

Notas sobre un dispositivo ontológico y su omisión histórica entre la expedición de un naturalista y los inicios de la Antropología andinista en el Perú

Juan Javier Rivera Andía^{1 2}

Recibido: 1 de diciembre de 2022 / Aceptado: 26 de marzo de 2023

Resumen. Intentaremos brindar aquí algunas notas sobre las formas en que se han delineado las fronteras entre lo actualmente percibido como existente y aquello dejado como inexistente en los Andes peruanos contemporáneos. ¿Qué agentes han contribuido a la visibilidad o invisibilidad de ciertos colectivos indígenas? En el caso específico del área Cañaris (en el norte del Perú) un explorador científico italiano y unos “indios” cañarenses. Entre fines del siglo XVIII y fines del XIX (es decir, antes del auge del indigenismo y de la subsecuente aparición de la Antropología como disciplina académica en el Perú), cada uno de ellos intentó constituir entidades diversas: un conjunto de recursos naturales que administrar por medio de la ciencia (en el caso de Raimondi) y un conjunto de tierras que controlar por medio de un templo (en el caso de los indios).

Palabras clave: Andes peruanos; área Cañaris; arquitectura; tierra; exploradores.

[en] Notes on an Ontological Device and its Historic Omission between a Naturalists Expedition and the Emergence of Andean Anthropology in Peru

Abstract. I will try here to make some comments on the way in which the boundaries between what is currently perceived as existing and what is left as non-existing have been demarcated in the contemporary Peruvian Andes. Which actors have contributed to the visibility or invisibility of certain Andean indigenous groups? In the specific case of the Cañaris area (in northern Peru), these actors are an Italian scientific explorer and some Cañarenses “Indians”. Between the end of the 18th and the end of the 19th century (i.e. before the rise of indigenism and the subsequent emergence of anthropology as an academic discipline in Peru), each of them tried to create different entities: a set of natural resources to be managed by science (in the case of Raimondi) and a set of lands to be controlled by a temple (in the case of the Indians).

Keywords: Peruvian Andes; Cañaris area; architecture; land; explorers.

Sumario. 1. Un (heterodoxo) dispositivo ontológico indígena para la constitución del territorio. 2. Una mirada exógena y sus ecos en el primer siglo de la República del Perú. 3. Consideraciones finales. 4. Referencias.

Cómo citar: Rivera Andía, Juan Javier. 2023. “Notas sobre un dispositivo ontológico y su omisión histórica entre la expedición de un naturalista y los inicios de la Antropología andinista en el Perú”. *Revista Española de Antropología Americana* 53 (2): 405-414.

¹ Polish Institute of Advanced Studies.

² El presente texto es una versión revisada del capítulo titulado “Algunas miradas foráneas y nativas en la constitución del área Cañaris”, en *Áreas culturales y antropología en un mundo de fronteras* Montserrat Clua, Montserrat Ventura y Josep Lluís Mateo, eds., pp. 195-213. Barcelona: Editorial Bellaterra. 2022. A su vez, intenta ser una continuación de un primer esfuerzo publicado en el volumen 45 (2) de esta misma *Revista Española de Antropología Americana*.

Este breve texto intenta brindar algunas notas sobre las formas en que se han delineado las fronteras entre lo actualmente percibido como existente y aquello considerado como no existente en los Andes peruanos contemporáneos. ¿Qué factores han contribuido a la visibilidad o invisibilidad de ciertas constituciones? Preguntarnos qué miradas (y con qué intereses) las han permitido y dado su alcance correspondiente implica, en nuestro parecer, indagar el papel que han jugado, en la formación de esas miradas, ciertos agentes.

En el caso específico del área Cañaris (en el norte del Perú), estos agentes son un explorador científico italiano y unos “indios” cañarenses. Entre fines del siglo XVIII y fines del XIX (es decir, antes del auge del indigenismo y de la subsecuente aparición de la Antropología como disciplina académica en el Perú), cada uno de ellos se valió de distintos dispositivos para la constitución de entidades diversas a administrar: un conjunto de recursos (una geografía) que administrar por la ciencia y un conjunto de tierras que cultivar por los indios.

Ensayaremos a continuación, por un lado, una simple contraposición, entre dos intentos de constitución de un territorio. Uno, que podemos llamar interno pues concierne a los mismos cañarenses, emerge a través de documentos virreinales para dar forma a un dispositivo indígena para el control de nuevas tierras. El otro intento, que podemos llamar externo, proviene del explorador italiano Raimondi, a su paso por el área Cañaris durante la República. Ambos intentos constituyen formas distintas de cartografiar un mismo territorio.

