, - indicaba Joaquín Huamán Rinza - un joven en el año 1989, había insistido esa cantidad de veces, luego de haber indagado para confirmar si esto era cierto, el padre de Huamán Rinza, y luego otro hombre mayor de la zona confirmaron, que eso sucedía hasta antes de los años 90 del milenio pasado, pues luego con la influencia de lo moderno, también los jóvenes han ido abandonando esa costumbre. Hasta el día de hoy se hace el pedimento, pero con menor convencimiento y fervor.

Cuando los padres de la muchacha aceptan al pretendiente, recién se fija la fecha del matrimonio; en este instante, la joven o los padres de la joven, deciden si desean que el padrino sea quien ha llegado en representación del pretendiente para el pedimento, o en todo caso acuerdan cambiar a los padrinos, después de determinar este aspecto, queda todo preparado para la celebración del quedamiento, con la fijación de la fecha. Estas visitas normalmente se hacen a partir de las 10 de la noche.

1.6.2. El Quedamiento.

Como complemento de lo anterior, es el quedamiento, que para el mundo cañareño, tiene sus propias características, tal como el escritor Joaquín Huamán Rinza (comunicación personal, 24 de octubre del 2011) nos informó, afirmando que esta costumbre es todo un rito. Aceptado el joven, se inician los preparativos. El joven con su padre, inician el recorrido por el domicilio de los familiares más cercanos, tanto del pretendiente como de la pretendida. Uno por uno es visitado e invitado al quedamiento. Asimismo, lo hacen con los compadres de ambas familias, primos mayores de edad con familia, y a las amistades más íntimas.

Luego de haber pasado por toda esta travesía, el joven tiene que agenciarse de todo lo necesario

para la atención: alimentos y bebidas. Por otro lado, es un caso especial, aquel que ha de servir como “servicial” y “copero”, aquellos que participan en el quedamiento con la parte musical, también es visitado con antelación, con su media de cañazo (es la mitad de una botella, pero llena con este tipo de licor), para animarlo a aceptar. Esto es el anticipo, debido a que muchas veces se prolonga todo el día, enterándose del motivo del quedamiento. Hecha toda la organización, sólo queda esperar la llegada del día.

El día fijado por la mañana va reuniendo a los acompañantes del joven: el padrino con su mujer, el “servicial”, “el copero”, y los tíos del pretendiente; quienes van preparando al muchacho para la noche. Después de haber tenido todos sus respectivos anticipos, ya avanzada la noche parten hacia el destino señalado. Esto puede ser a partir de las nueve o diez de la noche, según la distancia a la que se va en busca de la muchacha. Si es lejano el lugar, se parte a media tarde. Los padres, los padrinos y familiares cercanos van en grupo, adelante; en otro grupo un poco más rezagado va el pretendiente con sus acompañantes. Al momento de llegar al hogar de la pretendida, quien toma la palabra es el padrino, desde dar el saludo inicial hasta ofrecerle la primera copa, una vez explicado el motivo de la llegada, los padres de la joven, los reciben en el ambiente donde se llevará a cabo la ceremonia.

Se posesionan frente a frente los padres de ambos jóvenes, y los padrinos quedan a un costado, pero como señalando una medianía, desde donde los padrinos dialogarán con los padres de la muchacha, esta conversación puede durar de dos a tres horas, aproximadamente; pues, hacen un recuento de sus experiencias, intercalado con los requerimientos del padre de la pretendida, quien trata de averiguar hasta en lo más mínimo, los antecedentes del pretendiente. Todo este acontecer, va acompañado de copas de cañazo, que van compartiendo entre los padres de ambos jóvenes y los padrinos, quienes son atendidos por un “copero”, especialmente destinado para su atención, mientras los acompañantes también saborean el trago servido por otro “copero”, el “servicial”, también atento para el cumplimiento de su misión, sigue con atención el desenvolvimiento de la ceremonia, porque él es quién, tiene que alcanzar las botellas de cañazo a los coperos, y posteriormente cuando llegue el momento de compartir los alimentos, él tiene que arreglar la mesa, y hacer llegar a las manos de todos los concurrentes, los mates o platos de caldo, repartir el hornado, después de haber ofrecido los respectivos agradecimientos y oraciones al Señor, por los alimentos a servir.

Después que los padres de la joven se hayan satisfecho con lo manifestado por el padrino, y aceptado al joven, se inicia el rito de los consejos,

para esto los dos jóvenes se hacen presentes delante del padrino y de los padres. Los jóvenes para recibir el consejo tienen que postrarse, de rodillas, inician, cada uno frente a los padres cambiados: El joven ante el padre de la muchacha, y la joven ante los padres del joven. Una vez concluido, los padres, y los dos juntos reciben el consejo del padrino, terminado el padrino, siguen los tíos de mayor a menor edad de ambas partes. Y si fuera posible, algunos primos de mayor edad. Este rito suele durar de dos a tres horas. Una vez terminado todos los consejos, la pareja de manera cruzada tomarán una media de yonque cada uno; terminado esto, se inicia el preparativo para atender con la alimentación, que es otra costumbre muy peculiar. El inicio de la fiesta en muchos casos puede ser al amanecer.

1.6.3. El Techado de Casa o El Pararaico.

En Cañaris, después de haber levantado las paredes de la casa, el dueño de ésta, solicita ayuda a personas vecinas, familiares o compadres para que ellos le ayuden a techar su vivienda. Para ello ha preparado una atención especial: alimentos y bebida.

Para esto ha hecho llegar a su predio todo lo necesario para el techado, según el tipo de techado. Antiguamente, como todo el techado se hacía con ichu, se tenía que contar con varas de carrizos, y teniendo listo todo esto, se reunían muy temprano

en la mañana, indicado e iniciando el trabajo, iban tejiendo con sogas de cabuya, una vez concluido, se emparejaba las puntas del ichu (planta de la zona alto andina, consumida por el ganado camélido, alpacas y vicuñas, *Stipa ichu*) que colgaba. Quien se encargaba de hacerlo, también era el encargado de poner un par de botellas de cerveza de la marca “Cristal”, en cada extremo del techo de la casa, el que lo hacía, era el padrino. Una vez concluida toda esta fase, se iniciaba la fiesta del Pararaico, que podía durar toda la madrugada y continuar el día siguiente. Para este efecto, contrataban “maestros” charanguista, pinkullero, dulzainero, etcetera, si ellos se cansaban, seguía la posta el propio dueño de casa, porque antiguamente, todos los mayores sabían tocar sus instrumentos musicales, como ellos decían: “*aunque sea para el propio gasto*”. En esta fiesta del Pararaico, mucho se hacía el Taqui, el baile de Cashua y el huayno, este último a partir de la década del sesenta, del milenio pasado (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

Como un dato complementario, en el caserío de La Laguna, encontramos al profesor, Saturdino Bernilla Reyes (comunicación personal, 12 de junio del 2010), natural de Huacapampa, él nos informó que el Pararaico es la ceremonia, en la cual se procede a la bendición de la casa, para que puedan vivir bien dentro de ella, y para ello se coloca agua bendita y cruces de palo, en las cuatro esquinas de

la casa. Esto se debe, a que las casas son hechas con diversos tipos de piedras, que las extraen de diferentes cerros, que pueden tener alguna fuerza o encanto, y se bendice la casa para que no hagan daño y sigan bien las cosas.

1.6.4. La “Unsha”.

Todo pueblo es el reflejo de su propia identidad, que lo distingue de otros y que permite aprender y entender, por qué los pueblos son como son, mostrando a través de sus propios usos y costumbres, no solo lo que es su presente, sino también las reminiscencias de su pasado. Un pueblo sin identidad, es un pueblo sin alma. Ese es el camino de las sociedades que al no tener identidad, están condenadas al olvido. Existen grupos étnicos que a pesar de la modernidad y del fuerte proceso de globalización, se resisten a perder su cultura, ese es el caso del pueblo de Cañaris.

En palabras del Director de la Academia de la Lengua del Perú, Marco Martos (2004, p. 65), cuando analizaba cierto pasaje de la obra del historiador Jorge Basadre, refiriéndose a cómo afrontar el porvenir, decía que: *“Basadre pensaba, y lo dijo de manera directa e indirecta en numerosos escritos, que no es el pasado, la historia de lo ocurrido, ni la valentía de los héroes, lo que vuelve nación a un pueblo, es la voluntad de permanecer juntos que tienen los ciudadanos cuando afrontan el porvenir.”* Esta idea de Martos es cierta, y se puede

demostrar en el pueblo de Cañarís, al “permanecer juntos” como hasta ahora se encuentran, afrontando lo que vendrá, resistiendo la vorágine de los tiempos.

Este proceso de resistencia cultural, lo hemos vivido en el caserío de La Laguna, que se encuentra dentro del distrito de Cañarís, para ello acudimos a un encuentro cultural, el viernes 28 de octubre del 2011, en la Institución Educativa N° 11144, que dirige el profesor cañareño, Paulino Lucero Huamán. Dentro de este escenario, fuimos observadores y protagonistas, de la presencia y vivencia de una tradición, que parecía estar en el olvido, pero fue totalmente diferente, al encontrarnos con un pueblo, que a pesar del tremendo ataque cultural del cual es objeto, sigue vivo en el alma de su gente, que vive y siente su propia identidad.

