

Inventando mitos: las guacamayas cañaris

Lynn Hirschkind
Apartado 01-01-1157
Cuenca, Ecuador
lynn@etapanet.net

Resumen

Un mito de origen atribuido a los cañaris del Ecuador, pero recolectado por cronistas españoles en el Cuzco, Perú, en la década de 1570, muestra fuertes influencias incas y cristianas. De hecho, un examen de las circunstancias de su registro en los anales históricos desvela lazos directos entre los cronistas que lo consignaron, y motivos comunes no tan ocultos para manipular el contenido en todos los involucrados. En conjunto, los datos históricos ponen de manifiesto un vacío entre el mito y la cultura cañari. Más bien, el mito está cargado de los problemas apremiantes- religiosos, ontológicos, éticos y políticos- de ese momento de construcción colonial.

Palabras clave: Cañar, antropología histórica andina, mito de origen, diluvio, Cuzco (Perú).

Abstract

An origin myth attributed to the Cañaris of Ecuador but told to Spanish chroniclers in Cuzco, Peru in the 1570s, contains obvious Inca and Christian influences. A close look at the circumstances surrounding the recording of the myth finds direct ties among the chroniclers, and obvious motives for manipulating its contents, among the various parties involved in its creation. Taken together, the historical data reveal a void between the myth and Cañari culture. Instead, the myth is laden with pressing concerns- religious, ontological, ethical and political- of that moment of colonial constitution.

Key words: Cañar, Andean ethnohistory, origin myth, flood, Cuzco (Peru).

Agradecimiento

Agradezco a Ernesto Salazar por su revisión indispensable del estilo y el castellano en este artículo, con lo que se esclarecieron las ideas presentadas aquí. Deborah L. Truhan leyó una primera versión y aportó comentarios y sugerencias valiosos que fortalecieron el argumento. Andrea Yáñez A. preparó los mapas que acompañan al texto, por lo que le estoy agradecida.

Introducción

En los Andes septentrionales, al sur del Ecuador, se asentó la sociedad precolombina llamada “cañari” por sus conquistadores incas. No se conoce cómo se llamaban a sí mismos ni tampoco en qué consistía su cultura inmaterial, apenas percibida a través de los portavoces incas o españoles. En ausencia de una autorrepresentación cañari, los comentaristas han tejido imágenes de acuerdo con sus propios prejuicios e intereses, en un proceso que continúa hasta el día de hoy.

Los mitos y la religión se prestan a la invención de tradiciones por su maleabilidad, por la facilidad de crear híbridos, por ser esquivos a la verificación y por valerse de la metáfora y los símbolos en sus construcciones históricas. Este es el caso de un mito de origen atribuido a los cañaris, creado en la década de 1570 para responder a desafíos puntuales de la colonia naciente. Los debates políticos, en ropaje de mitos, figuraban con frecuencia en aquel entonces. De estos tenemos dos ejemplos enfocados en Quito: el uno es *La Historia del reino y provincias del Perú* por Anello Oliva (1631) y el otro es “El Manuscrito de Quito”, en *Memorias antiguas i nuevas del Pirú*, por Fernando de Montesinos (1642). Según Espinosa (2003), Anello Oliva inventó un origen *sui generis* de todos los pueblos andinos, incluyendo la dinastía inca, en Quito. El autor resume su investigación así: “...

los colonizadores recrearon las tradiciones andinas a tiempo que los indígenas reelaboraron el cristianismo y sus propias tradiciones dinásticas y religiosas a la luz de la cultura política y religiosa colonial” (2003: 102).

El Manuscrito de Quito, de autor desconocido, pero aparentemente un indígena de la región de Quito, hablante de una lengua autóctona que no era quichua y conocedor de las crónicas de Betanzos, Blas Valera y Luis de Teruel por lo menos, relata otra versión del poblamiento y los acontecimientos en los Andes (Hyland 2008: 77-93). La narrativa intenta compaginar historias bíblicas con las andinas, con el fin de justificar las actuaciones tanto de nativos como de advenedizos. Este género literario se aplica igualmente al mito de origen cañari, tema de la siguiente investigación.

El mito de las guacamayas

Por ejemplo, en el Ecuador austral, tenemos el caso de un mito de origen cañari, no recogido localmente, sino recopilado en el Cuzco (Perú), pero que curiosamente ha llegado a constituirse en importante elemento identitario de esta etnia indígena ecuatoriana. Se conocen tres versiones del mito, muy parecidas y emparentadas entre sí por las relaciones directas o bibliográficas mantenidas por sus pretendidos autores.

La primera fue registrada por Pedro Sarmiento de Gamboa en su *Historia Indica* de 1571 (Anexo 1), que narra cómo en la provincia de Tomebamba dos hermanos cañaris se salvaron de un diluvio, subiendo a una montaña llamada Guasano, que afortunadamente flotaba sobre las aguas. Cuando amainó la lluvia y bajaron las aguas, los hermanos salieron de su choza para sembrar, sin percatarse que, en su ausencia, alguien les había dejado pan y chicha (el cronista dice “panecitos”, que bien pueden significar “tortillas” de maíz). Comieron y bebieron el misterioso refrigerio, no sin dejar de agradecer al Hacedor, si se considera que al día siguiente tuvieron la misma visita furtiva con nueva ración alimenticia. Al fin, intrigados por el evento, los hermanos decidieron esconderse para descubrir al portador de los manjares que resultó ser... ¡un par mujeres cañaris que fueron sorprendidas mientras guisaban la comida! Por cierto, los hermanos trataron de apoderarse de ellas, pero las damas se escabulleron y escaparon, no sin dejar a sus comensales tristes y con sentimientos de culpabilidad. Como colofón de la historia, los hermanos pidieron perdón a Viracocha por su comportamiento y le suplicaron por el regreso de las damas, lo cual les fue concedido. Eventualmente, uno de los hermanos se ahogó en una laguna y el otro quedó a cargo de las dos mujeres, una como esposa y la otra como manceba, con quienes tuvo diez hijos que dieron lugar al establecimiento de dos parcialidades de cinco vástagos, una de arriba llamada Hanansaya y otra de abajo llamada Hurinsaya, de donde surgió el pueblo cañari.

La segunda versión fue escrita por Cristóbal de Molina en su *Relación de la fábulas y ritos de los incas*, que data entre 1573 y 1574. El mito de fondo es el mismo que el relatado por Sarmiento de Gamboa, pero hay algunos elementos distintivos: por ejemplo, Molina señala a la montaña salvadora con otro nombre, Guacayñán, ubicándola, además, en Cañaribamba y no en Tomebamba. Asimismo, cuando los hermanos salen a recolectar raíces y hierbas, Molina indica que las portadoras de comida no habrían sido dos mujeres cañaris, sino dos guacamayas vestidas con atuendo cañari. En fin, en cuanto al asunto biológico, nuestro cronista manifiesta que fue el hermano menor quien logró capturar a la guacamaya menor y engendró con ella, a la fuerza, seis hijos e hijas que serían los antepasados de la nación cañari.

La tercera versión, de Bernabé Cobo, publicada en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653 [1964] 2: 151-52), se basó en el mito de Molina, con trama ya establecida, pero con más detalles descriptivos y etnográficos. Según Cobo, las guacamayas se transformaban en mujeres cañaris, al momento de entrar en la choza. Al principio, el hermano menor las trató con delicadeza, pero cuando se le escaparon, los dos hermanos las apresaron con violencia y, de repente, cual novela de caballerías, la conquista de la dama se transformó, de violación, en amor cortés y terminó en un matrimonio doble que daría origen a la nación cañari. A modo de trasfondo explicativo, Cobo reporta que los cañaris veneraban al cerro Guacayñán y, por supuesto, a las guacamayas, sus plumas e ídolos con su imagen.

Fuera de estas versiones, cabe señalar también las referencias al mito cañari que, sin comentar la historia de los hermanos, se encuentran en la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú* de Cristóbal de Albornoz (1584). Por ejemplo, Guacayñán está identificado como un cerro sagrado y lugar de origen de los cañaris, y Puna como un cerro alto de piedra que creció “en tiempo del diluvio” (véase Anexo 2).

A simple vista, el mito contradice la atribución a los cañaris, por varias razones. En primer lugar, apareció únicamente en el Cuzco entre 1571 y 1573 y nunca fue conocido por los cañaris en su tierra natal. Luego, no existe en su territorio una montaña llamada Guacayñán o Guasano. Guacayñán es un vocablo quechua, que simplemente no puede ser utilizado para denominar a una supuesta montaña cañari, peor aún si es sagrada. En cuanto a Guasano, cualquiera que fuese su etimología, no concuerda con los vocablos de la toponimia cañari colonial o actual.

Hay que señalar que, en las crónicas de la época, escritas por testigos presenciales en tierras cañaris, no se ha hecho mención alguna de un mito de origen. Por otro lado, las particularidades y circunstancias del surgimiento de este mito no abogan en nada la probabilidad ni la posibilidad de que haya podido ser generado por el pueblo cañari. Tan poco conocido debió ser este mito, que ni cronistas ni visitantes tempranos ni los historiadores más relevantes de la Audiencia de Quito,

como Juan de Velasco (1977-79) y Cicala (1994), consignaron leyenda alguna para este pueblo austral. En este contexto, la difusión del mito sería más bien moderna en cronología y atribuible al grupo de intelectuales azuayos como Matovelle, Arriaga, Iglesias y González Suárez (quiteño) quienes, desde fines del siglo XIX, se encontraban muy activos en resucitar el antiguo mundo cañari. Queda claro, pues, que el origen del mito cañari requiere de esclarecimiento, aunque sin necesidad de ello, varios estudiosos locales y nacionales han procedido a construir discursos diversos sobre la premisa de la existencia comprobada de dicho mito.