1. Un (heterodoxo) dispositivo ontológico indígena para la constitución del territorio

Lo que nos interesa ahora es señalar cómo, entre los pocos testimonios que sitúan el área Cañaris en el espacio amerindio del Perú, podemos encontrar uno que, a pesar de provenir de los mismos indios que la habitaban, se habría mantenido invisible hasta hoy. Se trata de un dispositivo ontológico que adquiere la forma de una edificación³. Nos referimos al templo levantado por los indios de Cañaris y Penachí para fundar Incahuasi (Carrasco *et al.* 2016). Si lo caracterizamos de “heterodoxo” es porque, como ya hemos señalado antes (Rivera 2019), este dispositivo no es ni “suficientemente indígena” (al tratarse de un emblema del mundo cristiano europeo, esto es, de lo que se trata bajo términos como *coloniality*) ni suficientemente natural (al tratarse de un elemento construido que contrasta con lo que se ha dado en llamar cerros o, más recientemente, *earth beings*) (Fernández y Gil 2008; Sendón 2016).

Trabajos previos ya han señalado las formas en que la iglesia de Incahuasi constituiría un dispositivo que funda y organiza las relaciones de sus habitantes con las tierras bajo su jurisdicción. Lo que aquí vamos a recordar es la conexión entre el surgimiento del templo (en el año 1747) y la lucha por la tierra llevada a cabo por los indios de Cañaris.

³ Con el término “dispositivo ontológico” intentamos expresar la idea de un “artefacto” cuya función contribuye a la constitución de determinadas realidades. Para discusiones etnográficas sobre artefactos en contextos amerindios, véase Myers y Cipolletti (2004); Santos-Granero (2013) y Fausto (2020). Y sobre la extensísima y algo grandilocuente discusión en torno al denominado “giro ontológico”, véase Rivera (2022).

Algunos años antes, a mediados del siglo XVIII, esta lucha tiene ya varios éxitos, tales como la transferencia hecha por la “cacica” Juana María Callaypoma de una parte de sus tierras al Cabildo, Justicia y Regimiento del Común de Indios de San Juan Bautista de Cañares, los reclamos de estos por la propiedad de las tierras de Congona y su litigio contra los “vecinos de Jaén” (en la actual Cajamarca) que terminará con el decreto real expedido por el virrey del Perú que envía un “capitán de corazas” a ejecutar dicha orden a favor de los indios (Cajo *et al.* 2017).

Pero no todos los movimientos de apropiación de la tierra realizados por ese común de indios se valieron de los medios legales disponibles. En efecto, sólo diez años después de este decreto, en 1747, se produce la fundación de Incahuasi. Este pueblo será establecido por los indios de Cañares y Penachí contraviniendo las normas con el fin de librarse de los tributos a las haciendas constituidas a su alrededor. Incahuasi se funda sobre una “jalca” o terreno alto y aparentemente deshabitado, desafiando el poder de las haciendas y, aparentemente, con el apoyo de la iglesia, representada por el párroco de Penachí (Cajo *et al.* 2017). Entre 1782 y 1790, las descripciones hechas en el contexto de la reorganización eclesiástica del obispado de Trujillo emprendida por el Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, coinciden con una reafirmación del estatus de los pueblos de indios de Incahuasi y Cañaris. Si hasta entonces ambos eran meros anexos del “curato antiguo” de Penachí (o, luego, de la “reducción” de Salas, todavía más cercana del litoral)⁴, en los mapas publicados por Martínez Compañón, en cambio, aparecen ya, solo cuatro décadas después de la edificación clandestina del templo, como “curatos nuevos” (Martínez Compañón 1978-1994). A partir de entonces, Incahuasi finalmente impone su presencia en el área Cañaris, y parece incluso extenderla sobre las haciendas vecinas, pues sus pobladores y autoridades participan en las revueltas organizadas contra aquellas. Entre 1787 y 1799 (esto es, entre seis y dieciocho años después del sangriento aplastamiento de la rebelión de Túpac Amaru en el sur del virreinato), se producen al menos dos revueltas entre los indios de las haciendas de Sangana y Janque, que exigían el pago de sus salarios al hacendado, el mismo que antes se opusiera a que los indios fundaran Incahuasi. En 1790, el hacendado denuncia la “insubordinación de los yanaconas” de sus haciendas, refugiados en Incahuasi, pidiendo que se los embargue y aprese. Como respuesta, los indios, provistos de palos y piedras, asaltan la casa de este hacendado, roban sus objetos de plata, intentan degollar al presbítero y apalean al capitán. La revuelta es reprimida con armas de fuego y varios indios son muertos. Al final, una vez llegados los “milicianos”, estos embustan y ejecutan a los indios (Sala i Vila 1989; Cajo *et al.* 2017).