En la tradición serrana de los pueblos del Perú y en especial de la sierra norte de Cajamarca, los serranos de esta zona y los descendientes de serranos en la costa, conocen que al colocar el tronco de un árbol, adornado con regalos, se le llama “Yunza”, pero en la zona donde está el pueblo de Cañarís, en especial en el caserío de La Laguna, se le conoce como “Unsha”, en palabras del lingüista ecuatoriano, Glauco Torres Fernández de Córdova (2002c, p. 326), indicaba que la “Unsha”, es un *“Árbol adornado con frutas y papel a cuyo contorno se baila en los carnavales.”* Esta definición es

correcta, pero existen detalles de esta festividad, que es necesario conocer, para poder entender el profundo significado histórico de este suceso. Antiguamente, los Cañaris ya debían haber seleccionado un árbol para la “Unsha”, el cual debía ser traído en hombros por los mayordomos (Rocío Sérnaque Chapilliquen, Comunicación personal, 12 de noviembre del 2011).

El evento de la “Unsha”, se inició a las 10:00 de la mañana, cuando estudiantes de la Institución Educativa, desde la parte alta de su pueblo, traían sobre sus hombros un árbol de eucalipto, de 6 metros de largo, que solo tenía ramas en la copa del mismo, porque lo demás había sido cortado. Al dejar el árbol al frente de la Institución Educativa, se procedió a adornarlo, y para ello uno de los “mayordomos”, el señor Ernesto Reyes Huamán, poblador de la zona de La Laguna, comenzó a amarrar naranjas, que varias señoras o también llamadas “mamitas” habían traído en sus alforjas. Ellas se reunieron y comenzaron a amarrar las frutas con soguillas naturales. Se colocaron además de naranjas, plátanos. Por lo regular, se coloca lo mejor que cada mayordomo otorga (frutas de la estación) (Rocío Sérnaque Chapilliquen, Comunicación personal, 12 de noviembre del 2011).

Al estar reunidas las “mamitas”, los mayores y los jóvenes, recolectando las frutas para la “Unsha”, iniciaron la elaboración de un collar o collarín, hecho

de una rama de la cual, colgaban plátanos de la isla, plátanos de freír, naranjas, gaseosa, una gallina cocinada y una botella de yonque (aguardiente de caña de azúcar). Todo este trabajo era hecho por las “mamitas”. El collar o collarín al estar listo, dio inicio para que todos los hombres en especial adultos y algunos jóvenes, procedieran a parar la “Unsha” dentro de un hoyo, que previamente ya había sido excavado para introducir el tronco del árbol. Luego de parar la “Unsha”, procedieron a fortalecerla para que no se tambalee ni se caiga. Todo este trabajo era hecho por hombres (Figura 24).



Figura 24. Parada de la “Unsha”.



Figura 25. Repartiendo el guarapo.

Al terminar de colocar la base del árbol de la “Unsha” dentro de la tierra, se acercó uno de los mayores, que tenía un mate o calabaza (*Lagenaria ciceraria*), y este recipiente estaba lleno de guarapo (jugo de la caña de azúcar), recién extraído y fresco para su consumo, que fue preparado por las “mamitas”. El poblador con un vasito hecho de lata, invitaba a niños, jóvenes y adultos el guarapo (Figura 25). Las “mamitas” al terminar de confeccionar el collarín (Figura 26), un joven de la comunidad procedió a subir, para colocar el collar o collarín, debajo de todas las ramas de donde colgaban las frutas. El joven con gran facilidad, se sujetó del árbol con sus pies, piernas y manos; y subió el collar con ayuda de los demás pobladores (Figura 27). El collarín colgaba de una soga a la mitad del árbol.



Figura 26. La “Mamita” terminando de hacer el collarín.



Figura 27. Colocación del collarín a la “Unsha”.

Luego de ser colocado el collarín, el joven bajó del árbol, y otro poblador, desde el suelo hacia arriba, a una altura de un metro sesenta centímetros, comenzó a descascarar una porción del mismo, para dejar la marca en la que los pobladores con sus respectivos machetes, cortarían la “Unsha”. Al terminar de descascarar una franja corta del árbol, de 15 centímetros de ancho, se procedió a pintar la zona con rectángulos verticales de color rojo (Figura 28). Al terminar este proceso, se comenzó a brindar con el tradicional yonque, bebida que se servía en una cañita o carrizo hueco de caña brava, que servía para llenarlo y libar la respectiva bebida.



Figura 28. Señalando donde se harán los cortes a la “Unsha”.

Todos mostraban su alegría y animosidad en relación a la “Unsha”, y para ello llegó el dulzainero, en la persona del señor Juan Mendoza Esteban, de 79 años de edad, natural del caserío Pauca (Pucará), quien a través del fuerte sonido de la dulzaina, llamó la atención de la población, e inició la fiesta con la danza de la dulzaina, que fue danzada por los mayores, al ritmo de las notas del instrumento. Luego se dio pase a la danza del Taqui, interpretado por grupos de adultos, jóvenes y finalmente los niños y las niñas; y al final la “*Danza del Cascabel*” o de “*Los Guerreros Cascabeleros*”. El dulzainero se unió a las danzas e interpretó con charanga en mano, la tradicional música de los cañarenses. La charanga o guitarra, solo tiene cinco cuerdas musicales, que siempre usan los Cañaris en sus respectivas festividades. Esta danza motivó, a que los “mayordomos” y las “mamitas” de la comunidad, danzarán el Taqui alrededor del árbol, con emotividad y alegría que les producía reencontrarse, y producto también de libar poco a poco el yonque; con sus yanques golpeaban sus pies la tierra que mantenía a la “Unsha”, sujetándose de manera entrelazada, hombre con hombres, y mujeres con mujeres, en una danza combinada de ambos, expresión de hermandad y respeto.

1.6.5. La “Costumbre”.

La “Costumbre” es la continuación de la “Unsha” es por esta razón que, después de la una

de la tarde, se dio un tiempo para que la población trajera poco a poco sus viandas de comida, las cuales serían compartidas, dentro de la conocida “Costumbre” o comida comunitaria, para ello sobre una batea grande, se colocó todo el mote y la yuca sancochada, en otra batea se colocaron las gallinas que las “mamitas” traían ya cocinadas, junto con los cuyes. El “mayordomo”, el señor Ernesto Reyes Huamán, fue el encargado de reunir toda la comida (Figura 29). Al tener la comida lista, los mayores procedieron a colocar una manta de colores sobre el suelo, y sobre ella una tela blanca, a manera de una mesa, al pie del árbol. En cada esquina de la manta, colocaron un plato de caldo, caldillo o sopa de gallina, al centro de la mesa, colocaron una batea completa con las gallinas y los cuyes; y alrededor de la batea, fue cubierto con yuca y mote. Al lado derecho e izquierdo de donde estaban las gallinas y los cuyes, se colocaron a cada lado una botella de yonque. Al tener la mesa lista al pie de la “Unsha”, se procedió a invitar a todos a sentarse alrededor de ella para servir la “Costumbre”, y luego comenzaron a pasar la copa o copita hecha de caña brava, para brindar con yonque.



Figura 29. Ernesto Reyes Huamán, encargado de reunir la comida.

En conversaciones con los pobladores, ellos se consideraban herederos de los Incas, por sus ancestrales tradiciones, y junto con el fuerte sonido de la dulzaina, se vivía una verdadera fiesta de hermandad comunal. Al estar listos los alimentos, y antes de ser servidos a todos, uno de los mayores, el señor Mariano Mendoza Bernilla, natural de Chirimoya Pampa, realizó el ritual de agradecimiento a Dios y a la Virgen (Figura 30) por los alimentos que todos íbamos a recibir en esa tarde. Los alimentos estaban al pie de la “Unsha”, colocados sobre una manta de colores y sobre ella una tela blanca (Figura 31). Al concluir con el agradecimiento, y el permiso respectivo, se procedió por parte de los “mayordomos”, en la persona del señor Ernesto Reyes Huamán, a desmenuzar las

gallinas y los cuyes que estaban al pie de la “Unsha”, con sus propias manos, y luego repartidos a los asistentes, sin distinción alguna, sean niños, jóvenes y adultos que estaban alrededor del árbol.



Figura 30. Mariano Mendoza Bernilla, realizó el agradecimiento.



Figura 31. La “Costumbre” al pie de la “Unsha”.

La “Unsha” y la “Costumbre” son dos actividades que están estrechamente relacionadas una con la otra, y son parte de un quehacer comunitario que tiene mucho tiempo de existencia, remontándose al trabajo comunitario incaico, llamado la minga. Esta acción y trabajo comunitario, todavía se puede observar en ciertos caseríos de la zona de Cañarís.