Los principales estudios etnohistóricos sobre los cañaris hacen referencia a este mito como una legítima expresión del origen del pueblo (véase Burgos 2002: 272, Chacón 2005: 86-122, Martínez 1993: 55, Landázuri 1993: 285, Salazar 2004: 54-55). Cada autor interpreta el mito de manera distinta: unos con análisis semióticos, otros desde perspectivas histórico-geográficas, pero siempre asumiendo que la narrativa constituye un concepto cañari bien establecido. Por ello, se estima que solamente hay que preocuparse de la ubicación concreta de la montaña sagrada, tarea que se ha vuelto objeto de intensa indagación.

Martínez (1993: 55), por ejemplo, propone a Cojitambo (cerca de Azogues) como la verdadera Guacayñán y a una línea imaginaria entre este cerro y la laguna Leoquina o Busa, (cerca de San Fernando), como lindero simbólico del espacio cañari y razón de ser del mito (véase Mapa 2). Burgos, en cambio, “encuentra” un Guacayñán en la sierra de San Pablo, frente a la laguna de Leoquina, sin decir exactamente a cuál de los cerros existentes corresponde (2002: 272). De paso, la montaña tendría una pareja, el cerro Fasayñán al este de Sigsig, con lo cual ambas elevaciones se constituirían en “huacas de articulación” que, en su análisis, “representan las conexiones del Azuay cañari-inca con una ecología y cultura distintas, unidas de alguna manera con el resto de las áreas culturales amazónicas y costaneras vecinas” (2002: 227). Chacón (2005: 90-91) también identifica al Fasayñán y al cerro San Pablo como puntos de origen de los cañaris, siguiendo a González Suárez (1964; 1922), quien redescubrió el cuento a fines del siglo XIX.

El problema fundamental de estos análisis es la falta de datos que apoyen los hitos, líneas y montañas propuestos como objetos cosmológicos cañaris. Al respecto, hay que destacar que, cuando los españoles empezaron a interesarse en las creencias nativas, la cultura cañari ya se había confundido con la de sus conquistadores y, en estas circunstancias, los figurines, las máscaras y las decoraciones cerámicas, de posible época preincaica, se volvieron opacos a la interpretación. En efecto, sin claves o guías para adentrarse en los símbolos, los conceptos cosmológicos y las prácticas religiosas cañaris, se vuelven insostenibles las explicaciones metafóricas, la libre asociación o el razonamiento filosófico.

Está claramente aceptada, incluso entre los que creen en Guacayñán, la preferencia de las religiones andinas por poderes y seres divinos que se

materializan en el medio ambiente local (véase Espinosa 2003: 90, Salazar 2004: 55, Salomon 1991: 4). Quizás de este patrón deriva la urgencia de encontrar el Guacayñán geológico, que daría al mito sustento material, blindándolo al mismo tiempo de interpretaciones diversas en cuanto a su contenido. Sin embargo, aunque la veneración de cerros es panandina y hasta universal, y que sin duda involucra también a los cañaris, esta teología no supone mitos de origen ni de creación. El concepto de un dios todopoderoso, creador del universo, ha sido cuestionado y descartado para los Andes precolombinos (Julien 2000: 286-292).

Volviendo al principio del asunto, cabría preguntarse, por un lado, quiénes pudieron haber contado el mito a Sarmiento y Molina y, por otro, a qué preguntas y discursos respondería dicha acción. Concretamente, se trata de dilucidar cuáles eran los intereses y presiones vigentes de los descubridores del mito, a fin de esclarecer tanto el contenido enigmático de la narrativa como su repentina y fugaz revelación. Este ensayo se dirige a estas cuestiones, con apoyo de documentos coloniales y estudios históricos publicados. Una de las metas es aclarar la imagen de los cañaris, preincaicos y posconquistas, a través de un lente circunscrito como es un mito, que demuestra lo poco que sabemos de la religión cañari y lo mucho que se tergiversan los datos para inventarla. Una segunda meta es señalar, en el presente, la fabricación desbordante de mitos que ha conllevado la resurrección de los cañaris antiguos como cuasi incas de un mundo perdido que ofrecen sentido a la vida ante el caos postmoderno. Lo curioso es que los mitos del siglo XXI, al igual que los del siglo XVI, no tienen nada que ver con los cañaris del siglo XV, ya que son solamente productos para el mercado de imaginarios.

Cuzco 1570

En 1570, la colonia española en el Perú se tambaleaba. Habían transcurrido ya cerca de cuarenta años después de la conquista y un Estado inca independiente seguía persistiendo en Vilcabamba, apenas a 50 kilómetros del Cuzco (véase Mapa 1). Las estructuras coloniales eran incipientes y precarias y la iglesia católica se enfrentaba al reto monumental de convertir a una población multiétnica y multilingüe a una fe que no quería. Muchas cuestiones básicas del despojo y la conquista no estaban resueltas, pero se continuaba debatiendo con vehemencia sobre el derecho de someter a otras naciones y sobre los derechos de los conquistados bajo un nuevo régimen. Los conflictos armados se habían calmado, pero la colonia seguía al vaivén de fuerzas contrapuestas e impredecibles (véase Stern 1982: 51-79, Rowe 1957).

Esta fue la situación que encontró el nuevo virrey, Francisco de Toledo, cuando llegó al Perú en 1569. Y haciendo uso de su habilidad política, su genio para organizar y su determinación despiadada, se dedicó a erigir la sociedad colonial. Punto primero fue diagnosticar las causas del desorden y la rebeldía entre los

estamentos y facciones del Virreinato, para lo cual emprendió una ambiciosa visita e investigación en la sierra sur, el centro de la resistencia inca. Redactó cuestionarios meticulosos sobre la historia inca y preíncas, y los aplicó en comunidades y tambos a lo largo de su travesía entre Lima y el Cuzco. Convocó a los curacas y principales líderes indígenas, a los descendientes incas, a los ancianos y a los conquistadores españoles todavía vivos e incorporó a su empresa todo un séquito de apoyo logístico, eclesiástico, lingüístico y de expertos en materias relacionadas con la investigación. La metodología empleada –con encuestas formales, respuestas escritas, registros de las personas involucradas, fechas y lugares, análisis de la información recopilada y lectura pública del texto ante testigos idóneos para su aprobación o revisión– no tenía precedentes en aquel entonces (Levillier 1940, 1956: 33-73). Gracias a Toledo conocemos algunos de los posibles entrevistados de Sarmiento y, probablemente, también de Molina y Albornoz.

Las entrevistas se llevaron a cabo principalmente en Jauja, Huamanga, Yucay y el Cuzco, zonas todas con asentamientos de *mitma* cañaris en 1570 (Espinoza Soriano 1988, Miño Grijalva 1977, Oberem y Hartmann 1979). Entre los entrevistados por Toledo se encontraban exoficiales de la administración inca, y curacas y representantes de los *mitma* cañaris. Es de suponer que, en su calidad de investigador principal del virrey, Sarmiento habría tenido acceso a estos informantes y, de paso, también Molina y Albornoz, que eran asesores del proyecto. Valga señalar que en los cuestionarios de Toledo no constaba pregunta alguna sobre mitos cañaris de origen. Sin embargo, Sarmiento tenía muy claro cómo armar el argumento para sustentar la conquista y colonización españolas y a tal objeto solicitó información sobre religión y mitología que serviría para condenar a los pueblos andinos. Los testigos cañaris aportaron con Guacayñán.

Meta central de la investigación fue establecer que los incas eran usurpadores, tiranos y bárbaros, no señores y reyes legítimos de su imperio. En el texto de Sarmiento, el mito de origen inca figuraba para comprobar que eran advenedizos en el Cuzco, según sus propias palabras (Sarmiento 1999 [1572]: 27-30). En este contexto, el mito cañari, que sigue a la exposición sobre orígenes incas, está consignado justo para rematar la barbaridad del pensamiento nativo. Que Molina y Cobo utilizaran el mismo razonamiento y secuencia textual en sus redacciones del mito cañari, muestra la construcción del trasfondo político que buscaba desestimar la legítima soberanía inca. Al hacerlo, y como consecuencia indirecta, quedó oficializado el cuento sobre el origen de los cañaris.

La situación religiosa puso otras preocupaciones en el contexto general de las entrevistas. En la década de 1560, los clérigos descubrieron un movimiento indígena de reivindicación espiritual llamado Taqui Onqoy, que predicaba el retorno de las divinidades andinas para exterminar a los cristianos y a sus guardias celestiales (véase Millones 2015, Landázuri 1993, Stern 1982). La iglesia católica

lo tomó como gravísima amenaza y dedicó hartos esfuerzos para erradicarlo. Justamente, Cristóbal de Albornoz hizo su carrera y fama como detector y destructor del movimiento y sus afines.

La averiguación y persecución de las religiones nativas formaban parte del telón de fondo de las entrevistas que revelaron el mito cañari. En este contexto, las preguntas acerca de mitos y ritos nativos, en la forma que plantearon Sarmiento, Molina y Albornoz, llevaban claramente una carga de desaprobación con posibles consecuencias lamentables. Por tanto, quien fuera interrogado sobre algún mito de origen cañari, habría pensado dos veces antes de responder.