Sea como fuere, hasta el día de hoy en que ningún sacerdote habita en el área Cañaris, la propiedad de la tierra, en Incahuasi, sigue siendo legitimada por celebraciones de cofradías religiosas. La persistencia en el tiempo de esta forma de legitimar la propiedad de la tierra es confirmada por las investigaciones de Alfredo Carrasco, en los archivos del Juzgado de Paz, sobre los litigios a inicios de la segunda mitad del siglo XX, entre la iglesia y los “comuneros” por las tierras de Incahuasi. Ante el intento de la Sindicatura Eclesiástica de la Diócesis de Chiclayo de obtener los títulos supletorios sobre uno de sus fundos, los miembros de la comunidad de Incahuasi declaran que “la creencia de que

⁴ Desde 1535 el cacicazgo de Penachí formaría parte de una encomienda otorgada a un vecino y autoridad en San Miguel de Piura. Entrados ya en el último tercio del siglo XVI, se funda la “reducción” de Salas, incorporando en ella a las entonces llamadas “parcialidades” de Penachí y Cañaris.

las tierras de Incahuasi eran de las Imágenes, fue dada por los párrocos que hace más de cincuenta años atrás venían a este pueblo” (Carrasco 2014: 27-28). En efecto, los habitantes de Incahuasi todavía afirman que cada parcela de sus tierras “pertenece” a una de las imágenes conservadas en el templo (Vreeland 1993).

Esta adscripción de las tierras a la iglesia, sin embargo, parece haber menguado en beneficio de la “comunidad campesina”, que es la que también administra hoy el templo. Así, cuando, en 1969, un comunero solicita excluir ciertos fundos de las tierras de la comunidad y hacer una declaratoria de herederos, esta arguye que: “la Iglesia no cobraba dinero en efectivo por poseer las tierras, sino que acostumbraban a celebrar obligatoriamente la festividad por un lapso de cada año a los santos que les habían designado a cada viviente que poseía las tierras” (Carrasco 2014: 29). En suma, a pesar de este aparente debilitamiento del papel de la iglesia en la administración de las tierras, la legitimación de la propiedad de la tierra se sigue sosteniendo fundamentalmente debido a los rituales anuales de las cofradías en torno a las imágenes del templo. Es decir, la construcción del templo, en oposición a las haciendas y con el apoyo de la iglesia local, permitió la emergencia de un artefacto por medio del cual los indígenas mapean y recrean su territorio hasta hoy (Rivera 2019).

Sin ánimo de repetirnos, vamos a terminar esta sección, sintetizando el papel de la iglesia de Incahuasi en el control de la tierra en el área Cañaris. Lo que queremos resaltar aquí es que este templo tiene otras características notables además de organizar el uso de las tierras cultivables entre las familias que celebran las imágenes que alberga (según un ordenamiento cartográfico visible en el cuidado de la arquitectura misma). En efecto, el templo configura una suerte de mirada endógena sobre el territorio. Esta mirada es propia de una cosmología indígena, la del área Cañaris, donde la tierra, tanto como la iglesia, aparece ritualmente tratada como un ser vivo y se le adjudica características antropomorfas. Pero quizá más importante todavía: esta tierra y este templo aparecen bajo la tutela de los hombres; aparecen en tanto que niños, en realidad (Rivera 2019).

¿Cuál es la mirada que ha emergido sobre este territorio desde fuera del área Cañaris? Un ejemplo al respecto es lo que intentaremos describir en la siguiente sección.

2. Una mirada exógena y sus ecos en el primer siglo de la República del Perú

A continuación, abordaremos muy superficialmente el testimonio de una incursión en el pueblo de Incahuasi: la de Antonio Raimondi, en 1869, es decir, 122 años después de su fundación. Como el obispo navarro en el virreinato, ya instaurada la República, el naturalista milanés —que ya había organizado el Museo de Historia Natural y cofundado la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y además contaba con un financiamiento anual del parlamento nacional para sus expediciones— también tomará en cuenta a Incahuasi en sus descripciones.

