

# Nuevos estudios sobre la peculiar iglesia virreinal de Incahuasi y la historia de una región postergada de los Andes (área Cañaris, Lambayeque, Perú)

New Studies on the Peculiar Viceregal Church of Incahuasi and on the History of a Disregarded Region of the Andes (Cañaris Area, Lambayeque, Peru)

**Juan Javier Rivera Andía**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú  
rivera.jj@pucp.edu.pe

En años recientes, han aparecido varios estudios dedicados a una región hasta ahora no muy estudiada de los Andes: las tierras altas de Lambayeque. A un ritmo sin precedentes, en los últimos tres años se ha publicado casi una decena de estudios que abordan esta región, sobre la que existe muy poca información etnográfica, histórica o arqueológica. Aquí abordaremos solo aquellos que, a nuestro modesto criterio, podrían ayudar a llenar el vacío que todavía afecta a la sierra de Lambayeque, una pieza hasta ahora ausente en la antropología y la etnografía de los Andes.

Así, toda la bibliografía acerca del área Cañaris puede resumirse en unas cuantas páginas (Rivera Andía 2014), entre las que sobresalen, solo para el caso de Incahuasi —el pueblo más grande y dinámico del área—, autores como Cajo Leonardo (1989 y s.f.), Castillo *et al.* (1990), Vreeland (1993) y Taylor (2009). En los últimos años, sin embargo, se han realizado publicaciones cuya frecuencia y número, para esta región, resultan insólitos; y que muestran aspectos del llamado ‘mundo andino’ que o eran desconocidos o contradicen directamente lo que hasta ahora sabíamos al respecto (Alva Mariñas 2008; Fernández Alvarado 2010 y 2013; Gossuin 2013; Groenewald 2011a y 2011b; Huamán Rinza 2008; Martínez Santamaría 2011; Rivera Andía 2011, 2013a y 2013b; Romero 2012; Sax 2014; Taylor 1999; Torre 2009).

Las recientes contribuciones que aquí se discutirán se concentran, a nuestro juicio, en dos aspectos: por un lado, la presentación de nuevos documentos históricos de valor inestimable; y, por el otro, la descripción de una arquitectura eclesíastica virreinal, que tiene, en el área Cañaris, uno de sus exponentes más peculiares.



Recibido: 8 de noviembre de 2016; aceptado: 25 de noviembre de 2016

INDIANA 33.2 (2016): 145-160

ISSN 0341-8642

<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i2.145-160>

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

**Los Cañaris de Lambayeque (Pedro Alva Mariñas, 2013)**

Esta publicación presenta uno de los documentos claves para la historia del área Cañaris. Se trata, en palabras del autor, de “tres legajos de documentos antiguos que constituyen traslados notariales originales que hacen referencia a diligencias judiciales” (5) en torno a las tierras que hoy se encuentran en la comunidad campesina de Cañaris (en el distrito del mismo nombre y en la provincia de Ferreñafe). El primero consta de treinta folios y data de 1876: “se refiere exactamente al sitio de Talalpampa del cual no parece existir referencia específica actual [...]. Lo que sí parece preciso es que forma parte de Congona” (17). El segundo documento, de 53 folios, data de 1745 y se refiere a Illambe y Congona. En cuanto al tercer documento, se trata de una copia modernizada del anterior, y es el único cuya transcripción es incluida en esta publicación.

Solamente esta transcripción constituye ya una contribución muy importante de Pedro Alva Mariñas (un antropólogo peruano que ha dedicado, desde hace algunas décadas, varios trabajos a Cañaris), a pesar de sus posibles errores o libertades quizá debidas a la ausencia de un paleógrafo especializado: “las fechas del último tercio del siglo XVIII, son intrusivas y no sabemos las razones exactas de ello. Por ello en la transcripción colocaremos entre paréntesis la fecha que consideramos, provisionalmente como real” (34).

Alva Mariñas incluye además un ‘croquis’ (aunque, lamentablemente, no muy nítido) que formó “parte de la documentación presentada al Ministerio de Agricultura, solicitando la titulación del territorio comunal” (3). Es precisamente esta solicitud de Cañaris –hecha, en colaboración con el autor (14), entre 1986 y 1993: esto es, justo antes que la comunidad iniciara su integración “al sistema de carreteras departamental” (8)– la que parece constituir, pues, el origen del presente libro (6). Alva Mariñas añade algunos datos acerca del reconocimiento legal de esta comunidad campesina ante las instancias burocráticas nacionales: “ha sido la República [...] la que [...] la condenó a la oscuridad legal [...] hasta 1921 en que se abre la posibilidad de recuperar su personería jurídica a través de procesos poco claros y bastante complicados. En el caso de Cañaris [...] la obtienen el 10 de octubre de 1956” (7-8).

*Los Cañaris de Lambayeque* describe, además, otra solicitud de reconocimiento que, aunque similar a la de Cañaris (pues se trata de una comunidad aledaña, en cuyo proceso de reconocimiento, aparentemente, también estuvo involucrado Alva Mariñas), tiene resultados muy distintos:

La Comunidad Campesina Túpac Amaru II se constituyó como tal el 13/12/1986 [...] El 22 de junio del año siguiente obtiene su reconocimiento oficial mediante la R.D No 363-87/AG-DRIII-LOS y también su plano conjunto, que son entregados en Palacio de Gobierno. Pero tres años después la Dirección Regional de Agricultura, con sede en Lima, emite la Resolución No. 295-90/DGRA&CAR que deja sin efecto la resolución de reconocimiento oficial de la Comunidad y suspende su inscripción en Registros Públicos. Los alegatos de la Comunidad no tuvieron resultados positivos y a la fecha el propio Gobierno Regional de Lambayeque, en la actual administración, está procediendo a cancelar también los derechos de propiedad comunal (11-12).