Los tres cronistas mencionados eran individuos muy dispares en sus antecedentes, caracteres y aspiraciones. Para acercarnos a sus puntos de vista, repasemos sus historias personales hasta el momento en que registraron el mito. Cobo escribió 40 años después y se basó en un manuscrito de Molina, por lo que resumiremos su biografía y aporte al final.

Cristóbal de Molina

Cristóbal de Molina llegó al Cuzco en 1556 y fue el primero del trío en conocer la ciudad (Urbano 2007, Rowe 1981: 216, Julien 2000: 52). Fue cura e inspector eclesiástico en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, donde estaba el Hospital de los Naturales, y vivió allí hasta su muerte en 1585. Hablaba quechua y era reconocido como autoridad en la cultura e historia indígenas. Con seguridad conoció a Sarmiento, cuando colaboró con la investigación de Toledo, al final de la cual escribió su propia historia de los incas (1572), una obra ahora perdida pero disponible, en esa época, en el archivo del obispado del Cuzco. Se sabe que el obispo Sebastián de Lartaún le pidió que escribiera la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (1989 [1576]), obra por la cual entró en la historia, y que sirvió de testigo para Cristóbal de Albornoz en tres informes de servicios para probar su lucha abnegada en contra del Taqui Onqoy (1570, 1577, 1584). Por su larga experiencia y su interés, a la vez antropológico y doctrinero, Molina era el más calificado intérprete de los mitos andinos.

En su introducción al mito cañari, Molina explica que lo incluyó como un ejemplo, entre otros innumerables “desvaríos”, de la concepción nativa de sus orígenes. Sin embargo, Julien (2000: 286-289) complica la lectura simple de Molina, al demostrar cómo influyeron ciertas exigencias inmediatas sobre su obra. Del análisis comparativo de las fuentes, la autora deduce que la historia perdida, escrita al terminar su trabajo con Toledo, no tenía el cuento con diluvio y dios creador para el origen de los incas. Esta conclusión procede porque los cronistas Cabello Valboa (1951 [1586]) y Morúa (1946 [1605]), cuyos textos sí conocemos, replicaron la estructura y contenido de la crónica de Molina, absteniéndose, por

ende, de describir para los incas un mito de origen tipo cristiano, simplemente porque no constaba en el original de Molina (Julien 2000: 14). Con la misma lógica se podría decir que, si Cabello Valboa y Morúa no mencionaron en sus crónicas el mito de origen cañari, es porque Molina tampoco lo incluyó en su historia. Curiosamente, cuando Molina realmente lo hace en su *Relación*, la inclusión ya no tiene valor histórico, sino más bien coyuntural, por la necesidad pedagógica de aclarar al obispo cuestiones relativas al pensamiento nativo.

Esta discrepancia entre las dos obras de Molina, una con cañaris y otra sin ellos, apunta a la manipulación de la historia y de los datos para servir a fines específicos. Por cierto, todos los cronistas han hecho lo mismo, forzando constantemente a la historiografía a detectar sus fines para interpretar mejor sus narrativas. En este caso, el propósito del mito de origen cañari era resaltar la barbaridad del pensamiento nativo y la historia perdida de Molina nos indica que, cuando no había este motivo, el mito era irrelevante. Dicho de otra manera, el mito tenía dedicatoria y todos los recopiladores, tanto Molina como Sarmiento, Albornoz y Cobo, lo empleaban con la misma duplicidad. El lector interesado en estas discrepancias historiográficas puede consultar también el análisis de Espinosa (2003) de otro mito de origen propuesto por Anello Oliva en el siglo XVII, que ratifica la combinación de motivos (políticos y eclesiásticos) y de fuentes (andinas y europeas), en la invención de mitos atribuidos a los nativos.

No sabemos cuándo Molina escuchó el mito por primera vez, ni quién se lo contó. La coincidencia de haber trabajado conjuntamente con Sarmiento y Albornoz en el proyecto de Toledo establece la posibilidad de que los tres lo hayan recogido de la misma fuente o, en su defecto, de que compartieron el relato.¹ A diferencia de Sarmiento, Molina habría escuchado al informante sin la intervención de traductor y, quizás por ello, asentó como Guacayñán el nombre de la montaña, un compuesto quechua reconocible. En cambio, el Guasano de Sarmiento no existe en quechua ni en el idioma cañari.²

1 Era habitual compartir información y copiar manuscritos de otros autores, sin temor a plagio. La biografía de Albornoz en *Glosas Croniquenses (s/f)* sugiere que contó con documentos de Molina, como la historia perdida y la relación que Molina había entregado al obispo Lartaún. Por la concordancia de temas y puntos de vista entre la *Instrucción para descubrir todas las guacas...* y la *Relación de las fábulas y ritos...* y la presencia simultánea de los dos autores en el Cuzco, como también en el Tercer Concilio Limense (1582-1583), la biografía concluye que las obras pudieron derivar de las mismas fuentes.

2 El idioma cañari nunca fue estudiado y ahora está extinguido. Lo que queda son muchos topónimos y antropónimos y algo de vocabulario que ha sido incorporado a los dialectos español y quechua regionales. Rosaleen Howard (2010) ha descrito algunos patrones fonemáticos cañaris todavía perceptibles. A base de este rescate lingüístico se pueden distinguir ciertos sonidos y palabras cañaris de ciertos vocablos en español, quechua y otros idiomas nativos.

Vale señalar que Molina consiguió otra fuente del mito cuando recogía datos para *Fábulas y ritos...* Se trata de la comunidad de *mitma* cañaris del barrio Santa Ana del Cuzco, vecino al suyo en la parroquia del Hospital de los Naturales (Rowe 1990a), *mitma* bien conocidos por él, luego de 17 años de vecindad. En efecto, en su texto explicó que había entrevistado a indígenas en el Cuzco para establecer la veracidad de su información. A diferencia de la versión de Sarmiento, Molina y/o su informante suprimieron los nombres incas de los hermanos del mito y excluyeron los términos vernáculos para el diluvio, el dios Viracocha y las divisiones *hanan* y *hurin*. Y por su lado, el informante pudo haber introducido a las guacamayas.

Cristóbal de Albornoz

Cristóbal de Albornoz llegó al Cuzco en 1565 o 1567 y trabajó en la diócesis, al igual que Molina. Desde 1569 se dedicó al combate del Taqui Onqoy y en 1571 colaboró en la investigación de Toledo. Había estudiado leyes canónicas, teología y latín, aunque nunca se graduó con título. Esa falta obstaculizó su promoción en la jerarquía eclesiástica, en particular al obispado del Cuzco, una posición que codiciaba. Tenía renombre por su abnegación y dedicación como misionero y extirpador de huacas. Aunque conocía muy bien la cultura y cosmología indígenas, a Albornoz le interesaban, principalmente, como inteligencia para asegurar su destrucción. Por lo tanto, el mito cañari no tenía importancia para él y la montaña referida en el mito era simplemente una condenada huaca más.

Albornoz pudo haber oído el mito al mismo tiempo que Sarmiento y Molina o cuando ellos se lo contaron o simplemente pudo haberlo leído en sus manuscritos. Sus pocas líneas referentes al mito coinciden con Molina en el nombre, Guasaynan, y con Sarmiento en la ubicación de la montaña en la provincia de Tomebamba. Asimismo, como Sarmiento, dividió el territorio cañari en los dos sectores conocidos, *hanan* y *hurin*, a la manera inca. Guasaynan parecería ser un extraño híbrido de Guasano y Guacayñán, como si se intentara resolver dos nombres en uno solo. Estos detalles respaldan las conexiones biográficas entre Albornoz, Sarmiento y Molina, manifiestas en sus concordancias textuales.

Albornoz escribió la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas...* entre 1583 y 1585, años después del auge de Taqui Onqoy y el susto de una sublevación de huacas. Se ha propuesto que la obra pudo haber servido como otra prueba de méritos ante el Tercer Concilio Limense (Urbano 2008). En todo caso, cualquiera que haya sido el motivo, las dos secciones sobre huacas cañaris tienen algunas anomalías (véase Anexo 2). Primero, confunden huacas cañaris con puruhuáes, al ubicar la mayoría de ellas en el territorio vecino. Así, según la *Instrucción*, la provincia de los puruhuaes estaba llena de huacas cañaris, mientras la provincia de Tomebamba tenía solamente tres huacas, una

de ellas incluso compartida con los vecinos, la Puna huaca, cerca de Pomallacta, ubicada en una zona de transición entre los dos grupos.³ Segundo, de las huacas cañaris identificadas en la lista, Guasaynan es la única sin ubicación específica, discrepancia que bien podría apuntar a dos líneas diferentes de información, una que ilustraba por el lado de Guasaynan y otra por el lado de las demás huacas.

Guasaynan o Guacayñán, salió únicamente en la investigación de Toledo, de un discurso sobre la legitimidad, los derechos y la condición moral de los indígenas en que la huaca sirvió de prueba de la ignorancia y maldad de los indios. Las demás huacas cañaris registradas por Albornoz constituían datos útiles para la tarea de extirpación. En efecto, tenían dirección y descripción y pertenecían al discurso evangélico, en el que representaban el mal frente al bien, este expresado en un paisaje limpio de ídolos. Guasaynan merecía de oficio su inclusión en la lista negra, pero no cumplía con el requisito de existir. Sin coordenadas y sin rasgos de identificación, no pudo servir de enemigo para los extirpadores de ídolos. Fue más bien un despiste a la cabeza de una tropa de huacas auténticas.

