



Rituales, extractivismo e invisibilidad en los Andes contemporáneos.

Notas sobre las tensiones entre pueblos indígenas, el Estado y los proyectos extractivistas en la sierra norte del Perú

Rituals, extractivism and invisibility in the contemporary Andes.

Notes on tensions between indigenous peoples, the State and extractive projects in the northern highlands of Peru

@ Juan Javier Rivera Andía de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
(juanjavierriveraa@outlook.com) (<https://orcid.org/0000-0002-4099-5765>)

RESUMEN

Este documento está interesado en abordar estas interacciones en el caso específico de los conflictos sociales y ambientales experimentados por los indígenas Cañaris quechua (en los Andes del norte del Perú) vinculados al acceso contemporáneo a la modernidad en general y en particular a los proyectos mineros a gran escala.

Dando voz a las poblaciones directamente afectadas por estos temas (como en este caso los cañarenses), mi objetivo es ampliar el estudio de los efectos de los proyectos de actividades extractivas a gran escala en la ecología humana y en las cosmologías amerindias hacia un enfoque antropológico que vaya más allá de la ontología y epistemología occidental.

ABSTRACT

This document is interested in addressing these interactions in the specific case of social and environmental conflicts experienced by the indigenous Cañaris Quechua (in the Andes of northern Peru) linked to contemporary access to modernity in general and mining projects in particular. big scale.

Giving voice to the populations directly affected by these issues (as in this case the cañarenses), my objective is to broaden the study of the effects of the projects of extractive activities on a large scale in the human ecology and in the Amerindian cosmologies towards an anthropological approach that goes beyond western ontology and epistemology.

PALABRAS CLAVES | KEYWORDS

Conflicto ambiental, minería, Cañaris, impacto, cultura.
Environmental conflict, mining, Cañaris, impact, culture.

Recibido: 09-11-18 Revisado: 10-11-18 Aceptado: 18-12-18 Publicado: 15-01-19
DOI: <https://doi.org/10.36954/cuadernosarguedianos.18.2018-02> | Páginas: 25-37

Como es bien sabido, en la última década, el llamado «auge de los recursos naturales» ha afectado a varias regiones de América del Sur. Independientemente de sus orientaciones políticas, muchos países de la región han experimentado un importante crecimiento económico y varios gobiernos nacionales han aumentado su gasto social. Al igual que en otras partes del globo, los ingresos generados por los altos precios y la demanda de minerales han sido acompañados, en el caso del Perú, por un modelo extractivo que produjo o fortaleció las diferencias sociales y políticas anteriores relacionadas con el acceso a los recursos naturales. Simultáneamente, este *boom* peruano también ha exacerbado el debate sobre los derechos de los pueblos indígenas ubicados en su territorio en contraste con aquellos asociados a los proyectos de la sociedad nacional (Rivera Andía y Ødegaard 2018).

Paralelamente a estos procesos, la antropología americanista (y las llamadas “ciencias sociales” en general) ha participado, de forma creciente, en los debates en torno a la “agencia” o “semiosis” de las cosas (*things*) y de otras entidades no humanas. Una de las consecuencias de este interés en el campo de los estudios amerindios (usualmente agrupado bajo la etiqueta del llamado “giro ontológico”) es el reconocimiento de la necesidad de estudiar las interacciones entre los humanos y los no humanos para obtener una visión más precisa de los mundos indígenas (Rivera Andía 2019).

Este artículo intenta ofrecer algunas breves pistas en torno a estas interacciones en el caso específico de los “conflictos sociales” surgidos a raíz de determinados proyectos mineros de gran escala llevados a cabo en el área Cañaris (sierra de Lambayeque, en los Andes del norte del Perú) (Rivera Andía 2018). Rehusándose a restringir el análisis a declaraciones explícitas o análisis de datos relativos la política nacional, nuestro intento hurga en las prácticas y en las voces no explícitas pero profundamente arraigadas de las poblaciones directamente afectadas (como los cañarenses); busca ampliar así el estudio de los efectos de las actividades extractivas en los colectivos amerindios de humanos y no humanos.

Los precios de la visibilidad

Los pobladores quechua hablantes del área Cañaris (que se encuentra relativamente cerca de lugares mucho más conocidos como Bagua y Conga) han sido hasta ahora prácticamente invisibles, no solo para los científicos sino también para la sociedad peruana en general. En otra parte he sugerido que tal “transparencia” se debería, en parte, a las ideologías que han animado históricamente las imágenes de los Andes peruanos que se centran casi exclusivamente en su región sureña, en torno al eje cuzqueño (a veces llamada, de modo bastante impreciso, «Mancha india» o «Trapecio Andino»). En contraste con el indigenismo (uno de los movimientos clave detrás del surgimiento de la antropología en el Perú), que se centró tradicionalmente en las poblaciones indígenas del sur; los estudios de la parte norte de los Andes peruanos han sido no solo menos frecuentes, sino también mucho menos debatidos por la comunidad de americanistas. A esto podría agregarse que, en el caso más específico del departamento de Lambayeque, la investigación científica que se ha realizado aquí se refiere casi exclusivamente a la arqueología de los sitios precolombinos, que corresponde a la profunda huella dejada por los hallazgos arqueológicos recientes en la reformulación de las identidades regionales en Lambayeque (Asensio 2012).

Sin embargo, la invisibilidad de Cañaris se rompió, aunque brevemente, a principios de 2013, cuando la prensa peruana los incluyó entre los protagonistas de lo que llamaron el “primer conflicto social del año”. Reclamando su derecho a ser consultados sobre un proyecto minero instalado en una cabecera de cuenca, los cañarenses decidieron en contra del abandono de las autoridades regionales y nacionales. Como parece ser común en el Perú, cientos de policías llegaron a Cañaris (donde hasta entonces casi no había presencia de la policía nacional), cuyos pobladores resultaron brutalmente heridos (y de los cuáles un anciano falleció sin que hasta ahora el estado peruano haya tomado ninguna medida para indemnizar a sus deudos).