En los años en que se realiza el viaje de Raimondi, se sucede una etapa de crecimiento económico en la costa norte del Perú (sustentada en la expansión de la agroindustria azucarera de exportación), y se crea, en 1872, el departamento de Lambayeque⁵; un departamento al que quedarían adscritos la mayor parte de los pueblos del área Cañaris, que así dejarían atrás su histórica adscripción a Piura.

⁵ Con Chiclayo como capital; probablemente en retribución por el apoyo decisivo de sus habitantes al levantamiento que apoyaría la causa del entonces presidente constitucional del Perú, José Balta.

En el área Cañaris, Raimondi recorre haciendas y pueblos de indios, como Congona, Huarmaca, Sangana e Incahuasi, interesado, según su propio testimonio, en las infraestructuras de riego. Así, con respecto al pueblo de Salas, por ejemplo, menciona los conflictos con el hacendado de la parte alta, de Canchachalá, que lo privaba de agua de riego en los conflictos (Raimondi 1874: 352).

Raimondi remontaría el curso del río La Leche, visitando, además del mismo pueblo de Incahuasi, la entonces algo árida hacienda Sangana (hasta hoy estrechamente vinculada a Incahuasi). Del “miserable pueblo de Ingahuasi”, deja un testimonio impregnado de aquella melancolía que afecta a quienes miraban a los “indios supersticiosos” desde la altura de su particular adhesión a la ciencia o, usando términos hoy todavía en boga, como un desencuentro entre naturalismo y animismo (Sahlins 2014).

Así, Raimondi ve posibilidades de restaurar un canal de riego y construir un dique en una laguna que “se podría represar con mucha facilidad, porque presenta en su desagüe un callejón de peña viva bastante angosto, que se presta admirablemente para la construcción de un dique” (Raimondi 1874: 354). Sin embargo, la “población primitiva” de Incahuasi —“cuyos moradores han perdido todas las buenas cualidades que tenían los Indios bajo la dominación imperial, y con ellas la afición al trabajo, conservando tan sólo sus vicios, á los que han agregado la borrachera de aguardiente” (Raimondi 1874: 354)— no es de la misma opinión. Lo que su condición de “supersticiosos” haría ver a los incahuasinos, según Raimondi, es una laguna que “se embravecería” y una “naturaleza” que entraría “en revolución, desencadenándose fuertes vientos en la Cordillera y cayendo de ella enormes témpanos de hielo, para castigar el atrevimiento de los hombres de querer sacar agua”. Tal es “el más grave inconveniente para esta obra”: “los supersticiosos Indios de Ingahuasi, que no sólo se negarían á trabajar sino que serían capaces de cometer algún acto de barbarie con los que fuesen á tocar su sagrada laguna” (Raimondi 1874: 355).

Lo mismo sucede con respecto al canal de agua que, siempre según Raimondi, los incahuasinos llaman “Acequia de los Gentiles” y dejan en el abandono: “creen que no se puede traer el agua de la laguna por medio de la acequia antigua, solo porque está hecha por los gentiles. En verdad, el agua no podría actualmente bajar al pueblo sin hacer antes algunas reparaciones; pero estos Indios son tan supersticiosos que atribuyen este obstáculo tan sencillo á una causa sobrenatural, que cierra su razón y les impide ver el verdadero motivo de no correr el agua por el cauce de la antigua acequia” (Raimondi 1874: 356).

En realidad, este “abandono” es consecuente con la actitud indígena hacia aquellas entidades del pasado estigmatizadas como paganas (tal como lo expresa el término “gentiles”), con las cuales se establece una distinción tajante⁶.

Este “temor” a “tantos absurdos” dificulta a Raimondi conseguir otro “guía” que “un Indio en estado de completa embriaguez”. Otra vez, ante las dificultades del viaje, Raimondi ve circunstancias o contingencias, mientras que su guía y los incahuasinos serían víctimas de “ciertas creencias que se arraigan de tal modo entre

⁶ Esta distinción tajante es algo soslayada por la etnografía andinista reciente (Gose 2018). Ahora bien, nótese de paso que Raimondi también marca esta diferencia entre los indios actuales y las sociedades precolombinas cuando lamenta que la “afición al trabajo” de los incas se haya perdido entre los incahuasinos —aunque esto, en realidad, contradice sus propias palabras que, líneas abajo, afirman que, cuando arriba al pueblo, todos se encuentran en sus chacras—.

la gente supersticiosa, que se hace absolutamente imposible el convencerlas de su error” (Raimondi 1874: 355).

