



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana

[www.aibr.org](http://www.aibr.org)

**Volumen 13**

**Número 2**

Mayo - Agosto 2018

Pp. 233 - 252

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

**La vida de un templo. Notas sobre las relaciones  
entre humanos, niños y tierras en el área Cañaris  
(Andes peruanos)**

**Juan Javier Rivera Andía**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**Recibido:** 03.10.2017

**Aceptado:** 23.05.2018

**DOI:** 10.11156/aibr.130206

## RESUMEN

Exploramos aquí los términos en los que un grupo amerindio andino compone sus relaciones con uno de los elementos de su entorno: las tierras útiles. Las estrategias indígenas para controlar y defender sus tierras de agentes externos, tanto desde el punto de vista histórico como etnográfico, nos conducen a un peculiar templo católico levantado por los indios del área Cañaris en la villa de Incahuasi. Este templo, por un lado, constituye un hito histórico en la lucha por la tierra. Por otro lado, tiene una función crucial en la organización y existencia misma de la tierra de la comunidad campesina. Además, su carácter antropomorfo y vivo muestran que esta iglesia no solo está hecha de la tierra del área Cañaris (y de sus productos), y no solo la «representa», sino que además es parte de un proceso en el que ambas se componen mutuamente. La vida atribuida a este sujeto de características antropomorfas en el que se convierte el templo a través del rito nos remite a los estudios interesados en la llamada «antropología de lo vivo» (*anthropology of life*), y ofrece pistas acerca de cómo una comprensión de las llamadas «ontologías» como desarrollos incesantes puede corresponder a cierto entendimiento de la atribución de «vida» en el caso de determinados artefactos amerindios.

## PALABRAS CLAVE

Andes, rito, indígenas, ontogenias, arquitectura.

**THE LIFE OF A TEMPLE. NOTES ON THE RELATIONSHIPS BETWEEN HUMANS, CHILDREN AND LAND IN THE CAÑARIS AREA (PERUVIAN ANDES)**

## ABSTRACT

This chapter explores the terms in which an Amerindian group from the Andes composes its relationships with one of the elements of its environment: the lands that are useful. Indigenous strategies to control and defend their lands from foreign agents (both from a historical and ethnographic point of view) takes us to a peculiar catholic temple built by the Indians of the Cañaris area in the town of Incahuasi. On the one hand, this church constitutes a historical milestone in the struggle for the land. On the other hand, it has a key function in the organization and existence of the land of the «comunidad campesina». The temple's ritually constituted anthropomorphic and living features show that it is not only literally made of the land of the Cañaris area (and its products), and that the building does not only «represents» the land, but that it is part and parcel of a process in which both mutually compose each other. The «livingness» of the temple refers to those studies frequently labelled as anthropology of life and could shed light to the correspondences between a particular form of attribution of life to Amerindian artefacts and an understanding of the so-called ontologies as constant developments.

## KEY WORDS

Andes, rite, indigenous, *ontogenies*, architecture.

[t]he point of living in the epoch of the Anthropocene is that all agents share the same shape-changing destiny, a destiny that cannot be followed, documented, told, and represented by using any of the older traits associated with subjectivity or objectivity (Latour, 2014: 15).

Este artículo explorará los términos en los que un grupo amerindio de los Andes peruanos componen y consideran sus relaciones con los elementos de su entorno. Aquí vamos a considerar uno de esos elementos en particular, que es y ha sido históricamente crucial para aquellos grupos campesinos como los del área Cañaris:<sup>1</sup> la tierra. No es necesario reiterar la gravedad de este tema en un contexto de crisis ecológica mundial, usualmente llamado «Antropoceno» (Kohn, 2014c), que agrava las «fuerzas socialmente disruptivas» (High, 2015: 101) de la exacerbación de «la traducción de la naturaleza en recursos» (De la Cadena, 2014).

Examinaremos aquí las estrategias indígenas para controlar y defender sus tierras de agentes externos, tanto desde el punto de vista diacrónico como del sincrónico. Ambas exploraciones nos conducirán a un mismo dispositivo:<sup>2</sup> un templo católico levantado por los indios del área Cañaris con muros de adobe y techado con materiales vegetales. Como se verá, por un lado, la fundación clandestina del templo durante los últimos años del virreinato del Perú constituiría un hito histórico de la lucha por la tierra. Por otro lado, llamaremos la atención acerca de la función que este templo juega hoy en la organización y existencia misma de la tierra de la comunidad campesina que integra a sus usuarios y tiene a su cargo la iglesia. Además del papel del templo en el desarrollo y mantenimiento de la tierra, discutiremos el carácter antropomorfo (por medio de su arquitectura) y vivo (por medio del ritual) del mismo. De este modo, la iglesia no solo está hecha de la tierra del área Cañaris (y de sus productos), y no solo la «representa», sino que se compone mutuamente con ella.

La vida atribuida a este sujeto de características antropomorfas en el que se convierte el templo nos remite a los estudios interesados en la llamada «antropología de lo vivo» (*anthropology of life*), un conjunto toda-

---

1. El área que llamamos Cañaris no es un solo lugar, sino varios, tanto para sus habitantes como para los autores de los numerosos estudios llevados a cabo hasta la fecha. Las características y las relaciones entre estos múltiples sitios, su invisibilidad en la sociedad nacional y la ausencia de reflexión sobre las sociedades andinas se han discutido en otra parte (Rivera, Cajo, Barrios y Gaspar, 2017).

2. Usamos el término *dispositivo* en el sentido de un mecanismo o artificio para producir una acción prevista. En esta medida, consideramos aquí la iglesia como aquello que en la literatura antropológica reciente se llama *artefacto* (véase la segunda sección de este texto); es decir, como un objeto construido con una cierta técnica (en este caso, arquitectónica) para un determinado fin (como se verá, el control de la tierra).

vía muy difuso pero en proceso de amalgamar distintas perspectivas y preguntas sobre las representaciones y componentes de lo vivo en sociedades indígenas contemporáneas.<sup>3</sup> Este capítulo tratará de mostrar, pues, de qué manera la comprensión de una determinada «ontología», en términos de unos desarrollos incesantes —como lo propone Tim Ingold (Descola e Ingold, 2014)—, podría apoyarse en el estudio, en los escenarios amerindios, de la atribución de «vida» a determinados artefactos o dispositivos. Entre las preguntas finales que emergen de esta exploración están las siguientes: ¿Cómo se construye, entonces, la tierra en esta comarca andina si, en sus ritos, los cañarenses tratan al templo como a un niño en proceso de integración al grupo humano? ¿Qué consecuencias tiene esto para nuestro entendimiento de una entidad tan difundida en los Andes como la de «comunidad campesina»?