Pedro Sarmiento de Gamboa

Pedro Sarmiento de Gamboa llegó al Perú en 1557 a la edad de 25 años. En Lima estudió navegación, astronomía, matemática, geografía y literatura, disciplinas en las que era particularmente hábil. Entre 1567 y 1569 sirvió como capitán y navegante en una expedición que llegó a las Islas Salomón en el Mar del Sur. Aunque la expedición no cumplió su encomienda de encontrar oro y fundar una colonia, sirvió para resaltar los talentos multifacéticos de Sarmiento en el momento en que Francisco de Toledo llegaba a Lima (Levillier 1956: 176-177).

En un inicio, el virrey lo contrató como cosmógrafo, para demarcar los límites político-administrativos del virreinato, tarea que se quedó al lado una vez que emprendieron la visita e investigación al territorio. Toledo se había dado cuenta de que hacía falta un estudio exhaustivo de la geografía del continente suramericano, la historia inca y las hazañas de los españoles en el Virreinato (Levillier 1956: 177-180). Encomendó ese estudio a Sarmiento que comenzó con la historia de los incas. El producto de su trabajo fue la *Historia Indica*, terminada en marzo de 1572, enviada al Rey y perdida hasta 1893.

La salida de Lima, en octubre de 1570 con destino al Cuzco, fue para Sarmiento su primera experiencia en la sierra peruana. No sabía quechua y recién estaba aprendiendo sobre el pasado y el presente de los indígenas. Sin embargo, demostró habilidad extraordinaria en captar la historia andina concatenándola con

3 Los curas doctrineros de Alausi y Chunchi explicaron en sus informes de 1582, para las *Relaciones Geográficas de Indias*, que los indígenas hablaban puruhúa y cañari, además de quechua (Italiano 1992: 404, Gaviria 1992: 401).

la literatura clásica, la doctrina cristiana, el debate sobre derechos de conquistados y conquistadores y sus conocimientos cosmológicos. Curiosamente, su falta de preparación en estudios incas resultó ser una ventaja, desde el punto de vista de la recolección directa de los datos. Aun si tenía un argumento previamente definido, Sarmiento registraba los datos tal como le eran contados, sobre todo cuando no entendía las implicaciones de la información presentada (Julien 2000: 235, Levillier 1956: 183). El mito “cañari” que Sarmiento recopiló fue un claro entramado de conceptos incas: los nombres nobles de los hermanos, la deidad Viracocha, el diluvio *uñu pachacuti* y las divisiones *hanan* y *hurin*. No hay duda de que en este asunto había un sesgo que debía ser explicado, pero ni en este caso ni en otros detallados por Julien (2000: 300-301), reconoció el cronista las contradicciones implícitas entre los testimonios y su empleo selectivo en su historia. No se sabe si fue vano el intento, pero el revestimiento inca de su mito cañari pasó inadvertido y sin importancia para el proyecto principal.

Sarmiento fue el primero en registrar el mito cañari y su versión fue difundida ante los testigos escogidos para la lectura pública de la *Historia Indica*, a principios de 1572. Naturalmente, por haber sido notoria en el Cuzco la presentación de Sarmiento, “su” mito ganó precedencia sobre las versiones siguientes. Habría sido de esperar que los informantes de Molina y Albormoz hubieran reflexionado en este primer ejemplo cuando se les preguntó por los orígenes de los cañaris, pero tal vez no sucedió así, ya que la uniformidad en las tres versiones completas del mito, tanto en su desarrollo narrativo como en su meta retórica, sugiere complicidad entre informantes, por un lado, y cronistas por otro, complicidad si no a propósito, al menos de facto.

Bernabé Cobo

Bernabé Cobo llegó a Lima en 1599, a la edad de 19 años y allí continuó sus estudios teológicos hasta 1609 cuando se trasladó al Cuzco (Hamilton 1979: xviii). Como cura y misionero, Cobo recorrió la sierra centro-sur y tuvo la oportunidad de conocer de cerca la vida de los indígenas y de aprender quechua y aymara. Además, pasó dos temporadas, en 1610 y 1615, en la región del Lago Titicaca como doctrinero. Aunque le interesaban las ruinas, el medio ambiente y la cultura a su alrededor, era menos propenso a interacciones personales que lo hubieran acercado más a la gente andina (Rowe 1990b: viii, Hamilton 1990: xv). Durante su estadía en el Cuzco, hasta 1620, los manuscritos de Cristóbal de Molina y Polo de Ondegardo estaban a la mano, en la casa episcopal (Rowe 1990b: vii). Su *magnum opus*, *Historia del nuevo mundo*, terminada en 1653, reunió 40 años de investigaciones y revisión de aportes anteriores.

Cobo era meticuloso en su comparación de fuentes, como en su asesoramiento de confiabilidad e interpretación expuesto en su síntesis final (Julien 2000:185,

Rowe 1979: vii-ix, Hamilton 1979: xvi-xviii). Para verificar su descripción de los incas, Cobo entrevistó a descendientes incas en el Cuzco, aunque a su juicio no aportaron más información de la que ya sabía de los manuscritos. No mencionó haber consultado a los cañaris por su mito de origen, pero encontró el mito en Molina (Rowe 1990b: vii, Urbano 2008) y lo colocó en su texto en la misma secuencia que había establecido Molina, es decir, después del mito de origen inca (Hamilton 1990: 14-15). Luego del mito cañari, Cobo continuó su crónica con un texto casi idéntico al de Molina sobre otro mito de origen, esta vez de los indios de Ancasmamarca (Perú). Por coincidencia, los ancasmarcas también se salvaron del diluvio en una montaña que crecía con las aguas.

Su versión difiere de la de Molina en dos detalles: la combinación de guacamayas y hermanos que procrearon a los cañaris, y la manera en que entablaron relaciones conyugales. Según Cobo, los dos hermanos se casaron con las guacamayas, después de una plática culta y cariñosa. En cambio, Molina contó que el hermano menor había tomado a la fuerza a la guacamaya menor, mientras la mayor se había escapado en el momento del ataque. El hermano mayor había desaparecido después de su intento fracasado de capturar a las aves. Fuera de estos detalles, las dos versiones tienen la misma trama.

Al contrario de Sarmiento y Albornoz, pero de acuerdo con Molina, Cobo ubicó la montaña Guacayñán en la provincia de Cañaribamba. Especificó que los hermanos buscaron alimentos silvestres, en vez de sembrar, como apuntó Sarmiento. Siguiendo a Molina, señaló que los cañaris veneraban a la montaña, a las guacamayas y a sus plumas y concluyó con una observación suya de una figurita de dos guacamayas en un pilar que había visto en Lima. Creía que era un ídolo cañari.

Informantes

¿Quiénes fueron los posibles informantes del mito? A este respecto, considero probable que Sarmiento y Molina averiguaron sobre la cuestión a los cañaris *mitma* residentes en Huamanga, Yucay y el Cuzco (Miño Grijalva 1977, Espinoza Soriano 1988, Oberem y Hartman 1979). Solo en Chiara, a tres leguas de Huamanga, vivía un grupo importante de cañaris bien organizado y reconocido por sus servicios a la Corona desde 1542 (Espinoza Soriano 1988: 325). En 1568, obtuvieron una real provisión del gobernador del Perú, Lope García de Castro, que ratificaba sus privilegios y exenciones a perpetuidad. El estatus eterno duró hasta mediados del siglo XVIII, tiempo suficiente para que estos cañaris sobresalieran en posición económica y en orgullo étnico. Toledo estuvo en Huamanga y Chiara en diciembre de 1570 y enero de 1571 (Levillier 1956: 41-48). Sus entrevistas se centraban justamente en determinar la organización de los pueblos preíncas y en

obtener información sobre sus usos y costumbres (Levillier 1956: 43). Hay alta probabilidad de que en estos lugares viviera más de un informante potencial del mito de origen cañari.

En Yucay, los cañaris sobresalían en la población multiétnica por su autogestión y su curaca Francisco Chilche, activista político y maestro de intriga, famoso por haber matado en duelo a un guerrero inca, durante el sitio del Cuzco por Manco Inca en 1536. En esta ocasión prevalecieron los españoles, que atribuyeron a esta victoria la quiebra decisiva del empuje arrollador del ejército inca. Inesperadamente, en las fiestas de Corpus Christi en 1555, Chilche asomó reivindicativo, blandiendo en alto la cabeza conservada del guerrero, suscitando la furia de la nobleza inca y la intervención del teniente del corregidor para evitar una gresca (Arana Bustamante 2009: 179, Crespo Toral 2003). Seis años después, Chilche envenenó a Sayri Tupac, quién lo había reemplazado como encomendero de Yucay. Al igual que los curacas de Chiara, insistía en los derechos y privilegios de su grupo y su persona, haciendo uso de informaciones, peticiones, amenazas y espectáculos públicos. No es casualidad, entonces, que Toledo haya decidido entrevistar a tan “ilustre” personaje (Levillier 1940: 99).

En junio de 1571, Toledo habló en el Cuzco con tres caciques cañaris (Levillier 1940: 133-134) que declararon servir como guardias de justicia de la ciudad, señal clara de su estatus privilegiado. Dos de ellos vinieron como *mitma*, muy jóvenes, siendo hijos de curacas nombrados por Huayna Capac. El tercero nació en Atavillos, Perú, y era nieto de *mitma* traídos por Topa Inca Yupanqui. Los tres vivían en el barrio Carmenca, parroquia Santa Ana, vecina al Hospital de los Naturales. En estas circunstancias, parece inevitable que Molina los haya conocido y luego utilizado como informantes en la investigación virreinal, hasta finalmente haberles consultado en algún momento, en 1573, sobre el mito cañari.