No obstante, incluso en este contexto, la invisibilidad de Cañaris persiste. Aunque en algunas esferas públicas han comenzado a ser reconocidos como “pueblos indígenas” (junto con otra etiqueta impuesta externamente: la de “pobres”), persiste un silencio sorprendente alrededor de su existencia como un colectivo de características propias. A pesar de su rauda aparición en la prensa regional y nacional, esta no ha prestado la misma atención ni a su biodiversidad

(sus tierras incluyen el bosque más grande conocido de la vertiente occidental andina, hasta ahora casi inexplorado), ni a su “patrimonio cultural” (que incluye características culturales que nunca se registraron en los Andes).¹

Como en muchas otras regiones del Perú, la mayoría de la población de Lambayeque vive en la costa, no en las tierras altas. Además, los centros regionales de poder político y económico también se encuentran en las tierras bajas. Incluso las capitales de provincia a las que se atribuye el territorio de Cañaris están ubicadas en la costa, a unos pocos kilómetros de distancia (Lambayeque y Ferreñafe) y están bastante bien vinculadas a Chiclayo (la capital del departamento). En cambio, la situación es completamente diferente si consideramos los pueblos más importantes de las tierras altas de Lambayeque. De hecho, no existe una carretera que permita el tránsito directo en cualquier tipo de vehículo entre Cañaris, Incahuasi y Penachí, las principales villas de la sierra. Por lo tanto, para acceder a ellos es necesario que vengan de lugares muy diferentes: ya sea de las tierras bajas del este (en Cajamarca) o de las tierras bajas del oeste (en Lambayeque). Dada esta situación, en Chiclayo (el centro político de todo el departamento de Lambayeque), las noticias provenientes de la capital del Perú o del extranjero son mucho más accesibles que las de sus propias tierras altas. En consecuencia, poco se sabe sobre los montañeses, aunque se puede llegar a algunas de sus principales ciudades en solo tres horas desde Chiclayo. De hecho, muy pocos peruanos, incluso si son del Norte, incluirían Lambayeque entre las regiones donde viven los indígenas y donde se habla el quechua todos los días. La imaginación popular restringe al departamento de Lambayeque a un paisaje con amplios desiertos costeros en el que hay algunos sitios arqueológicos espectaculares, algunas cerámicas tradicionales y una gastronomía diversa basada en mariscos.

Dado este contexto, es posible resumir brevemente lo poco que se ha investigado en general en el área Cañaris. Primero, debemos mencionar los estudios sobre el “bosque relicto” de la sierra de Lambayeque². En segundo lugar, hay algunas etnografías sobre “brujería” (Sharon 1980; Skillman 1990), una práctica que se encuentra tanto en las tierras altas como en las bajas. En tercer lugar, y siguiendo la misma perspectiva, desde los centros urbanos ubicados en la costa occidental hasta aquellos lugares bajo su influencia política y económica, hay algunas descripciones breves y dispersas sobre la tradición oral, los rituales religiosos y las tecnologías locales (Vreeland 1987, 1993; Alva 1995, 2008; Gamonal 2010). En cuarto lugar, existe un grupo de estudiosos interesados en el lenguaje indígena de los cañaris (Shaver 1992; Taylor 1982, 2005; Torero 1968). El reducido número y la distribución limitada de estos estudios corresponde a la particular ‘invisibilidad’ de los cañaris. A pesar de que el idioma que ellos hablan ha sido relativamente más estudiado por lingüistas; los cañarenses aún no están representados en las organizaciones que tienen a las lenguas nativas del Perú en el centro de sus intereses. Finalmente, existen breves referencias de historiadores a un grupo étnico llamado Cañar (alguna vez situado en lo que el día de hoy es la provincial de Cañar, en Ecuador) desplazado por los Incas hacia diferentes partes del imperio. Basado en crónicas españolas y en los nombres de lugares locales, una afiliación histórica –que nunca ha tenido mucho interés por los cañarenses mismos– ha sido sugerida pero aún no ha sido probada por datos arqueológicos, lingüísticos, etnográficos o históricos³.

Proporcionaré aquí algunos datos básicos que podrían explicar el lugar particular (o la falta de él), en la región andina, de estos habitantes de la frontera entre los departamentos de Lambayeque, Piura y Cajamarca. La mayoría de ellos son campesinos analfabetos organizados en “comunidades campesinas” incluidas en tres distritos (Cañaris, Incahuasi y Salas) y en la sierra de una provincia (Ferreñafe), cuya altitud se extiende desde 1000 a 4000 metros sobre el nivel del mar y cubre tanto

1 En años recientes, el Ministro de Cultura del Perú realizó la publicación de la primera parte de una esperada colección de grabaciones sonoras consideradas como “música tradicional” (realizadas durante mi trabajo de campo en Cañaris entre 2009 y 2011) en dos pueblos del área Cañaris. Sobre estas y otras publicaciones recientes, puede consultarse Rivera Andía (2016).

2 Las particularidades culturales del área Cañaris parecen tener un paralelo en el dominio de su medio ambiente, aunque los trabajos sobre este último son todavía muy escuetos (Henning y Weigend 2009; Weigend 2002, 2004a y 2004b).

3 En realidad no he encontrado más de cuatro trabajos que analicen explícitamente las comparaciones entre el sur de Ecuador y el norte de Perú: Renard-Casevitz *et al.* (1988) para temas históricos; Hocquenghem *et al.* (1999) para temas sociológicos; Weigend *et al.* 2005 para temas geográficos; y Olivera (2009) para temas arqueológicos. Desde la etnografía, han aparecido recientemente dos trabajos de dudosa calidad (Solari 2013 y Vázquez 2016).

Foto 1.
Ingapirca,
complejo
inca sobre
estructura
cañari



la vertiente oriental como la occidental de los Andes. Las alrededor de 30,000 almas que habitan esta región se encuentran dispersas entre diferentes circunscripciones políticas, cuyos centros están muy alejados entre sí y son de muy difícil acceso (INEI 2008, 2010). ¿Qué elementos definen al área Cañaris? Además del idioma quechua cañaris, otras características compartidas son una estética específica (mostrada profusamente a través del traje femenino), el chamanismo asociado con el uso de un cactus alucinógeno, y la presencia de ciertos rituales y ciertos instrumentos musicales (algunos de los cuales son endémicos) (Rivera Andía 2012, 2013 y 2018; Rivera Andía y Snowdon 2013). Ciertamente, los cañarenses también podrían definirse por lo que los distingue de otras regiones igualmente andinas: la fortaleza de la lengua indígena (Chirinos 2001) y la ausencia de producción y consumo de hoja de coca (que es una especie emblemática para muchos grupos indígenas en el Perú). Tampoco hay un culto fuerte a los espíritus de las montañas (llamadas “apus” o “wamanis” en el sur de Perú) o la más mínima alusión a la noción de Pachamama (generalmente traducida como “Madre Tierra” en el Sur). Además, la violencia política asociada con la “guerra” entre el Ejército peruano y las organizaciones “terroristas” como “Sendero Luminoso”, durante la cual los más afectados fueron los campesinos quechua hablantes (CVR 2003), ha estado casi prácticamente ausente en la región. Finalmente, no muchos cañarenses parecen recordar algo de las jerarquías sociales locales asociadas a las tensiones vividas entre campesinos y haciendas antes de la Reforma Agraria en casi todos los Andes (Ramírez 1991).