## La fabricación de «pobres» a desarrollar y la ontogenia de un templo-tierra

El contexto en el que se desarrollan las relaciones particulares entre los cañarenses y sus tierras ha estado impregnado de una lucha constante, que ha enfrentado distintas formas de apropiación y uso de sus tierras ejercidas desde poderes externos (Rivera, en prensa). Una de las narrativas que más frecuentemente acompañan a este imperativo es la que define a los cañarenses como «pobres» (Rivera Andía, 2014).

Se etiquetan, así, como «pobreza» (Rivera Andía, 2014) aquellas condiciones de vida que, en el Perú, caracterizan a las comunidades campesinas como las que forman los cañarenses; condiciones que suelen ser consideradas por el Estado peruano en términos de carencia. En el contexto de «invisibilidad» nacional y académica que afecta a Cañaris, la única forma en la que sus habitantes se han hecho visibles hasta ahora es a través de esta etiqueta de «pobres» (Eversole, McNeish y Cimadamore, 2005). Usada en forma de estigma, esta etiqueta constituye, además, una forma seguir ignorando los derechos de los cañarenses como grupo indígena (Echave, Diez, Huber, Revesz, Ricard y Tanaka, 2009), resaltadas por sus protestas contra una empresa minera multinacional que opera en sus tierras (Hallazi, 2013; High, 2015: 115 y 179; Merino, 2012).

---

3. También se la ha denominado «antropología más allá de lo humano» (*anthropology beyond the human*) (Arnold, 2017). Entre los variados autores asociados con este membrete, destacan, en el americanismo, los de Eduardo Kohn (2007, 2009, 2013, 2014a, 2014b, 2014c, 2015 y 2017). Este capítulo, sin embargo, toma en cuenta sobre todo las perspectivas de Tim Ingold (2000, 2011 y 2013) y de los autores compilados en Hallam e Ingold (2014).

En trabajos previos, hemos descrito algunas de las estrategias por medio de las cuales los cañarenses abordan la etiqueta de «pobreza» que la sociedad y el Estado nacional peruanos les están imponiendo (Rivera Andía, 2014). Baste ahora con señalar que una de estas estrategias está ligada a la realización de prácticas religiosas específicas donde la tierra y el trabajo agrícola se reivindican como fuentes de riqueza. Los rituales de los cañarenses no solo expresan, pues, la preocupación por la etiqueta de «pobres», sino también una reflexión colectiva no verbal sobre ella (Geertz, 1973). Estas prácticas son una de las formas por medio de las cuales la etiqueta de «pobres» que se les impone se hace susceptible de crítica y reflexión por parte de los cañarenses. Los rituales indígenas del área Cañaris no son, entonces, «restos» de una «cultura tradicional» en tiempos modernos. Por el contrario, estos rituales indígenas son etapas clave para entender con precisión los problemas más actuales.

Teniendo en cuenta este escenario, ahora nos gustaría examinar brevemente las perspectivas locales de los cañarenses, considerando sus principales rituales religiosos como un escenario cultural fundamental, no como restos. El ritual religioso en cuestión es la celebración anual principal, vinculada a la imagen más venerada que se conserva en la iglesia del pueblo (estas estatuas cambian según cuál haya sido elegido el «santo patrón» del pueblo). Las celebraciones de estas imágenes principales son, como sucede con todas las imágenes en general, responsabilidad de un propietario de tierras específico (llamado «cabezario» en la sierra de Lambayeque), que hereda el derecho a celebrarla de una generación a la siguiente. Uno de los objetivos explícitos de estos «cabezarios» —y de los demás participantes rituales que lo acompañan— es mejorar la fertilidad de la tierra y del ganado. En Cañaris, San Juan Bautista está directamente asociado con la curación por medio del agua de un estanque. Los participantes de los rituales se humedecen con devoción el pelo y la nuca con las aguas en las que la imagen (en brazos del participante principal, que está parcialmente sumergido) da tres vueltas al alba del 24 de junio. También recogen el agua y la transportan hasta sus tierras y se la dan de beber a sus animales. En Incahuasi, los participantes rituales dejan, al pie de otra imagen, la de la Virgen de las Mercedes (después de arrodillarse, rezar, encender una vela y hacer una donación monetaria), vellones de sus ganados y terrones traídos de sus parcelas. Haciéndolo, aseguran, se promueve la fertilidad y la salud de sus animales.

El valor otorgado a las prácticas campesinas se hace visible por medio de la energía invertida, en estas «fiestas patronales», en la agricultura y la ganadería. En esa medida, la dinámica y los objetivos de estos rituales refutan la etiqueta de pobreza atribuida a la vida de aquellos que dependen



fundamentalmente de la posesión de tierras, de la agricultura y de los intercambios recíprocos de trabajo (Taussig, 1980). Notemos que esta contestación se produce en un contexto marcado por la creciente importancia del acceso a las mercancías y los pagos monetarios (Degregori y Golte, 1973; Fuenzalida, Degregori, Casaverde, Golte, Valiente y Villarán, 1982), y que vincula el trabajo de la tierra, la etiqueta de «pobreza» y la negación de los derechos. Estos rituales del área Cañaris, por el contrario, resaltan el interés de sus participantes en un complejo religioso en el que la tierra y el intercambio recíproco se consideran las fuentes de riqueza más importantes. Por lo tanto, en lugar de una adopción de la etiqueta externa de «pobres», lo que encontramos entre los cañarenses es la reafirmación de la necesidad de aumentar la fertilidad de las tierras y del ganado.

Ahora bien, esta suerte de reafirmación se produce, como suele suceder en las comunidades campesinas de los Andes, en torno a un templo católico. En el caso de la sierra de Lambayeque, hay uno en particular que ilustra de manera bastante clara la relación entre los participantes del rito y las tierras que poseen: el templo de Incahuasi.