Es probable que los lectores no dejen de preguntarse por las razones de esta notable divergencia de resultados entre dos procesos aparentemente tan similares. En vez de acercarnos a una posible respuesta, Alva Mariñas nos pone al tanto de la relevancia actual que ha adquirido la propiedad de la tierra en el contexto del arribo de un proyecto minero transnacional a Cañaris: “las elecciones comunales vienen sufriendo la interferencia de la empresa minera que está interesada en contar con una directiva cercana a sus intereses y como prueba de ello es el proceso de nulidad de las recientes elecciones comunales tramitado ante el poder judicial con sede en Jaén” (9).

Aunque tampoco encontramos muchos más detalles sobre este proceso –crucial para la existencia misma de la comunidad de Cañaris–, este libro no deja de ser, como casi todas las publicaciones de Alva Mariñas, un esfuerzo pionero en los trabajos pendientes para una etnografía de la sierra de Lambayeque.

A continuación, nos acercaremos a otro trabajo pionero y repleto de datos fundamentales para comprender otra parte importantísima del área Cañaris: Incahuasi.

#### ***Incahuasi. Notas para su historia* (Alfredo Carrasco Lucero, 2014)**

Alfredo Carrasco Lucero es un profesor que ejerce su labor, desde muchos años, en el sistema escolar público de la sierra adscrita al distrito de Incahuasi (departamento de Lambayeque, en el norte peruano). Oriundo de las tierras bajas de la provincia de Ferreñafe, el autor logra, como otros loables docentes peruanos, no solo realizar investigaciones por cuenta propia, sino además difundirlas a pesar de los exiguos medios con que lamentablemente cuentan los profesores del Perú.

Como bien lo señala el autor, en las primeras páginas de este libro, mucho de lo que se ha afirmado hasta hoy sobre la comunidad campesina y el distrito de Incahuasi carece de validez científica (12). A esta falencia habría que añadirle la escasez que afecta a toda la cuenca alta de la vertiente occidental de los Andes lambayecanos.

En este contexto, es posible considerar el presente libro, *Incahuasi. Notas para su historia*, como una verdadera mina de informaciones, etnográficas y documentales, obtenidas de primera mano. Aquí señalaremos solo dos de sus aportes principales. El primero se relaciona con la fundación de Incahuasi, cuya historia, a pesar de ser bastante parcial, permite vislumbrar cómo esta villa pasó de una fundación clandestina en los años finales del virreinato del Perú, a consagrarse como una capital de distrito en la República. Esta evolución se llevó a cabo por medio de un conjunto de operaciones tanto legales –la compra de tierras a los caciques o los pleitos contra los ‘vecinos’ de regiones adyacentes– como ilegales –por ejemplo, la instalación, en 1747, de una ‘capilla’ con ‘campana y rollo’ y el nombramiento de un ‘alcalde’ y un ‘alguacil’, en desmedro de la capilla de la hacienda aldeaña donde hasta entonces “se sepulta, se bautiza, se hace matrimonios y relaciones de todos los feligreses vecinos y aún de todos los parientes” de los fundadores



*Figura 1.* La Provincia de Lambayeque con el pueblo de Incahuasi (mapa en base a John Manuel Kennedy T. ([https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Administrative\\_Map\\_of\\_Perú\\_JMK.svg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Administrative_Map_of_Perú_JMK.svg)) y OpenStreetMap contributors (<https://www.openstreetmap.org>)).



*Figura 2.* Vista posterior del templo virreinal de Incahuasi, Sierra de Lambayeque (foto: Juan Javier Rivera Andía, 2011).

de Incahuasi (16). Carrasco Lucero añade, con esta publicación, informaciones cruciales para debatir las hipótesis –hasta ahora solo sugeridas por los documentos parcialmente transcritos gracias a autores como Huertas (1996: 15-16)– en torno a la fundación clandestina e ilegal de Incahuasi, cuya iglesia fue construida por los indígenas de Cañarís contraviniendo las leyes virreinales.

El segundo aporte importante de este trabajo tiene que ver con una joya arquitectónica aparentemente única en todos los Andes del Perú, a la que hasta la fecha se han dedicado solo unos pocos y someros trabajos, publicados en folletos, informes gubernamentales o entradas de enciclopedias virtuales. Nos referimos a la iglesia de Incahuasi, cuyo techo, construido enteramente con materiales vegetales, sigue siendo renovando cada lustro por los habitantes de este pueblo. Carrasco Lucero no solo describe varios detalles de su arquitectura –como el nombre de los recipientes de piedra con base de madera dispuestos para el agua bendita: *mučka* (22)–, sino que además presta atención a las narraciones –como aquella que dice que basta con excavar un poco en el piso del templo para que brote agua (22)– y prácticas locales en torno a ella.

Entre estas últimas, Carrasco Lucero nos provee, además, de datos útiles para entender la evolución de las prácticas colectivas asociadas al templo de Incahuasi. Así, sabemos ahora que, a mediados de la primera mitad del siglo XX, una familia aparentemente foránea recibe las parcelas correspondientes a una de las imágenes veneradas en el templo; y que, a partir de entonces, las celebraciones en torno a ella comienzan a opacar lentamente las otras (sobre todo, a partir de la inauguración de un festival folclórico a mediados de la segunda mitad del siglo XX) (23). El autor también provee de materiales que confirman la estrecha relación, en esta región, entre las celebraciones religiosas realizadas por las cofradías y la tenencia, herencia y disputas por las tierras (27).