1.7. Comidas típicas.

Las comidas típicas o tradicionales, es lo que ahora se encuentra dentro del mundo de la gastronomía, es un elemento importante en el campo de la identidad cultural de un determinado pueblo, porque la comida no solo son aromas y sabores, sino además es historia y adaptación de productos, a la dieta del poblador de un determinado lugar.

1.7.1. El shurumbo.

Es un caldo tradicional de los cañarenses. Sus ingredientes principalmente son: plátano verde, pellejo de chancho, mote, alverja y frijoles, además de esto se le agrega hierba buena, cebolla de cola o cebolla china. La preparación del shurumbo cañareño se hace de la siguiente manera: Se pone al fuego en primer término las menestras, luego se va agregando el pellejo de chancho, cuando el pellejo de chancho se le nota casi cocinado, se le agrega el plátano verde cortado en pequeños trozos, luego se le agrega el mote; cuando ya ha alcanzado su punto de hervor, se le agrega la hierba buena, previamente se ha disuelto la sal al gusto. Finalmente, cuando se sirve el plato en la mesa, el comensal agrega a su plato, la cebolla de cola china a su gusto (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

Como aspecto comparativo que debemos tener en consideración, el shurumbo es una comida característica de toda la sierra norte del Perú, que es compartida también por el pueblo de Cañaris. Sin embargo en la sierra de Cajamarca, el shurumbo mantiene una continuidad en la región Cajamarca.

La elaboración del potaje conocido como shurumbo en la sierra de Cajamarca, requiere $\frac{1}{4}$ de cuero de chancho, $\frac{1}{4}$ de papa, $\frac{1}{4}$ de frijol verde, ocho unidades de plátano verde, dos caiguas,

orégano, huacatay, paico, culantro y ají. La preparación del shurumbo tiene que pasar primero por hervir el agua y echar el cuero del chanco. A continuación, se agrega el frijol, el mismo que se deja hervir; posteriormente se agrega el plátano (guineo) picado. Después de hervir todos los alimentos se incorpora la caigua. Al final se coloca el orégano tostado, el paico y el culantro. La sal se echa al servir el potaje (Hernando Fernández Herrera, comunicación personal, el 16 de octubre del 2011). Como se puede comprobar, existen muchas similitudes entre el shurumbo de Cañaris y el shurumbo de Cajamarca.

1.7.2. La tortilla de queso con trigo.

La tortilla de queso con trigo se prepara con harina de trigo, esta preparación consiste en amasar la harina de trigo con sal en pequeña cantidad y agua, luego asarlo en una olla seca a todo fuego, en un sartén o en un pequeño perol. También se prepara con huevo revuelto y/o manteca. Cuando alcanza el punto de tueste, se sirve solo o acompañado con queso o cualquier otra preparación con caldo o café (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011). Esta tortilla es similar a un tipo de tortilla de maíz, que también es conocida en la sierra y parte de la costa como la cachanga.

1.7.3. La sopa de mote seco.

La sopa de mote seco se prepara iniciando con el pelado del maíz con cal, luego el maíz es cocinado hasta convertirlo en mote, luego que esté listo, se le agrega el frijol y/o arveja, una vez que de un hervor, se le agrega cualquier clase de carne roja y/o quesillo, sal al gusto, culantro tostado o shilshil (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

1.7.4. La sopa de gallina.

La preparación de la sopa de gallina en Cañaris, tiene como ingredientes: ½ kilo de gallina, ½ kilo de yuca, ¼ de frijol, orégano, huacatay y sal. La preparación se hace de la siguiente manera: primero se hace hervir cinco (5) tazas de agua, luego se echan los trozos de gallina con sal y se deja hervir. Posteriormente, se agrega la yuca en trozos junto con el frijol. Después se esparce el orégano tostado, el huacatay y el aliño. Se entiende por aliño, cuando se fríe la cebolla picada en manteca de chancho, y se da el color con un poquito de achote. Con todo esto, el potaje está listo para ser degustado.

1.7.5. La sopa de maíz verde.

Esta sopa se prepara con maíz verde sacado de la mazorca cortada o desgranada. Se muele el maíz antes de agregar a la olla que está con el agua

en el fuego, se le disuelve sal al gusto, y se acompaña con queso. Algunos le agregan culantro al gusto cuando está a punto de bajar el fuego (Joaquín Huamán Rinza, comunicación personal, 24 de octubre del 2011).

1.7.6. El dulce de Chipchi (*Cucurbita ficifolia* Bouche).

Cuando se aborda el tema de la identidad cultural, normalmente se asume que este va dirigido solamente por el lado de la historia, las creencias, el folclor, las tradiciones y los modismos en el hablar; sin embargo esto no podría estar completo, sin el aporte tan relevante que otorga la naturaleza, a través de un sin número de elementos propios de la flora. Trabajos acerca de plantas nativas del Perú, se han escrito muchos, pero sobre plantas que tengan una cierta particularidad como el Chipchi, son relativamente pocos.



Figura 32. El Chipchi de Cañaris

(*Cucurbita ficifolia* Bouche).

El Chipchi es una planta conocida científicamente como la *Cucurbita ficifolia* Bouche (Figura 32), la misma que está en estrecha relación con otros tipos de cucurbitáceas. En el caso de las cucurbitáceas, es importante destacar tres especies: la *Cucurbita ficifolia* “Chiuche” o “Chipchi”, la *Cucurbita maxima* “zapallo”, y la *Cucurbita moschata* “zapallo loche”. Las tres plantas son comestibles, y de cada una de ellas se obtienen preparaciones agradables y exquisitas, las mismas que tienen una larga tradición ancestral prehispánica, en particular en el norte del Perú. Del fruto del Chipchi se utiliza la cáscara, de ella se sacan los mates (recipientes a manera de platos) o saqru (depósito) (Figura 33).



Figura 33. El Chipchi de Cañaris hecho mate para depósito.

En Cañaris es conocido el dulce del Chipchi o también llamado Chiuche, su preparación se inicia cuando el fruto ya está maduro, y hay que hacerlo en conserva, para ello se debe cortar por la mitad, luego se saca toda la parte carnosa del fruto, con semillas y todo, colocándolo sobre un plato o recipiente. Posteriormente, se coloca dentro de una olla, en la que se va a cocinar. Se pone a hervir y bota luego bastante agua, una vez que está cocido, se pone un exprimidor. En el distrito de Cañaris, la planta nativa se llama Chipchi (pero se pronuncia Chipche en quechua), se prepara incluyendo leche de vaca y maíz molido, se agrega clavo de olor y canela; y se combina con jugo de caña.

1.7.7. El Chipchi horneado y en caldo.

En el distrito de Cañaris, el Chipchi se utiliza también para hacer Chipchi horneado, esta preparación sigue los siguientes pasos: se introduce el Chipchi dentro de un horno bien caliente, como si fuéramos a hornear un pan, y sale el ChipchiKanqa (se pronuncia kanqa), que significa Chipchi horneado o asado. Si el Chipchi está verde, lo preparan en caldo, al que le llaman Chipchi loco.

También sirve para cargar agua, para ello se le saca toda la comida que tiene en el interior. Se usa en estos tiempos como depósito para guardar cucharas y también para guardar el azúcar. El Saqru (depósito), sirve para darle un mejor sabor al dulce

del Chipchi cuando se presenta para ser degustado. El Chipchi es una planta que crece de manera natural en Cañaris, y es un plato típico, debido a la temperatura de la zona, que normalmente es fría por la altura, lo guardan durante todo el año y no se malogra; lo único que debe evitarse es no golpear el fruto, porque por dentro se pudre (Elizabeth Ernestina Arista Sánchez, Comunicación personal, Cañaris, 2009).

CONSIDERACIONES FINALES

El escenario cultural de los Cañaris se encuentra en una de las zonas más alejadas y difíciles de la región de Lambayeque, motivo que ha originado que este pueblo nativo ancestral, todavía haya podido conservar muchas de sus costumbres y tradiciones dentro del contexto de un mundo globalizado. La convivencia que les ha tocado vivir en el pasado y en el presente, aunado al distanciamiento de la costa ha permitido que ellos se hayan mantenido en el tiempo.

La historia nos permite conocer y comprender de dónde es esta etnia, conocida como los Cañaris. En las visitas realizadas a Cajamarca en el siglo XVI, aparece la huaranga de mitimaes, que estaba conformada por cuatro pachacas de mitimaes serranos, de los cuales dos grupos proceden del norte (Guayacondor y Cañaris); y dos del sur (Quechuas y Collasuyus). La pachaca de Cañaris procedía de Quito, Ecuador (Remy, 1986). Esta información permite afirmar que para el caso de la región de Lambayeque, los Cañaris de Ecuador, fueron grupos desplazados por los Incas para el adoctrinamiento de una determinada área, permitiendo educar a la población conquistada, en las nuevas formas y labores que necesitaba el Inca y el Tahuantinsuyu. Ahora entendemos mejor, por qué razones en los mitos y leyendas de los Cañaris de Lambayeque, tienen como referente a Cajamarca, zona de donde se desplazaron con el tiempo hacia la región alto andina lambayecana. Asimismo, los Incas no desplazaron a los Cañaris de Ecuador a cualquier lugar, lo hicieron a una zona similar en geografía y en aspecto altitudinal de igual manera, para evitar que fuera contraproducente a la población mitimae o mitma, que era sacada de su lugar de origen. Al contemplar el mapa de la cordillera de los Andes, los Cañaris de Ecuador, fueron

ubicados casi en el mismo tipo de geomorfología que tuvieron antes de ser doblegados por los Incas.