La visibilidad de los ritos frente a las etiquetas impuestas desde la academia y el estado

En una investigación previa entre los pastores quechua de Pacaraos, en los Andes centrales peruanos (en el alto valle de Chancay, sierra de Lima), observé las consecuencias de una sustitución de camélidos por bovinos como consecuencia de la fuerte influencia y demanda de carne de la metrópolis de Lima. Sin embargo, pude verificar que esta sustitución completa de un animal nativo (con una larga historia en los Andes) llevada a cabo en unos pocos años (alrededor de la década de 1970), no produjo casi ningún cambio en los rituales tradicionales de marcaje de ganado indígena realizados en la zona. Incluso, en contra de las predicciones de toda una generación de científicos sociales (dirigidos por José Matos Mar y que incluía autores como Fernando Fuenzalida, Carlos Ivan Degregori y Jurgen Golte) que estudiaron los «cambios sociales» de la región (en un proyecto a gran escala que comenzó a principios de los años sesenta y duró hasta los años ochenta), la dimensión ritual del tratamiento del ganado se mantuvo intacta o incluso se hizo más fuerte que



Foto 2.
Músicos
tradicionales
de Cañar

antes. El caso del área Cañar parece basarse en una conjunción similar de «cosmopolitismo» y «tradicionalismo». De hecho, en la actualidad, el área Cañar está asimétricamente saturada por políticas de extractivismo, ideologías de desarrollo, programas de patrimonio cultural, proselitismo religioso y proyectos de turismo, empeños financiados por agentes estatales nacionales, miembros de ONG, iglesias internacionales y empresas multinacionales.

Sugiero que una comprensión de las expresiones rituales y no verbales de Cañar podría darnos luces, primero, sobre las evaluaciones que los cañareños hacen de los llamados “conflictos sociales” en los que están involucrados y de las etiquetas que se les adjudican en estos contextos (como la etiqueta de “pobreza”, o de “terrorista”); y segundo, sobre las alternativas propuestas por ellos frente a los dilemas del extractivismo.

Teniendo esto en cuenta, consideraré ciertas prácticas públicas locales como escenarios culturales donde los cañareños expresan su distanciamiento frente a aquellos elementos indicadores de la “pobreza” a la que usualmente aluden los organismos estatales. Las prácticas donde se demuestra e identifica esta etiqueta (y, por contraste, también la de riqueza) son los rituales religiosos y los concursos folklóricos. En realidad, es en la relación establecida entre ambas prácticas que el distanciamiento frente a la etiqueta de pobreza que se impone a los cañareños se hace visible o, si se quiere, “se promulga”. Adicionalmente, estas actuaciones permiten que tal etiqueta sea susceptible de reflexión colectiva y, por tanto, de crítica; por supuesto, de una que no necesita ajustarse a los medios y contenidos esperados por los miembros de la “ciudad letrada”.

Durante la última década se han realizado importantes investigaciones sobre los vínculos entre la música, el ritual, las identidades étnicas y el cambio de estatus social en los Andes peruanos. Aunque la relevancia de esta literatura académica sea innegable, categorías como indio, señor o mestizo no parecen tener en Cañar la misma relevancia en el uso diario que en las áreas sureñas donde se basan la mayoría de esos estudios.

También hay un considerable número de trabajos sobre los puntos de vista problemáticos de los campesinos indígenas en relación con su acceso a las esferas urbanas y nacionales. Una de las investigaciones fundadoras sobre estos temas fue un proyecto que comparó diferentes comunidades campesinas de habla quechua de la misma región desde principios de los sesenta hasta principios de los ochenta. Una de las principales hipótesis de estos autores fue que los miembros de las comunidades indígenas que enfrentan la modernidad peruana tenían en general dos opciones. Una de ellas fue abandonar la comunidad y emigrar a la ciudad donde se convertirían

en proletarios (que supuestamente era la opción más probable para aquellos que no tienen suficiente tierra para permanecer en la comunidad). La segunda opción fue quedarse y transformarse a la comunidad adoptando la lógica capitalista y las reglas del libre mercado (que se consideró la opción más probable para aquellos con suficiente tierra para quedarse). Según estos autores, las comunidades indígenas deben convertirse en empresas o permanecer “estructuralmente desintegradas” y “dependientes” (Degregori *et al.* 1973; Fuenzalida *et al.* 1982). Mientras que una comunidad agrícola se consideraba, tácitamente, un prototipo de la primera opción, una comunidad ganadera se tomaba como un ejemplo paradigmático de la segunda opción.

Después de realizar un trabajo de campo en la misma región de habla quechua (la ya nombrada Pacaraos), una década y media más tarde (Rivera Andía 2005), me pareció que las comunidades ganaderas finalmente no se convirtieron en empresas capitalistas ni en “desintegradas y dependientes”. Esto fue lo primero que me sugirieron los rituales pastorales contemporáneos (celebrados al menos desde los años sesenta) que hicieron visible la fuerza y la cohesión de una mayoría económicamente poderosa cuya riqueza se basaba en recursos administrados por la comunidad (Rivera Andía 2003). Después de analizar un archivo etnográfico ignorado hasta entonces (Vivanco 2012), sugerí que los estudiosos anteriores consideraban los rituales indígenas en esta región como “remanentes” de una “cultura tradicional” en los tiempos modernos. Por el contrario, los rituales indígenas eran en realidad etapas clave para comprender con precisión problemas como el acceso a la modernidad. En el caso de Cañarís, sugiero que la distancia frente a la etiqueta (aquí social y política, más que académica) de pobreza es adoptada ritualmente. La importancia de este movimiento de alejamiento radica en que esta etiqueta es una de las que las autoridades nacionales peruanas quizá más profusamente han usado y difundido como el principal obstáculo para que las comunidades indígenas accedan a lo que llaman “modernidad” o “desarrollo”.