Este libro también nos provee con transcripciones de los inventarios del templo; y que elabora un registro de las transformaciones arquitectónicas que ha sufrido en las últimas décadas. Sorprendentemente, entre estas encontramos, por ejemplo, no solo que el cementerio y el campanario originales se vuelvan casas particulares, sino que, incluso después de su declaración como patrimonio regional, se le hayan agregado torres de cemento y “se le construyen veredas y muros de sostenimiento [para el] descontento de la población” (22).

Nos detenemos en las informaciones sobre el templo de Incahuasi porque creemos que, los datos presentados por Carrasco Lucero proveen de suficientes indicios para señalar, no solo una marcada antropomorfización del mismo, sino además del carácter ‘vivo’ del templo (tal como se muestra de manera más explícita en Fernández Alvarado, Carrasco Lucero & Villaroel 2016). De hecho, podríamos hablar aquí de una mutua constitución entre los incahuasinos y el templo. En efecto, en el plano sincrónico, el templo funciona como una suerte de cartografía no solo de las tierras y los cerros que

circundan el pueblo, sino sobre todo de la organización de los miembros de la comunidad. En el plano diacrónico, esta mutua constitución entre los incahuasinos y esta entidad no-humana, se expresa más bien en las características del templo que atañen al mundo mitológico y ritual. Así, por ejemplo, Carrasco Lucero recoge no solo relatos orales sobre la fundación de capillas y templos a partir de hechos extraordinarios que alteran el medioambiente, sino también describe el ordenamiento temporal sustentado por las celebraciones religiosas vinculadas a las imágenes guardadas en el templo.

Si este templo puede ser más que un objeto diseñado y construido por una sociedad que habría impreso en ella un conjunto de técnicas manuales, es decir, si es un sujeto con un estatus ontológico que comparte ciertas características con los humanos, es claro que eso solo se podrá dilucidar por medio de trabajos como el de Carrasco Lucero. Vale la pena señalar que –aunque las sugiera– este libro no tiene necesariamente interés en debatir con aquellas hipótesis (a menudo inspiradas en etnografías sudamericanas de tierras bajas) en torno a un proceso histórico por medio del cual un templo-sujeto y los hombres se habrían constituido mutuamente. Habría que aclarar quizá que Carrasco Lucero sigue, más bien, las perspectivas desarrolladas por los así llamados estudios andinos en el Perú, a su vez herederos del indigenismo. A modo de crítica constructiva, quizá podría notarse la ausencia de un debate más explícito con otras teorías antropológicas sobre los Andes peruanos; y con trabajos históricos fundamentales para el norte peruano –aunque no directamente relacionados con las tierras altas– como los de Ramírez (1991 y 1996).

En suma, *Incahuasi. Notas para su historia* constituye una exploración única, hasta la fecha, tanto por su gran riqueza de fuentes inéditas de los siglos XIX y XX transcritas de archivos regionales y locales –por ejemplo, sobre la formación del distrito o la constitución de sus símbolos (45)–, como por el registro etnográfico que incluye –por ejemplo, la lista completa de las familias predominantes en cada pueblo, o de las imágenes albergadas en el templo–.

Con esta publicación, Carrasco Lucero sigue la senda de aquellos intelectuales peruanos que, lejos del poder y el centralismo limeños, se han acercado al pueblo mismo partiendo de su propia experiencia. En palabras del autor, lo que sin duda logra este valioso libro es justamente “volcar la añoranza por el pasado histórico en una práctica libre y real” (13).

En la siguiente sección, abordaremos otro estudio que también concierne a la historia de esta región y a sus iglesias, pero con una perspectiva a la vez menos detallada y más amplia, pues abarca tanto las tierras bajas como la sierra de Lambayeque.

***Templos virreinales de los valles de Lambayeque* (Juan Castañeda Murga, María del Carmen Espinoza Córdova y Eduardo Pimentel Carranza, 2015)**

Este libro es una contribución notable a la historia de la arquitectura eclesiástica en el norte del Perú. Tal como sucede con la etnografía de esta región, los autores notan que, en Lambayeque, también es “poca [...] la atención que se le ha puesto a la investigación de los monumentos históricos” (13).

Uno de los primeros aspectos de Lambayeque que este libro resalta es su carácter fronterizo. Así, en el siglo XVI —cuando era parte del corregimiento de San Miguel de Piura (22)—, Lambayeque oscila como una zona de frontera entre las áreas de influencia de Lima y Quito. En efecto, pueblos como Jayanca, Salas, Ferreñafe y Penachí (cuyo predominio político y eclesiástico en la sierra de Lambayeque se mantendrá por algunos siglos) aparecen como parte del obispado de Quito en 1572; pero en 1598 se encuentran adscritos al arzobispado de Lima (26). Ya entrados en el siglo XVIII la situación aparece, en cambio, mucho más estable: ya definido el obispado de Trujillo, el pueblo de Penachí se torna un anexo del curato de Chiclayo.