Es la historia la primera en ofrecernos pistas claras acerca de esta relación. En otro trabajo (Rivera Andía *et al.*, 2017), hemos discutido aquellos aspectos de la historia de la lucha por la tierra llevada a cabo por los habitantes de la sierra de Lambayeque que conciernen a la construcción de este templo. Su edificación, en 1747, durante el virreinato del Perú, es parte de una serie de acciones llevadas a cabo por los «indios» de Cañaris y de Penachí para apropiarse de la tierra usando tanto los medios legales disponibles como también distintas prácticas ilegales. Por ejemplo, tres décadas después de su fundación, sus pobladores y autoridades participaron en levantamientos contra las haciendas, algunos de cuyos principales actores se refugiaron en Incahuasi (Carrasco, 2014: 31-55; Sala i Vila, 1989: 140-142). Además, durante estos turbulentos años, la vasta reorganización del obispado de Trujillo emprendida por Martínez de Compañón reafirmó el ascenso de Incahuasi, que aparece como «nuevo curato» en los mapas y listas reunidos por él. Con el apoyo inicial del clero local,<sup>4</sup> Incahuasi no solo terminará de imponer su presencia en la sierra de Lambayeque y acabará siendo reconocido como pueblo legítimo y adscrito a cierto conjunto de tierras, sino que además extenderá su presencia sobre las haciendas vecinas.<sup>5</sup>

---

4. Sobre las disputas entre las haciendas y la Iglesia por conseguir ascendencia sobre los indios de la zona de Cañaris, véase Rivera Andía *et al.* (2017: 68-69).

5. A pesar de una etapa de crecimiento económico en la costa norte del Perú, las haciendas de la zona de Cañaris no tuvieron el mismo destino que las costeras, y siguieron siendo

En suma, casi 300 años después de su edificación, aquel templo clandestino levantado por unos «indios» que luchaban por su supervivencia disputándose sus tierras con las poderosas haciendas que los rodeaban, ha logrado finalmente convertirse en el núcleo principal de la unidad política cuyos anexos o aldeas son hoy precisamente aquellos lugares desde los cuales intentaron dominarlos. La historia del área Cañaris muestra, entonces, cómo la construcción de la iglesia de Incahuasi es, en realidad, un dispositivo indígena utilizado para el control de la tierra, y cómo esta tecnología (material y ritual) para acceder a la tierra puede incluso tener un peso mayor que esta misma (Cesarino, 2016: 202).

En el siguiente apartado, la etnografía nos mostrará otros aspectos de este dispositivo, unos que se escapan a la mirada que los documentos y archivos muestran, pero que son cruciales para entender la naturaleza de la arquitectura, la cosmovisión y las luchas históricas de los pueblos andinos.

## De la composición mutua a la vida de un templo

En mi trabajo de campo en el área Cañaris (cuya primera fase fue llevada a cabo entre 2009 y 2011) observé una de las formas fundamentales de organización de estos hombres y mujeres que el neoliberalismo peruano llama «pobres»: las variantes locales del rito religioso que, en los Andes, suele denominarse «fiesta patronal». Esta «fiesta patronal» tiene como destinatarios explícitos de las prácticas destinadas a favorecer las tareas agrícolas y pastoriles (mencionadas en la sección anterior) a las imágenes que se guardan en la iglesia.

En la comunidad de Incahuasi, fundada en oposición a las haciendas y con el apoyo del clero local, aún hoy el uso de la tierra está legitimado por las celebraciones de las hermandades religiosas que celebran las imágenes guardadas en el templo. Los estudios de Carrasco (2014: 27-30) en los archivos del juzgado de paz sobre las demandas seguidas por la Iglesia a principios de la segunda mitad del siglo xx (en 1960) así lo confirman. Hoy, más de medio siglo después del reconocimiento formal (realizado en 1963), por la República del Perú, de la comunidad indígena de Incahuasi —y, por tanto, de sus tierras colectivas—, sus miembros siguen afirmando que las distintas divisiones de sus tierras «pertenecen» a las imágenes guardadas en el templo (Shaver, 1992: 236; Vreeland, 1993).

Las celebraciones anuales de las hermandades alrededor de las imágenes en el templo, las arriba llamadas «fiestas patronales», funcionan, pues,

---

menos dinámicas y teniendo menos relaciones con el mundo exterior (Taylor, Aldana y Chaléard, 2006: 269). La situación continuaba así aún a principios del siglo XX (2006: 256).

como una legitimación ritual de la propiedad de la tierra. Pero más allá del conocido poder organizativo (y constitutivo) del rito (Rappaport, 1999), hacia donde queremos dirigir nuestra atención en este caso es al papel jugado por la arquitectura religiosa, por la materialidad misma del templo. En efecto, en la versión de la «fiesta patronal» que se despliega en Incahuasi, encontramos un templo que se mantiene prácticamente intacto desde su construcción clandestina en los últimos años del Virreinato del Perú. Las características del templo que queremos resaltar aquí son aquellas agrupadas en el ritual (*iglisya qatay*) durante el cual se realiza la renovación del techo, enteramente vegetal (Carrasco, Fernández y Villarroel, 2016).

Cada lustro o década, esta renovación requiere la presencia de cada una de las diferentes aldeas (llamadas «sectores») en las que se divide la comunidad. A estos grupos de representantes se les asigna, en cada ocasión, la misma sección del techo de la iglesia que ellos deben encargarse de renovar enteramente. De este modo, es posible verificar una correspondencia establecida entre cada una de las partes del techo de la iglesia y las tierras controladas por cada una de las aldeas que componen Incahuasi.

Mucho menos frecuentemente registrado que la «fiesta patronal» en los Andes, el rito *iglisya qatay* (Gose, 1991) refrenda la función dada a aquella en Incahuasi. Aquí, el templo aparece como una cartografía de la organización de los hombres y de sus tierras, es decir, como un «templo-tierra». Por un lado, pues, es posible afirmar que la existencia del templo (esto es, su fundación clandestina) es un producto de la lucha histórica de los «indios» de la sierra de Lambayeque por la tierra (Rivera Andía *et al.*, 2017). Por otro lado, también puede aseverarse que la tierra que actualmente poseen los participantes del rito es constituida por este (Rivera Andía, 2015b). Ambos planos, el etnográfico y el histórico, se refuerzan en una misma afirmación: la constitución mutua de hombres y tierras en el área Cañaris. En suma, los dos ritos llevados a cabo en el área Cañaris (la «fiesta patronal» y la renovación del templo de Incahuasi) celebran, legitiman y constituyen el control sobre la tierra. Y el templo que sirve de foco y albergue de ambos rituales es, pues, un elemento clave de la composición ontológica mutua de los cañarenses y sus tierras.