En suma, ignorancia, primitivismo, embriaguez y barbarie caracterizarían este “nido de ignorancia y superstición” que Raimondi ve en Incahuasi⁷. Como puede verse, Raimondi no solo constata la persistencia de las tensiones entre indios y hacendados (casi un siglo después de las rebeliones y la reorganización del obispado que resaltamos arriba), sino que además deja testimonio de lo que hoy consideraríamos una visión naturalista de la cosmología animista del área Cañaris. Tal parece la consecuencia del desplazamiento del objetivo catequizador de almas (que enmarca la documentación virreinal dejada por Martínez Compañón) por un interés de índole científica en la infraestructura material (que inspiró las expediciones de Raimondi a lo largo de todo el Perú). Si, en el primer caso, los habitantes del área Cañaris son considerados como “indios tributarios” de una iglesia que busca evangelizarlos, en el segundo son vistos como “supersticiosos” que impiden el desarrollo de la infraestructura productiva de su región. Este contraste —el de sus objetivos (clericales *versus* científicos o, si se quiere, catequistas *versus* extractivistas)— se extiende además a sus medios de expresión (visuales *versus* escritos; es decir, la cartografía y las acuarelas *versus* la crónica de viaje).

El interés predominantemente científico y material de Raimondi tendrá al menos una doble resonancia. Ambos ecos tienen, además, como protagonistas, a exploradores que, como Raimondi, eran de origen europeo y se encontraban asentados por varios años en el Perú, como era el caso del varsoviano Jan Sztolcman⁸ y del kielense Hans Heinrich Brüning⁹. La primera resonancia es algo lejana en el tiempo, pero muy próxima (o más bien coincidente) en el espacio: la expedición de Brüning a Incahuasi. La segunda resonancia es más cercana en el tiempo, pero atañe solo a

⁷ Un énfasis quizá no del todo diferente sobre el consumo de alcohol en Incahuasi también puede encontrarse, más recientemente, en las publicaciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), cuyos misioneros, que vivieron allí en las últimas décadas del siglo XX, escriben sobre el “alcoholismo” de este pueblo (Shaver 1989).

⁸ Exactamente diez años después de la visita de Raimondi a Incahuasi, en 1879 (es decir, en el inicio mismo de la Guerra del Pacífico), el naturalista polaco Jan Sztolcman (1912) recorrería la sierra y la selva alta del norte del Perú. El punto más cercano al área Cañaris por el que pasaría Sztolcman parece ser el trayecto entre Huambos y Callacate (en la actual frontera de Cutervo y Chota, provincias cajamarquinas que lindan con Incahuasi), tal como lo muestran sus memorias (escritas en polaco y todavía sin traducir en su integridad) (Tarkowski *et al.* 2016) y los mapas conservados en Polonia. Hasta donde hemos podido entender, estas memorias no mencionan las poblaciones ni del área Cañaris ni de sus extramuros. Sin embargo, el testimonio de su recorrido sí incluye un mapa de este. La cercanía del área Cañaris parece atestiguada además por su labor de descripción de especies de aves endémicas del norte del Perú (cuyos ejemplares enviaría a diversos museos de Europa); que, luego de considerarse desaparecidas, han vuelto a ser reencontradas en los bosques del área Cañaris (como, por ejemplo, la pava aliblanca, *Penelope albipennis*).

⁹ Casi dos décadas después de la visita de Raimondi, las exploraciones de Brüning al área Cañaris se agrupan en tres etapas. El motivo de estos viajes, aparentemente, fue la exploración de los límites serranos de las haciendas costeras (Schaedel 1988: 211). Los testimonios que parecen haber sobrevivido de las dos expediciones de Brüning que atravesaron el área Cañaris son sus registros fotográficos, pero no muchos escritos. En efecto, a pesar de que entre ambas expediciones, comienza a publicar con cierta regularidad en algunas revistas extranjeras, sólo se ha rescatado hasta ahora un diccionario etnográfico (Brüning 2017) con algunas referencias al área Cañaris, pero no se tiene noticia de lo que se ha descrito como «un pequeño ‘diccionario’ Quechua” o también un «librito con vocabulario Quechua (de la sierra entre Incahuasi y Chiñama)» (Schaedel 1988: 212). En cuanto al registro fotográfico, se trata de un registro sin parangón hasta nuestros días. En estas fotos, podemos observar, además de los dos lugares visitados por Raimondi dieciocho años antes, Sangana e Incahuasi, también Chiñama (Schaedel 1988: 216-220). En lo que respecta a las fotos de Incahuasi, se capta la arquitectura y sus habitantes; sobre todo, planos amplios donde estos llevan a cabo lo que es hasta hoy su ritual colectivo más espectacular, la “Danza del cascabel”.

la periferia del área Cañaris: la periferia septentrional en el caso de la expedición de Brüning, y la periferia meridional en el caso de las expediciones, separadas, de éste y Jan Sztolcman (remontando ambos el curso del río Chancay y, además, introduciéndose, el primero, en el occidente de Cutervo).