La denominación de Cañaris no solamente es el nombre de un pueblo andino. Nos inclinamos a pensar, que Cañaris es además de ser una denominación de etnia, lo fue de una persona, pero también de una planta, con el propósito de inmortalizar al ancestro. Tal como se puede demostrar con la denominación de nombres de lugares, que también son denominaciones de plantas como Congona, la lista es larga como lo hemos demostrado en el capítulo tres sobre el tema de la toponomástica relacionada a nombres de plantas nativas, relacionadas a nombres de caseríos, centros poblados mayores, menores y anexos.

Otro elemento a considerar, es el hecho de que la etnia de los Cañaris no es propiedad exclusiva del Perú, y en especial de la región Lambayeque, existen Cañaris en varias partes de América del Sur, pero las referencias históricas mencionan de manera constante a la etnia de los Cañaris de Ecuador, que sería la zona de donde procedería este grupo étnico. Sevilla (2005) proponía que sería la etnia de los Penachíes la que integraba a las etnias de Penachí, Incahuasi y Cañaris, posición de la cual discrepamos, recordemos en palabras del Inca Garcilazo de la Vega, lo siguiente: “*muchas etnias que se agrupaban debajo del nombre Cañari, y para favorecerles más*” (Garcilazo, 1959, p. 450-451) la etnia que incluiría a Penachí, Incahuasi y Cañaris, serían los Cañaris, y no a la inversa como propone Sevilla. Todas las pruebas históricas, lingüísticas, etnológicas y tradicionales nos llevan a pensar que los Cañaris, se nutren de tradiciones del norte de Ecuador, del sur a través de la costa central peruana con Pachacamac (Alva 1996b) y de la misma sierra norte del Perú (Gamonal 2008. Rinza 2008. José Gaspar Lucero, comunicación

personal, 2010), que se enlazan y combinan, produciendo una identidad cultural particular, para el grupo étnico conocido como los Cañaris de Lambayeque.

A través de la información proporcionada por Pilar Remy, sabemos que los Cañaris, provienen de Ecuador y en especial de Quito, pero la pregunta es ¿Cuál fue el paso o el camino que tomaron para ser trasladados hasta Cajamarca? La respuesta es proporcionada por el historiador Franklin Pease, cuando él indica: *“Son varios los cronistas que destacaron que el camino serrano iba preferentemente siguiendo la puna, es decir, por las zonas más altas, ingresando a los valles cuando así convenía. Los caminos serranos estaban contruidos con piedras en lajas, y con frecuencia se hacían escaleras para poder franquear las alturas, (...)”* (Pease, 2003, p. 94). La posición de Pease, respalda nuestra hipótesis, de que los Cañaris de Quito (Ecuador), fueron traídos a través del Qhapac Ñan (camino del señor), porque solo así, se explicaría su desplazamiento, en el mismo nivel altitudinal en que se encuentran tanto los Cañaris del Ecuador y los Cañaris del Perú actualmente. El camino Inca de la sierra, pasa por la región Lambayeque, tal como lo reporta Hyslop (1992), el mismo que empalma con el camino que viene desde la zona de la serranía de Piura (Hocquenghem, s.f., p. 50).

Los Cañaris es un pueblo que ha mantenido sus creencias y costumbres, además de su forma de hablar el quechua. El tipo de quechua es la variante Q II A o quechua de Ferreñafe, sin embargo hemos encontrado que dentro del cúmulo de topónimos que hemos incluido en este documento, existen palabras de claro origen mochica lambayecano, otras son combinaciones entre el quechua y el español, y en otros casos simplemente denominaciones españolas, otros por razones geográficas, asimismo nombres de plantas. Al hacer el

seguimiento de los topónimos, hemos encontrado que las únicas palabras, que están asociadas a la antigua lengua Cañari de Ecuador, son el Kumbe (Parroquia del cantón Cuenca) (Jijón y Caamaño, 1941, p. 12) y Cumbe que en quechua significa, tejido fino para el vestido real (Ludeña, 1982, p. 96). En la zona de Cuenca (Ecuador), existe un río y cerro llamada Sigsig, y en la zona de los Cañaris de Lambayeque, existe un sitio llamado SegSeg. Estos topónimos fortalecen la idea de que los Cañaris de Lambayeque, mantuvieron algunas palabras antiguas propias de la lengua Cañari de Ecuador, pero fueron totalmente adoctrinados en la lengua quechua, dejando de lado su lengua materna original. En relación al sometimiento no solo territorial, sino fundamentalmente el sometimiento lingüístico que sufrieron los Cañaris de Ecuador por parte de los Incas, es relevante recordar lo que María Rostworowski (2001), indica acerca de ciertos topónimos, que actualmente existen dentro del ámbito de los Cañaris de Lambayeque, es el caso de la palabra Atun. En relación al topónimo *Atum* o *Atun*, - indica Rostworowski - encontramos en ciertas ocasiones, restos de esta división aún hoy día en todo el Perú. Numerosos son los lugares o pueblos cuyos nombres principian con la partícula *Atun*, como el pueblo de Atuncolla en Puno y el de Atuncancha en Calca. Igualmente existen otras localidades que mencionan especialmente el bando de abajo como Lurinchincha o Lurinhuanca. Esta costumbre se extendía en todo el territorio, con anterioridad a la conquista incaica. Tanto los chancas como la mayoría de las naciones sometidas a los cuzqueños, estaban divididos en dos bandos, llegando en algunos lugares a tener una dualidad en el mando de sus ejércitos (Rostworowski, 2001, p. 51).

La religiosidad popular en toda América Latina, es un largo proceso de sincretismo religioso. Melville J. Herskovits (1995, p. 598) indicaba que el sincretismo es una forma de reinterpretación, para ello

menciona varios casos en el mundo acerca de este tipo de comportamiento, y a parte del caso de las experiencias en África y América, entre ellas indicaba que *“Los indios mayas, que viven en el territorio de Quintana Roo, en Yucatán (México), han sincretizado los dioses nativos y varios seres adorados en los rituales católicos de manera análoga a la que han empleado los negros cristianos del Nuevo Mundo; y los hausas mahometizados de África occidental han realizado una reinterpretación semejante.”* (Herskovits, 1995, p. 601). Esto demuestra que la unión de elementos unos sobre otros está en diversas latitudes del mundo, siendo un fenómeno cultural y religioso que es necesario entender y caracterizar de tal manera, que nos ayude a identificar esos elementos sincréticos. Claude Lévi-Strauss, afirmaba que en América, el sincretismo aparece desde mucho tiempo antes de la historia precolombina de América, indicando que es de allí que surgen las altas culturas de México y Perú (Lévi-Strauss, 1995, p. 142). Los elementos que aparecen representados en los iconos religiosos, son parte de una larga tradición nativa, que fue opacada por la yuxtaposición de elementos hispano europeos.

En el tema de la religiosidad popular encontramos que no es solamente el tema de la veneración al ícono católico, sino que existe un sincretismo claramente representado, a través de elementos encubiertos, tal es el caso del sol y de la luna, que unido a las estrellas era claramente parte de la cosmovisión andina, como la representó Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993, p. 208) en el siglo XVII, mostrando a las tres estrellas en la parte superior del Coricancha, a un lado, el sol (Inti); y al otro, la luna (Quilla); y al centro que es en donde se coloca al cristo, Santa Cruz Pachacuti muestra a una gran lámina a manera de un huevo. Esto es parte de una yuxtaposición de íconos Pre Incas e Inca con representaciones hispanas, que se ha mantenido a través de los

siglos, encubierto detrás del ícono católico. Rostworowski ratifica esta propuesta cuando indica que: *“El astro del día era un culto esencialmente serrano. En las frías y heladas noches de las tierras altas, la aparición del sol era esperada con ansiedad. No así en la costa.”*. En el caso de los Cañaris de Lambayeque, se encuentran en la ecorregión de los bosques de la selva alta, con un clima frío entre los 2500 y 3800 m.s.n.m. (Brack y Mendiola, 2000, p. 196). Esta ubicación altitudinal ratifica porque los antiguos Cañaris adoraban a estos astros de la naturaleza, la geografía es un factor determinante en este tema. Rostworowski citando a Castro y Ortega Morejón, manifestaban que los *yungas* o costeños no adoraban al Sol sino a las *huacas* y sobre todo a las que emitían oráculos. La religión solar vino a yuxtaponerse a las diversas creencias sin crear una oposición (Rostworowski 2006: 316). Recordemos que los antiguos Cañaris de Ecuador, tenían como deidades a la luna, a ciertos árboles y ciertas piedras jaspeadas como indicaba Garcilazo de la Vega (1959). Esto lo hemos comprobado cuando Javier Rivera (2009), hace referencia a un árbol sagrado para los Cañaris de Lambayeque, llamado Rumilanche, el mismo que estaría relacionado a un instrumento musical, llamado Lanchipinkuyo. Detrás del conjunto de mitos y leyendas de los Cañaris de Lambayeque, se habla también de una divinidad llamada Qasay Rumi (Piedra de la lluvia).