Ahora bien, partiendo de esta constatación etnográfica, quisiéramos abordar dos cuestiones bastante debatidas actualmente en la antropología americanista, con un cierto predominio de los estudiosos de las tierras bajas sudamericanas. La primera es la adecuación de ciertas connotaciones de términos tan en boga como «ontología» o «animismo» para la comprensión de los colectivos amerindios. La segunda cuestión que intentaremos iluminar desde el caso cañareño atañe a los estudios antropológicos recientemente interesados en las distinciones entre artefactos y organismos



(Hallam e Ingold, 2014). Siguiendo este orden, trataremos de mostrar cómo un examen detallado de la atribución, en contextos indígenas, de ciertas características de lo vivo a determinados artefactos, podría abonar a favor de (y beneficiarse de) la propuesta ingoldiana (Descola e Ingold, 2014); la comprensión de una determinada «ontología» en términos de unos desarrollos incesantes —como lo propone— podría apoyarse en la propuesta ingoldiana de considerar no «ontologías», sino lo que este autor llama «desarrollos incesantes» (Descola e Ingold, 2014).

Como es sabido, los debates recientes sobre el «giro ontológico» han evolucionado hasta casi saturar el panorama antropológico actual (Rivera Andía, 2015a). Al mismo tiempo, han surgido varias críticas a este todavía bastante inestable conjunto de propuestas. Entre ellas, encontramos preocupaciones, más o menos justificadas, por un cierto antropomorfismo encubierto en muchas de tales propuestas ontológicas y por la ponderabilidad de sus clasificaciones de estilo cartográfico. Además, encontramos un cierto escepticismo por sus posibles falencias en lo concerniente a las hibridaciones ontológicas (que algunos llaman *ontodiversidad*) o en lo que respecta a las posibles diferencias internas dentro de cada ontología (Ingold, 2000; Kohn, 2013; Piette, 2012; Scott, 2013; Willerslev, 2007). Finalmente, varios autores han advertido también la necesidad de tener presentes ciertas nociones ligadas al entorno o al medioambiente. Por ejemplo, se ha intentado resaltar que las concepciones sobre entidades no humanas constituyen, ante todo, una forma particular de percibir el entorno. En consecuencia, se ha puesto de relieve que las llamadas ontologías amerindias deberían ser consideradas como inextricablemente unidas a sus prácticas y a la participación diaria con el entorno; o incluso que sería esta participación la que precisamente las produciría.

Vamos a ilustrar estas tensiones por medio de una definición específica de «ontología», tal como ha sido hecha por un antropólogo que no solo ha contribuido con sus trabajos a la etnografía sudamericana, sino que además es uno de los protagonistas del llamado «giro ontológico». Así, pues, el concepto de «ontología», cuando es usado por Philippe Descola, se refiere a una expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, de qué tipo de componentes está hecho, de acuerdo con la disposición general especificada por cada forma de identificación por él propuesta (Descola, 2014b: 437). Una ontología, pues, se basaría en algo más general o «más elemental» (Descola, 2014a: 239) que, por ejemplo, una cosmología. Se fundaría, ante todo, en «*sistemas de propiedades que los humanos atribuyen a los seres*» (Descola, 2006: 139), en «*patrones generativos de inferencias y acciones, modos de composición del mundo y usos que siguen principios análogos y que, por esta razón, se pueden*

*propagar en formas muy similares y en contextos históricos muy diversos*» (Descola, 2014a: 112; ver también 236-237). En este escenario, los lagos, montañas, ríos, cuevas o pendientes jugarían un papel esencial en la concepción de la pertenencia social de las personas. De hecho, serían «*componentes de pleno derecho de un colectivo mucho más amplio que la comunidad humana*» (Descola, 2014a: 324).

En este caso, pues, como lo resume Pedersen (2012), una ontología se convierte en «*antropológicamente significativa... en tanto que “composición”*». Sin embargo, es necesario notar que la forma en que se ha conceptualizado esta composición ha puesto el acento sea en su carácter fijo, esquemático, sea en su índole procesual. En el caso de Descola, aunque parece consciente del papel que juegan los «contextos históricos», la composición de un mundo es ante todo una forma de percepción, de actualización y de detección (o de omisión) de las cualidades de nuestro entorno y de las relaciones que se establecen en él (Descola, en Descola e Ingold, 2014: 30). En cambio, otros autores han hecho hincapié en la dimensión procesual de esta noción de composición de un mundo. Así, por ejemplo, Tim Ingold la concibe en los siguientes términos: «*un proceso continuo... un desarrollo perpetuo*». Siguiendo propuestas hechas en sus trabajos anteriores, añade que «*componer el mundo no es representar la vida como si existiera de antemano, sino hacer que la vida emerja a medida que crece*» (Ingold, en Descola e Ingold, 2014: 37-38). No es nuestra intención discutir aquí las diferencias entre dos autores tan complejos y prolíficos (ni probablemente tengamos, en realidad, la capacidad de hacerlo). Nos basta con resaltar dos posibles énfasis de lo que aquí nos contentamos con llamar *la composición de los mundos*. Por un lado, encontramos uno que la considera como una forma de percepción, actualización y detección de ciertas cualidades. Es el caso de la propuesta de la cuádruple ontología hecha por Philippe Descola. Por el otro, nos hallamos frente a un énfasis que concibe la composición de los mundos más bien como una construcción, un desarrollo, una especie de instigación de crecimiento de la vida (Hallam e Ingold, 2014). Ilustramos aquí esta propuesta por medio del trabajo de Ingold, pero incluye, incluso si nos restringimos al medio americanista, a varios autores, algunos de los cuales abordaremos a continuación.

Antes, sin embargo, quisiéramos llamar la atención acerca de las posibilidades que abre esta concepción de la ontología como desarrollo para nuestro entendimiento del templo de Incahuasi como un dispositivo no humano no solo etnográficamente, sino también históricamente vivo. En efecto, creemos que el estudio del aspecto temporal de las relaciones entre el acceso a la tierra y los rituales realizados en torno al templo de

Incahuasi nos podría ayudar a comprender la evolución histórica de las relaciones amerindias entre los hombres y su entorno.