Aunque Sztolcman no parezca mostrarse tan despreciativo hacia los pobladores, sus intereses siguen de cerca los de Raimondi: los recursos naturales, en este caso, expresados en la vida animal y la ornitología. En cambio, las fotos de Brüning muestran, al lado de la arquitectura, también el “folklore” y las actividades cotidianas del área Cañaris. De hecho, junto con las anotaciones de Valdizán y Maldonado (2015) sobre el “curanderismo” de Incahuasi, publicadas veinte años después, podría considerarse este registro como un temprano antecedente de lo que luego sería el tema predominante en la tardía etnografía sobre el área Cañaris de fines del siglo XX.

En efecto, las escasas fotos y anotaciones de Brüning, Valdizán y Maldonado parecen anticipar un vacío de informaciones que se instaurará por más de seis décadas; es decir, precisamente en aquellas décadas del siglo XX en las que el indigenismo cobrará fuerza hasta el punto de permear el nacimiento de la Antropología profesional en el Perú. Solo entonces, nuevamente, extranjeros, sean proselitistas cristianos, como Dwight Shaver (Shaver y Sánchez 1987; Shaver 1989) o científicos sociales, como James Vreeland (1993), lanzarán nuevas miradas sobre el área Cañaris. Esta vez, sin embargo, también estudiosos peruanos (Meoño 1994; Alva 1995) e incluso oriundos del área Cañaris (Huamán 1996) comenzarán a publicar sus trabajos desde los años noventa. Este modesto pero crucial resurgimiento etnográfico que se inicia a fines de los ochenta tendrá como centros de interés además del ritual, la tradición oral. Es decir, aquellos temas que, luego de haber marcado el paso del indigenismo a la antropología andinista, habrían terminado por ser más o menos relegados a la categoría de folklore en medio de la violencia política que asolará los Andes, por lo menos, hasta el fin del siglo XX.

Esta es, pues, la breve crónica de la invisibilidad generalizada que ha cubierto el área Cañaris hasta hoy, tanto en el marco de los llamados “estudios andinos” como en el contexto del imaginario nacional del Perú (quizá reforzada, paradójicamente, con la ulterior consolidación, en el indigenismo, del énfasis en el “trapezio andino” y el eje cusqueño). E igualmente invisible parece haber sido el templo clandestino de Incahuasi (con la excepción de algunas fotos de Brüning y ciertos pasajes de Vreeland). ¿Explica algo de la persistencia de esta invisibilidad la altura desde la que Raimondi mira el área Cañaris como una naturaleza poblada de “indios embrutecidos” (que sustituye a la preocupación evangelizadora de empresas previas como la de Martínez Compañón)? Su énfasis en el territorio parece replicarse en cualquier caso en los viajes de Sztolcman y Brüning hasta inicios del siglo XX. Y es entonces que las notas de interés médico y psicológico de Valdizán y Maldonado retomarán nuevamente la atención por lo religioso de Martínez Compañón; aunque esta solo será continuada luego de más de medio siglo, por evangelistas, antropólogos y poetas. Sea como fuera, dicha omisión del área Cañaris no pudo sino haber colaborado en la desatención de un dispositivo ontológico presente desde la época del mismo Martínez Compañón, dispositivo tan fundamental para el ordenamiento indígena del territorio (que tanto interesaba a la obra de Raimondi y sus ecos) y de la cosmología cañarenses (que solo es apenas vislumbrada en los pocos estudios de corte etnográfico que se sitúan en la misma periferia, sino extramuros, de la antropología peruana).

Este muy somero recuento de una de las miradas exógenas vertidas sobre el área Cañaris durante el primer siglo de la República peruana (gracias a la expedición de interés científico del notable naturalista Raimondi) parece configurar un doble movimiento simultáneo: una expansión nativa y una invisibilización foránea; una expansión de las tierras controladas gracias al dispositivo animista endógeno y una invisibilización de este dispositivo por medio de una mirada exógena naturalista. Intentaremos explicarlo en la sección final.