En general, estas tres comunidades cañaris gozaban de buena situación política, económica y social dentro del estrato indígena. Por un lado, buscaban integrarse a las instituciones coloniales, por necesidad o provecho propio y, por otro, trataban de aislarse para mantener su solidaridad interna. Asimismo, sus líderes cumplían con el perfil exigido a los informantes para las encuestas: ser hombres mayores, autoridades reconocidas por sus comunidades y por los españoles, y capaces de entender y responder a preguntas formales en términos que parecieran racionales a los españoles. Además, tenían un incentivo para participar en las encuestas: la oportunidad de formar su propia imagen o simplemente realzarla. Los líderes cañaris se daban cuenta de que su bienestar, colectivo e individual, dependía de un manejo estratégico de sus relaciones públicas y políticas.

Su situación era vulnerable. Las tierras que ocupaban eran codiciadas por encomenderos y colonos españoles, quienes podrían efectivamente apropiarse de ellas. Por otro lado, las comunidades indígenas vecinas resentían su presencia,

sus privilegios y su arrogancia, razones por las que muchas veces hacían todo lo posible para disminuirlos. A otro nivel, los funcionarios coloniales intentaban, constantemente, de revocar sus exenciones y derechos, obligándolos a defenderse judicialmente, apelando incluso al mismo Rey (Espinoza Soriano 1988). En fin, los incas, descendientes y sobrevivientes de la conquista, tenían razones para aborrecer a los cañaris, considerados traidores y salvajes por su actuación a favor de los españoles (Arana Bustamante 2009, Oberem y Hartman 1979). En 1571, los incas mantenían poder político y estatus de nobles, aun dentro de la estructura colonial y podían infligir daños a los cañaris, como de hecho lo hicieron. Este escenario constituía el trasfondo de las entrevistas y del interés en la religión cañari.

Interrogado sobre sus orígenes y un diluvio, el informante cañari habrá recordado su catecismo y el propósito de la entrevista para formular su respuesta. El mito recopilado por Sarmiento tiene estructura bíblica: diluvio, montaña elevadora, dos hombres rescatados por obra y gracia de dios, dos mujeres enviadas para salvarlos y emprender con ellos la misión de procrear al pueblo cañari. Al mismo tiempo, tiene también un revestimiento inca por el diluvio catastrófico andino, Viracocha, las mitades *hanan* y *hurin*, y los nombres de nobles incas. En combinación, las referencias cristianas e incas satisfacían las expectativas españolas para un relato pagano que, además, tenía el singular detalle de reconocer el origen bíblico del mundo.

Desde el punto de vista del informante, el mito proyectaba una imagen positiva de los cañaris. Sugería que eran cristianos desde siempre, por las coincidencias entre sus orígenes y los de los cristianos. Sugería también que eran señores naturales de su tierra, por haber sido pobladores originales, antes de ser sujetados por los incas. La cuestión de legitimidad política de los pueblos nativos era clave para los españoles, porque de ella dependía el derecho a la conquista. Y en este punto, las encuestas de Toledo buscaban demostrar la ilegitimidad del dominio inca. Ante este panorama, el mito cañari estableció implícitamente que la conquista española no se aplicaba a ellos. En efecto, los cañaris no eran usurpadores ni tiranos ni necesitaban conversión o evangelización católica, porque Dios ya los había reconocido y salvado por medio de la montaña y las guacamayas/mujeres. Además, la génesis de los cañaris ocurrió en una montaña indeterminada, supuestamente andina, pero sutilmente judeocristiana por su facultad de crecer. Antes, los paisajes del Medio Oriente habían sido los únicos que respondían a la voluntad de Dios. Ahora, como lugar de origen, los cañaris tenían una montaña que contrastaba ventajosamente con las cuevas de Tambotoco, de donde los incas decían que provenían.

Entonces, si revisamos la historia de los cañaris residentes alrededor del Cuzco en 1571, y si interpretamos el mito transcrito por Sarmiento, encontramos indicios de que se trata de un cuento fabricado para la ocasión. Los posibles

informantes cañaris entendían de qué se trataban las encuestas y hacia dónde podrían llevar. De modo que, para defender su posición privilegiada pero precaria, habían establecido su perfil de indispensables, leales, católicos y caballeros de la Corona Real. El mito de origen no tenía mucha importancia entre sus preocupaciones inmediatas, pero al menos sostenía la imagen que venían construyendo ante los españoles. Para Sarmiento, tampoco importaba mucho, pero servía de ilustración de la credulidad nativa. Eventualmente, este argumento hipotético quedaría como propuesta sin resolución y sin la información complementaria e independiente que debía provenir del verdadero territorio cañari.

Cañar, 1470-1570

Antes de la llegada de los incas, alrededor de 1470, los cañaris se organizaban en cacicazgos autónomos, unidos principalmente por su idioma y algunos rasgos culturales. Eran muy aficionados a las guerras intestinas y muy aferrados a su independencia y autodeterminación (Salazar 2004, Alcina Franch 1986, Cieza de León 2005, Arias Dávila 1992). De su cultura inmaterial no se sabe nada que no haya sido filtrado a través de sus conquistadores. Cuando llegaron los españoles, los incas habían reorganizado y aculturado a los cañaris durante 50 años. Habían desterrado, por lo menos, a la mitad de la población como *mitma* y habían traído una cantidad semejante multiétnica, para remplazarla (Hirschkind 1995). Y, al parecer, los cañaris que se quedaron en su tierra natal incorporaron a sus prácticas religiosas conceptos incas (por ejemplo, la veneración al sol), manteniendo al mismo tiempo sus propias creencias. De acuerdo con su política, los incas llevaban al Cuzco muestras de las huacas locales, en calidad de rehenes de las *llacta* conquistadas y de paso para su veneración. Por lo general, en tierras incorporadas al imperio, sobreponían su propia geografía sagrada, como topónimos, templos y ordenamientos del paisaje. La lista de huacas cañaris de Albornoz incluye dos ejemplos de esta política: “Molloturo”, donde Topa Inca Yupanqui “puso mucha suma de guacas de muchos nombres”, y Puna, cerca de Pomallacta (1993: 327). Con estos antecedentes, y en vísperas de la conquista española y la consiguiente evangelización católica, es difícil divisar las huellas de la cosmología cañari.

No hay indicios, entre los cañaris, de alguna creencia sobre su origen. Las dos fuentes principales, que describieron la región en el siglo XVI, son la crónica de Pedro Cieza de León (1553) y las *Relaciones Geográficas de Indias* (1582) (RGI). Ambas ofrecen detalles y observaciones sobre la apariencia, hábitos y creencias de los indígenas, pero ninguno menciona un mito de origen o una montaña que se eleva. Este vacío es sumamente revelador, al menos en el caso de las RGI, porque los autores de los ocho informes que componen la Relación de Cuenca eran párrocos doctrineros de congregaciones indígenas. De hecho, dos vivían en la

antigua provincia de Cañaribamba y cuatro en la parte central de Tomebamba. Por lo demás, todos eran residentes de las comunidades encuestadas, quechuahablantes y, sobre todo, con obligación de saber las tradiciones religiosas de sus feligreses. La ausencia de un mito de origen, en la misma región señalada por los informantes cuzqueños, socava la credibilidad de su atribución.

Las *Relaciones Geográficas de Indias* son una colección de documentos escritos en respuesta a cuestionarios preparados por el Consejo de Indias. En 1577, el Consejo envió al Corregidor de Cuenca un cuestionario con 37 preguntas amplias, requiriendo información acerca de la historia, geografía, recursos naturales, clima, comercio y población de cada sector del Corregimiento. En conjunto, estos informes, referidos como la Relación de Cuenca, abarcaron todo el territorio cañari de *circa* 1582, desde Chunchi y Alausí en el norte, a Paute y San Bartolomé hacia el este y a Cañaribamba y Pacaybamba (Girón) en el sudoeste. En el centro, los informes de Cuenca y Azogues *sensu lato* fueron elaborados con mucho detalle.

El ítem número 14 del cuestionario trataba de averiguar sobre la situación cañari, antes y después de la intervención inca. En lo que se refiere a su religión, todos los informes señalaban que los cañaris veneraban a entes naturales y celestiales como árboles, piedras, cerros, precipicios, lagunas, el sol y la luna. Igualmente, todos los entrevistados manifestaron que los incas les habían enseñado el culto al sol.

Las doctrinas de Pacaybamba y Cañaribamba estaban en el distrito que los incas llamaban Cañaribamba, en la margen derecha del río Jubones. El P. Pedro Arias Dávila, a la sazón doctrinero de Pacaybamba, informó que los cañaris adoraban al sol, la luna, las lagunas y los cerros (1992: 391-392). Y, en cuanto a accidentes topográficos importantes de la comarca, señaló que en algún tiempo hubo una laguna cercana llamada Leoquina, que quería decir laguna de la culebra en el idioma cañari, donde una culebra se había sumergido y quedado escondida.⁴ Describió también otra laguna, o más bien un ojo de agua refrescante donde acostumbraba bañarse el inca, en razón de la extraña propiedad del agua que causaba mucha alegría y la sensación de estar bailando, peculiaridad que el mismo Padre había comprobado personalmente (1992: 393). No hay duda de que Arias Dávila conocía bien la geografía cultural de su doctrina y, de haber existido en la

4 Federico González Suárez inventó otro mito de origen en el que los cañaris descendieron de una culebra que se escondió en una laguna (1964 [1890]). Al parecer, se inspiró en estas líneas del Padre Arias Dávila, a pesar de que este no habla nada de orígenes. Sin fundamento alguno, González Suárez puso culebras progenitoras en las lagunas de Ayllón (Sigsig), Busa o Leoquina (San Fernando) y Culebrillas (Cañar). Y, desde entonces, el cuento se ha repetido y ampliado tanto, sin cuestionar su fuente, que ahora se ha convertido en hito que orienta investigaciones arqueológicas (Ugalde Mora y Yépez Noboa 2011) y tratados filosóficos (Chacón Zhapán 2005, Burgos 2002). Lamentablemente, ninguno de estos estudios presenta evidencia alguna de un culto a las culebras entre los cañaris.

comarca un hito tan importante como una montaña llamada Guacayñán que era el hito primordial de un mito de origen cañari, lo hubiera ciertamente incluido en su informe. Pues no lo hizo.