Describiremos brevemente el contexto de la construcción del templo indígena de Incahuasi a fines del siglo XVIII (Huertas, 1996; Rivera Andía *et al.*, 2017). A diferencia de, por ejemplo, el vecino pueblo de Penachí (que es fundado en la segunda mitad del siglo XVI), Incahuasi se constituye recién en 1747, es decir, poco más de dos siglos después. Además, el primero (Penachí) fue fundado por encargo del mismo virrey del Perú, Toledo, conocido como el organizador del virreinato. En cambio, Incahuasi será fundado por unos indios, de Cañaris y Penachí, contraviniendo las leyes en su afán de contrarrestar las «composiciones de tierras» que los despojaron de las mismas (entre 1645 y 1714) y de evadir los tributos y obligaciones onerosos con las haciendas vecinas Sangana, Janque y Canchachalá (Sax, 2014: 28). En efecto, Incahuasi —que, en sus primeras descripciones aparece sobre una «jalca» o cumbre aparentemente deshabitada— desafía el poder de las haciendas vecinas que la rodeaban, incluyendo la de Janque, de cuyos dominios y viceparroquia buscan independizarse con el apoyo de la Iglesia, representada por el párroco de Penachí, Fernando Cortés, y del obispado de Trujillo (Castañeda, Espinoza y Pimentel, 2015: 204; Huertas, 1996: 95-97). Así, el hacendado José Ramírez Arellano acusa a los fundadores de Incahuasi de no haber seguido las diligencias prescritas en las cédulas del Real Patronato, valiéndose de unos indios testigos del pueblo de Penachí (Huertas, 1996: 117). La estrecha relación entre los pueblos de indios de Penachí, Cañaris e Incahuasi se puede confirmar cuando, junto con Salas, en 1777 (solo treinta años después de la fundación de Incahuasi), estos siguen un litigio para que se les reconociera el derecho a pagar a la Iglesia solo el veinteno, y no el diezmo de su producción, tal como era reconocido por el virrey del Perú, José Manuel de Guirior Portal de Huarte (Salas i Vila, 1989: 143-144). Esta resistencia al pago de los diezmos se enmarca en la serie de protestas contra la presión fiscal debida a las reformas borbónicas, que probablemente se aunaron, en el norte peruano, a los efectos sobre la producción agrícola de catástrofes naturales (Ramírez, 1998: 189). Puede observarse, además, una cierta agudización de las fricciones entre el común de indios y las haciendas. No es solo ya que Incahuasi finalmente haya impuesto su presencia en el área Cañaris, y que haya terminado por ser reconocida, sino que ahora parece incluso extender su presencia sobre las haciendas vecinas. Así, tres décadas después de fundada, sus pobladores y autoridades se ven involucrados en revueltas contra las haciendas, algunas de cuyos protagonistas, además, se refugian en Incahuasi. Pocos años después, entre 1787 y 1799, se producen al menos dos revueltas entre los

indios de las haciendas de Sangana y Janque, que exigían el pago de sus salarios al hacendado. Este no era sino Pedro Villalobos y Ramírez, albacea y uno de los tres nietos herederos (junto con Vicente y José) de Joseph Ramírez de Arellano (Espinoza, 1959; O'Phelan, 1977; Sala i Vila, 1989: 140-142), precisamente aquel que denunciara, cuarenta años antes, a los indios que fundaran Incahuasi (Carrasco, 2014: 31-55). Es su descendiente, Villalobos, quien, en 1790, también denuncia la «insubordinación de los *yanaconas*» de sus haciendas. Entonces, aduciendo que estos se habrían ocultado en «Yngaguasi», se manda que se aprese a once indios de este pueblo y que se embarguen sus ganados. Es de notar que Pedro Villalobos contaba, además, con el apoyo del hacendado de Canchachalá y Moyán, Rojas, quien, hasta 1796, será requerido por la justicia para que devuelva el ganado embargado a los incahuasinos. Algunos aspectos de las relaciones de este hacendado con los indios de su propia hacienda también pueden apreciarse en otros documentos. Así, Carrasco menciona uno de 1812 en el que «*el indio Lorenzo de la Cruz*» exige al hacendado Leandro Rojas la «*entrega de especies y libertad para entrar en esa hacienda y recoger sus trastos y animales*» (2014: 33-36). A causa de estas acciones de los hacendados, según relatan los autos, los indios, provistos de palos y piedras, asaltan la casa del hacendado Villalobos, roban sus objetos de plata, intentan degollar a un presbítero y apalean a un capitán. La revuelta es reprimida con armas de fuego y varios indios son muertos; sin embargo, los sobrevivientes logran no solo acorrallar a las autoridades y rescatar a los indios que tenían presos, sino también arrancarles la promesa de no ser castigados y de que se les donaría la hacienda. Sin embargo, el desenlace, una vez llegado los «milicianos», sería muy diferente, pues las fuerzas del orden descuartizan a los indios capturados y exhiben «*la cabeza en la plaza y los brazos y piernas en los caminos públicos para escarmiento general*» (Salas i Vila, 1989: 145).

La consideración de estos acontecimientos históricos nos permite, pues, comprender la relación entre este y la lucha por el control de la tierra. Sin una mirada atenta a estos desarrollos temporales, la etnografía del templo bien podría haberse limitado —como ha sido el caso en tantas ocasiones— a glosar las representaciones duales (y cuatripartitas) que organizan los rituales en torno a él. La historia del templo nos permite vislumbrar, en cambio, el papel de la tierra, no solo en los ritos religiosos que alberga, sino además en su misma materialidad, en su configuración arquitectónica.