3. Consideraciones finales

Los indios de Penachí y Cañaris expandieron su control sobre las tierras que los rodeaban, no solo comprándoselas a sus caciques, litigando con “vecinos” o rebelándose, hasta el punto de ser masacrados, contra los abusos de los hacendados, sino también contraviniendo directamente las leyes de su tiempo (como aquellas que impedían la fundación de Incahuasi en el siglo XVIII). Estas luchas por la tierra, al cabo del tiempo, han probado ser exitosas: aquel pueblo casi clandestino que luchaba por su supervivencia entre poderosas haciendas es hoy finalmente la cabeza misma de una unidad política (bajo la denominación actual de “distrito de Incahuasi”) que abarca, como sus meros anexos o caseríos, aquellos lugares cuyos antiguos dueños pretendían seguir siendo sus señores.

Volviendo a la construcción de la iglesia de Incahuasi a fines del Virreinato, luego de la casi simultánea aparición del pueblo “curato nuevo” por la jerarquía eclesiástica de su región, su importancia ha sido tan grande como su invisibilidad. Durante el primer siglo de la recién instaurada República del Perú, el primer explorador que incursiona en el área Cañaris, Raimondi, no muestra mayor interés en las formas indígenas de organización del territorio (y del cosmos). Aunque no muestren abiertamente su mismo desprecio, sus sucesores (Sztolcman y Brüning) no llegan realmente a revertir esta situación (quizá con la excepción de las muy escuetas notas de Valdizán y Maldonado). A esta situación, además, se le suma, un vacío que hace que no sea sino hasta muy tardíamente que la etnografía andinista aborde el área Cañaris (sobre todo, aunque no solamente, gracias al trabajo de Vreeland). Además, se tratará de un abordaje con dos características. Por un lado, es periférico: en contraste con la prioridad de facto dada a los Andes del sur peruano. Y, por el otro, se trata de un abordaje anacrónico, pues se centraría en lo que las ciencias de la cultura en el Perú habían relegado ya, para fines de la década de 1980, a la categoría de “folklore” (sino abandonado con el pretexto de la violencia política) y sobrevivía bajo nociones como “identidad étnica”.

Sin embargo, probablemente desde su fundación y seguramente hasta el día de hoy, esta forma endógena de constituir y administrar el territorio del área Cañaris (invisible a los testimonios foráneos aquí revisados), este templo de Incahuasi construido por sus indios, ha constituido no solo una verdadera cartografía de los humanos y no humanos del área Cañaris, sino sobre todo un dispositivo ritual y ontológico de ambas colectividades. Es decir, las tierras cultivables de esta parte del área Cañaris, el templo que alberga sus imágenes más veneradas, y la colectividad mixta de humanos y de no humanos que participan de sus rituales, se han constituido mutuamente. ¿Cómo es, pues, que un dispositivo que constituye un hito en las apropiaciones de la tierra por los indios y en la constitución de su existencia como colectividad se mantenga prácticamente invisible para las expediciones de interés

científico hasta finales del siglo XX? ¿Cómo es que, fuera de su probable papel en el estatus de Incahuasi como curato nuevo en la reorganización del obispado por un obispo español poco después de su construcción a mediados del siglo XVIII, tengamos que esperar hasta fines del siglo XX para tener noticias suyas por medio de un antropólogo norteamericano?

Estas preguntas se derivan de nuestra certidumbre en que son constituciones como las de este templo las que necesitaríamos describir en detalle si queremos hacer honor a las perspicaces miradas indígenas que hoy habitan y organizan el mundo amerindio sudamericano y quizá más allá. Creemos, en suma, que son estas miradas endógenas las que guardan las claves para una descripción y comprensión cabal de los dispositivos ontológicos en los Andes peruanos, de aquellos mecanismos por los cuales se constituyen los mundos amerindios que abrigan áreas como Cañaris.