La festividad religiosa de San Juan Bautista de Cañaris, se celebra el 23 y 24 de junio de cada año. En la zona de Ecuador, los Cañaris festejan la fiesta del Sol en esas fechas, debido a que en esos días se da el Solsticio, que viene a ser la época en que el Sol se halla en uno de los dos trópicos, lo cual sucede del 21 al 22 de junio para el de Cáncer, y del 21 al 22 de diciembre para el de Capricornio. Felipe Huamán Poma de Ayala, cuando se refiere a los meses que utilizaban los Incas para sus actividades y festividades anualmente, cuando se

refiere al mes de junio, indicaba que: *“Cuzqui Quilla. Este mes hacían la moderada fiesta del Inti Raymi, y se gastaba mucho en ello, y sacrificaban al sol; (...)”* (Huamán, 1993, p. 183). La cita de Huamán Poma, ratifica la idea de una celebración solar, que esta reflejada en el retablo del Cristo Crucificado de Cañaris, el Sol que fue pintado por uno de los mayordomos de la iglesia, resalta más la figura pintada del Sol que la de la Luna. Efrain Morote Best (1954, p. 35) hace un seguimiento de la fiesta de San Juan en la zona sur del Perú, y narra cómo se da en el paraje de Wankankalla, en la comunidad de Huarcocondo, en los pueblecillos y estancias de Yanaoca, en la provincia de Canchis, en la ciudad del Cusco, en la comunidad de Sallaq, de Qolqemarka y Vilcabamba, en la provincia de Paruro, Acomayo y Grau. En el pueblo de Argama, en el departamento de Ayacucho, en el distrito de Chongos, y en Caraz. Todo este periplo de poblados, sirven de respaldo a Morote, para plantear que: *“Se edificaron monasterios no pocas veces en los mismos sitios que habían ocupado los antiguos recogimientos de las “akllas” (escogidas, especie de monjas de la era pagana); se adoptó algo del latín y del castellano que los Occidentales usaban al invocar a Dios y pedirle sus favores, para dar colorido y sutileza a las invocaciones que desde tiempos inmemoriales se hacía a los espíritus de las montañas (“Awkis” o “Apus”) y, entre estas muchas cosas que tuvieron el significado de un sincretismo, se puso verdadero interés, por parte de los indios, en la fastuosa celebración de las fiestas cristianas cuyas fechas coincidían con las antiquísimas festividades de la llamada “era de la gentilidad”. Esto sucedería también con San Juan.”* (Morote, 1954, p. 35). Esta cita de Morote respalda la idea del tema del sincretismo en la fiesta de San Juan Bautista de Cañaris, por que los elementos europeos están yuxtapuestos sobre aspectos propios de una cultura anterior a la europea. Lorenzo Huertas Vallejos desde la perspectiva histórica, cuando se refería a los patrones de

asentamiento poblacional en el siglo XVI, indicaba que: *“Aparecen nuevas formas de relación social, en las que instituciones andinas e hispanas, en algunos casos, se muestran antagónicas y se rechazan; en otros, en cambio, congenian bajo la forma del sincretismo o simbiotismo.”* (Huertas, 1996, p. 92).

Entre los mitos de la zona de Cañarís, vale rescatar el caso de Nina Masha, que es la representación viva de una visión dualista, de unidad y lucha de contrarios, la lucha entre el bien y el mal, pero además es una divinidad pre Inca, que al igual que la virgen María representada en este relato, no es más que la representación de otra divinidad pre Inca llamada Pachacamac (Alva, 1996b), representada por el agua, el mismo que la virgen usa para castigar a Nina Masha. Se refuerza la tesis de la presencia de una divinidad que viene de la costa central del Perú y su relación costa - sierra, que se mantiene en los mitos de los Cañarís de Lambayeque, demostrando con esto una continuidad, de una tradición religiosa prehispánica, que tiene un largo tiempo de existencia. Es importante el reporte que realiza Alva Mariñas (1996b, p. 14) de la presencia de Pachacamac en las zonas de Huallabamba, Congona, Mamajpampa, Quirichima, Atunpampa y el propio Cañarís, en donde tienen como protagonista a esta divinidad pre Inca. La relación de Pachacamac y Nina Masha, nos hace pensar en una relación cultural muy anterior a los Incas. En el mundo de los dioses de Cañarís, podemos entender ahora que hay una constante, relacionada a dioses de fuego y dioses de piedra, en especial con el elemento piedra, debido a que una de las divinidades de los Cañarís de Ecuador a parte de la luna, eran ciertos árboles, y también las piedras que indicaba Garcilazo, en este caso piedras sagradas que ejercían un poder relacionado a la fertilidad, la siembra, el clima, la lluvia y las cosechas, que es necesario para la existencia y la continuidad de la etnia. El dios de fuego siempre estuvo en lucha

constante con el agua o también se combinaba con el dios de piedra, recordemos a Nina Rumi (Piedra de fuego o piedra de candela). De los dos dioses, el más recurrente y permanente es el dios de piedra, asociado a relatos de cerros, huancas, piedras sagradas, petroglifos, y a grandes complejos arqueológicos como Racarumi (Lambayeque), que está relacionado a una presencia Cupisnique hasta Inca (Museo Arqueológico Nacional Brüning de Lambayeque, 1996), convirtiéndose al final en dios, dentro del recuerdo de la tradición del pueblo cañareño, tal como sucedió con Qasay Rumi. Entre el dios de fuego y el dios de piedra, se puede comprobar el aspecto de la dualidad, la lucha entre dos fuerzas y energías telúricas, propias del mundo ancestral de los Cañaris de Lambayeque. Rumi está relacionado a piedra, pero también a cerro, a encantos, a nombres, a insectos que producen mal, porque es una fuerza, un espíritu, una energía que tienen las piedras, y éstas fueron dioses en el pasado. Existe una relación directa entre cerro, piedra y hombre; en el primero, el cerro es un apu, sea bueno o malo; en el aspecto de las piedras también mantienen este campo dual entre el bien y el mal; en ambos sea cerro y piedra afectan al hombre, en su vida diaria, siendo los cerros y piedras, lugares y objetos encantados, que el hombre necesita dar algo, a cambio de mejorar su salud, el espíritu, las cosechas y el ganado; de no hacerlo las consecuencias son nefastas.

Los cerros en el pasado centraban la vida de las personas en diversas comunidades, tal es el caso de los Cañaris, los cerros fueron entes que tuvieron vida propia, siendo en el pasado prehispánico a través de los mochicas para la costa norte del Perú, lugares de sacrificios a los ancestros y a las montañas, en que diversas personas eran arrojadas desde lo alto de los cerros (Donnan, 1978. Bourget, 1997, 1998. Uceda, 2004). Las montañas siguen desempeñando un papel importante en la visión del mundo de los curanderos de hoy en día, y son muy importantes en la terapia que ellos realizan. Además de ser el lugar donde crecen las hierbas mágicas, las montañas se cree que son habitados por espíritus guardianes

(Donnan, 1978, p. 148). En las mesas de los maestros curanderos, aparecen piedras pequeñas, medianas y grandes, cada piedra que usa un maestro curandero, es extraído de un cerro poderoso, que tiene su propia identidad, porque fue la morada de los antepasados y sitio de sacrificios, por ello el maestro curandero en su invocación a su mesa, llama a los cerros, para el caso de la costa lambayecana, los cerros más relevantes que siempre se mencionan en las mesas o mesadas, son: cerro Corbacho (valle de Saña), cerro Pátapo (valle de Lambayeque), cerro la virgen, cerro la vieja y cerro Apurlec (valle de Motupe), cerro Mulato y cerro Racarumi (valle Chancay), cerro Chaparri (valle Inalche), cerro Jotoro (valle Motupe), por que a través de esos cerros, la mesa tiene fuerza, y puede combatir los males del alma y del espíritu, de los que están enfermos por un determinado encantamiento o por un mal físico. En el mundo de los Incas, los cerros eran montañas sagradas, como Macchu Picchu, siendo el Cusco, el centro y el “*ombligo del mundo*”, en palabras del Inca Garcilazo de la Vega. Así como fueron fuerza, espíritu y alma las montañas (cerros) y las piedras, también estuvieron presentes el fuego y el agua, convirtiéndose la montaña y las piedras en un solo elemento, conformando una trilogía (piedra, fuego y agua) de deidades de la naturaleza.