La historia del desarrollo de la iglesia de Incahuasi nos invita a considerarla como algo más que un mapa que representa a los grupos humanos y no humanos de su entorno. Esta historia nos incita a entender el

templo como un prisma en el que se refleja y descompone la relación entre los cañarenses y la tierra. La tierra allí reflejada no es, entonces, simplemente un objeto históricamente disputado (antes, entre indios y hacendados; hoy, entre campesinos y empresas mineras). La tierra que emerge aquí es parte de un colectivo donde coemerge (De la Cadena, 2015: 102, 143) con los cañarenses. Junto con otras perspectivas más o menos similares (Blaser, 2009; Salas Carreño, 2016) y a pesar de las diversas críticas que ha generado —sea por su esencialización de lo indígena (Cepek, 2016), por su retórica abstrusa (Canessa, 2017) o su conceptualización de los linajes humanos (Sendón, 2016)—, la propuesta elaborada por De la Cadena no deja de ser útil. De este modo, la analogía entre la parcelación de las tierras y la división de linajes incahuasinos que las usufructúan correspondería, de hecho, a una constitución mutua. Esta se apoyaría, al mismo tiempo, tanto en los rituales realizados en torno a la iglesia como en la materialidad misma de su arquitectura. Estaríamos, pues, frente a una cartografía, pero no en el sentido distributivo usado por propuestas como las de Philippe Descola (Rival, 2012: 129), sino más bien en el mismo por el que un mapa no solo representa sino también *produce* el espacio. Esta producción o emergencia incesante, además, implicaría que los límites o fronteras entre las dinámicas ontológicas en cuestión se realinearían constantemente (Blaser, 2009: 16). El tratamiento ritual de entidades no humanas como esta iglesia forma, pues, parte del proceso de constituir un lugar. No es solo que la iglesia de Incahuasi, hecha *por* y *para* los indios, haya sido un hito en el proceso de la constitución de sus actuales tierras comunales. Además, una forma de «creatividad» (Brightman, Fausto y Grotti, 2016: 11) —aquí, exaltada en la particular arquitectura de este templo— aparece como intrínsecamente ligada a la constitución de un lugar (Incahuasi) y a la apropiación de sus tierras.

Así, las tierras y las familias terratenientes se constituyen mutuamente, por un lado, a través de los rituales que cobija la iglesia y, por el otro, a través de su misma arquitectura, de su materialidad. Por lo tanto, si la iglesia de Incahuasi es una cartografía, lo es en el sentido en que esta no solo representa, sino que sobre todo *produce* su entorno. Como lo recuerda Mario Blaser, esta producción es incesante. Este constante estado de devenir, marcado por las interacciones actuales, hace que las fronteras entre distintas ontologías o mundos tengan que rastrearse constantemente (Blaser, 2009: 16). Estamos, pues, ante un proceso de constitución mutua que recuerda lo que Tim Ingold ha llamado una «ontogenia» (*ontogénie*) en su crítica del término «ontología» y su búsqueda de un énfasis en la temporalidad inevitable del constante devenir humano (Descola e Ingold, 2014: 37. Ver también Viegas, 2016: 252).

¿Cuál es el lugar del templo de Incahuasi en un entorno donde la personalidad se extiende más allá de los humanos (Rivera Andía, 2008)? Ingold también ha propuesto sustituir el término «animismo» por el de «proceso animista» (*processus animique*), caracterizándolo, no como un conjunto de creencias, sino más bien como una forma de ser. Este énfasis, en el caso de los pueblos indígenas de América, se refleja en la siguiente premisa: «*para los amerindios un objeto no es más que un sujeto interpretado de forma incompleta*» (Coelho de Souza, 2016: 183).

## La vida dependiente de un dispositivo indígena para el control de la tierra

Hemos descrito ya, en un trabajo previo, las características materiales antropomorfas y su tratamiento ritual como persona del templo de Incahuasi (Rivera Andía, 2015b). Ambas peculiaridades arquitectónicas y rituales corroboran lo que su historia nos sugiere: lo que se objetiva en el templo es la constitución relacional y recíproca de los seres humanos y las entidades no humanas de Cañaris.

Lo que queremos resaltar aquí es solo un aspecto de esta objetivación de las relaciones entre el control de la tierra y las capacidades de los cañarenses. Siguiendo un patrón ya descrito a partir de las tierras bajas de América del Sur (Brightman, Fausto y Grotti, 2016: 24), lo que se personifica en el templo es también una forma indígena de concebir y poner en práctica el control del acceso a la tierra (Rivera Andía, en prensa).

Es preciso recordar ahora que, en el ritual de renovación de su techo, se trata al templo exactamente igual que a un niño. En efecto, el techado de la iglesia (o *iglisya qatay*) contiene un rito que no ha sido descrito en el caso de los techados rituales de casas —aunque estos han sido objeto de análisis brillantes como el de Peter Gose (1991)—: la «landa» de la iglesia. «Landa» es la denominación dada en toda el área Cañaris al ritual de raigambre prehispánica (del que tenemos noticia gracias a las crónicas virreinales), conocido como *rutuchiku* o «corta-pelo» (que, en casi todos los Andes, consiste en cortar los primeros cabellos de los infantes a cambio de donaciones que lo integran progresivamente al mundo de los humanos). En efecto, la «landa» de la iglesia —que constituye, además, una de varias formas en que esta es antropomorfizada— sigue el mismo patrón de secuencias rituales que este conocido ritual precolombino. El rito consiste, en su estructura general panandina, en una reunión de los parientes y aliados de los padres del niño, quienes, a cambio de cortar un mechón de sus cabellos, ofrecen diversos dones cuidadosamente consignados para



el futuro patrimonio del infante. Encontramos aquí, pues, una analogía explícita entre la iglesia y un ser humano, concretamente un niño que está por cumplir uno de los pasos iniciales para su progresiva entrada en la sociedad de los hombres. Cada lustro o década, cuando, para equipararla, se procede a cortar la paja que sobresale en ambos aleros del techo, se procede de manera análoga a cómo se cortan los cabellos de los pequeños durante el *rutuchiku*. Es decir, el «corte de pelo» de la iglesia involucra los mismos instrumentos musicales —en este caso, la *cañareja* (Rivera Andía, 2013)—, las mismas canciones rituales —llamadas también *landa*—, los mismos protagonistas humanos —por ejemplo, los «padrinos»— y los mismos elementos rituales —como las botellas de alcohol que se intercambian— que se encuentran en la *landa* de los infantes (Rivera Andía, 2015b).