4. Referencias

- Alva Mariñas, Pedro. 1995. "Pachacamac en la serranía de Lambayeque". *Utopía Norteña* 2: 56-89.
- Brüning, Hans Heinrich. 2017. *Diccionario etnográfico de la costa y sierra norte del Perú*. Lima: Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo y Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Cajo Leonardo, José, Cristóbal Barrios Carrillo, José Gaspar Lucero y Juan Javier Rivera Andía. 2017. "¿Quiénes son los Cañaris del Perú? Aspectos históricos y etnológicos de la relación con la tierra y el medioambiente de un pueblo ignorado y amenazado en la sierra de Lambayeque", en *El concepto de lo sagrado en el mundo Andino Antiguo: espacios y elementos pan-regionales*, Alden Yépez, Viviana Moscovich y César Astuhamán, eds., pp. 44-95. Quito: Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- Carrasco Lucero, Alfredo L. 2014. *Incahuasi. Notas para su historia*. Ferreñafe: Imprenta y publicidad "Cruz de Motupe".
- Carrasco Lucero, Alfredo L., Julio Cesar Fernández Alvarado y Karina del Milagro Villarroel Luján. 2016. *Iglesia Qatay: El fervor popular en Incahuasi*. Chiclayo: Dirección Desconcentrada de Cultura de Lambayeque.
- Fausto, Carlos. 2020. *Art Effects. Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Fernández Juárez, Gerardo y Francisco M. Gil García. 2008. "El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso". *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 105-113.
- Gose, Peter. 2018. "The Semi-social Mountain: Metapersonhood and Political Ontology in the Andes". *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 8 (3): 233-267.
- Haberland, Wolfgang. 1990. "Enrique Brüning, un investigador alemán en el Perú", en *Documentos fotográficos del norte del Perú de Juan Enrique Brüning (1848-1928)*, Corinna Raddatz, ed., pp. 29-35. Hamburgo: Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Departamento Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Huamán Rinza, Joaquín. 1996. "Las voces de Cañaris". *Suplemento de "La Industria"* (febrero) 10, pp. 23-25.
- Martínez Compañón, Baltasar J. 1978-1994. *Trujillo del Perú, a fines del siglo XVIII, dibujos y acuarelas que mandó hacer el Obispo don Baltazar J. Martínez Compañón*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

- Meoño Larraín, Hernán. 1994. *La fiesta de San Juan Bautista de Cañaris. Algunos elementos culturales*. Tesis de Bachillerato. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Sociología.
- Myers, Thomas P. y María Susana Cipolletti, eds. 2004. *Artefactos y sociedad en la Amazonía*. Aquisgrán: Bonner Amerikanistische Studien.
- Raimondi, Antonio. 1874. *El Perú. Parte Preliminar, Tomo I*. Lima: Imprenta del Estado.
- Rivera Andía, Juan Javier. 2019. "The Silent 'Cosmopolitics' of Artefacts: Spectral Extractivism, Ownership and 'Obedient' Things in Cañaris (Peru)", en *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*, Cecilie Vindal Ødegaard y Juan Javier Rivera Andía, eds., pp. 165-193. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-93435-8_7.
- . 2022 (2018). "Towards Engaged Ontographies of Animist Developments in Amerindian South America", en *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, Juan Javier Rivera Andía, ed., pp. 1-71. Oxford: Berghahn Books.
- Sahlins, Marshall. 2014. "On the Ontological Scheme of beyond Nature and Culture". *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 281-290.
- Sala i Vila, Núria. 1989. *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial*. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África, Universidad de Barcelona.
- Santos-Granero, Fernando, ed. 2013. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Schaedel, Richard P. 1988. *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning 1886-1925*. Lima: Ediciones Cofide.
- Sendón, Pablo F. 2016. "Cadena Marisol de la, Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds". *Journal de la Société des Américanistes* 102 (1): 235-243.
- Shaver, Dwight A. 1989. "Las costumbres sociales relacionadas con el consumo de bebidas alcohólicas entre los quechua de Incahuasi", en *Estudios etnolingüísticos*. Documento de Trabajo 21, pp. 97-104. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Shaver, Dwight A. y Patricio Sánchez Vides. 1987. "Juan del Oso. Lambayeque, Janque, provincia de Incahuasi (sic)", en *Juan el Oso*, David Weber, ed., pp. 98-115. Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.
- Szolcman, Jan. 1912. *Peru: wspomnienia z podróży*. Varsovia: Gebethner i Wolff.
- Tarkowski, Radosław, Tomasz Wilhelm Pyrcz y Katarzyna Gołuchowska, eds. 2016. *Memorias del naturalista polaco Jan Szolcman de su viaje al Perú entre 1875-1881*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima.
- Valdizán, Hermilio y Ángel Maldonado. 2015 (1922). *La medicina popular peruana. Contribución al folklore médico peruano*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano de Puno.
- Vreeland, James. 1993. "Danzas tradicionales de la sierra de Lambayeque", en *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Raúl R. Romero, ed., pp. 179-217. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.