Teniendo en cuenta mi experiencia previa con los rituales ganaderos en Pacaraos (Rivera Andía 2003), considero aquí sus principales rituales religiosos y espectáculos públicos sin asumirlos ni como un remanente del pasado ni como un puro juego de política identitaria.

Rituales religiosos que contestan las etiquetas de los otros

Antes de continuar, quizá sea necesario señalar que el enfoque aplicado aquí considera los concursos folklóricos y los rituales religiosos como formas de composición del mundo en los que un colectivo (no necesariamente constituido sólo por humanos) reflexiona sobre los problemas actuales que afectan a su sociedad. Además, proponemos que esta reflexión se hace de forma más bien colectiva (en vez de individualmente), y a través de prácticas incorporadas en el cuerpo y en sus gestos que en discursos narrativos o testimonios explícitos.

El ritual religioso en cuestión aquí es la principal celebración anual, vinculada a la imagen más venerada del pueblo (la imagen católica cambian según el pueblo del área Cañarís que se considere). Las celebraciones de cada imagen son responsabilidad de un propietario de tierras específico de la comunidad que hereda el derecho a celebrarlo de una generación a otra. Señalaremos aquí dos casos. Por un lado, en el pueblo de Incahuasi (que también es capital de un distrito del mismo nombre), el mismo ritual está dedicado a una imagen femenina, la mencionada Virgen de las Mercedes. Aunque no es el ícono homónimo oficial del pueblo —que en realidad es San Pablo, a pesar de tener un lugar marginal en el ciclo ritual anual—, Nuestra Señora de las Mercedes es sin duda la más venerada. Por lo tanto, en lugar de una división, aquí encontramos una sustitución del patrón masculino oficial por una imagen femenina que reemplaza a la celebración principal. Por otro lado, en el pueblo de Cañarís, este ritual está dedicado a una imagen masculina, San Juan Bautista, que es la imagen homónima oficial y, con mucho, la más venerada. Pero, de hecho, San Juan se divide en dos imágenes que tienen prerrogativas y poderes ligeramente diferentes. Uno se llama San Juan Grande, el otro se llama San Juan Indio o San Juan Chico, y sólo éste último tiene un poder extraordinario para curar las enfermedades de los cañarenses.

A pesar de sus diferencias, estos y otros rituales del área Cañarís (como también muchos otros ritos campesinos a lo largo de todos los Andes) comparten el objetivo de mejorar la fertilidad de la tierra y el ganado. En Cañarís, San Juan está fuertemente asociado no solo con la curación, sino en general con el agua. Los participantes rituales humedecen con devoción sus cabellos y nuca con

el agua tomada de los bordes de un pantano, donde la imagen de San Juan (sostenida en brazos por el celebrante principal, que está parcialmente sumergido en el agua) gira tres veces al alba. También recogen este agua en recipientes especialmente traídos para el caso y la traen a su tierra y la dan a sus animales. En cuanto a Incahuasi, allí los participantes del ritual dejan el vellón de su ganado después de arrodillarse, rezar, encender una vela y dar una donación monetaria a la Virgen de las Mercedes. Al hacerlo, aseguran la fertilidad y salud de sus animales.

En ambos casos, también, la dinámica y los objetivos de estos rituales impugnan aquella etiqueta de “pobreza”, unilateral y obedientemente definida, por el estado peruano, en términos monetarios, y usualmente ilustrada por la dependencia (o el predominio) de la agricultura sobre otras formas de sustento. La prevalencia de la reciprocidad y el intercambio de servicios (propia de cualquier grupo campesino con cierto grado de autonomía) sobre los pagos monetarios (en un contexto nacional en el que los productos básicos y el dinero son cada vez más valorados) suele estar en la base de la adjudicación de esta etiqueta. Los cañarenses, cuya riqueza depende principalmente de la tenencia de la tierra, la agricultura y los intercambios recíprocos de mano de obra y servicios, no pueden, evidentemente, acceder con facilidad al mundo de la sociedad nacional peruana, en términos de igualdad con aquellos que tienen una forma de sustento altamente monetizada (Degregori *et al.* 1973; Fuenzalida *et al.* 1982). Lo que sí pueden hacer es contravenir localmente, por medio de sus rituales, aquella correspondencia entre el trabajo en la tierra y la etiqueta de pobreza. Esta tarea es tanto más útil y urgente por cuanto la estigmatización como “pobres” es usada, en el contexto extractivista actual, para privar a los cañarenses de sus derechos a ser consultados sobre el proyecto minero multinacional actual en sus tierras como pueblos indígenas (Rivera y Snowdon 2013). En efecto, la estigmatización como “campesinos pobres” no solo difiere del punto de vista de los cañarenses, sino que también puede usarse para privarlos de su voz como un grupo indígena. En última instancia, una de las consecuencias del uso de esta etiqueta es deslegitimar su posible participación en las negociaciones actuales sobre el proyecto minero multinacional. Si son “pobres”, lo que el estado debe hacer es brindarles asistencia y promover el desarrollo: sacarlos de esa “pobreza” consistiría, presuntamente, en brindarles acceso a los (probablemente escasos y necesariamente bien remunerados) puestos de obreros no calificados como los que el proyecto minero promete crear. Más aún, no consistiría, evidentemente, en prevenir los daños ambientales y los problemas sociales (asociados a todo un espectro de que van desde derrames de relaves mineros hasta la prostitución infantil) que esa misma actividad extractivista produce en otras regiones del Perú. En resumen, al etiquetar a los cañarenses como meros campesinos pobres, el Estado peruano alimenta un conjunto de declaraciones simbólicas que minan tácitamente sus posibilidades de tener voz en los proyectos multinacionales mineros actuales dentro de sus tierras.

Reaccionando a las amenazas configuradas por estos vínculos entre el trabajo de la tierra, la negación de sus derechos y la etiqueta de pobreza; los rituales de Cañaris e Incahuasi componen un mundo donde la propiedad de la tierra y los intercambios de mano de obra y servicios se consideran, por el contrario, como las fuentes más importantes de riqueza. Por lo tanto, en lugar de aceptar el estatus atribuido externamente a los “campesinos pobres”, los cañarenses insisten y reafirman, por medio de estos rituales, en la necesidad de aumentar la fertilidad de sus tierras y ganado. En realidad, si el estado peruano clasifica discursiva y explícitamente que el hecho de ser pobre está vinculado a la tierra, los rituales cañarenses, por su parte, afirman (de manera no verbal, pero igualmente contundente) que la posesión de esta es fundamental para tener suficientes cultivos y suficiente ganado.