Cañaris es un pueblo que tiene un rico patrimonio inmaterial, conformado por sus manifestaciones folclóricas, entre ellas además del mundo de sus antiguas deidades, está el tema de la vestimenta de la mujer cañareense, la Llicla, el Anaco, el Chumbe y la pañoleta, son clara influencia del antiguo mundo Inca, porque estos elementos son los que usaba la Coya Inca, claro está con diferencias de rango y de estatus social y político. Las danzas es otro aspecto sumamente rico en el mundo de los Cañaris de Lambayeque, es el caso de la “*Danza del Cascabel*”, o “*Danza de los Guerreros Cascabeleros*”, es claro el

sentir de una etnia eminentemente guerrera, que no fue fácil de ser doblegada por parte de los Incas. En esa danza utilizan espadas de madera pintadas de rojo, y al mismo tiempo, utilizan al danzar su poncho del mismo color. El color rojo es un color fuerte, pero al mismo tiempo es el color de la sangre, y en las guerras del pasado entre guerreros, la sangre fue parte de la lucha entre dos bandos opuestos. El Taqui a diferencia de la anterior, es otra danza que incentiva la hermandad y la fraternidad entre hombres y mujeres, es clara a través de esta danza las reminiscencias que se tiene de los Incas. Los Incas conocieron el Taqui, y fue danzado ampliamente en todo el Tahuantinsuyu. Los instrumentos musicales, son producto de asimilación y adaptación cultural, que el pueblo de Cañaris ha tenido con el mundo hispánico, para prueba de ello es la presencia de la Dulzaina, instrumento de viento, claramente de origen europeo, traído por los españoles a América. El Pinkullu es un instrumento andino, que los Cañaris han sabido asimilar de sus conquistadores Incas.

Otra manifestación que fortalece la presencia Inca, en este pueblo andino de la región de Lambayeque, es lo que los Cañaris conocen como la “Unsha”, celebración que fortalece los nexos de hermandad y comunidad entre ellos como pueblo. La “Yunza” costeña, y serrana de la región Cajamarca, se similar a la “Unsha” de los Cañaris de Lambayeque, claro está con sus propias particularidades. La “Unsha”, es parte de un trabajo comunitario que orienta sus acciones para un fin común, era lo que los Incas conocían como la “Minga” o “Minka”, en palabras del historiador Franklin Pease (2003, p. 63) proponía que la Minka era *“aquella actividad donde las prestaciones comunes hacían posible obtener una obra de beneficio comunal, (...) un depósito, un camino o un puente. Sin embargo - afirmaba Pease - las variaciones nominales desde el siglo XVI hasta el presente dejan abiertas varias posibilidades,...”* Complementando lo que afirmaba

Pease, el historiador Waldemar Espinoza Soriano (1997, p. 205) sostenía que: *“Las mingas o trabajos colectivos engendraban y engendran vínculos de solidaridad. Era una ocupación que garantizaba el confort de cada ayllu mediante el ejercicio común o mancomunado, impulsado por la profunda necesidad de resolver los problemas socio-económicos: canales de riego; construcción y cuidado de andenes; edificación de puentes; apertura y vigilancia de senderos; erección de templos y otras obras urgentes. Es lógico, para resolver estas cuestiones que beneficiaban a todos, se hacía perentorio el trabajo de la totalidad. Conformaba un ajetreo al cual concurrían las familias integras llevando sus propias herramientas y bebidas.”* Esto es lo que se constatado en un caserío llamado La Laguna, una fiesta de la comunidad entre los Cañaris de ese caserío, lo cual es un hecho *“sui generis”*, que todavía esta vivo dentro de un mundo globalizado y “moderno”. La otra parte que complementa a la “Unsha”, es lo que ellos llaman la “Costumbre” o comida comunitaria.

La “Costumbre”, podríamos afirmar, *“uno come y todos comen”*. El compartir el guarapo y el yonque entre todos los pobladores, ha sido una demostración clara que la cultura de Cañaris, sigue viva y no hay que inventar nada, porque ellos sienten su propia identidad cultural. En un pasaje de la “Costumbre”, antes de proceder a compartir la comida comunitaria, que toda la comunidad había llevado, el señor Mariano Mendoza Bernilla, procedió a bendecir los alimentos, para ello pidió silencio, se sacó el sombrero, se puso de pie ante la “Unsha” y la “Costumbre”, y agradeció a la madre tierra por los alimentos. Pero, más allá de la mirada simplista y común, el poblador dejando de lado, el ritual tradicional, hizo en realidad un pagapu o también llamado pago a la tierra o a la Pachamama. Obviamente revestido del ritual católico, que encubría el verdadero mundo de un pueblo nativo, que se resiste a perder sus tradiciones.

Todo esto nos lleva a algunas reflexiones, una de ellas es que existen todavía rituales ancestrales, que tienen sus antecedentes en el tiempo de los Incas, a través de la “*Minga*” o “*Minka*”. El segundo aspecto, fue la división del trabajo, claramente diferenciada entre el rol de los “mayordomos” y las “mamitas”. Lo simbólico desde nuestra perspectiva, fue la disposición de la mesa junto a la “Unsha”, por qué al colocar los alimentos a los cuatro puntos extremos, nos hizo recordar al Tahuantinsuyu, con sus cuatro partes y un centro; y el centro era la comida, representada a través de las gallinas y los cuyes. En palabras del Inca Garcilazo de la Vega, cuando se refería al Cusco, como el “*ombligo del mundo*”, por encontrarse al centro de todo el Tahuantinsuyu.

Existen plantas que es menester hacer algunas reflexiones al respecto, tenemos a la planta conocida como Chiuche o Chipchi (*Cucurbita ficifolia* Bouche). Es una planta que no se produce en la costa en grandes cantidades, encontrándola en Cajamarca, Cutervo, Chota, Llama, Cañaris, Incahuasi y la serranía de Piura, que son las zonas en donde se produce y abunda por las condiciones de altura y de clima, por que aparece a más de 1000 m.s.n.m. El Chiuche o Chipchi, también es conocido como Chiclayo o Chiclayanito, nos atrevemos a proponer que los nombres de ciertas plantas son la manera de “*inmortalizar a los ancestros*”, como bien lo expusimos sobre el nombre de Cañaris. El mismo caso es el de Congona (*Pereromia inaequalifolia* Ruiz. & Pav.), nombre de planta, pero también nombre de sitio arqueológico. Rumilanche (*Eugenia obtusifolia* Cambess), nombre de una planta, pero para los Cañaris es un árbol sagrado, como bien lo indica Rivera (2009).

Los Cañaris de Lambayeque han construido a lo largo de seis siglos, un nuevo proceso de identidad cultural local, cambiando y

asimilando usos y costumbres, existiendo ciertas reminiscencias del pasado Inca, pero de manera inconsciente por parte del poblador de esta zona del Perú, se han convertido en parte de su vida diaria, siendo una etnia totalmente diferente, dentro del contexto geográfico en la que se encuentra, distinguiéndose también por una tradición oral, sus vestimentas y sus danzas. Su desplazamiento como grupo mitma o mitimae hacia la zona de Lambayeque, fue por las estribaciones andinas, coincidiendo con el escenario geográfico que tuvieron los Cañaris de Ecuador, que está por los 3,000 m.s.n.m. siendo la altitud compartida entre ambos grupos étnicos, tanto del norte y del sur. La conocida frase romana y latina “*divide et impera*” (divide y vencerás), puede ayudar a explicar porque los Cañaris de Ecuador fueron doblegados, esto se debió por que los Incas los sacaron de su espacio geográfico, en partes, y de manera aislada unos de otros, generando que la etnia perdiera fuerza ante la presencia Inca. En el caso de la vestimenta de los Cañaris de Lambayeque, tienen ciertos elementos Incas en su indumentaria; y en el tema de las danzas, está deja entrever que fue una etnia guerrera, tal como se puede evidenciar en la “*Danza de los Guerreros Cascabeleros*”. Los Cañaris del Norte (Ecuador) y los Cañaris del Sur (Perú), están hermanados por la historia, pero son distintos por haberse adaptado y moldeado a los tiempos, construyendo su propia identidad cultural, una separada de la otra, no siendo ni el uno ni el otro una etnia pura, sino mestiza como producto de largos siglos de cambios y asimilaciones culturales entre pueblos.

Con todo lo que hemos expuesto podríamos concluir de la siguiente manera, a través de algunas ideas medulares. Una de ellas, es claro que los Cañaris son un grupo Mitimae o Mitma venido de Ecuador por disposición de los Incas, durante el gobierno del Inca Túpac Inca Yupanqui. Es muy probable que los Cañaris hicieran el

éxodo de su pueblo hacia territorio peruano casi a fines del siglo XV (Del Busto, 2006, p. 150). Los Cañaris de Lambayeque hablan el característico quechua de Ferreñafe o Q II A, es probable que desde antes del siglo XV hasta el presente, dejando clara constancia que aun así, existen algunos topónimos propios de la antigua lengua Cañari de Ecuador. Una forma de perpetuar la memoria del ancestro, fue a través de la designación de nombres de sitios arqueológicos, lugares, poblados, sino además denominaciones de plantas como Cañari, Congona, Rumilanche, por citar algunas de ellas que están ampliamente explicadas en esta investigación.