El segundo aspecto al que se consagra el libro son las cofradías virreinales en Lambayeque —que sumaban 14 en el siglo XVI (42)—. Los autores describen su organización interna y ensayan su definición como unas asociaciones de laicos reunidos para la ayuda en la veneración y el culto de un patrono o fiesta religiosa. Además, ofrecen una clasificación de las mismas, que deja, sin embargo, algunos cabos sueltos con respecto a los criterios utilizados. La tierra, por ejemplo, no aparece como uno de los aspectos definitorios de las hermandades. Sin embargo, los mismos autores así parecen señalarlo en otras partes del libro: “En el medio rural la riqueza de las cofradías estaba principalmente basada en tierras, ganado y viviendas en los pueblos” (56). Recogen, incluso, casos en los que las tierras de una cofradía son susceptibles de repartirse entre la población indígena: “La cofradía de la Purísima Concepción de Lambayeque era propietaria de tierras y pastos conocidos como ‘tierras de la Virgen’; pero debido al descuido de los mayordomos, el corregidor las repartió entre los indígenas en 1776” (69).

También queda abierta la pregunta acerca de la pertinencia de acudir a la bibliografía etnográfica existente sobre las cofradías en el Perú. A partir de esta, por ejemplo, se destaca una diferencia importante entre otras regiones andinas en las que los cargos dentro de las cofradías son periódicamente ocupados por elección de los miembros de la misma; y Lambayeque, donde estos cargos son de por vida y se heredan de padres a hijos. Gracias a este libro vemos que, por ejemplo, en el siglo XVIII, algunos doctrineros se autonombraban “mayordomos perpetuos” de las cofradías que organizaban (47-50) siguiendo las directivas de las Constituciones del Sínodo Diocesano de Trujillo de 1623 (49).

Otra de las cuestiones abordadas por este libro son los ornamentos (a los que acceden por medio de sus inventarios) y elementos arquitectónicos de los templos de Lambayeque,

tanto en el caso de aquellos todavía en pie como en el de los que se encuentran hoy convertidos en ruinas o reducidos a escombros (si tomamos en cuenta la distinción elaborada por Gordillo 2014). Junto con la glosa de descripciones previas (haciendo uso del lenguaje técnico apropiado), el libro nos ofrece un conjunto impactante y único de fotografías, sobre todo en el caso de aquellas iglesias, capillas y conventos abandonados a causa de epidemias (169), un “clima insano”, la vulnerabilidad a las inundaciones (117), o “la falta de agua y la invasión de las dunas” (135).

Aunque este libro abarca sólo tres de las iglesias de la sierra de Lambayeque (así, por ejemplo, no se menciona la de Janque), ofrece claves importantes acerca de la construcción del actualmente único templo virreinal sobreviviente en el área Cañaris: la iglesia de Incahuasi. ¿Quiénes pudieron haber sido sus albañiles, a qué parte de la sociedad virreinal peruana pertenecían los diseñadores y constructores de este templo levantado en 1747 con el apoyo de un sacerdote (184)? Por los mismos años y no muy lejos de Incahuasi, pero en el otro extremo de Lambayeque (a orillas del Pacífico), en Eten, un indígena promueve la construcción de otro templo católico: “en 1780, gracias a la iniciativa de Juan de Dios Liza, indio de esa doctrina, se desenterró la vieja estructura [...] y con el auxilio de algunos se pudo reedificar el antiguo templo [...] cada año costaba de su propio peculio la festividad del Corpus en la antigua capilla” (166-167). Detalles como estos ofrecen un panorama más complejo que el de la participación de mano de obra indígena al lado de los alarifes españoles (94).

No son pocos los casos descritos en el libro que, además, contienen detalles arquitectónicos similares a algunas de las características más resaltantes de la actual iglesia de Incahuasi (como sus columnas salomónicas externas o su techo compuesto de materiales vegetales). Así, por ejemplo, en “La Ramada de San Pedro, conocida actualmente como capilla de San Francisco”, “las columnas son troncos de algarrobo que primero fueron envueltos con una sogá y luego cubiertos con un mortero de yeso y arena, dándole forma entorchada” (152). Los autores también mencionan una fotografía de inicios del siglo XX en la que aparecen las ruinas de San Juan de la Punta (viceparroquia del curato de Ingenios), con “columnas de madera revestidas con entorchado de yeso” (193).

Ahora bien, aunque entre las iglesias derruidas descritas, el techo sea evidentemente aquello acerca de lo que tenemos menos datos, tenemos noticia, en 1799, de la existencia de una “horconería [...] que sostenía una ‘ramada de paja’” (171) dedicada a la “Limpia concepción de Mochumi”. En el caso de “La iglesia de indios de Santa Lucía”, los autores mencionan que “podemos inferir que tuvo una cubierta a dos aguas hecha de cañas cruzadas, encima de las esteras, luego una capa de paja y sobre ella el barro mezclado con estiércol” (129). Acerca del templo de Penachí, ahora sabemos que fue devorado por “un incendio –causado por un cohete que cayó sobre el techo, que era de caña y paja– [que] acabó con el templo [en 1742]” (182). El techo de paja se mantiene,

además, por lo menos hasta 1817, en que vuelve a incendiarse la iglesia por culpa de un “cohetero borracho” (183). Incluso el rol cartográfico de la iglesia de Incahuasi aparece insinuado en otro antiguo pueblo de la región: así, el obispo Martínez de Compañón recoge, en el siglo XVIII, las siguientes noticias: “desde tiempos inmemoriales había dos parcialidades en Mórrope: Facho y Minimisal, ‘que guardan exacta distinción, assi en los lugares que ocupan en la iglesia como el que a cada una le corresponde en las procesiones y sepulturas’” (155).

Para concluir, cabe resaltar que quizá lo único que podría sorprender al lector de este notable libro es el término algo abrupto que se le ha dado. Esta ausencia de un balance o algunas consideraciones finales no deja de llamar la atención en vista de la riqueza del contenido de este trabajo verdaderamente precursor.