Esta estrecha analogía entre los tratamientos rituales de los niños y del dispositivo para el control de la tierra, que es el templo incahuasino, nos recuerda una de las constataciones más interesantes de la etnografía amazónica. Nos referimos al papel central que juegan, en el ejercicio de la propiedad, el cuidado y la crianza (Brightman, Fausto y Grotti, 2016: 24), sea de entidades no-humanas o de seres humanos como los cautivos o, precisamente, los niños en formación. ¿Qué constata este tratamiento ritual similar de ambos seres además de la atribución de vida al templo? ¿Es posible que la *landa* del templo implique que este constituya no tanto un sujeto total sino más bien una entidad sometida o dependiente? ¿Está, acaso, la vida del templo de Incahuasi siendo colectiva y más o menos explícitamente sometida, por medio del ritual, a una suerte de dependencia o de papel de *cosa* domesticada? De nuevo, recurrir a las tierras bajas sudamericanas nos ofrece pistas que parecen más que pertinentes. Allí, la apropiación y el cuidado son actos de domesticación necesarios para el mantenimiento del estatus de las cosas, que son concebidas no tanto como sujetos independientes, sino como seres subordinados, semiautónomos. Las cosas, en suma, no son sujetos en su plenitud, sino más bien seres obedientes, entidades casi enteramente sometidas a una vida de dependencia. Brightman, Fausto y Grotti ponen como ejemplos a los cautivos, los clientes, las mascotas y, precisamente, los niños (2016: 12).

Estas correspondencias entre el templo de techo renovado y el ser humano en su infancia recuerdan, además, las comparaciones entre casos amerindios y melanesios, en las que Paolo Fortis sugiere que los objetos son contrapartes analógicas de las personas, encarnando y propagando aspectos específicos de estas (Fortis, 2014: 89). ¿Puede, entonces, afirmarse que la iglesia de Incahuasi, entonces, extiende el carácter del grupo organizado de usuarios de tierra (uno de los elementos básicos en la conceptualización tradicional de «comunidad campesina»)? ¿Podría conce-

birse, entonces, que el concepto de «comunidad campesina», tal y como ha sido usualmente utilizado por la antropología andina, omite entidades no humanas fundamentales para comprender a cabalidad los colectivos que habitan las tierras altas? ¿No sería necesario prestar tanta o mayor atención al papel jugado, en estos colectivos, no solo por las imágenes «religiosas» (como los «santos patronos») y por los componentes del «medioambiente» (como montañas o lagos tan presentes en la etnografía andina sureña), sino también a artefactos y construcciones de factura humana como un templo o un instrumento musical?

Finalmente, en el caso del área Cañaris, encontramos que la iglesia (en tanto que edificación material de adobe, madera y paja) y la tierra (de uso agro-pastoral o generadora de vida) que aquella distribuye, organiza y produce periódicamente también constituyen *de facto* el colectivo cañarense. Al menos una cuestión adicional se desprende de esta última constatación. Esta concierne a las posibilidades hacer reconocible, *de jure*, el carácter «cosmopolítico» (Stengers, 2003) de la colectividad cañarense, tal como se ha insistido, por ejemplo, en otros países andinos (Schavelzon, 2016). ¿Es posible (o útil o deseable) hacerlo? En tal caso, ¿es la denominación «comunidad campesina», omnipresente hoy en los Andes peruanos, todavía pertinente a la hora de reconocer los colectivos política y económicamente relevantes en esta región? Y, en términos más generales, ¿cómo «operacionalizar» otras entidades que emergen de estas imbricaciones constantes entre humanos y no humanos tales como el *yrmo* entre los *yshiro* (Blaser, 2009) o el *in-ayllu* entre los cusqueños (De la Cadena, 2015)?

## Referencias bibliográficas

- Arnold, D. (2017). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En: *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*. H. Galarza, Ed. La Paz: ISEAT.
- Blaser, M. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1): 10-20.
- Brightman, M.; Fausto, C. y Grotti, V. (Eds.) (2016). *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York: Berghahn Books.
- Canessa, A. (2017). Bearing Witness. Testimonies, translations, and ontologies in the Andes. *Hau: Journal of Anthropological Theory*, 7(1): 545-551.
- Carrasco, A. (2014). *Inkawasi, la singularidad de sus expresiones culturales*. Ferreñafe: CIDECA.
- Carrasco, A.; Fernández, J. y Villarroel, K. (2016). *Iglisya Qatay. El fervor popular en Incahuasi*. Chiclayo: Ministerio de Cultura.
- Castañeda, J.; Espinoza, M.C. y Pimentel, E. (2015). *Templos virreinales de los valles de Lambayeque*. Lima: USMP.

- Cepek, M. (2016). There might be blood: Oil, humility, and the cosmopolitics of a Cofán petro-being. *American ethnologist*, 43(4): 623-635.
- Cesarino, P. (2016). Doubles and Owners: Relations of Knowledge, Property and Authorship among the Marubo. En *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. M. Brightman, C. Fausto y V. Grotti, Eds. New York: Berghahn Books.
- Coelho de Souza, M. (2016). The Forgotten Pattern and the Stolen Design: Contract, Exchange and Creativity Among the Kisédjê. En *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. M. Brightman, C. Fausto y V. Grotti, Eds. New York: Berghahn Books.
- De la Cadena, M. (2014). The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings. Theorizing the Contemporary. En <http://www.culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings>. Accedido el 19 de marzo de 2016.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Degregori, C. y Golte, J. (1973). *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: IEP.
- Descola, P. (2006) [2005]. Beyond Nature and Culture, Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, 2005. *Proceedings of the British Academy*, 139: 137-155.
- Descola, P. (2014a). *La Composition des Mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris: Flammarion.
- Descola, P. (2014b). The Difficult Art of Composing Worlds (and of Replying to Objections). *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3): 431-443.
- Descola, P. e Ingold, T. (2014). *Être au Monde. Quelle Expérience Commune?* Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Echave, J.; Diez, A.; Huber, L.; Revesz, B.; Ricard, X. y Tanaka, M. (2009). *Minería y conflicto social*. Lima: CB, CIPCA, CIES, IEP.
- Espinoza, W. (1959). Rebeliones indígenas y mestizas en la Sierra Septentrional del Perú (1756-1821). Tesis doctoral. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.
- Eversole, R.; McNeish, J. y Cimadamore, A. (Eds.) (2005). *Indigenous peoples and poverty. An international perspective*. London: CROP.
- Fortis, P. (2014). Artefacts and Bodies among Kuna People from Panamá. En *Making and Growing. Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. E. Hallam y T. Ingold, Eds. Farnham: Ashgate.
- Fuenzalida, F.; Degregori, C.; Casaverde, J.; Golte, J.; Valiente, T. y Villarán, J. (1982). *El desafío de Huayopampa: comuneros y empresarios*. Lima: IEP.
- Geertz, C. (1973). Notes on the Balinese Cockfight. En *The Interpretation of Cultures*. C. Geertz. Nueva York: Basic Books.
- Gose, P. (1991). House Rethatching in an Andean Annual Cycle: Practice, Meaning and Contradiction. *American Ethnologist*, 18(1): 39-66.
- Hallam, E. e Ingold, T. (Eds.) (2014). *Making and Growing. Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham: Ashgate.