El Padre Juan Gómez era doctrinero de Cañaribamba. Según su informe, los cañaris veneraban a los cielos y a ciertos cerros llamados “pucarais” (1992: 397).⁵ Pucarais podría referirse a la multitud de cerros terraplenados esparcidos en todo el territorio cañari. El cerro Shalshapa, por ejemplo, se levanta inmediatamente al lado sur del asiento de Cañaribamba; es aplanado en la cima y tiene terrazas escalonadas en sus faldas. Al oeste del asiento y visible desde más arriba, está el cerro Pucará, con terracería extensiva y restos de ocupaciones cañaris e incas (Almeida y Montes 1981). Curiosamente, de mitos de origen o cerros Guacayñán, el Padre Gómez no supo decir nada. Por cierto, existen cientos de cerros modificados en todo el territorio, y es posible que los cañaris veneraran a algunos de ellos. Sin embargo, por su ubicuidad, ninguno sería el punto de origen de toda la nación.

El Padre Gómez mencionó también que había un cacique llamado Oyañe a quien le regalaban camisetas coloradas y plumas de guacamaya, muy estimadas por los cañaris y utilizadas en sus fiestas (1992: 397). Las plumas de guacamaya hacen eco a la versión del mito de Molina, que justamente señaló el aprecio de los cañaris por las guacamayas y el uso de sus plumas en las fiestas (1989: 56).⁶ Llama la atención la concordancia exacta sobre este punto entre Molina y Gómez. Aunque el sacerdote no dio más datos que sustentaran el mito de Molina, es posible que el informante del cronista tuviera raíces en Cañaribamba, circunstancia que le hubiera permitido mencionar el detalle de las plumas.⁷ Si consideramos que, aun en 1582, los habitantes de Cañaribamba seguían recordando el sentido sagrado

5 *Pucara* es palabra quechua para *fortaleza* o *atalaya*, que podría incluir cerros fortificados. Los españoles generalizaron el sentido del término para aplicarlo a cualquier elevación estratégica o modificada en tiempos precolombinos. Los cañaris adoptaron el uso para comunicar con los españoles en quechua, el segundo idioma de ambos.

6 Guacamayo es una palabra taína, idioma de los habitantes de las islas Antillas a la llegada de los españoles. Molina explicó que en quechua el ave se llamaba *aguaque* o *torito*, dando a entender que su informante lo llamó así. El P. Gómez no dijo qué palabra usó su informante, solo dio la prestada al español. El idioma cañari seguramente tuvo un nombre para las aves de plumaje colorido, pero los informantes, por lo visto, no lo mencionaron. Dos especies de guacamayo habitan las estribaciones occidentales andinas del Ecuador: el guacamayo verde mayor y el guacamayo frenticastaño (Ridgely y Greenfield 2001: 184-185). Ambas tienen plumas rojizas en la cola.

7 Alguna evidencia del grupo *mitma* cañari procedente de Cañaribamba y asentado en el Cuzco en 1655, se encuentra en un documento copiado por John H. Rowe en el Archivo Departamental del Cuzco. El documento incluye una lista de los tributarios de siete ayllus cañaris residentes en la parroquia Santa Ana. Uno de los ayllus se llamaba “haton gañal”. Al Padre Gómez le contaron que, antes de los incas, Cañaribamba se llamaba Gañul o Ganielbamba (1992: 394). “Gañal” es el nombre vernáculo del arbusto o árbol *Oreocallis grandiflora* (Lam), también identificado como *Embothrium grandiflorum* (Lam), común en las zonas altas del territorio cañari. Aunque sea tenue, gañal nos da una conexión entre los cañaris del barrio Santa Ana del Cuzco y el sector de Cañaribamba en su país de origen.

de las guacamayas, entonces es probable que los *mitma* enviados al Cuzco cien años antes, o los guerreros aliados de los conquistadores españoles en los años 1530, conocían también esa tradición. El informante de Molina habría puesto a las guacamayas con tocado y atuendos típicos de los cañaris para dar un toque de autenticidad al cuento tan discordante con su supuesta fuente.

Pedro Cieza de León pasó por el territorio cañari, entre julio y septiembre de 1547, con la milicia encargada de terminar con la rebelión de Gonzalo Pizarro en el Perú. Estaban apurados, y Cieza no tuvo mucho tiempo de investigar el entorno. No obstante, es admirable el cúmulo de información registrada en tan corta travesía y con tanto grupo étnico visitado. Con los datos adquiridos en el terreno y la información adicional que logró recolectar después del término de su servicio militar en 1548, escribió en Sevilla su famosa *Crónica del Perú* en cuatro tomos, terminada en 1553.

Su descripción de los cañaris es la más completa y confiable que tenemos. Describió en detalle su apariencia, vestido, peinado, división de trabajo por género, estructuras habitacionales, organización política y demografía. Por lo general, sus comentarios eran breves y a veces superficiales, pero fueron posteriormente corroborados por otros cronistas de la talla de Garcilaso de la Vega, Morúa y Betanzos. De su religión, dijo que adoraban al sol “como los pasados”, posiblemente una referencia a la influencia inca, añadiendo que, antes de la invasión inca, veneraban a los árboles, las piedras, la luna y otras cosas que el diablo les había enseñado (2005: 127). En su paso por el territorio pudo constatar que los cañaris se habían convertido en cristianos y asistían a misa y que sus antiguos templos habían dejado de existir (2005: 132).

Como cronista, Cieza se esmeró en retratar el carácter de cada pueblo que visitaba. En el territorio cañari describió los paisajes, la vegetación, la vida silvestre y el ambiente en general, con oportunas anotaciones históricas. Hizo referencia a Tomebamba, Cañaribamba, Hatun Cañar y Las Piedras, entre muchos aposentos y depósitos que vio mientras andaba por el Camino Real.

Hay una que otra discrepancia geográfica explicable por su rápido desplazamiento por la región y que de ninguna manera disminuye la perspicacia de sus observaciones ni la avidez de su empeño. Por ejemplo, confundió la ubicación de Cañaribamba, situándola antes y después de Tomebamba en dos referencias distintas (2005: 127, 163), seguramente porque el Camino Real bordeaba solamente el lado oriental de Cañaribamba, lo que impidió que Cieza fijara con más precisión la posición de este asentamiento respecto a la de Tomebamba. De paso, al salir de tierra cañari, tomó nota, al este de su camino, de una montaña cuya vertiente estaba poblada y discurría hacia el Marañón (2005: 163). Detalles así, no muy relevantes, agrandan la omisión en su crónica de la montaña sagrada de Guacayñán. ¿Cómo pudo haber ignorado el hito principal de la cultura cañari, más aún si, en 1571, los

habitantes seguían mencionándolo, como dijo Sarmiento? Parece inexplicable que Cieza, con su curiosidad “insaciable” y sus noticias “fidedignas” (Estrada Ycaza 1987: 132), haya desconocido el mito de origen y la montaña de los acontecimientos. A no ser que esta no hubiera existido.

Conclusión

En este ensayo se propone que el mito de origen de los cañaris fue inventado, en dos versiones, por informantes cañaris de los asentamientos *mitma* que existían alrededor del Cuzco. El motivo de la creación, a principios de la década de 1570, fue la comisión a Pedro Sarmiento de Gamboa de escribir la historia de los incas. Para cumplir su encargo, el cronista se basó en testimonios de informantes nativos, entre descendientes incas y de otros grupos étnicos, con el fin de contrastar la información recopilada. Los cañaris se destacaban entre la población indígena por ser gregarios y profundamente antiincas. Comunidades de *mitma* cañaris vivían en Huamanga, Yucay y el Cuzco, donde Sarmiento concentró sus investigaciones. Y con la misma pregunta sobre el diluvio justiciero que había planteado a sus interlocutores incas, solicitó la confesión fundacional de los cañaris.

Para armar su cuento, los informantes cañaris apelaron a sus conocimientos de la Biblia, de la cultura inca, de las expectativas de Sarmiento y de la situación política general y de su grupo. Al final, su mito incluyó el diluvio y el origen étnico solicitados, y se cumplió su propósito como respuesta adecuada y como imagen favorable de su grupo. Por supuesto, los españoles lo tacharon de herejía, pero eso era inevitable.

Cuando las circunstancias cambiaron –fin de encuestas, desaparición de los incas, establecimiento de la iglesia católica y la colonia– nadie volvió a mencionar el mito cañari. Ya no hacía falta pruebas de su mentalidad diabólica para justificar la represión de religiones nativas. Y después de la reproducción del mito por Cobo, a mediados del siglo XVII, desapareció de la mitología andina, hasta hace poco.