Los dos trabajos que reseñaremos ahora –de calidad muy dispar entre sí– se concentran en el templo de un solo pueblo de Lambayeque y que, como ya mencionamos, constituye una muestra única de la arquitectura virreinal del norte peruano: la iglesia de Incahuasi.

***Iglisya Qatay. El fervor popular en Incahuasi (Julio César Fernández Alvarado, Alfredo Carrasco Lucero & Karina Villarroel Luján, 2016)***

El libro *Iglisya Qatay* constituye, ante todo, un documento de enorme valor. Nos ofrece listas detalladas, no sólo de los diversos pueblos (llámense anexos, caseríos o centros poblados) de buena parte de la sierra de Lambayeque. Además, nos provee de datos nunca antes publicados, como los detalles de la arquitectura del magnífico templo de Incahuasi (incluyendo las medidas exactas de cada una de sus partes), de las imágenes, altares e instrumentos rituales que este alberga y, sobre todo, de los componentes, los participantes, las técnicas y los conocimientos e insumos asociados a la renovación periódica de su techumbre de paja.

Pero no es sólo como texto escrito que *Iglisya Qatay* resalta, sino también como documento visual, pues contiene gráficos y fotografías de gran calidad y precisión. El libro viene, además, acompañado de un DVD en el que una voz nos presenta, en el quechua de Ferreñafe –también conocido como quechua cañaris, *llakwaq*, *llakwash* o *linwaras* (29)–, tanto el pueblo como la iglesia y el ritual de su retechado.

Los autores presentan también la perspectiva histórica de los mismos pobladores de este pueblo. Encontramos, por ejemplo, los relatos asociados a la construcción del templo, como el del entierro de ‘botijas de plata’ en sus esquinas, o el de la huida al cerro Lungan de una campana de oro oculta en un bosque (de aliso y *makmak*) en torno a un manantial cuyo lugar ocupa hoy la iglesia (74). Los autores muestran así cómo la tradición oral sobre la iglesia es, en realidad, también aquella sobre el origen del pueblo mismo.

*Iglisya Qatay* registra, además, la evolución del templo de Incahuasi por medio de aquellos cambios observables en su arquitectura como la construcción de la sacristía adyacente (40), la clausura de las puertas laterales o la apertura de una puerta trasera (en el 2001). Algunas de estas modificaciones incluyen, notablemente, el cemento: así, por ejemplo, un sacerdote recubre con éste buena parte del piso de la iglesia –extrayendo, en 1958, restos humanos que se trasladaron al cementerio (41)–; y, más grave aún, un alcalde agrega dos torres de ladrillo y concreto a la fachada original (levantadas en 1983 y retocadas en el 2004) eliminando las columnas de madera que sostenían el techo en el frontis (44). Los autores muestran con detalle cuán importantes son estas columnas, no sólo desde el punto de vista material, sino también simbólico: son esculpidas a mano de una forma similar a la de los percutores (llamados *qiritu*) de los tambores rituales de Incahuasi (44), y se tallan en ellas “carillas antropomorfas” y astros que se interpretan como “protectores, ángeles o santos” (44).

Esta publicación enmienda varios errores en los que han incurrido trabajos previos (como aquel que se discutirá a continuación), que o asumen la existencia de estructuras intemporales, o ignoran llanamente la historia de la sierra de Lambayeque. El caso del techado ritual de la iglesia de Incahuasi –que los autores describen en gran detalle– es emblemático al respecto (122): “el techado de la iglesia no se hacía por sectores, sino por apellidos de primera y apellidos de segunda; que se ubicaban al este y al oeste del techo, respectivamente [...]. Recién en la segunda mitad del siglo pasado [...] se decide dividir en partes proporcionales cada caída del techo” (85-86). Además de la información histórica, *Iglisya Qatay* proporciona un mapa iluminador que ilustra la correspondencia entre la división dual de familias en Incahuasi y la distribución de tierras entre las mismas (teniendo como eje el río epónimo) (89). Esta distribución, a su vez, está íntimamente relacionada con la organización religiosa de la comunidad: “la creencia de que las tierras eran de los santos o de las imágenes que en la iglesia existían, por ello las cofradías disponían de una serie de bienes, principalmente extensiones regulares de tierras y ganado, con los cuales cumplían sus ‘obligaciones’” (67).

Este énfasis en la historia de la iglesia está acompañado por una certera mirada antropológica, que les permite describir aspectos claves del techado ritual de la iglesia –“El ñaqsaku [...]. Es el peinado que se realiza al techo una vez culminado [...] A partir de este hecho al techo le hablan como si fuera un ser vivo” (106)–, y extraer sus consecuencias, tal como se sugería ya en *Incahuasi. Notas para su historia*: “el techo es visto como un ser humano al que le hablan como si estuviera vivo” (109).

El detalle etnográfico de *Iglisya Qatay* permite a los autores registrar también la renuencia a participar en el techado que exhiben dos organizaciones importantes en Incahuasi: por un lado, los prosélitos forjados a partir de la presencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (120) y, por el otro, la municipalidad –“la población lamenta

esta indiferencia de las autoridades municipales” (99)–. En ambos casos, en realidad, su ausencia responde a una suerte de antagonismo frente al catolicismo y la comunidad de Incahuasi. Estas circunstancias vuelven incluso más asombrosa una práctica de raigambre indígena como el techado ritual de la iglesia. En efecto, a diferencia de lo que encontramos en Incahuasi, las iglesias de otros pueblos de la sierra de Lambayeque (como Cañaris, Penachí o Janque) fueron, en su mayoría, completamente remodeladas y reconstruidas usando cemento y zinc; sin dejar rastro en ellas de la valiosa arquitectura virreinal de Lambayeque. A pesar de ello, los autores han logrado detectar el surgimiento del uso de las técnicas de techado de Incahuasi en otros pueblos, como Tungula.