Existe un claro sincretismo religioso en el retablo del Cristo Crucificado de Cañaris, y en parte de la festividad religiosa de San Juan Bautista de este pueblo andino, debido a que las fechas antiguamente coincidían, como parte de una festividad solar propiciada por los Incas. Dentro del folclor de los Cañaris, a través de su vestimenta, en la danza conocida como el Taqui, existen reminiscencias también de los Incas. En el tema de los instrumentos musicales, la Dulzaina, es un instrumento europeo, asimilado por los Cañaris. La gastronomía cañareña tiene una influencia muy clara de la comida de la zona de Cajamarca, porque son casi iguales, a los que consumen los pobladores de la región de Cajamarca, siendo un proceso de asimilación de costumbre de un pueblo por otro. La “Unsha” y la “Costumbre” tienen sus antecedentes también en el Tahuantinsuyu, a través del trabajo comunitario mediante la Minka o Minga.

RECOMENDACIONES

Toda investigación tiene que tener una utilidad o ser un aporte a la ciencia y a la comunidad, es por ello que propongo algunas recomendaciones:

Comprometer el traslado de la información, hacia las instituciones directamente involucradas, como son la Municipalidad Distrital de Cañaris, y a la Unidad de Gestión Educativa de Ferreñafe (UGEF), para proponer la publicación de los resultados de la presente investigación, y sea distribuido gratuitamente a los estudiantes, maestros y pobladores de la zona de Cañaris.

Difundir a través de artículos y libros en el extranjero, como parte de una valoración externa acerca de los Cañaris, como un grupo cultural quechua hablante en la sierra de la región Lambayeque.

Reforzar la investigación, haciéndole un seguimiento, y para ello se debe elaborar un sistema de seguimiento y realimentación de manera permanente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudelo, C. (2007). Multiculturalismo e identidad. Las poblaciones negras en Colombia. N. G. Ganduglia & N. Rebetez M. (Compiladores), *Tiempo de la Nación Mestiza. Imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo social intercultural*. (pp. 299-303). Montevideo.
- Alva M., P. (1995). El Formativo en Lambayeque. INDER. Chiclayo.
- Alva M., P. (1996a). Congona: Un Sitio Formativo en la Serranía de Lambayeque, En CONAPIS, *Seminario de Investigaciones Sociales en la Región Norte* (Tomo II, pp. 5-12). Trujillo.
- Alva M., P. (1996b). Pachacamac en la Serranía de Lambayeque, En CONAPIS, *Seminario de Investigaciones Sociales en la Región Norte* (Tomo II, pp. 13-17). Trujillo.
- Alva M., P. (2008). Don Víctor Huamán Reyes: el «cacique moral» de Cañarís. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 37 (1): 257-270.
- Ballesteros G., M. (2001). Introducción y notas, *Historia General del Perú*, Fray Martín de Murúa, Crónicas de América, Dastín Historia 20, Madrid (España).
- Barfield, T. (2001). *Diccionario de Antropología*. Thomas Barfield (Editor). Edicions bellaterra. Barcelona.
- Benzoni, G. (2000). *La Historia del Mondo Nuovo (Relatos de su viaje por Ecuador, 1547 – 1550)*, Guayaquil: Museo Antropológico, Banco Central de Reserva del Ecuador.
- Bourget, S. (1997). Las excavaciones en la plaza 3A de la Huaca de la Luna, *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995*, S. Uceda, E. Mujica & R. Morales (Eds.), pp. 51-59. Trujillo.
- Bourget, S. (1998). Excavaciones en la Plaza 3a y en la Plataforma II de la Huaca de la Luna durante 1996, *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996*, S. Uceda, E. Mujica & R. Morales (Eds.), pp. 43-64. Trujillo.
- Brack E., A. & Mendiola V., C. (2000). *Ecología del Perú*. Bruño. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Lima.
- Bravo G., M^a C. (2003). Sometidos al Cuzco y aliados de España. Grupos étnicos andinos ante la Conquista española, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, pp. 335-344.
- Bussmann, R. W. & Sharon, D. (2007). *Plantas de los cuatro vientos. Flora mágica y medicinal del Perú*. Editorial Graficart S.R.L. Trujillo.
- Cabello de Balboa, M. (1951). *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras. Instituto de Etnología.
- Caillavet, Ch. (1985). Los grupos étnicos prehispánicos del sur de Ecuador según las fuentes etnohistóricas. Quito, *Memorias del 1er Simposio europeo sobre antropología de Ecuador*.

- Calvo P., J. (2008). Léxico quechua. En C. de Molina, *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. (pp. 203-272). Lima, Universidad de San Martín de Porres. Fondo Editorial.
- Cárdenas, B. (2008). *Diccionario Enciclopédico de Historia Regional*, Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión", Núcleo del Cañar.
- Cerrón - Palomino, R. (1987). *Lingüística quechua*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolome de las Casas.
- Cieza de León, P. (1973). *La Crónica del Perú*, Lima, Biblioteca Peruana. Ediciones PEISA.
- Cieza de León, P. (1996). *Crónica del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.
- Collier, D. & Murra, J. V. (2007). *Reconocimiento y Excavaciones en el Austro Ecuatoriano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Ecuador: Núcleo del Azuay.
- Comisión de Estatuto y Redemarcación Territorial – Ley 10553 (1947). La Demarcación Territorial y Política del Departamento de Lambayeque. Informe de la Asesoría Técnica. Imp. D. Miranda. Lima.
- Del Busto D., J. A. (2006). *Túpac Yupanqui, Descubridor de Oceanía*. NukuHiva, Mangareva, Rapa Nui. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Donnan, C. B. (1978). *Moche art of Peru, Pre-Columbian Symbolic Communication*, Los Angeles, California, Museum of Cultural History, University of California,
- Espinoza S., W. (1970). Los mitmas Huayacuntus en Cajabamba, siglos XV y XVI. *Historia y Cultura*. N° 4. Lima.
- Espinoza S., W. (1975). Los mitmas Huayacuntus en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLI. Lima.
- Espinoza S., W. (1997). *Los Incas. Economía y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Amaru Editores. Tercera edición. Lima.
- Fernández A., J. C. (2004). *Sinto. Señorío e Identidad en la Costa Norte Lambayecana*, Chiclayo, COPROTUR.
- Fernández A., J. C. (2007). *Motux. Historia, Tradición y Fe en el norte del Perú*, Chiclayo, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo.
- Fernández A., J. C. (2008). Cerros, huacas y encantos en la costa norte lambayecana del Perú. *Perspectivas Latinoamericanas*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Nanzan, Nagoya, Japón, 5: 96-110.
- Fernández A., J. C. (2010a). Cañaris del Norte, Cañaris del Sur: Una visión desde el norte del Perú. *I Encuentro de Arqueólogos del Norte de Perú y Sur del Ecuador: Memorias*. Relaciones interregionales y perspectivas de futuro, (pp. 110-120). Universidad de Cuenca, Cátedra abierta historia de Cuenca y su Región. Prefectura de la Azuay,
- Fernández A., J. C. (2010b). La Cañaris del Norte y del Sur: Una visión desde el Norte del Perú. *Perspectivas Latinoamericanas*, Centro de

- Estudios Latinoamericanos, Universidad de Nanzan, Nagoya, Japón, 7: 58-73.
- Fernández A., J. C. (2011). Dioses, Retablos y Campanas en los Cañaris del Norte del Perú. *Evidencia Ancestral. La otra historia*. Quito, 3: 82-91.
- Fernández H., A. M. & Rodríguez R., E. F. (2007). Etnobotánica del Perú Pre-hispano. Trujillo.
- Ferrater M., J. (1984). *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial. Quinta edición. Barcelona.
- Ferrer, A. (1973). *La Antropología*. Colección ¿qué se?. Oikos-tau, ediciones. Barcelona.
- Gamonal G., U. (2008). *Tupay Tupana y otros relatos del Alto Marañón*, Jaén.
- Garcilaso de la Vega, I. (1959). *Comentarios Reales de los Incas*. Librería Internacional del Perú S.A.
- Gonzales H., D. (1989). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Hartman, R. (1985). Debate en torno a: El comercio lejano y la difusión del Quechua. El caso de Ecuador. *Revista Andina*. 5 (3): 1.
- Herrera y Tordesillas, A. de (1944-1947). *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*. Reproducción de la edición de 1726-1727. 10 Tomos. Asunción del Paraguay.
- Herskovits, M. J. (1995). *El Hombre y sus Obras. La ciencia de la antropología cultural*. Fondo de Cultura Económica. Undécima reimpresión. México.
- Hocquenghem, A. M. (s.f.). *Los Guayacundos de Caxas y la sierra piurana siglos XV y XVI*. Lima, CIPCA-IFEA. Tomo XL VIII.
- Huamán Poma de Ayala, F. (1993). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima, Fondo de cultura Económica.
- Huamán R., J. (2008). *Mitos y Leyendas de Cañaris*, Chiclayo, Proyecto Cañariaco.
- Huertas V., L. (1979). Ayllus y etnias en Huamanga durante la época Colonial. *II Encuentro de Estudios Etnológicos*. Lima.
- Huertas V., L. (1996). Patrones de Asentamiento Poblacional en Piura (1532-1850). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Lima. 25 (1): 91-124.
- Hyslop, J. (1992). *Qhapaqñan. El Sistema Vial Inkaico*. Lima, Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Petróleos del Perú.
- IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). (2007). *El Mundo Indígena*. Copenhague, Dinamarca.
- Jijón y Caamaño, J. (1941). *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana*. Quito. Editorial Ecuatoriana. Tomo II.
- Jiménez de la Espada, M. (1965). *Relaciones Geográficas de Indias Perú*. Madrid.