En el siglo XXI, nuevas ocasiones y propósitos han surgido para resucitar el cuento de Guacayñán. Estos motivos tienen que ver con políticas de identidad, la construcción de grupos étnicos, *marketing* de imágenes y la promoción del turismo. Ahora, el mito y sus elementos han sido rescatados y sometidos a nuevas interpretaciones (véase “La leyenda de los cañaris y las diosas guacamayas”, *El Mercurio*, 1 de agosto de 2017, 4B).

Las tradiciones inventadas son materia prima de todas las identidades. Desde la década de 1470, los cañaris se han visto obligados a definirse frente a invasores hegemónicos. Han recibido mareas de inmigrantes, tanto nativos como europeos; han aprendido otros idiomas, costumbres y religiones; han sido catalogados como indios y forzados a conformarse con el puesto designado; han

ingeniado instituciones e ideas que niegan las imposiciones y afirman una identidad propia. Esa identidad se actualiza día a día y, por más que evoque imágenes del pasado, como por ejemplo *pachamama* o *inti raymi*, se encaja directamente con la modernidad.

Efectivamente, las identidades indígenas actuales reflejan y contribuyen a una mejoría en los términos de participación en la sociedad mayoritaria y, en este sentido, la renovación de símbolos anacrónicos vale la pena. En el caso de los cañaris, estos se han constituido en un grupo dinámico y colorido que integra reinas de belleza (*ñusta*), curanderos y sabios (*yachaq*), música y bailes panandinos y ofrendas para todos los gustos (maíz y conchas para espíritus andinos, pan y bebida fermentada para los cristianos, frutas y flores para el panteón hindú). Festejan un creciente calendario inca con más *raymi* que el imperio jamás auspició, además de numerosos santos, vírgenes y fechas bíblicas (véase, por ejemplo, “Con música y danza celebran el Intiraymi”, *El Mercurio*, 19 de junio de 2017, 8B).

El único inconveniente con esta construcción es la equivocada y decepcionante imagen proyectada sobre la antigua cultura cañari. Tanto la identidad “cañari” como el mito fundacional propagan imágenes fabricadas por sus conquistadores incas y españoles. Invocan, por un lado, una sociedad patriarcal, monoteísta, temerosa y penitente ante el todopoderoso, ordenada según preceptos incas (seis linajes, dos mitades) o judeocristianos (diez linajes, una montaña divina como su principio) y, por otro, recubren la maqueta con el revestimiento inca de su lengua y sus conceptos.

La información disponible sobre los cañaris contradice todas estas atribuciones. En relaciones de género, las mujeres cañaris hacían trabajo pesado y determinaban sus relaciones con los hombres, según Cieza de León (2005: 131). El desequilibrio demográfico habría incidido en su comportamiento, con veinte veces más mujeres que hombres según el cálculo de Cieza, pero, por lo menos, las bases culturales deberían haber existido antes. En general, donde las mujeres controlan su producción, controlan sus vidas.

En cuanto a la soberanía, las comunidades cañaris defendían su autonomía contra cualquier imposición y no se sometían a nadie, a menos que sea su propio curaca. Peleaban continuamente entre comunidades vecinas para ratificar su total independencia y disminuir, si fuera posible, el patrimonio ajeno. Debido a su militante insubordinación, no lograron unirse para enfrentar al ejército inca, a pesar de su rechazo universal. Según Montesinos [1642] (Hyland 2008: 201), el cacique Duma de Sigsig consiguió el apoyo de tres caciques, de Macas, Quizna y Pomallacta, para defender el territorio. Dieron fuerte oposición a las tropas incas durante meses, pero sus coterráneos nunca se sumaron a la campaña. Duma comprendió que era inútil continuar y dio un giro radical en su trato con los incas al recibirlos con total hospitalidad. Los cañaris recurrieron a esta táctica muchas

veces como un medio alternativo de preservar su integridad política, aun cuando eran vencidos.

En cuanto al apego a la cultura y sociedad incas, los cañaris trataron de subvertir, socavar y acabar con el poder inca, desde su llegada hasta su desvanecimiento bajo los españoles (véase Crespo Toral 2003, Arana Bustamante 2009, Oberem y Hartman 1979). Para realizar este anhelo, dieron la bienvenida a Pizarro en Tumbes, como consta en la biografía de Francisco Chilche.

En cuanto a su temor y amor por Dios, los cañaris admiraban elementos visibles en el entorno natural. Abstracciones como Dios, el universo, la creación y castigos divinos no figuraban en su concepción del mundo, al menos en las tradiciones orales e iconográficas que dejaron. No hay señas que temían a nada. Se enfrentaron con dos imperios muchísimo más poderosos que ellos, pero no se amilanaron. Buscaron maneras sutiles de perseverar y hasta prosperar en condiciones adversas.

Con estos antecedentes, es inconcebible que los cañaris se hubieran suscrito a una historia de figuras incas y moralejas cristianas. Tres siglos después de la invasión inca, mantenían aún su carácter de insubordinados y conflictivos. En 1765, el Corregidor de Cuenca, Joaquín de Merisalde y Santisteban, observó que los indios de Taday y Pendeleg (Pindilig), igual que los de Cañaribamba, “se acreditan valientes”, prohibiendo la presencia de gente blanca en sus pueblos, por evitar la ruina que infligen (1960: 48). Tenían “especial valentía para mantenerse solos” (1960: 63).

En resumen, el mito presentado de manera fraudulenta como cañari, ilumina la coyuntura política de la década de 1570 en el Perú, pero distorsiona el conocimiento de sus supuestos creadores. Un abigarrado grupo de académicos, líderes comunitarios, promotores turísticos y burócratas, conspira en la construcción de un holograma folklórico, ignorando al mismo tiempo el testimonio del paisaje, de las crónicas y de los archivos coloniales. Sería preferible resucitar nombres, vocabularios, fiestas, modas, actitudes inconformistas e iconoclastas, desafiantes y pragmáticas, que se asoman, enigmáticos, por las fisuras del desconocimiento general de los cañaris. De esta manera, se acordaría respeto a la cultura cañari, reconociendo su individualidad y superando las narrativas de sus conquistadores y su asimilación a “lo andino”. El mito revela la voluntad con que aceptamos las historias hechas a medida, en detrimento de nuestra capacidad de discernir.

Anexo 1

Extracto del Capítulo VI, “Fábula del origen de estos barbaros indios del Perú según sus opiniones ciegas”, *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia Llamada Índica)*, por Pedro Sarmiento de Gamboa 1965 [1572]. Madrid: Ediciones Atlas, 207-208.

Dicen que en el tiempo del diluvio uñu pachacuti, en la provincia de Quito, en un pueblo llamado Tumibamba, estaba un cerro llamado Guasano, y, hoy lo muestran los naturales de aquella tierra. En este cerro se subieron dos hombres Cañares, llamados Ataorupagui y el otro Cusicayo. Y como las aguas iban creciendo, el monte iba nadando y sobreaguando de tal manera, que nunca fue cubierto de las aguas del diluvio. Y así los dos Cañares escaparon. Los cuales dos, que hermanos eran, después que el diluvio cesó y las aguas bajaron, sembraron. Y como un día hubiesen ido a trabajar, cuando a la tarde volviesen a su choza, hallaron en ella unos panecitos y un cántaro de chicha, que es brebaje que en esta tierra se usa en lugar de vino, hecho de maíz cocido con agua; y no supieron quién se lo había traído. Y por ello dieron gracias al Hacedor y comieron y bebieron de aquella provisión. Y otro día les fue enviada la misma ración. Y como se maravillasen de este misterio, codiciosos de saber quién les traía aquel refrigerio, escondiéronse un día, para espiar quién les traía aquel manjar. Y estando aguardando, vieron venir dos mujeres Cañares, y guisáronles la comida y pusiéronse la dónde solían. Y queriéndose ir, los hombres las quisieron prender; mas ellas se descabulleron de ellos y se escaparon. Y los Cañares, entendiendo el yerro que habían hecho en alborotar a quien tanto bien les hacía, quedaron tristes, y pidiendo al Viracocha perdón de su yerro, le rogaron que les tornase a enviar aquellas mujeres a darles el mantenimiento que solían. Y el Hacedor se lo concedió, y tornando otra vez las mujeres, dijeron a los Cañares: el Hacedor ha tenido por bien de que tornemos a vosotros, porque no os muráis de hambre. Y les hacían de comer y servían. Y tomando amistad las mujeres con los hermanos Cañares, el uno de ellos hubo ayuntamiento con la una de las mujeres. Y como el mayor se ahogase en una laguna, que allí cerca estaba, el que quedó vivo se casó con la una y a la otra tuvo por su manceba. En las cuales hubo diez hijos de los cuales hizo dos parcialidades de a cinco, y poblándolos llamó a la una parte Hanansaya, que es lo mismo que decir bando de arriba, y al otro Hurinsaya, que significa el bando de abajo. Y de aquellos se procrearon todos los Cañares que ahora son.

Anexo 2

Extracto de *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, ritos, bailes, adornos*, de Cristóbal de Albornoz. En: “Los sistemas religiosos norandinos y las fuentes documentales. Siglo XVI”, Cristóbal Landázuri N., 1993, *Memoria* 3, Quito: MARKA, 275-336.

Provincia de Tomebamba

Guasaynan guaca prencipal de todos los yndios Hurin Anansayas es un cerro alto de donde dizen prosceden todos los cañares y donde dizen huyeron del diluvio y otras supresticiones que tienen en el dicho cerro.