Pero este libro muestra algo más importante aún: Incahuasi guarda, no sólo una arquitectura hoy única en Lambayeque, sino sobre todo unos conocimientos únicos, unos conocimientos que ellos preservan y transmiten de formas que están todavía por descubrirse –como recuerdan los autores, en Incahuasi “no existen constructores con especialización formal” (123)–. Tal es la mejor forma de cumplir con el objetivo de “llenar vacíos académicos” (18) que tiene *Iglisya Qatay*. Este libro es, finalmente, un ejemplo del detalle al que deberían aspirar tantos otros estudios hechos por antropólogos peruanos sobre los Andes.

Finalmente, abordaremos otra publicación dedicada al templo de Incahuasi. En vista de sus múltiples problemas, esta puede servir para mostrar la forma en que no debería desarrollarse una investigación etnológica. El caso es tanto más llamativo por cuanto el folleto que se mencionará ahora ha sido elaborado por alguien proveniente de un departamento de Antropología (en Saint Andrews, Escocia), mientras que *Iglisya Qatay* podría considerarse una etnografía cabal a pesar de no contar con etnólogos entre sus autores.

***Iglesia de San Pablo. Tesoro arquitectónico y cultura viva de Incahuasi (Luz Martínez Santamaría, 2014)***

Lo más visible de este trabajo probablemente sea su escasa claridad respecto a conceptos claves y básicos del mundo rural andino, tales como los de ‘iglesia’, ‘cofradía’ y ‘comunidad’. En primer lugar, la autora de esta publicación parece asumir, sin evidencia alguna a la vista, que el establecimiento de las cofradías entre los fundadores de Incahuasi es necesariamente posterior a la construcción del templo. Así parece manifestarse en las siguientes líneas (en las que se mantiene la ambivalencia del término ‘iglesia’): “La iglesia jugó un papel fundamental [...] a través del establecimiento de un complejo sistema de mayordomías religiosas” (1).

En segundo lugar, encontramos también la suposición de que las cofradías habrían surgido junto con la ‘comunidad’ (4); aunque no esté del todo claro lo que la autora entendería con este término. Finalmente, para añadir más confusión a esta suerte de

fusión de cofradía, iglesia y comunidad, Martínez Santamaría asegura que “la iglesia representa simbólicamente la comunidad” (8).

Pero este folleto sin bibliografía ni listado de fuentes primarias –a pesar de incluir referencias como “(fol. 2v.)” (2)– no tendría quizá mayor trascendencia si la autora no hubiese contado con el aval institucional de la máxima institución gubernamental encargada de la cultura en el Perú.

En efecto, Martínez Santamaría es la autora de dos de los tres estudios que ha publicado la Dirección de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura del Perú (dirigida por Mujica Bayly) (2015), junto con vídeos y pistas musicales que ilustran el espacio musical de la sierra de Lambayeque. Aunque no podemos aquí tratar en detalle esta publicación, bastaría quizá con anotar aquí algunas de sus afirmaciones más peregrinas. Por un lado, asevera que “la penetración quechua en la región” se habría llevado a cabo en dos “oleadas”, una de las cuales estaría relacionada con la expansión de Pachacámac entre los siglos VII y IX d.C. (10). Sin embargo, no encontramos, en el texto de Martínez Santamaría, ninguna referencia lingüística al respecto. Por otro lado, la autora confunde la política incaica de desplazamientos de poblaciones (conocidas como ‘mitimaes’ o *mit-maq*) con la política colonial europea de trabajos forzados (conocida como *mita*): “En esta práctica de desplazamientos masivos, conocida como mita” (13).

En su segundo trabajo, firmado en colaboración con Manayay Rinza, aparecen varios problemas relacionados no solo con el conocimiento del quechua sino también del castellano. Así, *runa* es traducido como ‘varón’ (29), cuando, no solo en el quechua de Cañaris sino en muchos otros, tiene el significado de ‘ser humano’ o ‘persona’, cualquiera sea el género. Algo similar parece suceder con el español. El abuso de neologismos, por ejemplo, llega al paroxismo en el caso de los términos formados a partir de la raíz contenida en el concepto antropológico de ‘rito’: encontramos sustantivos –como “ritualidad” (24) o “ritualidad individual” (34)–, adjetivos –“acción ritual”, “función ritual” (33), “vehículos rituales” (41) e incluso “prácticas [...] ritualizadas” (23)–, y expresiones –“performativizadores de la eficacia ritual” (24)– no solo dudosas sino simplemente no definidas.