Como mostraré en la siguiente sección, todavía hay otra forma local de lidiar con la etiqueta de la pobreza y sus consecuencias. Me refiero ahora a los concursos folklóricos que tienen lugar al mismo tiempo y que (no del todo paradójicamente) compiten por casi los mismos escenarios utilizados por los rituales religiosos descritos anteriormente.

Los concursos folklóricos y la distancia de la pobreza

Tanto en Incahuasi como en los demás pueblos de Cañaris, el principal ritual religioso anual ahora está acompañado por un festival folklórico que es organizado de forma independiente por sus autoridades municipales y con financiamiento recibido directamente del estado peruano o indirectamente de organizaciones ligadas a confesiones religiosas protestantes o proyectos

mineros. Desde los años setenta, la gente de Incahuasi adoptó el concepto de un “festival folklórico” creado por un grupo de maestros de escuelas rurales, algunos de ellos nacidos en Incahuasi pero educados en ciudades de la costa, probablemente bajo una ideología nacionalista, que reaccionó contra la proximidad e influencia de la República del Ecuador.⁴ Más tarde, y hasta el presente, este concurso folklórico, llamado Inkawasi Takin, ha sido apoyado financiera y logísticamente por el municipio; mientras que los rituales religiosos no están financiados con dinero público, sino por la riqueza de familias campesinas específicas (debe recordarse que aunque la lógica del los concursos folklóricos implican un ganador, los rituales más bien presuponen un patrocinador). Hoy en día, el nacionalismo de los concursos folklóricos de antaño parece mezclarse con la promoción de ritmos urbanos y «latinoamericanos» e instrumentos musicales, muy diferentes de los instrumentos musicales indígenas locales tocados durante los rituales religiosos (Carrasco 2013).

La historia de este concurso folklórico en particular, y sus réplicas regionales para la comprensión del desarrollo cultural de la gente de Cañarís no deben ser subestimadas. Desde la primera vez que fue organizado a principios de los años setenta por un grupo de maestros de escuela de la ciudad de Incahuasi (bajo la influencia política del ‘Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas’), el festival folklórico ha aumentado su número de participantes, su financiamiento y su duración. Además, se ha replicado también en otros pueblos del área Cañarís. Hoy en día, en el pueblo de Cañarís, dos organizaciones financiadas con fondos externos también organizan un festival folklórico similar. Uno es el municipio y el otro es una orden católica, fundada por un sacerdote alemán y presente en algunos de los lugares más aislados del Perú (llamada “Misioneras de Jesús, Verbo y Víctima”), a la que algunos cañarenses acusan de recibir donaciones de la empresa que conduce exploraciones mineras.

Aquí describiremos, muy brevemente, la dinámica de los concursos folklóricos, resaltando aquellos aspectos que contrastan con los rituales religiosos. Aunque la versión de Cañarís no es tan fuerte como la de Incahuasi, los concursantes y espectadores parecen ser igualmente sensibles a los mensajes clave de este festival. Quienes se involucran en los concursos folklóricos lo hacen con la esperanza de obtener algunas de las compensaciones monetarias o productos ofrecidos por los organizadores. Aunque podrían considerarse como una especie de iniciativa de arriba hacia abajo, estos concursos folklóricos (y los festivales que los engloban) se proponen como una forma de exposición de sus concursantes y público a aquella forma de “modernidad” que atraviesa el mercantilismo del mundo urbano peruano capitalista y neoliberal y, así, como una alternativa para rehuir la etiqueta de “pobreza”. Con algunas variaciones entre ciudades, los concursos folklóricos siguen un patrón similar tomado de las ciudades de las tierras bajas. Es muy importante tener en cuenta que estas competiciones también son espectáculos folklóricos de baile, canto y teatro. En realidad, el jurado y los competidores siempre están completamente rodeados por un público que está dispuesto a mostrar públicamente y en voz alta su apoyo particular. Los concursos folklóricos hacen un uso constante y fuerte de los dispositivos eléctricos (como reproductores de mp3, micrófonos y altavoces). Esta primera característica proporciona un marcado contraste con los rituales religiosos, que no recurren a ningún otro dispositivo aparte de los instrumentos musicales locales hechos a mano. Precisamente, esa “modernidad” imaginada del mundo urbano en las tierras bajas está asociada con los instrumentos musicales eléctricos y manufacturados, y con la música que estos interpretan. Otra característica destacable atañe al uso del espacio: mientras que los concursos folklóricos se llevan a cabo en un solo escenario principal, las fases fundamentales de los rituales religiosos ocurren en diferentes lugares de manera simultánea o consecutiva.

Como se dijo anteriormente, los agricultores que participan activamente en rituales religiosos, desestabilizan la etiqueta de “pobres” que usan las autoridades y agencias nacionales mediante la afirmación de la riqueza intrínseca a la propiedad de la tierra y a la autonomía.⁵ En lo que respecta a los concursos folklóricos, sus participantes promueven una estrategia inversa, aunque

4 Un trabajo, que incluye documentación fundamental al respecto, ha sido publicado recientemente por Alfredo Carrasco (2018).

5 Para una problematización de la concepción y práctica de la “propiedad” de la tierra, puede verse el capítulo consagrado al tema (titulado “The Silent ‘Cosmopolitics’ of Artefacts: Spectral Extractivism, Ownership and ‘Obedient’ Things in Cañarís (Peru)”) en Ødegaard y Rivera Andía (2018).

con el mismo objetivo: sin cuestionar la estigmatización de la pobreza, los concursantes y público cañarenses hace alarde de ser suficientemente ricos para moverse con comodidad y frecuencia entre las ciudades de las tierras bajas y las comunidades indígenas de las tierras altas. Esta movilidad les permite, como en otras regiones de los Andes, establecer empresas relativamente grandes o monopolizar el poder político y la financiación asociada a un municipio (Ansión *et al.* 2000).