- Jiménez B., A. (1951). *Instrumentos Musicales del Perú*. Colección Arturo Jiménez Borja. Lima, Museo de la Cultura.
- Kauffmann D., F. (1980). *Manual de Arqueología Peruana*, Lima, Editorial Peisa.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Lexus. (2005). *Lexus Diccionario Enciclopédico Color*. Ediciones Trebol S.L. Barcelona.
- Martínez M., M. (1995). El método etnográfico de investigación. On line: <http://prof.usb.ve/miguelm/metododosetnografico.html>. Consulta: 12-12-1995.
- Martos, M. (2004). Literatura y amistad. En Y. Osterling H. (Compilación). *Mensajes de Jorge Basadre para el Perú del siglo XXI*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Milliani, L. (2006). Comunidades aborígenes de Argentina. N. G. Ganduglia & N. Rebetz M. (Compiladores). *La reconquista del continente mágico. Encuentro intercultural y proyecto social de los pueblos latinoamericanos*. (pp. 191-194). Montevideo.
- Molina, C. de. (1943). *Fabulas y ritos de los Incas*, Lima, Los pequeños grandes libros de historia americana. Serie I. Tomo IV.
- Molina, C. de. (2008). *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. Edición, Estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Universidad de San Martín de Porres. Fondo Editorial. Lima.
- Montoya P., E. y Figueroa L, G. (1990). *Geografía de Cajamarca. Departamento de Cajamarca. Provincias de San Ignacio, Jaén, Cutervo y Santa Cruz*. Lima, Volumen I.
- Montoya P., E. y Figueroa L, G. (1991). *Geografía de Cajamarca. Departamento de Cajamarca. Provincias de Chota, Hualgayoc, San Miguel, Cajamarca, San Pablo, Contumaza, Celendin, San Marcos y Cajabamba*. Lima, Volumen II. Editorial Offset Kemoy.
- Montoya R., R. (2000). Todas las culturas del Perú. *Investigaciones Sociales*. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Año IV. 6: 7-24.
- Morote B., E. (1954). San Juan en el Perú. *Panorama*. Revista Cultural Peruana. Junio-Julio. I. 2:35-41.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murúa, F. M. de. (2001). *Historia General del Perú*, Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois, Crónicas de América, Dastín Historia 20, Madrid (España).
- Museo Arqueológico Nacional Brüning de Lambayeque. (1996). *Identificación e Inventario de Monumentos y Yacimientos Arqueológicos en el Ámbito del Mineroducto*, Setiembre-Octubre, Sociedad Minera La Granja. Informe Final, Lambayeque.

- Narváez V., A. (2001). *Dioses, Encantos y Gentiles. Introducción al Estudio de la Tradición Oral Lambayecana*, Instituto Nacional de Cultura - Lambayeque.
- Núñez J., A. (1986). *Petroglifos del Perú. Panorama mundial del arte rupestre*. Volumen 1. Proyecto Regional de Patrimonio Cultural y Desarrollo (UNESCO). Editorial Científica Técnica. La Habana. Cuba.
- Parker, G. (1963). La clasificación genética de los dialectos quechuas. *Revista del Museo Nacional*. 32:241-252.
- Pease G.Y., F. (2003). *Los Incas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Biblioteca "Lo que debo saber". Vol. I.
- Polia M., M. (1995). *Los Guayacundos Ayahuascas: Una arqueología desconocida*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Puig, E. (1995). *Breve Diccionario Folclórico Piurano*. Lima, Segunda Edición. Universidad de Piura.
- Quintanilla A., M. (2007). Interculturalidad en un país pluri multi. N. G. Ganduglia & N. Rebetz M. (Compiladores), *Tiempo de la Nación Mestiza. Imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo social intercultural*. (pp. 349-353). Montevideo.
- RAE (Real Academia Española). (1984a). *Diccionario de la Lengua Española*. España.
- RAE (Real Academia Española). (1984b). *Diccionario de la Lengua Española*. España.
- RAE (Real Academia Española). (2001). *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima Segunda Edición. 10 tomos. España.
- Ramírez M., J. y H. A. Baba Chej. (2006). El Sáhara: La memoria de un pueblo que lucha por su libertad. N. G. Ganduglia & N. Rebetz M. (Compiladores). *La reconquista del continente mágico. Encuentro intercultural y proyecto social de los pueblos latinoamericanos*. (pp. 195-200). Montevideo.
- Ramírez, S. E. (1986), Fronteras Sociales y Base Territorial de Curacazgos. *Alternativa*. Revista de Análisis del Norte. CES Solidaridad. Setiembre. Chiclayo. Año 2. 4: 27-38.
- Ramírez, S. E. (2002), *El Mundo al Revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Remy S., M. del P. (1986). Organización y Cambios del Reino de Cuismanco 1540-1570. Cajamarca, *Historia de Cajamarca*, Tomo II, 35-68.
- Rivera A., J. (2009). Aerófonos y Menbranófonos de Cañaris (Ferreñafe). Apuntes sobre los instrumentos musicales tradicionales de Lambayeque. *Flumen* 6. Revista de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo. Chiclayo (En prensa).
- Rivera A., J. (2010a). La Dulzaina de la Sierra de Lambayeque. Sonidos del alma. *Variedades*. Semanario del Diario Oficial El Peruano. Año 103. 3era etapa. N° 197. Semana del 1 al 7 noviembre. Lima.

- Rivera A., J. (2010b). El Pinkullu en los pueblos de la sierra de Lambayeque. Flauta lambayecana. *Varietades*. Semanario del Diario Oficial El Peruano. Año 103. 3era etapa. N° 199. Semana del 15 al 21 noviembre. Lima.
- Rostworowski, M. (2001). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (2006). *Pachacutec Inca Yupanqui*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1947). *Historia de los Incas*. Biblioteca Emecé. Tercera edición. Buenos Aires.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. (1993). *Relación de las Antigüedades de este Reino de Perú*. Estudio Etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cusco.
- Se agotó el diálogo entre San Juan de Cañaris y empresa Minera (2012, Enero 08). *La Industria*, p. B1.
- Sevilla E., J. C. (2005). La Etnia de los Penachíes, *Flumen*, Chiclayo, Vol. 1, 1: 16-27.
- Taylor, G. (1996). *El quechua de Ferreñafe. Fonología, morfología, léxico*. Acku Quinde, Cajamarca.
- Taylor, G. (1999). *Método del quechua Ferreñafano para hispanohablantes*. Ministerio de Educación.
- Torero Fernández de Córdova, A. (1964). Los dialectos quechua. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*. 2: 446-478.
- Torero Fernández de Córdova, A. (1974). *El quechua y la historia social andina*, Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Torero Fernández de Córdova, A. (1983). La familia lingüística quechua, En B. Pottier, ed. *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 61-92.
- Torres B., L. & Espinoza H., S. (2009). *Realidades y Desafíos. Nuevo enfoque para el desarrollo de las comunidades campesinas de Cañaris*, Chiclayo: Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD, Manos Unidas.
- Torres Fernández de Córdova, G. (2002a). *Lexicón Etnolectológico del Quichua Andino*. Tomo I.
- Torres Fernández de Córdova, G. (2002b). *Lexicón Etnolectológico del Quichua Andino*. Tomo II.
- Torres Fernández de Córdova, G. (2002c). *Lexicón Etnolectológico del Quichua Andino*. Tomo III.
- Uceda C., S. (2004). El Complejo Arquitectónico Religioso Moche de Huaca de la Luna: El Templo de la Divinidad de las Montañas, *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999*, S. Uceda, E. Mujica & R. Morales (Eds.), (pp. 367-375). Trujillo.
- Ugent, D. y C. M. Ochoa. (2006). *La etnobotánica del Perú. Desde la Prehistoria hasta el Presente*. Lima, Concytec.

- Zevallos Q., J. (2003). Toponimia Mochica de Lambayeque. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*. Universidad Nacional de Trujillo.
- Zuidema, R. T., (1995). *El sistema de Ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas*. Lima, PUCP. Fondo Editorial.