Esta arbitrariedad terminológica está, de hecho, asociada a un conjunto de generalidades que atañe no solo a otros conceptos utilizados, como el de ‘tradición’; sino también a las afirmaciones mismas de Martínez Santamaría y Manayay Rinza. Leemos, por ejemplo, que “En la sierra de Lambayeque [...] la música y las danzas juegan un papel fundamental” (23). ¿Cuál es ese papel fundamental? ¿En qué formas, espacios y tiempos se expresa y qué factores sostienen ese ‘papel’ de la música y la danza en Cañaris? La respuesta de los autores se concentra en una sola coreografía, que no es exclusiva de Cañaris ni de los Andes, aunque sí, aparentemente, de antigua data en toda esta amplia región: la ronda llamada *taki*. El *taki*, sin embargo, es un tipo específico de baile, una

ronda de hombres y mujeres entrelazados que, en ciertas celebraciones, cantan en torno a un hombre acompañado de un cordófono. El *taki* puede aparecer, por ejemplo, en las celebraciones del carnaval o en la iniciación de los niños, pero no las define, ni les es imprescindible, ni mucho menos es la única expresión musical que contienen. No se entiende, pues, cómo esta coreografía podría expresar el “papel fundamental” de la música y danzas en Cañaris.

La malinterpretación del término *taki* es, pues, tan flagrante como la de los vocablos de *mita* y *runa*. Igual de visible pero quizá menos verosímil, es que el Ministerio de Cultura del Perú haya publicado estos trabajos firmados por Martínez Santamaría, donde se afirma, sin proveer ninguna evidencia, que en Cañaris existe hoy una “danza que representaría a los Chimú, grupo étnico” (36), refiriéndose al reino prehispánico que poblara la costa norte entre 1000 y 1200 d. C. aproximadamente.

Cuatro años después de la publicación de un trabajo similar en otra región del norte peruano (Pugliesi, Gómez de la Torre & Martínez 2012), la oficina dirigida por Mujica parece persistir en el “exotismo de la mercancía” y la “franca manipulación” propia de ciertos “profesionales de la cultura” encargados de la “salvaguardia” del patrimonio cultural (Díaz Viana & Tomé 2007: 19-20).

En suma, trabajos como este no recuerdan sino el “sesgo claramente mercantilista” necesario para “competir en singularidad y exotismos” que señalan Díaz Viana y Tomé (2007: 18). Difícilmente podría ser mayor el contraste entre las aproximaciones a la iglesia de Incahuasi realizadas por Martínez Santamaría, por un lado, y por Fernández Alvarado, Carrasco Lucero y Villarroel, por el otro. Si la primera ha producido un remedo de etnografía pergeñado de jerga seudocientífica, los segundos han presentado un estudio modesto pero fiel a los hechos descritos.

### Consideraciones finales

En definitiva, estos nuevos trabajos que atañen a la sierra de Lambayeque constituyen, en el contexto de esta región andina, un conjunto sin precedentes de esfuerzos por desentrañar su todavía opaca historia y recóndita sociedad. Dos trabajos (el de Alva Mariñas 2013 y el de Carrasco Lucero 2014) nos proveen de materiales importantísimos sobre su pasado (en los casos específicos de Cañaris e Incahuasi), y tres trabajos ofrecen datos y reflexiones pertinentes acerca del contexto y los detalles de uno de los elementos claves de esa historia. Así, la iglesia virreinal de Incahuasi es ahora parte de un contexto mayor (gracias a Castañeda Murga, Espinoza Córdova & Pimentel Carranza 2015) y cuenta con intentos de análisis llevado a cabo, por un lado, pormenorizado y en común acuerdo con la población (como es el caso de Fernández Alvarado, Carrasco Lucero y Villarroel 2016); y por otro lado (y lamentablemente), con desatención por los hechos (tal como es patente en el trabajo de Martínez Santamaría 2014). Si la banalidad descriptiva

–financiada desde centros de poder (sea la capital del Perú o centros de investigación en el Reino Unido)–, o el modesto aporte de materiales históricos y antropológicos –apoyada en recursos locales (sino en el autofinanciamiento)–, predominarán al final; dependerá, en buena medida, de la lucidez ya demostrada de los mismos lambayecanos.

### Referencias bibliográficas

- Alva Mariñas, Pedro  
 2008 Don Víctor Huamán Reyes: el ‘cacique moral’ de Cañaris. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 37: 257-270. <<https://bifea.revues.org/3483>> (20.12.2016).  
 2013 *Los Cañaris de Lambayeque. Sus títulos coloniales*. Chiclayo: Instituto de Desarrollo Regional (INDER) 2013.
- Cajo Leonardo, Hipólito  
 1989 *Inkawasi runapa rimanan. Recopilación de palabras y frases del quechua de Inkawasi y Cañaris*. Ferreñafe: Talleres del Comité de Educación de la Cooperativa Agraria de Usuarios.  
 s.f. *Poemas, cuentos, cantares del Ande ferreñafano. Proyecto cultural “Inkawasi Ishkay Waranqa”*. Ferreñafe: Consejo Provincial de Ferreñafe.
- Carrasco Lucero, Alfredo  
 2014 *Incahuasi. Notas para su historia*. Ferreñafe: Imprenta y publicidad “Cruz de Motupe”.
- Castañeda Murga, Juan, María del Carmen Espinoza Córdova & Eduardo Pimentel Carranza  
 2015 *Templos virreinales de los valles de Lambayeque*. Lima: Universidad de San Martín de Porres (USMP).
- Castillo, D., J. Guerra, J., E. Guzmán, & J. Miranda  
 1990 *Inkawasi. Estrategias para el desarrollo*. Lima: Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Ingeniería.
- Díaz Viana, Luis & Pedro Tomé (coords.)  
 2007 *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla-León, Consejería de Cultura y Turismo.
- Fernández Alvarado, Julio César  
 2010 Cañaris del Norte y del Sur: Una visión desde el norte del Perú. En: *Perspectiva Latinoamericana* 7: 58-73. <[https://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/PL/2010PDF/05\\_JulioCesarFernandezAlvarado.pdf](https://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/PL/2010PDF/05_JulioCesarFernandezAlvarado.pdf)> (20.12.2016).  
 2013 *El proceso histórico de los Cañaris en la Región Lambayeque, Perú*. Tesis de doctorado en Bienestar Social y Desarrollo Local. Chiclayo: Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo. <<http://tesis.usat.edu.pe/handle/usat/611>> (20.12.2016).
- Fernández Alvarado, Julio César, Alfredo Carrasco Lucero & Karina Villaroel Luján  
 2016 *Iglesia Qatay. El fervor popular en Incahuasi*. Chiclayo: Dirección Desconcentrada de Cultura de Lambayeque.
- Gordillo, Gastón  
 2014 *Rubble. The afterlife of destruction*. Durham: Duke University Press.