Es de notar también que quienes participan en rituales religiosos y concursos folklóricos pertenecen o apoyan a diferentes organizaciones políticas clave en la región. Por un lado, los que están directamente involucrados en los rituales religiosos se unen en un grupo de propietarios de tierras (localmente llamados, según su jerarquía, “cofradías” o “comunidad”) que, como en otras partes de los Andes, es una de las principales formas de organización política. Por otro lado, quienes participan y apoyan los concursos folklóricos tienen al municipio como su eje económico y político. Las actividades y el poder de la comunidad se basan principalmente en actividades agrícolas y en la tenencia de la tierra. En cambio, el municipio depende, de forma predominante, de la financiación del exterior; los gobiernos nacionales o regionales les asignan una cierta cantidad de dinero cada año. Los miembros y simpatizantes de cada organización toman en cuenta estas diferencias, que permean las decisiones acerca de cuál de ellas se apoyará en cada ocasión. En términos generales, el municipio atrae a aquellos más interesados en acceder al mundo urbano de las tierras bajas, mientras que la comunidad une a aquellos cuya riqueza proviene sobre todo de la tenencia de la tierra.

Hay otra consecuencia de estos aspectos económicos y políticos de la participación en rituales religiosos o concursos folklóricos. De hecho, ambos se realizan alrededor de las mismas fechas en las principales aldeas de las tierras altas de Lambayeque. Esta simultaneidad adquiere no solo un sentido de confrontación tácita sino también un significado de indiferencia explícita entre ambos grupos. Una vez al año, los concursos de espectadores y participantes rituales, “ricos” y “pobres”, campesinos, comerciantes y asalariados, dramatizan lo que los define y lo que los distingue. Y lo hacen incluso ocupando los mismos lugares. El ritual religioso puede ocupar el lado de la plaza principal donde se encuentra la iglesia. En contraste, el concurso folklórico ocupará el lado de la plaza principal donde se encuentra el municipio desde donde, de manera bastante significativa, el sonido de sus usualmente enormes parlantes casi el control de todo el espacio. Incluso en lugares rituales marginales como los que están fuera de la plaza principal, esta confrontación parece ser la regla. Por ejemplo, antes, durante y después de la procesión de San Juan Bautista hacia los pantanos, el municipio organiza, como parte del festival folclórico, partidos de fútbol que tienen lugar en un estadio que se encuentra en la misma ruta tomada por los participantes en el ritual.

En resumen, los rituales religiosos vinculados al trabajo en la tierra y los concursos folklóricos apoyados por fondos externos, expresan (de forma no verbal) alternativas contrastadas frente a la estigmatización en tanto que “pobres” que sufren los habitantes del área Cañaris. Los grupos constituidos anualmente promueven estas reacciones a la estigmatización, sea reafirmando la importancia de la protección y la fertilidad del ganado y los cultivos relacionados con la propiedad de la tierra (en este caso, por medio de rituales religiosos); o sea proclamando su acceso a la riqueza monetaria y los objetos de consumo considerados propios de la sociedad nacional peruana moderna (aquí, por medio de los concursos folklóricos). Ambas prácticas públicas y colectivas expresan sendas formas de reacción frente a las consecuencias de ser estigmatizados como “campesinos pobres”. Una lo hace componiendo un mundo que obtiene su riqueza del trabajo de la tierra, y el otro lo logra al jactarse de un gasto monetario excesivo. Esto explica, en buena medida, por qué los participantes de ambas actuaciones públicas acuden a la indiferencia recíproca. Puede ser importante tener en cuenta que no hay, en absoluto, una confrontación directa entre los participantes en el ritual y los que acuden a concursar o espectar los concursos. Tampoco sería fácil detectar un conflicto entre los cañarenses que se basaría en esta división. En lugar de una confrontación abierta, observamos una constante indiferencia, una indiferencia bastante activa en la supresión del otro mundo; al menos en el aspecto sonoro de los equipos eléctricos de los concursos folklóricos. No hay que olvidar que las actuaciones públicas de los cañaris en concursos folklóricos y rituales religiosos descritas aquí ubican a sus participantes en una cartografía política y económica sumida en enormes desigualdades. Estas desigualdades, además, incluyen el mundo del conocimiento científico, en general, y de la entografía peruana

nor-andina, en particular. Así, pues, lamentablemente, todavía tenemos que hacer frente a la falta de etnografía antes de la llegada de la empresa minera. Sin datos diacrónicos y sin comparaciones etnográficas con áreas vecinas, no será posible explorar si estas reacciones a la estigmatización en forma de actuaciones públicas que encontramos en Cañaris, se restringen a ésta área de los Andes.

Epílogo⁶

Como dijimos al inicio, hace algunos años, la prensa peruana se ocupó de Cañaris, donde tuve la suerte de vivir como antropólogo en trabajo de campo por unos años, entre los años 2009 y 2011. ¿Qué hizo que Cañaris dejara, de pronto, de ser invisible y se tornara en un protagonista de lo que los medios de comunicación y varias columnas periodísticas? En un contexto marcado por la poca voluntad de diálogo de una empresa minera de capitales extranjeros, y por la desidia de las autoridades regionales y nacionales, Cañaris decidió protestar públicamente. Detuvo y liberó ilesos a los trabajadores –uno de ellos, armado– de una empresa relacionada con la minera; trató de acercarse al campamento minero y bloqueó una vía de acceso que es usada principalmente por la empresa minera. Actuaron así, a pie y provistos apenas de algunos bastones de madera. Después de acciones pacíficas, de prácticas democráticas y de no haber cesado de buscar la coordinación con el Estado peruano; los cañarenses decidieron mostrar su renuencia al tipo de minería que se les ofrece, y su apuesta por un desarrollo fundado en los medios que sustentaron siempre su forma de vida campesina. Tal es su –para algunos, impresionante, quizá incomprensible– voluntad.

¿De donde viene esta voluntad, que podía percibirse ya cuando yo llegué a Cañaris? Los pocos agentes externos que se han aproximado a esta comarca, se debaten entre dos actitudes bastante relacionadas entre sí: la ignorancia y la displicencia. Muchos fenómenos de su historia reciente se podrían explicar por una mezcla siempre variable de ambas actitudes. Ya en los inicios de la República, el italiano Antonio Raimondi –que tuvo el gran mérito de visitarlos– no puede dejar de mostrar su desprecio por sus hábitos y sus supersticiones. ¿Y acaso esto es diferente en el siglo XX? Sólo encontramos lo siguiente: la destrucción, hecha usualmente por unas autoridades locales que hace muchos años que ya no viven allí, de un valioso patrimonio arquitectónico que se reemplaza por cemento; la subvención de la enseñanza de una música que se les quiere imponer como propia por profesores foráneos que ignoran el patrimonio musical único de esta región, la evangelización apoyada en la donación de medicinas traídas de la ciudad o del extranjero; la renuencia a compartir con ellos archivos enteros dedicados a su propia tradición cultural; y, más recientemente, la brutal represión policial que han sufrido hace unas semanas y la suspicaz tacha de “terroristas” que ha recaído sobre los campesinos cañarenses que se pusieron al frente de las protestas.