- Hallazi, L. (2013). Perú: El caso de la Comunidad de Cañaris y el Derecho a la Consulta Previa. En <http://servindi.org/actualidad/81367>. Consultado el 13 de diciembre de 2013.
- High, C. (2015). *Victims and Warriors. Violence, History and Memory in Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press.
- Huertas, L. (1996). Patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532-1850). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 25(1): 91-124.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge.
- Kohn, E. (2007). How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist*, 34(1): 3-24.
- Kohn, E. (2009). A Conversation with Philippe Descola. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(2): 135-150.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Oakland: University of California press.
- Kohn, E. (2014a). An Anti-Nominalist Book: Eduardo Kohn on How Forests Think. An Interview with Alex Golub. En <http://savageminds.org/2014/06/02/an-anti-nominalist-book-eduardo-kohn-on-how-forests-think/>. Consultado el 19 marzo de 2016.
- Kohn, E. (2014b). Further Thoughts on Sylvan Thinking. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2): 275-288.
- Kohn, E. (2014c). What an Ontological Anthropology Might Mean. En <http://www.culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>. Consultado el 19 marzo de 2016.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44: 311-27.
- Kohn, E. (2017). Thinking with Thinking Forests. En *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. P. Charbonnier, G. Salmon y P. Skafish. London: Rowman & Littlefield.
- Latour, B. (2014). Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1-18.
- Merino, R. (2012). Perú: En defensa de lo comunal: cinco errores en el análisis de los conflictos socio-ambientales. En <http://servindi.org/actualidad/65708>. Consultado el 13 de diciembre de 2013.
- O'Phelan, S. (1977). El norte y los movimientos antifiscales del siglo XVIII. *Histórica*, 1: 199-222.
- Pedersen, M. (2012). Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the «Ontological Turn». En [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense/](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/). Consultado el 19 de marzo de 2016.
- Piette, A. (2012). *De l'Ontologie en Anthropologie*. Paris: Berg International.
- Ramírez, S. (1998). La Resistencia Indígena a la Producción Racionalizada y a las Rentas en Dinero en el Norte del Perú, 1780-1821. En *El Norte en la Historia Regional Siglos XVIII-XIX*. S. O'Phelan y Y. Saint-Geours, Eds. IFEA, CIPCA, Piura.

- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rival, L. (2012). The materiality of Life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia. *Indiana*, 29: 127-143.
- Rivera Andía, J. (2008). Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1): 191-215.
- Rivera Andía, J. (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). *Anthropos*, 108: 463-480.
- Rivera Andía, J. (2014). Fears and rituals in Contemporary Peruvian Andes. En *The anthropology of fear. Cultures beyond emotions*. A. Boscoboinik y H. Horáková, Eds. Berlin: LIT.
- Rivera Andía, J. (2015a). Amerindian Misfortunes: Ethnographies of South American Rituals and Cosmologies on Danger, Illness, and Evil. *Indiana*, 32: 9-22.
- Rivera Andía, J. (2015b). La iglesia de Incahuasi. Notas sobre antropología simétrica, arquitectura e historia en los Andes peruanos septentrionales (Ferreñafe, Lambayeque). *Revista Española de Antropología Americana*, 45(2): 551-568.
- Rivera Andía, J. (en prensa). The silent «Cosmopolitics» of artefacts: spectral extractivism, ownership and «obedient» things in Cañaris (Peru). En *indigenous Life-Making Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*. C. Vindal Ødegaard y J. Rivera Andía, Eds. London: Palgrave Macmillan.
- Rivera Andía, J.; Cajo, J.; Barrios, C. y Gaspar, J. (2017). ¿Quiénes son los Cañaris del Perú? Aspectos históricos y etnológicos de la relación con la tierra y el medioambiente de un pueblo ignorado y amenazado en la sierra de Lambayeque. En *El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pan-regionales*. A. Yépez, V. Moscovich y C. Astuhuamán, Eds. Quito: PUCE.
- Sala i Vila, N. (1989). *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial*. Tesis de doctorado. Universidad de Barcelona.
- Salas Carreño, G. (2016). Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, 89(3): 813-840.
- Sax, M. (2014). *Sorcery and Morality in the Andes: Illness, Healing, and Brujería in Kañaris (Lambayeque, Peru)*. Tesis de doctorado. Universidad de Carleton.
- Scott, M. (2013). The Anthropology of Ontology (Religious Science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(4): 859-872.
- Schavelzon, S. (2016). La política indígena y la investigación en Bolivia. *Revista de antropología*, 59(3): 115-149.
- Sendón, P.F. (2016). Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds. *Journal de la société des américanistes*, 102(1): 235-243.
- Shaver, D. (1992). Organización Socio-política de las Comunidades Campesinas: el caso de Inkawasi. En *Estudios Etno-lingüísticos II*. S. Parker, Ed. Lima: Ministerio de Educación-Instituto Lingüístico de Verano.
- Stengers, I. (2003). *Cosmopolitiques I. La guerre des sciences*. París: La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales.

- Taussig, M. (1980). *Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taylor, G.; Aldana, S. y Chaléard, J. (2006). Les bouleversements des hiérarchies territoriales au Pérou. En *La mondialisation côté Sud: Acteurs et territoires*. J. Lombard, Ed. París: IRD-Éditions.
- Viegas, S. (2016). Temporalities of Ownership. Land Possession and its Transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil). En *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. M. Brightman, C. Fausto y V. Grotti, Eds. New York: Berghahn Books.
- Vreeland, J. (1993). Danzas tradicionales de la sierra de Lambayeque. En *Música, danzas y máscaras en los Andes*. R. Romero, Ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.