- Gossuin, Tatiana  
 2013 L'eau, entre mythes, rituels, et pratiques dans la cosmologie des gens originaires des hautes montagnes de Lambayeque au Pérou. Tesis de maestría, Université de Strasbourg. Manuscrito no publicado.
- Groenewald, Ronel  
 2011a El tejido y la cultura. El significado de los tejidos en Inkawasi. En: Coombs, David (ed.): *Una mirada al mundo quechua: aspectos culturales de comunidades quechuhablantes*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 255-272. <[http://www-01.sil.org/acpub/repository/Una\\_Mirada\\_v\\_Cover\\_web\\_Feb28\\_2012\\_2.pdf](http://www-01.sil.org/acpub/repository/Una_Mirada_v_Cover_web_Feb28_2012_2.pdf)> (20.12.2016).  
 2011b. Prácticas y creencias sobre el embarazo entre los quechuhablantes de Inkawasi. En: Coombs, David (ed.): *Una mirada al mundo quechua: aspectos culturales de comunidades quechuhablantes*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 183-215. <[http://www-01.sil.org/acpub/repository/Una\\_Mirada\\_v\\_Cover\\_web\\_Feb28\\_2012\\_2.pdf](http://www-01.sil.org/acpub/repository/Una_Mirada_v_Cover_web_Feb28_2012_2.pdf)> (20.12.2016).
- Huamán Rinza, Joaquín  
 2008 *Mitos y leyendas de Cañaris*. Chiclayo: Ediciones Prometeo Desencadenado.
- Huertas, Lorenzo  
 1996 Patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532-1850). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 25: 91-124.
- Martínez Santamaría, Luz  
 2011 Qishay, salbakay, kawsay: enfermar, salvarse y revivir. Embarazo y parto en la sierra norte del Perú, Comunidad de San Pablo de Incahuasi (Departamento de Lambayeque). *Revista Salud, Historia y Sanidad*, 6(1): 3-22. <<http://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/shs/article/view/1905>> (20.12.2016).  
 2014 *Iglesia de San Pablo. Tesoro arquitectónico y cultura viva de Incahuasi*. Incahuasi: Imprenta Chiclayo.
- Ministerio de Cultura del Perú  
 2015 *Música y cantos tradicionales de Cañaris*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Ramírez, Susan  
 1991 *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Madrid: Alianza.  
 1996 *The world upside down: Cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Pugliesi, Renzo, Juan Gómez de la Torre & Marino Martínez  
 2012 *Danzan las aves: música, fiestas y rituales de Luya*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Rivera Andía, Juan Javier  
 2011 Una flauta traversa tañida por interpretes femeninos en la sierra norte peruana. *Estudios Latinoamericanos* 31: 127-144.  
 2013a 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). *Anthropos* 108: 463-480.

- 2013b Un Patrimonio cultural ignorado y en riesgo en los Andes septentrionales del Perú. Apuntes etnográficos sobre dos instrumentos musicales endémicos de la sierra de Lambayeque. En: Heinrich, Hanna & Harald Grauer (eds.): *Wege im Garten der Ethnologie. Zwischen dort und hier. Festschrift für María Susana Cipolletti*. Collectanea Instituti Anthropos, 46. Sankt Augustin: Anthropos Institut, 285-306.
- 2014 Fuentes para el estudio de una región 'invisible' de los Andes Peruanos: Contribución para una bibliografía exhaustiva sobre la sociedad y la naturaleza en la sierra de Lambayeque, Perú. *Anuario Americanista Europeo*, 12: 47-77.
- Romero, Virginia
- 2012 Folklore y desarrollo. Apuntes para una introducción desde un caso específico. En: Díaz Benavides, Daniel (ed.): *Cuerpos y folklore(s): herencias, construcciones y performances*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, 56-66.
- Sax, Marieka
- 2014 *Sorcery and morality in the Andes: Illness, healing, and brujería in Kañaris (Lambayeque, Peru)*. Tesis de doctorado, Carleton University. <<https://curve.carleton.ca/834d22e7-ee31-4b65-b653-c56a07701bcd>> (20.12.2016).
- Taylor, Gérald
- 1999 *Método del quechua ferreñafano*. Lima: Ministerio de Educación.
- Torre, Germán
- 2009 *Nuevo enfoque para el desarrollo de las comunidades campesinas de Kañaris*. Chiclayo: Centro de Estudios Sociales Solidaridad.
- Vreeland, James
- 1993 Danzas tradicionales de la sierra de Lambayeque. En: Romero, Raúl (ed.): *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 179-217.
- s.f. *Dossier para la solicitud al Instituto Nacional de Cultura de la restauración de la iglesia de San Pablo de Incahuasi*. Lima: Archivos del Ministerio de Cultura.