Durante años, Cañaris fue invadida por bandoleros que usurparon sus tierras con el poder de las armas. Sin embargo, nadie recuerda haber visto nunca tantos policías como los cientos que, en las recientes protestas, ocuparon la zona y dispararon contra una población desarmada. Ni los heridos trasladados a hospitales públicos –a horas de viaje y sin apenas recursos humanos ni infraestructura–, ni el funeral de un hombre de avanzada edad, aparentemente asfixiado por los gases lacrimógenos, han merecido la atención de la prensa ni de la sociedad nacional.

¿Qué más le debe Cañaris al Estado peruano? ¿Las escasas y pequeñas enfermerías empeñadas en imponerles prácticas de “salud” y formas de alumbramiento que les son ajenas? ¿Escuelas, a horas de camino, con profesores que no hablan su idioma ni tienen incentivos reales para aprenderlo? Ningún agente del Estado que hayamos encontrado alguna vez allí hablaba quechua o se interesaba por ser traducido al idioma mayoritariamente hablado en Cañaris. Por su parte, la así llamada “mesa de diálogo”, efímeramente instalada por el Gobierno el mismo año por gobierno, ni siquiera se planteó un problema tan fundamental para sus objetivos como el de la traducción, como si se pudiese dialogar de manera eficiente y en igualdad de condiciones en una lengua que no es la materna. Menos aún se ha planteado el problema de la igualdad en el acceso y el manejo de fuentes de unas autoridades venidas de la capital y una población campesina con una tasa de analfabetismo y un grado de aislamiento tan altos como los de Cañaris.

⁶ El presente epílogo está basado en un texto aparecido hasta ahora sólo por medio de algunas páginas de Internet poco difundidas bajo el título de “Una oportunidad para el Perú llamada Cañaris”.

Aunque esta parezca una historia conocida y repetida, es importante notar que trata no sólo de la legitimidad de un Estado y del derecho de un pueblo, sino que involucra sobre todo una cuestión de conocimiento, de saber (y, por tanto, de ignorancia). ¿Cuánto de conocimiento (además de legitimidad) estamos dispuestos a socavar? ¿Cuánto de saber vamos a seguir desperdiciando en aras de un supuesto progreso para todos (y probablemente real sólo para una élite ignorante) y de unos rápidos ingresos económicos que, por lo demás, no parecemos estar en capacidad de aprovechar en bien de todos?

En el estado actual de la educación en el Perú, no pocos podrían preguntarse de qué saber o conocimiento se está hablando aquí. Pero no se requiere, en verdad, de esfuerzos desmedidos para verificar que Cañaris posee, por poner sólo algunos ejemplos, un patrimonio cultural único en el Perú (y probablemente en todos los Andes), una riqueza cultural que apenas ha sido atisbada; y unos conocimientos ancestrales que abarcan áreas tan diversas como la medicina tradicional y la arquitectura religiosa. No se requiere tampoco de mucho tiempo para confirmar que el área Cañaris preserva unos restos arqueológicos de inusual iconografía –apenas registrados y nunca estudiados– y bosques relictos con numerosas especies de animales y plantas hasta ahora insospechadas y nunca estudiadas. De hecho, Cañaris muestra bastante bien cuánto ignoramos, los peruanos, el Perú (y esta ignorancia es tanta que uno estaría tentado de dudar si se explica por carencias crónicas o por voluntades ocultas). ¿Tienen acaso nuestras instituciones gubernamentales para el desarrollo y la cultura alguna utilidad mayor que la de promover el conocimiento –accesible para todos– de regiones y pueblos como los de Cañaris?

Ahora bien, a pesar de estar rodeados por una sociedad que, si no los ignora, los estigmatiza de “pobres” o de “terroristas”, los ciudadanos de Cañaris han mostrado hasta ahora una dignidad y una fortaleza más que notables. ¿Por qué siguen hablando un idioma que es ajeno al poder político nacional, sus detentores, sus estructuras y sus ideologías? ¿Por qué no ceden los cañarenses a la tentación de la violencia organizada y clandestina –que, como ya dijimos, nunca abarcó esta área, ni siquiera en los momentos más duros de la violencia política que asoló el Perú– y siguen apelando al derecho? No se trata, evidentemente, de desconocimiento: “¡No somos terroristas! ¡Si fuéramos terroristas, qué vamos a respetar a los policías!” ha dejado dicho recientemente un cañareño.

Cañaris guarda las claves de estas y otras preguntas. Y estas respuestas, estamos persuadidos, bien podrían ayudarnos a entender algunos de los tantos misterios de la historia del Perú y de su compleja realidad cultural. Cañaris no es en absoluto un problema; sino una oportunidad, no sólo para medir la aptitud de nuestras autoridades para respetar el juicio de un pueblo (por humilde que les parezca), sino sobre todo para conocernos mejor como nación.