Puna guaca prencipal de los yndios cañares hurinsayas es un cerro alto de piedra que así mismo dizen creció en tiempo del diluvio.

Mollotero guaca muy prencipal de los dichos cañares es un cerro muy grande donde puso Topa Ynga Yupanqui mucha suma de guacas de muchos nombres.

Provincia de Puruay

Tucapuc es un cerro de los dichos de Puruay junto al pueblo de Puruay.

Puna es guaca de los Puruaes está junto al pueblo de Pomallata.

Mudlagardai guaca de los yndios cañares es una piedra questa junto al pueblo de Huyassi.

Revissi guaca de los yndios del ayllu de Anuñuc es un cerro grande a donde están unas piedras junto al pueblo dicho Anuñoc.

Guila guaca de los dichos anansayas del ayllu de Cavansibi es un cerro grande son piedras junto al pueblo de Cavansibe.

Visiguiuma es guaca de los yndios cañares del ayllu Paycara es un cerro grande [hay] en el unas piedras junto al pueblo de Anuñoc.

Barasuybira guaca de los cañares del ayllu de Guayllasi es una piedra questa en el cerro Barasusbin junto al pueblo de guallas.

Capatone guaca de los yndios Anansayas cañares del ayllu de Llevin ques un cerro y en el unas piedras junto al pueblo de Xuque.

Saysapa guaca de los dichos yndios Anansayas cañares del ayllu Saysapa es un cerro junto al pueblo que se llama Sayunpa.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBORNOZ, Cristóbal de
1993 [1584] *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, ritos, bailes, adornos*. En: “Los sistemas religiosos norandinos y las fuentes documentales. Siglo XVI”, Cristóbal Landázuri N., 1993, *Memoria* 3, Quito: MARKA, 275-336.
- ALCINA FRANCH, José
1986 “Los indios cañaris de la sierra sur del Ecuador”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 6, 141-188.
- ALMEIDA D., Napoleón y Ángel MONTES DEL C.
1981 “Pucará: informe arqueológico”. *Pucará* 5, 107-138.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis
2009 “Un incidente en la vida de Francisco Chilche, kuraka del valle de Yucay (1555)”. *Investigaciones Sociales* 13(2), 171-186.
- ARIAS DÁVILA, Pedro
1992 [1582] “(Pacaybamba o Leoquina), relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 390-394.
- BURGOS GUEVARA, Hugo
2002 *Los santuarios de Tomebamba: modelo de geografía sagrada en torno a Pumapungo*. Cuenca: Banco Central del Ecuador.
- CABELLO VALBOA, Miguel
1951 [1586] *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología.

- CICALA, Mario, S. J.
1994 [1771] *Descripción histórico-topográfica de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit. Quito: Instituto Geográfico Militar.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
2005 [1553] *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- CHACÓN ZHAPÁN, Juan
2005 *Guacha Opari Pampa. Plaza donde se origina la gente cañari. Paucarbamba, Llanura florida. Ensayo en torno a la matriz cañari de Cuenca*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- COBO, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo. Obras del P. Bernabé Cobo, 2 tomos*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.
- CRESPO TORAL, Hernán
2003 “Desde la penumbra. Un retrato del exilio o la presencia de los cañaris en el Cusco”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 277-290.
- EL MERCURIO
2017 “Con música y danza celebran el Intiraymi”, 19 de junio, 8B.
2017 “La leyenda de los cañaris y las diosas guacamayas”, 1 de agosto, 4B.
- ESPINOSA, Carlos
2003 “Entre Noé, Santa Elena y Manco Capac: la temporalidad y espacios de Anello Oliva”. *Revista Andina* 36, 83-106.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1988 “Los chachapoyas y cañares de Chiara (Huamanga), aliados de España”. En: *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos*. Quito: Abya Yala, 321-343.
- ESTRADA YCAZA, Julio
1987 *Andanzas de Cieza por tierras americanas*. Guayaquil: Banco Central del Ecuador y Archivo Histórico del Guayas.
- GAVIRIA, Martín de
1992 [1582] “Santo Domingo de Chunchi, relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 400-403.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico
1964 [1890] *Historia general de la República del Ecuador*. Quito: Eifel.
1922 [1878] *Estudio histórico sobre los cañaris antiguos habitantes de la provincia del Azuay, en la República del Ecuador*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

GLOSAS CRONIQUEENSES

s/f Cristóbal de Albornoz, biografía, obra e influencias. Proyecto Glosas Croniqueenses de Lydia Fossa. <<http://glosascroniqueenses.pucp.edu.pe/?q=introalbornoz>>.

GÓMEZ, Juan
1992 [1582] “Cañaribamba, relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva, (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 394-400.

HAMILTON, Roland
1979 “Introduction: Father Cobo and his Historia”. En: Roland Hamilton (trans. y ed.), *History of the Inca Empire*. Austin: University of Texas Press, xiii-xvi.
1990 “Introduction: Father Cobo and the Incas”. En: Roland Hamilton (trans. y ed.), *Inca Religion and Customs, by Father Bernabé Cobo*. Austin: University of Texas Press, xi-xx.

HIRSCHKIND, Lynn
1995 “History of the Indian Population of Cañar”. *Colonial Latin American Historical Review* 4(3), 311-342.

HOWARD, Rosaleen
2010 “‘Why Do They Steal Our Phonemes?’ Inventing the Survival of the Cañari Language (Ecuador)”. En: Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke (eds.), *Linguistics and Archaeology in the Americas. The Historization of Language and Society*. Leiden y Boston: Brill, 123-145.

HYLAND, Sabine
2008 *El manuscrito de Quito. Una historia inca preservada por Fernando de Montesinos*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, MARKA, St. Norbert College Press.

ITALIANO, Hernando
1992 [1582] “Alusi, relación de Cuenca”. En: Pilar Ponce Leiva (ed.), *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*. Quito: MARKA y Abya Yala, 404-406.

JULIEN, Catherine
2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

LANDÁZURI N., Cristóbal
1993 “Los sistemas religiosos norandinos y las fuentes documentales. Siglo XVI”. *Memoria* 3, 275-336.

LEVILLIER, Roberto
1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador, su vida, su obra (1515-1582)*. Buenos Aires: ESPASA-CALPE, S. A. 3 vols.
1956 *Los incas*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

- MARTINEZ BORRERO, Juan
 1993 “La religión en el área cañari. Una aproximación a partir de las ‘Relaciones geográficas de indias’ y de la ‘Leyenda de las luacamayas’”. *Universidad Verdad* 12, 45-56.
- MERISALDE Y SANTISTEBAN, Joaquín
 1960 [1765] “Relación histórica, política y moral de la ciudad de Cuenca, población y hermosura de su provincia”. En: Víctor Manuel Alborno (comp.), *Cuenca a través de cuatro siglos*, Tomo 2. Cuenca: Dirección de Publicaciones Municipales, 17-100.
- MILLONES, Luis
 2015 “Del mesianismo andino del siglo XVI a la revolución informática: El Taki Onqoy”. *Perspectivas Latinoamericanas* 12, 118-136.
- MIÑO GRIJALVA, Manuel
 1977 *Los cañaris en el Perú, una aproximación etnohistórica*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- MOLINA, Cristóbal de
 1989 [1576] “Relación de las fábulas y ritos de los incas”. En: Enrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Historia 16, 5-134.
- MORÚA, Martín de
 1946 [1605] *Historia del origen y genealogía de los reyes incas del Perú*. Constantino Bayle (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- OBEREM, Udo y Roswith HARTMANN
 1979 “Indios cañaris de la sierra sur del Ecuador en el Cuzco del siglo XVI”. *Revista de la Universidad Complutense* 28(117), 373-390.
- POLONI-SIMARD, Jacques
 2006 *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito y Lima: Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RIDGELY, Robert y Paul J. GREENFIELD
 2001 *The Birds of Ecuador. Field Guide*. London: Christopher Helm.
- ROWE, John H.
 1957 “The Incas Under Spanish Colonial Institutions”. *Hispanic American Historical Review* 37, 155-199.
 1979 “Forward”. En: Rowland Hamilton (trans. y ed.), *History of the Inca Empire*. Austin: University of Texas Press, ix-xi.
 1981 “Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco”. *Histórica* V (2), 209-261.
 1990^a “El plano más antiguo del Cusco. Dos parroquias de la ciudad vistas en 1643”. *Histórica* XIV(2), 367-377.

- 1990b "Forward". En: Rowland Hamilton (trans. y ed.), *Inca Religion and Customs, by Father Bernabé Cobo*. Austin: University of Texas Press, vii-ix.
- SALAZAR, Ernesto
2004 "Cuenca y su región: en busca del tiempo perdido". En: *Cuenca Santa Ana de las Aguas*. Quito: Librimundi, 18-85.
- SALOMON, Frank
1991 "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript". En: Frank Salomon y George Urioste (eds.), *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1-40.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1965 [1572] *Historia de los incas (segunda parte de la historia llamada indica)*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 135. Madrid: Ediciones Atlas, 193-279.
1999 [1572] *History of the Incas*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- STERN, Steve J.
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of the Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- UGALDE MORA, María Fernanda y Alden YÉPEZ NOBOA
2011 *Investigaciones arqueológicas en Azuay y Morona Santiago*. Cuenca: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- URBANO, Henrique
2008 Relación de las fábulas y ritos de los incas. Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina. <fundación-urbano.blogspot.com/2008/09/relacin-de-las-fabulas-y-ritos-de-los-html>.
- VELASCO, Juan
1977-79 *Historia del reino de Quito en la América meridional*, 3 tomos. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.