Bibliografía

- ALVA MARIÑAS, P. 1995. "Pachacamac en la serranía de Lambayeque". *Utopía Norteña* (2). Lambayeque: FACHSE. Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo.
- . 2008. "Don Víctor Huamán Reyes: el Cacique moral de Cañaris". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (1): 257-270.
- ANSIÓN, J. et al. 2000. *Autoridad en Espacios Locales: Una Mirada Desde la Antropología*. Lima: PUCP.
- ASENSIO, Raúl H. 2012. "Nosotros los muchik. Turismo, arqueología, antropología y discursos de identidad colectiva en la costa norte del Perú (1987-2009)". En: *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. Lima: IEP, Pasos.
- CARRASCO, Alfredo. 2013. *Inkawasi, la singularidad de sus expresiones culturales*. Ferreñafe: CIDEA.
- . 2018. Inkawasi Takin. "El nacimiento de una fiesta en los Andes norteños". En Rivera Andía, J. J. (ed.): *Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*. Buenos Aires: Colección Ethnographica (Rumbo Sur).
- CHIRINOS, Andrés. 2001. *Atlas lingüístico del Perú*. Cuzco, Lima: Ministerio de educación, Centro Bartolomé de las Casas.
- COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (CNDDHH). 2013. *Cañaris desde adentro*. Lima: Grufides. Video. Acceso 13 diciembre, 2013. <http://www.youtube.com/watch?v=fzoe1B1y3mw>.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR) 2003. *Informe Final*. Lima: CVR. Acceso 3 febrero. 2013. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>.
- DEGREGORI, C. y J. GOLTE. 1973. *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: IEP.
- FUENZALIDA, F. et al. 1982. *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. Lima: IEP.
- GAMONAL GUEVARA, Ulises. 2010. *Tupay Tupana y otros relatos del Alto Marañón*. Jaén: Editorial Filito.
- HENNING, T., y M. WEIGEND. 2009. "Nasa sanagoranensis spec. nov. – a new shrubby species of Nasa Weigend ser. Carunculatae (Urb. y Gilg) Weigend (Loasaceae) from the Amotape Huancabamba Zone". *Revista Peruana de Biología* 16: 151-156.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie, Zaida LANNING y Pierre GONDARD. 1999. *Contribución al conocimiento de una zona de encuentro entre los Andes ecuatorianos y peruanos*. Lima: IFEA.
- MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ. 2012. *Convocatoria para el Cuarto y Quinto curso de capacitación de intérpretes de lenguas indígenas para la consulta previa*. Lima: Viceministerio de Interculturalidad, Dirección General de Interculturalidad y Derechos de los Pueblos. Acceso 4 febrero, 2013. http://www.mcultura.gob.pe/sites/default/files/docs/convocatoria_cuarto_curso_de_intérpretes.pdf
- ØDEGAARD, Cecilie y Juan Javier RIVERA ANDÍA (eds.). 2018. *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*. Londres: Palgrave Macmillan.
- OLIVERA NÚÑEZ, Q. (ed.). 2009. *Antiguas civilizaciones en la frontera de Ecuador y Perú. Una propuesta binacional para la integración andina*. Asociación Amigos del Museo de Sipán.
- RAMÍREZ, Susan 1991. *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Madrid: Alianza.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, Thierry SAIGNES y A.C. TAYLOR. 1988. *Al Este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier. 2003. *La fiesta del ganado en el valle del Chancay*. Lima: PUCP.
- . 2005. *Músicos en los Andes. Testimonios y textos escritos de dos músicos en el valle del Chancay*. Lima: PUCP.
- . 2012. "Un enigma etnográfico en los Andes septentrionales del Perú. Notas sobre un aerófono indígena tocado sólo por mujeres". *Indiana*, 29: 253-272.
- . 2013. "Una organología tradicional de los Andes septentrionales peruanos. En torno a los instrumentos musicales de la sierra de Lambayeque (distrito de Cañaris, provincia de Ferreñafe)". En *Anthropos*, 108: 463-480.
- . 2016. "Nuevos estudios sobre la peculiar iglesia virreinal de Incahuasi y la historia de una región postergada de los Andes (área Cañaris, Lambayeque, Perú)". En *Indiana*, 33 (2): 145-160.
- . 2018. "Andean Musical Expressions: ethnographic notes on materialities, ontologies, and alterities". En Seligmann, L. y K. Fine-Dare (eds.): *The Andean World*. London: Routledge.

- . 2019. "Introduction: Towards Engaged Ontographies of Animist Developments in Amerindian South America". En J. J. RIVERA ANDÍA (ed.): *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*. Londres: Berghman Books.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.). 2018. *Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*. Buenos Aires: Colección Ethnographica (Rumbo Sur).
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier y Cecilie ØDEGAARD. 2018. "Introduction: Indigenous Peoples, Extractivism, and Turbulences in South America". En Ødegaard y Rivera Andía (eds.): *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*. Londres: Palgrave Macmillan.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier y Peter SNOWDON. 2013. *The owners of the land*. Genk: Het Vervolg.
- SHARON, Douglas 1980. *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo Veintiuno.
- SHAVER, Dwight 1992. "El quechua de Lambayeque en relación con las demás variedades quechua". *Estudios etnolingüísticos II*, editado por Stephen Parker. Yarinacocha: ILV.
- SKILLMAN, Donald. 1990. *Huachumero: Peruvian Curandero Jorge Merino Bravo*. R. San Diego: Museum of Man.
- SOLARI PITA, Mirko. 2013. "Les chemins de l'ethnicité: Étude comparative des identités des descendants des mitmaquna cañaris dans la région andine", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, puesto en línea el 13 diciembre 2013, consultado el 19 diciembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66120> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.66120
- TAYLOR, Gerald. 1982. Breve presentación de la morfología del quechua de Ferreñafe. *Lexis*, 6 (2): 243-270.
- . 2005. Innovaciones morfológicas en un dialecto quechua aislado: el caso de Ferreñafe. *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes*, editado por Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz. Aachen: Shaker Verlag.
- TORERO, A. 1968. "Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca". *Anales Científicos de la Universidad Agraria* (VI): 291-316.
- VÁZQUEZ SUÁREZ, Víctor. 2016. *Viaje en búsqueda de los mitmakuna cañaris en el norte del Perú*. Cañar: Gráficas Hernández, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- VIVANCO, Alejandro. 2012. *Una etnografía olvidada en los Andes*. Madrid: CSIC.
- VREELAND, James 1987. "La tonada del chimu en la fiesta andina de Incahuasi". *Suplemento Dominical de La Industria*: 6
- . "Danzas tradicionales de la sierra de Lambayeque". *Música, danzas y máscaras en los Andes*, editado por Raúl R. Lima: PUCP.
- WEIGEND, M. 2002. "Observations on the Biogeography of the Amotape-Huancabamba Zone in Northern Peru". *Plant Evolution and Endemism in Andean South America. Botanical Review*, 68: 38-54.
- . 2004a "Four new species of *Nasa* ser. *Alatae* (Loasaceae) in the Amotape-Huancabamba Zone of Peru". *Novon* 14: 134-146.
- . 2004b "Additional observations on the Biogeography of the Amotape-Huancabamba Zone in Northern Peru – Defining the South-Eastern limits". *Revista Peruana de Biología* 11(2): 127-134.
- WEIGEND, M., E. F. Rodríguez-R. y C. Arana (eds.) (2005). "Bosques relictos del NO de Perú y SO de Ecuador". *Revista Peruana de Biología* 12(2): 179-336.